

# caminos

ISSN: 1025-7238

Revista Cubana  
de Pensamiento  
Socioteológico  
No. 46 2007



## Pedagogía y Teología

Danilo Streck · Alejandro Dausá · Abel Moya · Nancy Cardoso Pereira  
Yoimel González · Michael Rammingner · Julio César Guanche

# Sumario

## 1 *Caminos* en Internet

### Pedagogía y Teología

## 2 Dos enfoques sobre el hacerse humano: encuentros y desencuentros entre teología y pedagogía *Danilo Streck*

## 11 Acercarse, oír, preguntar, leer, explicar. La lectura popular de la Biblia en Cuba *Alejandro Dausá*

## 21 Pedagogía del texto bíblico en el trabajo grupal *Abel Moya*

## 29 Encuentros con los discípulos *Yoimel González*

## 37 Lectura popular de la Biblia: la búsqueda de la moneda perdida *Nancy Cardoso Pereira*

## 43 Política-Teología-Iglesia *Michael Ramminger*

### Pasado y futuro

## 50 Ecumenismo en Cuba

### Lecturas

## 61 Un libro contra el entusiasmo *Julio César Guanche*

## 65 Última página

## 72 Quiénes escriben aquí

**Director:** Reverendo Raúl Suárez Ramos

**Editores:** Esther Pérez y Marcel Lueiro

**Editor asistente:** Alfredo Prieto

**Consejo Editorial:** Alejandro Dausá, Carmen Nora Hernández, Fernando Martínez Heredia, Lily Suárez, Joel Suárez, José Ramón Vidal, Marla Muñoz, Kirenia Criado y Ailed Villalba

**Consejo Asesor:** Reinerio Arce, Frei Betto, Leonardo Boff, Rafael Cepeda†, Noam Chomsky, Helio Gallardo, Giulio Girardi, François Houtart, María López Vigil, Miriam Ortega, Pedro Pablo Rodríguez, Loyda Sardiñas, Elsa Támez

**Administración y distribución:** Erick López

**Canje y suscripciones:** Ileana García

**Diseño, ilustraciones y realización:** Katherine R. Paz, Alex Ginard, Marcel Lueiro y Erick Ginard

Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico publicada por el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. (CMMLK)  
Ave. 53 No. 9609 e/ 96 y 98, Marianao, La Habana, Cuba.

Tels: 260-3940 / 260-9731

Fax: (537) 267-2959

Correo electrónico: [revistacaminos@cmlk.co.cu](mailto:revistacaminos@cmlk.co.cu)

Inscrita en el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas con el número 0270, Folio 090, Tomo I  
Inscrita en la dirección de correos y telégrafos con el número 930-021-168. ISSN: 1025-7233

Suscripción anual en Cuba: 20 pesos

Suscripción anual en el exterior:

América del Sur: 25.00 USD

América del Norte: 30.00 USD

Resto del mundo: 35.00 USD

Suscripciones: CMMLK

Cada trabajo expresa la opinión del autor. Se permite la reproducción de los materiales publicados siempre que se mencione la fuente. La revista no se responsabiliza con originales no solicitados.



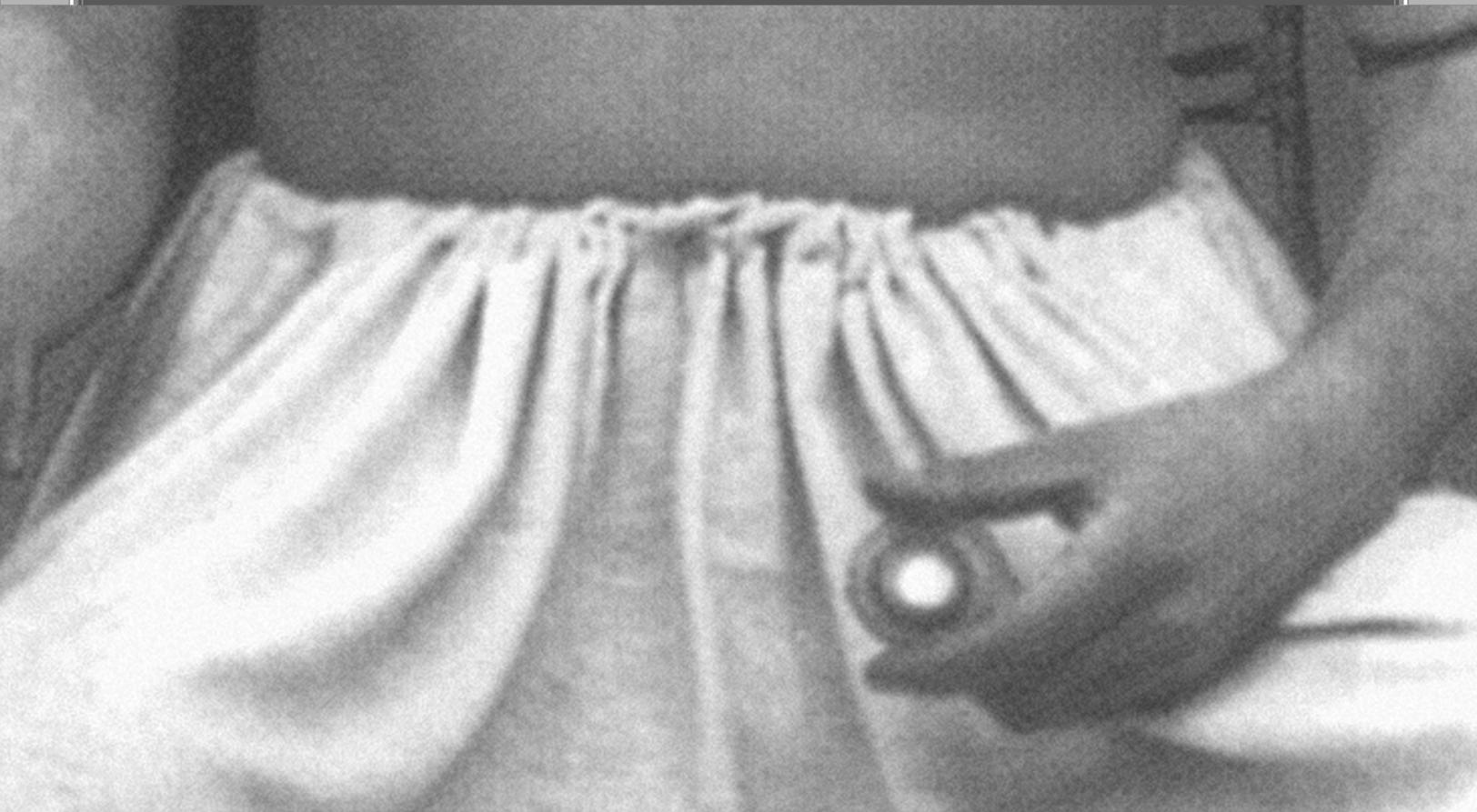


## *Caminos* en Internet

---

El sitio web de la revista *Caminos* ([www.ecaminos.org/revista](http://www.ecaminos.org/revista)) ya está habilitado. Los números 45 y 46 se encuentran disponibles, e iremos introduciendo paulatinamente los anteriores. Aunque estamos conscientes del aún escaso acceso de los lectores y lectoras cubanos a la red de redes, confiamos en que, mejora de ese acceso mediante, esta *Caminos* digital nos ayude a paliar la modestia de nuestra tirada. Por otro lado, nos permitirá llegar a públicos no cubanos a los que hasta ahora no satisfacemos, porque nuestra revista en papel se hace y se vende en Cuba.

Este número está dedicado a Pedagogía y Teología, y recoge trabajos que relacionan las dos disciplinas y analizan prácticas concretas en que se vinculan ambas. Igualmente, reproducimos para nuestros lectores un panel sobre Ecumenismo en Cuba, tema pendiente desde nuestro número reciente sobre ecumenismo. Sabemos que los participantes en el Programa de Formación y Reflexión Socioteológica del CMMLK utilizarán nuestro *dossier* como material de estudios en el 2008. Nos gustaría que nos hicieran llegar sus criterios sobre él y sobre la revista en general.



# Dos enfoques sobre el hacerse humano: Encuentros y desencuentros entre teología y pedagogía

Pero qué cosa es el ser humano  
Qué hay bajo el nombre:  
¿Una geografía?  
¿Un ser metafísico?  
¿Una fábula  
Sin signo que lo desmonte?

“Especulaciones sobre la palabra ‘hombre’”

Carlos Drummond de Andrade

Los límites entre las diferentes áreas del conocimiento nunca pueden ser establecidos con total claridad, sencillamente, porque la vida se resiste a ser disecada por los especialistas. Así, el químico que estudia la composición del agua, más tarde o temprano, se cruzará con los factores sociales y económicos que inciden en la modificación de la composición del agua de los ríos; el atento historiador no puede dejar de ver cómo los descubrimientos de la física afectaron la manera de concebir el mundo.

Educadores y teólogos conviven en ese mismo mundo, en el que la vida se teje con innumerables hilos que no pueden ser totalmente aislados para su análisis. Aprender y enseñar (el objeto de los educadores) y creer (la preocupación central de los teólogos) son partes de la dinámica de la vida. Pero, al mirar un poco más allá, se puede sostener su interdependencia. Según el teólogo alemán Hans Jürgen Fraas, “el ser humano cree en el momento en que se involucra confiadamente en una nueva situación, cuando se abre a ella. Eso, sin embargo, es un proceso de aprendizaje”. O mejor: “Como compromiso confiado con Dios, como el fundamento no alcanzable del ser y, por consiguiente, como lo que viene a nuestro encuentro, el futuro, lo nuevo, la fe es la condición y motivación de lo aprendido, y lo aprendido es la fe tomando forma”.<sup>1</sup> De la misma manera que una fe que no aprende muere, un aprendizaje sin fe no es más que la repetición del pasado o la perpetuación del presente.

Teología y pedagogía pueden entenderse como dos enfoques sobre la vida. La primera busca aclarar y elabo-

rar la relación del ser humano con el centro de su ser. Nótese que el verbo creer —así como el sustantivo credo— contienen el radical latino *cor/cordia*, que significa corazón. Decir corazón en la tradición lingüística que se preserva hasta hoy es orientarse hacia lo que es central en la vida y la persona. Creer, sobre todo, es confiar o poner el corazón en algo o alguien;<sup>2</sup> se diferencia, por tanto, de la idea moderna de creencia o adhesión a un determinado cuerpo de ideas. No se restringe a una religión o a un contenido específico, se refiere a la condición humana de no agotarse en sí misma y trascender.

La otra disciplina, la pedagogía, busca comprender el proceso de hacerse humano y las intervenciones de la sociedad en él. Tanto la etimología de la pedagogía, como la de la educación, tienen en la tradición occidental la connotación de conducir, del movimiento de un lugar a otro y de una situación a otra. Pero cuidado, Hameline nos llama la atención, porque la etimología no ofrece ninguna garantía de restablecer el sentido de un concepto. El autor muestra cómo la metáfora de la acción de conducir “contiene tal vez, en forma oculta, la estructura imaginaria sobre la cual se edifica el pensamiento occidental con respecto a la educación y no deja ver las cosas de otra manera”. Recuerda que algunos idiomas africanos no tienen palabra equivalente a ese término, de ahí que esa metáfora “blanca” no sea tan universal como suponíamos.<sup>3</sup>

En la tradición cristiana, fe y educación, o creer y aprender, guardan una estrecha relación. Dios, que es la garantía y el dador de la fe del pueblo, también es el Dios que le enseña a caminar y perseverar en los caminos de la justicia. Jesús, el maestro de Nazaret, llama a los discípulos a

que le sigan, y les enseña por separado, o en grupos y multitudes, mediante palabras y acciones, lo que significa la Buena Nueva.

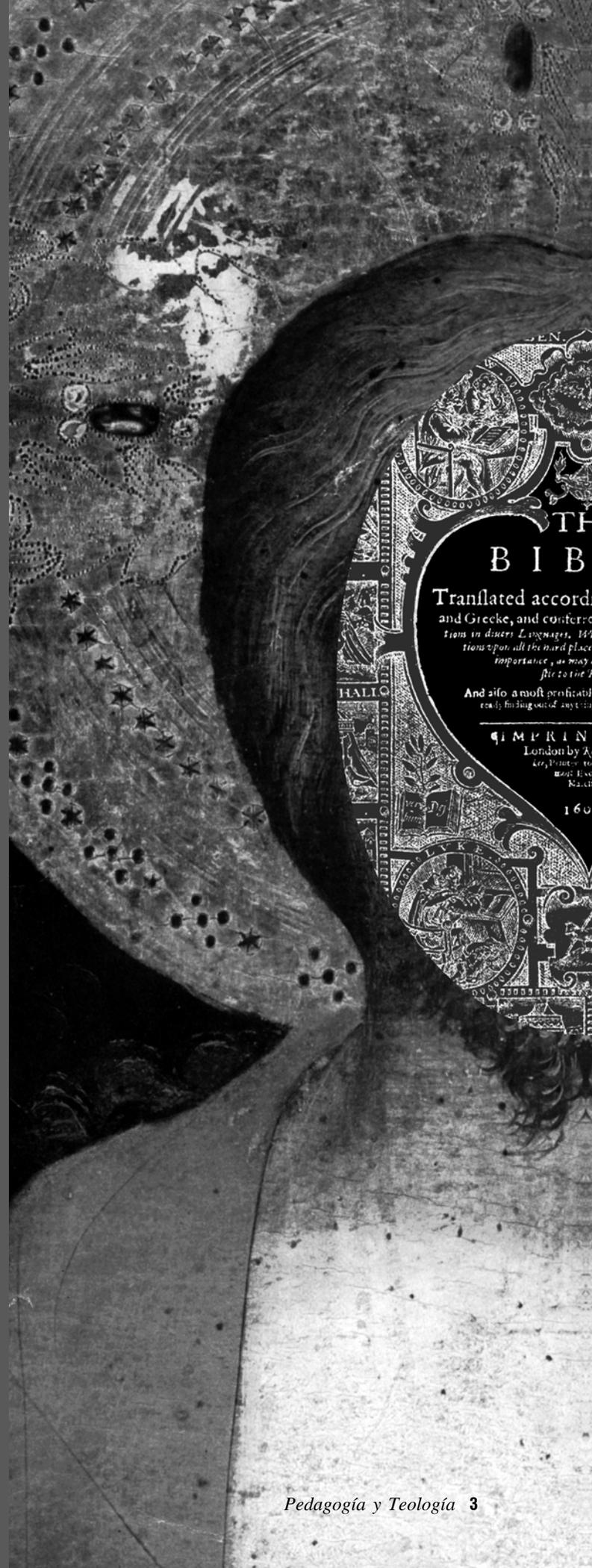
Con estas observaciones preliminares podemos aproximarnos al tema propuesto, o sea, la relación entre la pedagogía y la teología como disciplinas que tratan, respectivamente, de la educación y la fe. Pretendemos analizar el problema históricamente, de ahí que puedan identificarse, *grosso modo*, tres grandes momentos. Partimos del hecho de que la pedagogía es parte de la teología. Con la modernidad, la pedagogía se constituye en un campo del conocimiento propio, lo que trae por consecuencia el divorcio entre las dos. Por último, evaluaremos las perspectivas para el diálogo entre las dos áreas y trataremos de identificar dónde y cómo una puede contribuir con la otra.

### La pedagogía como parte de la teología

Aunque la educación haya estado presente en toda la trayectoria de la humanidad, la constitución de un campo de conocimiento específico es un fenómeno de los últimos siglos. Hasta la llegada de la era moderna, el fenómeno de la enseñanza y el aprendizaje se entendía como un asunto de la teología e incluso se confundía con ella. Si en el marco de una realidad entendida como cristiandad, hacerse hombre o mujer era lo mismo que hacerse cristiano, entonces nada más evidente que entender la pedagogía como parte de aquellos principios que orientaban la vida cristiana.

Según esa concepción, vemos a Dios como el gran pedagogo. La relación que establece con su pueblo sirve de paradigma para las relaciones entre los seres humanos en el contexto de enseñanza y aprendizaje. “Nuestro Pedagogo”, dice Clemente de Alejandría (160-220 d.C.), “es el Santo Dios Jesús, el Logos que conduce a la humanidad entera; nuestro pedagogo es Dios. El mismo, que ama a los hombres”. Este pedagogo cuidó de su pueblo en el desierto, lo guió y combatió a su lado.<sup>4</sup>

Para San Agustín, el principio teológico de la revelación es, a la vez, un principio pedagógico. Seguiremos algunos momentos de la discusión sobre la educación que sostiene en *De magistro* con su hijo Adeodato. La discusión comienza con una pregunta sobre nuestras pretensiones a la hora de hablar. En la respuesta aparecen las ideas de aprender, enseñar (sobre todo) y recordar. Pero el lenguaje no pasa de ser un número de señales para representar las cosas. No se puede, de hecho, conocer una cosa sólo por la señal. “Con las palabra sólo aprendemos palabras.”<sup>5</sup> Incluso, “... ni siquiera cabe a las palabras el oficio de, al menos, manifestar el pensamiento de quien habla, pues es incierto si este sabe o no lo que dice”.<sup>6</sup> El conocimiento verdadero viene “por las propias cosas, que



a él [a quien aprende] interiormente revela Dios”.<sup>7</sup> Aprender, por tanto, sucede por una iluminación interna. Siendo las cosas así, el gran y último educador es Dios, de quien depende ese proceso. Eso no significa que las palabras estén desprovistas de importancia. Una de sus funciones es la de “estimular al hombre a aprender”.<sup>8</sup>

Santo Tomás de Aquino ve en la educación un medio para alcanzar la plenitud en cuanto creación divina orientada a la perfección. El mundo es un lugar transparente, abierto a la racionalidad y la observación empírica. Dios es el primer motor, la causa primera, que creó el todo para un determinado fin. El aparece en la cima de un mundo jerarquizado, que se mueve de la potencia (posibilidad, capacidad) al acto (realidad, perfección). Dios es acto puro, es inteligencia absoluta, es donde reside la verdad eterna. De él procede y a él confluye toda la inteligencia: “No existe ningún otro actuar perfecto de la inteligencia, a no ser el hecho de ella conocer la verdad. Así, es en la verdad en donde se halla el valor de la inteligencia. Ahora, ya que todo el bien y toda la forma proceden de Dios, se debe afirmar sin reservas que toda la verdad tiene en su origen a Dios”.<sup>9</sup>

Aunque la inteligencia depende de los sentidos para conocer, esta nunca puede ser falsa. Basta aplicarla de modo correcto. Según la propia etimología de la palabra, inteligencia se deriva de *intelligere*, compuesto a su vez de *intus legere*, que es “leer dentro”; en este caso, leer dentro de la esencia.<sup>10</sup>

En este mundo, dotado de una inteligencia que se deriva de la inteligencia divina, enseñar (en el fondo) es prerrogativa de Dios, pues sólo él puede enseñar desde dentro, o sea, de inteligencia a inteligencia. Para Tomás de Aquino, el verdadero aprendizaje es algo más que asimilar o repetir señales (palabras o gestos); ante todo, es un proceso que pasa por los sentidos y la intelección, y sucede de adentro hacia afuera. Según él:

Enseñar no es nada más que provocar el conocimiento de algo en otro. Ahora, sujeto de conocimiento es el intelecto. Pero las señales sensibles —mediante las cuales solamente el hombre parece ser enseñado— no alcanzan el intelecto, pero permanecen en potencia sensitiva. Luego, un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.<sup>11</sup>

Como destaca Maria da Glória de Rosa, el educador no puede conducir al alumno más allá de la antesala del saber. Algo parecido sucede con el agricultor, que no crea, pero prepara el terreno y siembra.<sup>12</sup> Corresponde a la pedagogía el papel de encontrar medios de entrenar el intelecto para que la verdad pueda descubrirse. Una vez más, el objetivo y el camino se trazan desde arriba, por Dios mismo, y la teología ocupa el lugar de ciencia suprema.

Creo que estos ejemplos son suficientes para ilustrar cómo las preocupaciones relativas a la educación, hasta finales de la Edad Media, se integraban a la teología, que era la madre de todo el conocimiento humano. Lo mismo sucedía con otras formas de conocimiento de la realidad y la vida.

## Separación y antagonismo

Un profundo cambio ocurre con la llegada de lo que se denomina la Modernidad. Encontramos en el siglo XVI la interesante figura de Michel de Montaigne, con su dura crítica a una educación repetitiva y la defensa de una educación que lleve a la autonomía del pensamiento, una de las principales características del sujeto moderno. “Tanto nos apoyamos en los otros”, dice, “que acabamos por perder las fuerzas”.<sup>13</sup> Estamos frente a un mundo que se abre con infinitas posibilidades: “Este mundo tan grande, que algunos lo amplían más, como las especies de un género, es el espejo en que nos debemos mirar para conocernos de una manera exacta. En suma, quiero que este sea el libro de nuestro alumno”.<sup>14</sup> Notamos aquí que, en poco tiempo, ya no tendrá cabida la educación en el esquema del pensamiento teológico-filosófico medieval.

La Reforma protestante, como parte del movimiento social y cultural de la época, propone que la educación sea vista como una actividad secular. Lutero acentúa que es responsabilidad de los príncipes crear y mantener escuelas para todos los niños. Claro, se trataba de la formación de escuelas cristianas, en un mundo cristiano, gobernado por príncipes cristianos. Pero el hecho de abogar por la creación de escuelas para niños y niñas, la enseñanza de oficios junto con la lectura de la Biblia, ahora traducida al alemán, la enseñanza de la historia para mover un nuevo mundo que comenzaba a surgir con las invenciones y los descubrimientos, hizo que al poco tiempo se consolidara la necesidad de creación de un saber que diera cuenta del proceso de enseñar y aprender.<sup>15</sup>

Parece haber cierto consenso entre los historiadores de la educación en el sentido de que a Jan Comenius le corresponde un papel clave en el proceso de formación de la pedagogía como un saber propio. Este teólogo y educador moravo propuso un método para las escuelas de su tiempo, mediante el cual todos podían aprender sobre todo y de todas las maneras.<sup>16</sup> Por un lado, la educación es un acto de caridad en el sentido cristiano; por el otro, también es parte del proceso de formación de la propia naturaleza creada por Dios. De ahí su crítica a los teólogos que no quieren saber de los problemas escolares: “Si todavía hubiere algún espíritu tan impertinente que piense que es cosa extraña a la vocación de un teólogo estudiar los problemas escolares, sepa que este escrúpulo pesó tan fuertemente sobre mi corazón que lo hizo sangrar”.<sup>17</sup> In-

cluso ya investido como obispo, Comenius traduce material didáctico, formula un método de enseñanza y lanza propuestas para la organización nacional e internacional de la educación. Por todo eso, se le considera uno de los padres de la pedagogía moderna.

Ya en ese punto se habían sentado las bases para una búsqueda más racional del proceso de aprendizaje. Podemos notarlo en John Locke, quien parte del fenómeno del entendimiento o la inteligencia humana como algo natural, algo que es parte de las cosas del mundo. Su tesis es que el hombre nace ignorante de todo y mediante la experiencia va adquiriendo el conocimiento de las cosas y del mundo. Por tanto, no hay ideas innatas ni procesos que carecen de interferencia divina para poder suceder. El mundo creado por Dios funciona como una máquina perfecta y armoniosa, pero no será aprendido por el hombre y organizado en su mente a no ser con esfuerzo y poco a poco.<sup>18</sup>

En esta visión la “conducta del entendimiento” pasa a ser, efectivamente, una ciencia. Aunque Locke reconoce las diferencias entre las personas, le preocupa el hecho de que la mayoría de ellas no desarrollan sus reales potencialidades de saber, por el hecho de no exigir suficientemente al entendimiento. Según él, el hombre es culpable por el aborto de sus capacidades de raciocinio, debido a tres razones: algunos porque no llegan a pensar y se orientan por el ejemplo de otros; otros porque ponen la pasión en el lugar de la razón y por eso no atienden al pensamiento de los otros más allá de aquello que sirve a sus intereses; otros porque siguen la razón, pero confunden la visión parcial (la razón sería siempre parcial) con la totalidad.<sup>19</sup>

Esta visión tiene en su contexto histórico un gran poder emancipatorio y liberador. A partir de la *tabula rasa* no se puede justificar diferencias sobre la fase del lenguaje, la raza o la evocación de cualquier forma de legitimación divina para diferencias socialmente construidas. Nada más natural, por tanto, que redoblar los esfuerzos para saber cómo el individuo, que nace como una *tabula rasa*, adquiere su conocimiento.

Jean Jacques Rousseau marca un hito en ese esfuerzo de constitución de la pedagogía. Se busca ahora en las leyes de la naturaleza los fundamentos para enseñar. Así, su *Emilio* puede entenderse como el sujeto de su propia educación, dado que en él la naturaleza puso todo lo que necesita para desarrollarse. El papel del educador es protegerlo de las influencias negativas del medio en que vive. Para acompañar ese proceso es necesario que el educador tenga conocimiento del desarrollo de la naturaleza del educando. Estamos frente a un ser humano moldeable, abierto a las intervenciones de los educadores que, cada vez más, concebirán su tarea como una ciencia. La escuela pública laica será la institución que mejor representará los deseos universalizantes del iluminismo,<sup>20</sup> y pasa-

El diálogo no debe agotarse en esa relación entre teología y pedagogía. Hoy se reconoce la necesidad de contar con la mediación de más disciplinas o saberes para la aproximación a la realidad

rá a formar parte de las reivindicaciones populares y las constituciones nacionales.

Después de Rousseau surgen las experiencias de Johann Heinrich Pestalozzi, basadas en la observación concreta de la naturaleza del niño. La educación no sucede por azar, sino que tiene leyes que pueden ser probadas. Veamos cómo describe el autor su experiencia en su obra *Stans*: “En verdad, yo pretendía probar, con mi experiencia, que las ventajas de la educación familiar deben ser reproducidas por la educación pública y que la segunda sólo tiene valor para la humanidad si imita a la primera”.<sup>21</sup> La educación tampoco necesita inventar nada, dado que es un ejercicio de adaptación a la sabiduría de la naturaleza. Al educador le cabe la tarea de escuchar esa sabiduría para realizar su arte de enseñar bien.<sup>22</sup>

Será con Johann Friedrich Herbart que la educación formulará su tarea más “científicamente”. Si bien es cierto que la educación tiene un fondo ético-religioso, ante todo busca comprender científicamente cuestiones como el interés del alumno, la percepción y la atención. No se acude ya a referentes teológicos para explicar esas cuestiones.<sup>23</sup>

La educación parece no resistir los encantos de la racionalidad científica. Todos los problemas de la relación pedagógica se pueden reducir a cuestiones científicamente formuladas y resueltos, una vez sometidas estas a su debido método. Esta fe en la ciencia se manifiesta de manera casi caricaturesca en el positivismo. En su ensayo *¿Cuál es el conocimiento de mayor valor?*, Herbert Spencer escribió que las verdades de la ciencia tienen un valor intrínseco por su dimensión universal. El objetivo es una vida racional, vivida según las leyes objetivas e inmutables de la ciencia. A continuación, un párrafo a título de ilustración de la fe en la Ciencia (con mayúscula):

Por tanto la respuesta uniforme a la pregunta con la cual iniciamos ¿Cuál es el conocimiento de mayor valor? Es –Ciencia. Este es el veredicto final. Para la

recta autopreservación o la manutención de la vida y de la salud, el conocimiento importante es –la Ciencia. Para la autopreservación indirecta que llamamos de ganar la vida, el conocimiento de mayor valor es –la Ciencia. Para la debida realización de las funciones paternas y maternas, la orientación apropiada será encontrada solamente en –la Ciencia... Y para los objetivos de la disciplina –intelectual, moral, religiosa– el estudio más eficiente es, una vez más –la Ciencia.<sup>24</sup>

Spencer argumenta que esta ciencia es despreciada por los púlpitos y la teología. Para él, lo no religioso es precisamente ese desprecio de la ciencia que recusa estudiar la creación que envuelve a los seres humanos. “Devoción a la ciencia es un culto tácito, un reconocimiento tácito del valor de las cosas estudiadas”.<sup>25</sup>

Se percibe aquí no solamente la separación entre la pedagogía y la teología, sino, prácticamente, una inversión de la realidad medieval, por cuanto en ella la teología cubría todo el ámbito del conocimiento humano. En ese nuevo mundo regido por las leyes universales de la ciencia, la religión tendrá que identificarse como atraso y oscurantismo.<sup>26</sup> Veamos, por ejemplo, la época de Auguste Comte, para quien la humanidad se desarrolla desde lo mítico, pasa por lo teológico, para finalmente alcanzar el estadio de la ciencia. En ese espíritu, la educación debe ser vista también como un proceso científicamente controlado. La teología tiene poco que ofrecer.

También Emile Durkheim busca establecer el estatuto de la educación como ciencia, no ya sobre la base de la psicología, sino de la sociología, aunque reconoció la fragilidad de esta como ciencia aún incipiente. Durkheim distingue la educación como ciencia de la pedagogía, algo que está a medio camino entre el arte y la práctica de la ciencia. La pedagogía, opina, quedaría mejor definida como una teoría de la educación. La ciencia de la educación debería lidiar con hechos más objetivos, como los sistemas educativos de los diversos países y las leyes atinentes a la enseñanza.<sup>27</sup>

La teología combatió no pocas veces los avances de la ciencia y los tildó de frutos del mal. La ciencia se constituía claramente como una amenaza para una institución y una construcción teórica erigidas sobre verdades absolutas, concebidas como incuestionables durante siglos de poder. Sabemos que sólo en el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica hizo las paces con la modernidad, al reconocer la autonomía de la actividad técnico-científica, en contraposición a la tentativa restauradora de abrigar todo el quehacer humano bajo su autoridad.<sup>28</sup>

La teología dialéctica de Karl Barth, muy influyente en los medios protestantes, tuvo como consecuencia que se acentuara el distanciamiento de las ciencias humanas. Si

Dios habló a través de su revelación en Jesús Cristo, todo debe ser juzgado a partir de su relación con este. Eso permite una gran libertad frente a todas las estructuras e instituciones de la sociedad, una vez que ellas son invenciones humanas y se encuentran necesariamente bajo la gracia y el juicio de Dios.<sup>29</sup> De la misma manera, significa mucha libertad frente a todas las fuentes del conocimiento y los saberes, lo que en la práctica muchas veces se traduce en desconfianza y distanciamiento.

### Una nueva base para el diálogo

Como sabemos, la América Latina estuvo sujeta a todas esas influencias, aunque tal vez de una manera peculiar. Si bien es verdad que desde el inicio de la colonización el continente se integró a la modernidad eurocéntrica, también hay que reconocer que aquí persisten culturas tradicionales y siempre hubo movimientos de resistencia, lo que dio por resultado una peculiar hibridación cultural.

En el proceso de búsqueda de una identidad latinoamericana, los años sesenta representan un momento muy especial. Los ojos se vuelcan a la realidad concreta que vive el pueblo, y tanto la teología como la pedagogía buscan ubicar su elaboración teórica en estrecho vínculo con la práctica social del pueblo en el seno de los movimientos de transformación. Tanto *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez, como *Pedagogía del oprimido*, de Paulo Freire, publicados respectivamente en 1971 y 1972, son un testimonio de la tentativa de construir teoría sobre la base de referentes que, aunque no desprecian la producción académica europea, se apropian de ella con ojos de quien desea revertir la secular situación de dominación. Al situar la mirada en las cuestiones de la vida, o mejor dicho, que limitan la vida, se crea una nueva base para el diálogo entre la teología y la pedagogía, y para las demás áreas del conocimiento,<sup>30</sup> proceso que hubiera sido prácticamente impensable a partir de los principios pedagógicos y dogmas teológicos formulados de manera abstracta.

Retrospectivamente, es posible criticar la excesiva confianza en la racionalidad moderna que permeaba la lectura de la realidad y los proyectos de liberación. La crítica se refiere a una concepción pedagógica anclada en una visión del sujeto autónomo, dotado de una racionalidad que lo capacita para crear y recrear su mundo conforme a grandes proyectos históricos predefinidos.<sup>31</sup> Ella alcanza también a la escuela como institución moderna por excelencia, por ser históricamente la principal difusora de los ideales modernos como el progreso para todos y una fe ciega en las ciencias. De la misma manera, se critica a la teología por haber sucumbido al discurso lineal y monofónico como convendría a una disciplina que desea contribuir a la transformación de la sociedad mediante la ciencia.

Estas consideraciones nos recuerdan que, al buscar la aproximación entre estas dos áreas de conocimiento, la nueva realidad que se diseña en el horizonte tendría que ser incluida. La discusión de la posmodernidad revela, por un lado, que hay cambios cualitativos que exigen nuevas respuestas epistemológicas y nuevos referentes teóricos. Por otro lado, no deberíamos olvidar la gran experiencia que la educación progresista y la práctica pastoral vinculada a la teología de la liberación acumuló durante las últimas décadas en sus luchas por la democracia y mejores condiciones de vida. En otras palabras, el presupuesto es que continúa habiendo un piso fecundo para proseguir el diálogo.

## Interacciones

### *La cuestión de la interdisciplinariedad*

Antes de ver las contribuciones mutuas es importante que reflexionemos brevemente sobre la idea de la interdisciplinariedad. Lo complejo de la cuestión aparece cuando comenzamos a preguntarnos si existe una pedagogía o si existen pedagogías; si ambas disciplinas pueden considerarse “ciencia” en un sentido más estrecho del término, etc. Para iniciar, es importante reconocer las limitaciones de la propia idea de interdisciplinariedad. A partir del análisis de Foucault, Alfredo Veiga Neto argumenta que una verdadera interdisciplinariedad sería imposible en el ámbito de la modernidad, debido a que la disciplinariedad “es constitutiva de la propia Modernidad”. Eso se puede comprobar en el constante fracaso de iniciativas de interdisciplinariedad en la escuela, en la que resulta difícil que las mismas vayan más allá del nivel de lo multidisciplinario.<sup>32</sup>

Roberto Follari llama la atención sobre el hecho de que los diversos intentos de interdisciplinariedad de los años setenta no pasaron de ser una tentativa de buscar una nueva forma de legitimación para un discurso totalizador de las ciencias que comenzaba a mostrar su agotamiento.<sup>33</sup> La interdisciplinariedad tendría sentido sobre nuevas bases: distanciarse de la dialéctica, abandonar los grandes temas epistemológicos y atender más el campo operativo. Sintetizo los puntos presentados por Follari,<sup>34</sup> e intento su apropiación desde el punto de vista de la teología y la pedagogía:

1. No buscar una unidad última del conocimiento, sino perseguir una “articulación *ad-hoc*”, definida sobre la base de una temática específica. En el fondo, se trata de establecer la propia vida y los problemas que de ella emergen como plataforma de diálogo. Articulaciones en este sentido se dan especialmente hoy en los trabajos populares, donde la perspectiva religiosa y la pedagógica se complementan en torno a los problemas del pueblo, que quiere aprender porque cree que desea co-

nocer lo que cree, o mejor, como en la línea de Tomás el apóstol, desea ver o aprender para creer. Las entidades de educación popular, aunque no estén trabajando con la iglesia, acostumbran a interesarse en cuestiones teológicas, y los teólogos saben que su reflexión teológica necesita del soporte pedagógico, puesto que su trabajo ya no consiste simplemente en derivar ideas de principios abstractos para aplicarlos.

2. La interdisciplinariedad sería, así, un ejercicio de crear puentes, y buscaría “confluencias momentáneas, en vez de homologaciones conceptuales de alta coherencia”. No se trata de buscar síntesis conceptuales que puedan servir de base para la creación de una superdisciplina que integre la teología y la pedagogía. Eso también significa que aunque se transite en las dos áreas sería “natural” que una sirva de base o punto de apoyo para establecer el diálogo. A fin de cuentas, la interdisciplinariedad no es solo un diálogo entre disciplinas, sino también entre personas que buscan el diálogo.
3. El abandono de la búsqueda de grandes síntesis no significa improvisaciones o diletantismo teórico. Para Follari, la interdisciplinariedad tiene que pasar necesariamente por las disciplinas, ya que es una etapa superior de estas y no su negación. Tal vez pudiéramos decir que la interdisciplinariedad comienza cuando se sienten los límites de la disciplina propia. Los límites no se sienten en la autosuficiencia, sino en la humildad socrática que generalmente procede de un duro trabajo para aproximar los límites. En el caso de la relación entre teología y pedagogía, la relación se inicia cuando, como educador o educadora, siento que las creencias de las personas marcan una diferencia en su forma de ver el mundo y también de aprender. Por ejemplo, al menos es de suponer que ciertas visiones de pecado tienen que ver con prohibiciones en relación a determinados aprendizajes o con actitudes frente al cuerpo. O, por otro lado, cuando, como teólogo o teóloga, percibo que el pensamiento sobre las cuestiones de fe necesita estar pedagógicamente encarnado en la vida de las personas y que, por tanto, no se puede prescindir del área que tiene como su especificidad el proceso de aprender.
4. Apoyarse en grupos de investigación interdisciplinaria, para evitar que el trabajo corra el riesgo de improvisación e ineficacia. El hecho de no buscar síntesis generales y absolutas no significa que los encuentros entre educadores y teólogos sean ocasionales, esto es, cuando haya necesidad o cuando surja un problema. Este trabajo integrado ciertamente es difícil en el contexto brasileño, donde la teología o está desvinculada

del contexto universitario u obedece preponderantemente a intereses confesionales de formación de cuadros sin una mayor preocupación por el mundo de la academia. Esta es también, en buena medida, la situación de los cursos de formación para el magisterio, volcados más hacia las cuestiones prácticas de la docencia, en los que involucrarse en cuestiones teológicas podría considerarse un lujo o una pérdida de tiempo.

5. Definir previamente los papeles de los interlocutores para posibilitar que cada uno contribuya con sus saberes específicos. Muchos problemas del diálogo interdisciplinario surgen de la falta de esta definición previa. Debemos recordar que penetrar una disciplina equivale a penetrar otro lenguaje, con otro discurso, con una lógica y una sintaxis propias. Por eso, el diálogo interdisciplinario requiere esfuerzo y paciencia. Es mucho más fácil que cada uno continúe haciendo su trabajo, eventualmente prestando algunos instrumentos al colega que está a su lado, sin interesarse por la manera en que este codifica y descodifica el mundo que, en fin de cuentas, es el mismo y que cotidianamente no es sentido a partir de las disciplinas que lo interpretan, pero que deberían ser un auxilio en este proceso.

Da la impresión de que en la relación entre teología y pedagogía hay que “desconstruir” inicialmente algunos prejuicios para que los puntos de vista de unos y de otros puedan ser tenidos en cuenta. De parte de los teólogos, el principal problema consiste en ver la pedagogía como algo más que técnicas o recetas para hacer llegar las verdades teológicas al pueblo. De parte de los educadores, hay que desacralizar la teología y pasar a verla como un esfuerzo idéntico al que hombres y mujeres realizan en cualquier otra área del conocimiento. Ciertamente, la teología no contribuye a eso por su lenguaje hermético y dogmático, pero eso no es de ninguna manera una peculiaridad de la teología.

6. Escoger los temas sociales más relevantes sobre los que se desea trabajar interdisciplinariamente. En el libro *Saber plural* los autores argumentan sobre el distanciamiento de los grandes paradigmas y el énfasis en las “estrategias emergentes” como hambre, habitación, empleo, etc. Hay en la propia tradición pedagógica latinoamericana una rica experiencia con temas generadores que puede ser aprovechada para fomentar y promover el diálogo entre educadores y teólogos. En realidad, si miramos bien, debemos preguntarnos si tanto la educación como la teología no están ausentes del debate de las grandes cuestiones de nuestro tiempo. En un mundo globalizado, en el que las grandes decisiones son tomadas a distancia, estas disciplinas o

“saberes marginales” aparentemente tienen poco que ofrecer. Visto de otra forma: ¿no será que este lugar marginal les garantiza un ángulo privilegiado para ver lo que otros no consiguen distinguir?

7. Asumir la “anarquía epistemológica” de la época para no desanimarse con la diversidad de los discursos y la dificultad de comprensión mutua. Por eso no se puede esperar del trabajo más de lo que él puede dar, y hay que estar preparado para los fracasos momentáneos.

Esta consideración de Follari tiene especial relevancia para la teología y la pedagogía, ya ambas se apoyan con fuerza en otras disciplinas. Reconocer que los contornos de la disciplina no están nítidamente trazados no parece ser una debilidad. Al mismo tiempo, el término “anarquía epistemológica” sugiere una saludable libertad de extrapolar los límites de un área de conocimiento y aventurarse en el “solar ajeno”.

Entre tanto, el diálogo no debe agotarse en esa relación entre teología y pedagogía. Hoy se reconoce la necesidad de contar con la mediación de más disciplinas o saberes para la aproximación a la realidad. El nuevo paradigma que pretende sustituir el universalismo del paradigma de la racionalidad instrumental se caracteriza por la pluralidad. “El saber plural nace del desencanto del hombre con el saber institucionalizado, generalmente oficializado por el paradigma científico-mecanicista. Nace del intercambio (al comienzo espontáneo y natural) de conocimientos entre ciencia, filosofía, teología, saber popular, arte, paraciencia y todo lo demás que se pueda integrar al patrimonio del saber humano.”<sup>35</sup>

Ese clima de relativo caos, evidentemente, tiene su precio en términos de seguridad en los análisis realizados. Es un riesgo que se corre. Por otro lado, una vez relativizados los dogmas de la ciencia tradicional, se abre también la posibilidad de nuevas y fructíferas interacciones. El adjetivo nuevo antepuesto a paradigma en la actual discusión indica mucho más, hasta el momento, la búsqueda que las certezas. Creo que esto se puede ver también como una posibilidad.

### **Lo que la pedagogía puede aprender**

1. En la medida en que se acepta que en el proceso educativo se involucran personas que no sólo son intelecto, se percibe la importancia de considerar las creencias de estas como individuos y como grupos. Si la educación tiene que ver o implica cambios, depende no sólo de las informaciones o conocimientos a nivel cognitivo, sino fundamentalmente de aquello en lo que la persona pone su corazón, aquello en lo que cree. Le corresponde a la teología ocuparse de esas cuestiones para

identificar en cada época cómo se conforma el proceso de creer y los contenidos que le son atinentes. Pienso, por ejemplo, cuán provechosa para la educación podría ser una reflexión en la línea que propone Paul Tillich, en la que se muestre que la fe es una dimensión de la vida humana que extrapola los objetos y el lenguaje religioso. ¿En qué ponen hoy sus corazones hombres y mujeres? ¿Qué formas de expresión de esta fe existen? ¿Dónde están las raíces históricas de esta fe?

2. La educación presupone la esperanza. Paulo Freire insiste en que la esperanza es una necesidad ontológica. Pero él mismo recuerda que esta esperanza puede perder el rumbo, por lo que hay que cuidar de ella, hay que educarla. La teología puede dar una contribución importante en el sentido de mostrar cómo se articula la esperanza en los diversos lenguajes que compiten entre sí en los mercados religiosos, y ayudar así a entender las utopías que mueren y las que nacen.
3. La teología puede ayudar de manera especial en la crítica a los ídolos de la religión del mercado, con sus templos, su sistema sacrificial, sus dioses y sacerdotes, sus liturgias, etc. Recuerdo en ese contexto la distinción que el economista y teólogo Jung Mo Sung hace entre necesidad y deseo. Reconoce la importancia de valorar los deseos junto a la corporeidad y la subjetividad, y apunta hacia el peligro de fomentar el individualismo narcisista posmoderno. Los deseos son y deben ser limitados. Las necesidades, a su vez, tienen parámetros que pueden ser establecidos, medidos y evaluados. La teología puede ayudar a discutir y evaluar esta relación.<sup>36</sup>
4. La pedagogía puede aprender de los avances que la teología registró en la propia idea de interdisciplinariedad y multiplicidad de lenguajes dentro de una misma disciplina. Fornet-Betancourt lo ejemplifica con el uso de las ciencias sociales, así como de la poesía y la literatura.<sup>37</sup> Véase si no la riqueza teológica de los cantoneros populares, los cuentos, las leyendas, etc. Además, la teología es aún un ejemplo de cómo en un área puede convivir una rica diversidad. Ese es el caso de la teología india, la teología feminista y otras. En términos pedagógicos se avanza poco en la comprensión, por ejemplo, de cómo las diferentes culturas conciben sus conocimientos. ¿Sería posible, a semejanza de lo que sucede con la teología, hablar de una pedagogía negra o de una pedagogía feminista?
5. La teología puede ayudar a la pedagogía a ver que no todo puede ser cuantificado y medido. Por ejemplo, podría ser importante la presencia de un teólogo para

discutir los criterios de evaluación en una escuela. ¿Qué sucede con conceptos como eficacia y calidad desde el punto de vista de la fe cristiana o, en un sentido más amplio, del imaginario religioso de la persona?

### Lo que la teología puede aprender

1. En la interacción con otras ciencias humanas, la teología se da cuenta de que necesita una base antropológica más amplia para su reflexión. La pedagogía puede ayudar a comprender a los niños, los jóvenes, los hombres y las mujeres, en fin, la realidad concreta en la que se da la encarnación divina o la religiosidad de la persona.
2. Hombres y mujeres aprenden determinadas formas de humanidad en sus respectivos contextos. La pedagogía puede ayudar a comprender esos procesos, puede poner a disposición instrumentos para aproximarse a la realidad. Pienso aquí en elementos teóricos y procedimientos metodológicos como los temas generadores, la sistematización, etc. Por encima de todo, la pedagogía puede ayudar a la teología a comprender los condicionamientos sociales, históricos y culturales de todo lo que se aprende, inclusive de los contenidos de la fe.
3. Hacer teología a partir de la realidad es también una opción y un proceso pedagógicos. La pedagogía puede ayudar a aclarar esta opción asumida desde el inicio por la teología latinoamericana. Por ejemplo, cabría a la pedagogía contribuir con reflexiones sobre el papel de los diversos tipos de saberes, los riesgos de asumir determinados procedimientos metodológicos, etc.

Lo arriba anotado son apenas algunos ejemplos de aprendizajes que pueden resultar del diálogo entre estos dos enfoques. La pregunta que tendríamos que hacernos no es sobre la mayor o menor importancia de uno u otro, sino sobre su contribución a la vida del ser para quien, como recordó Rousseau,<sup>38</sup> ningún filósofo aún osó fijar los límites.

Traducción de Fernando Torres.

#### Notas:

1 Hans Jürgen Fraas: "Crer e aprender", *Estudos Teológicos*, n. 43, 1994, p. 180.

2 Para un análisis de los términos fe, religión y creencia ver James Fowler: *Estágios da fé*, Sinodal, Sao Leopoldo, 1992, pp. 20-24.

3 Daniel Hameline: "Pédagogie", en *Enciclopedia Universalis*, t. 14, Paris, 1985, p. 105. Traducido por Matthias Preiswerk.



- 4 Maria da Gloria de Rosa: *A história da educação a través dos textos*, Cultrix, Sao Paulo, 1982, p. 92.
- 5 San Agustín: *De magistro*, UFRGS-Instituto de Filosofia, Porto Alegre, 1956, p. 109.
- 6 *Ibid.*, p. 121.
- 7 *Ibid.*, p. 117.
- 8 *Ibid.*, p. 129.
- 9 Santo Tomás de Aquino: “Questões discutidas sobre a verdade”, en *Sto. Tomás de Aquino*, Victor Civita, Abril Cultural, Sao Paulo, vol. VIII, 1973, p. 51.
- 10 “Nunca... habrá falsedad si la reducción a los primeros principios se hace de modo correcto”. (*Ibid.*, p. 59).
- 11 Maria da Gloria de Rosa: op. cit., p. 109.
- 12 *Ibid.*, p. 111.
- 13 Michel de Montaigne: *Ensaíos*, Abril Cultural, Sao Paulo, 1972, p. 75.
- 14 *Ibid.*, p. 84.
- 15 Ver “Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas” y “Uma prédica para que se mandem os filios a escola”, en Martín Lutero: *Obras seleccionadas*, vol. 5, Sinodal, Sao Leopoldo, 1995, pp. 299-363.
- 16 Nótese que era el período en que el gran problema de la filosofía de la ciencia era la búsqueda de un método capaz de garantizar el conocimiento según las leyes de la naturaleza, el universo y el propio pensamiento. Basta recordar, en ese contexto, el nombre de Francis Bacon.
- 17 J. A. Comenius: *Didáctica Magna*, Fundação Calouste Gulbenkianm, Lisboa, 1985, p. 51.
- 18 “Dios creó el mundo intelectual armonioso y bonito sin nosotros, pero él mismo nunca entrará en nuestra mente de una sola vez; nosotros debemos aprenderlo pedazo a pedazo y allá organizarlo con nuestro propio trabajo; de lo contrario no tendremos dentro de nosotros nada que no sea oscuridad y caos, con independencia del orden y la luz que haya en las cosas fuera de nosotros”. (Francis W. Garforth, ed.: *John Locke's Of the Conduct of the Human Understanding*, Teachers College Press, Nueva York, 1966, p. 110).
- 19 *Ibid.*, p. 36.
- 20 Según Francisco Catão, la escuela reproduce la fragmentación que se da en términos de autoridad política, religiosa y cultural. Según él, “el siglo XVIII va a dar un paso curioso, en lo que tiene que ver con la escuela. La cultura y la ciencia se desvinculan de los poderes político y religioso y adquieren cierta unidad transnacional y transconfesional, en tanto obra de la razón, erigida en criterio supremo del saber. Es el iluminismo, que se reafirma en la universalidad del conocimiento enciclopédico y que se opone a toda injerencia indebida del regalismo o del fideísmo, en la lucha por la libertad de pensamiento y por el triunfo de la razón”. (Francisco Catão: *A educação no mundo pluralista*, Paulinas, Sao Paulo, 1993, pp. 87-88).
- 21 Dora Incontri: *Pestalozzi, educação e ética*, Scipione, Sao Paulo, 1996, p. 144.
- 22 “Explicé muy poco a mis niños; no les enseñé ni moral ni religión. Pero cuando estaban tan quietos que hasta se podía oír la respiración de cada uno, entonces les preguntaba: ¿No se sienten más razonables y buenos cuando están así que cuando están bulluciosos?” (*Ibid.*, p. 150).
- 23 Ver “Herbart y la pedagogía”, en Iván M. Bedoya y Mario S. Gómez: *Epistemología y pedagogía: ensayo histórico crítico sobre el objeto y el método pedagógicos*, Ecoe ediciones, Bogotá, 1997.
- 24 Andreas M. Kazamias, ed.: *Herbert Spencer on Education*, Teachers College Press, Nueva York, 1966, p. 158.
- 25 *Ibid.*, p. 156.
- 26 Es ilustrativa la descripción que aparece en el discurso de Eugenio María de Hostos, en 1884, de una ceremonia de graduación en Santo Domingo. El autor describe los sonidos del órgano, que inundan solemnemente el espacio y afirma que el silencio testifica que se está en un verdadero lugar de devoción. Para completar, una mujer del pueblo, al pasar por la puerta, se arrodilla, levanta los brazos y se persigna. Hostos concluye: “Ojalá llegue pronto el día en que la escuela sea el templo de la verdad, ante el cual se postre el transeúnte, como ayer se postró la campesina”. La escuela es el lugar donde se revela el verdadero saber, el saber de la ciencia, que no es nada menos que sagrado. (Gregorio Weinberg: *Modelos educativos en la historia de América Latina*, A-Z Editora, Buenos Aires, 1995, p. 282).
- 27 Ver Emile Durkheim: *Educação e sociologia*, Ed. Melhoramentos, Sao Paulo, s.f.
- 28 Ver Urbano Zilles: *A modernidade e a Igreja*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1993.
- 29 Frente a todas las realidades del presente, del pasado y del futuro, la comunidad cristiana espera “la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Heb 11,10). Su confianza y su obediencia no se basa en una forma o realidad de orden político, sino en “quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder” (Heb 1,3; Declaración de Barmen, tesis 5) incluidas las realidades políticas. (Karl Barth: *Comunidad civil y comunidad cristiana*, ULAJE, Montevideo, 1967, p. 48).
- 30 Ver, por ejemplo, la investigación de los temas generadores realizada por el equipo interdisciplinario en el proyecto de alfabetización de Paulo Freire.
- 31 T. T. da Silva: “O projeto educacional moderno”, en Alfredo Veiga Neto: *Crítica pós-estruturalista e educação*, Editora Sulina, Porto Alegre, 1995, p. 245.
- 32 Alfredo Veiga Neto: “Michel Foucault e Educação: há algo novo sub o sol?”, en *Ibid.*, pp. 46-47.
- 33 Roberto A. Follari: *Posmodernidad, filosofía y crisis política*, Instituto de Estudios y Acción Social, Buenos Aires, s.f., pp. 49-58. El mismo texto está publicado (en portugués y español) en el libro *Interdisciplinarietà: para além da filosofia do sujeito*, editado por A.P. Jantscha y L. Bianchetti.
- 34 Follari presenta ocho puntos que aquí reduzco a siete. Condensé en uno solo los puntos 4 y 5, que tratan, respectivamente, de los grupos interdisciplinarios de investigación y de las condiciones de trabajo conjunto.
- 35 Cremilda Medina y Milton Greco: *Saber plural*, ECA/USP/CNPQ, Sao Paulo, 1994, p. 26.
- 36 Ver Jung Mo Sung: “Desejo mimético, exclusão social e cristianismo”, en *Perspectivas Teológicas*, vol. 26, 1994, pp. 341-356.
- 37 Raúl Fornet Betancourt: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEL, San José (Costa Rica), 1994, p. 76.
- 38 “Que yo sepa, ningún filósofo hasta ahora ha sido lo bastante osado para decir: he aquí los términos a los que el hombre puede llegar y que no sería capaz de sobrepasar. Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser: ninguno de nosotros ha medido la distancia que puede haber entre un hombre y otro hombre”. (Jean-Jacques Rousseau: *Emilio ou da educação*, Martins Fontes, Sao Paulo, 1995, p. 45).

# Acercarse, oír, preguntar, leer, explicar

## La lectura popular de la Biblia en Cuba

Cuando Felipe se acercó,  
oyó que el etíope leía el libro de Isaías;  
entonces le preguntó:  
¿Entiende usted lo que está leyendo?  
El etíope le contestó: ¿Cómo lo voy a entender,  
si no hay quien me lo explique?

(Hch 8,30-31)

**E**l texto anterior, tomado del encuentro de Felipe con el tesorero de la reina de Etiopía, presenta con algún dramatismo el desconcierto de una persona que, a pesar de tener suficiente instrucción y recursos materiales para comprender un relato escrito, no halla la manera de entenderlo. El pasaje completo (Hch 8,26-40), y la singular metodología elegida por el diácono resultan, a la vez, un ejemplo sustancioso de lo que hoy denominaríamos “pedagogía liberadora aplicada a la lectura bíblica”. De aquel suceso ocurrido en el camino de Jerusalén a Gaza nos separan veinte siglos, en los cuales la Biblia fue leída, interpretada, aplicada u oscurecida de muchas maneras. No siempre las claves hermenéuticas utilizadas dieron el favorable resultado que obtuvieron Felipe y el funcionario etíope. El libro sagrado nutrió los proyectos más nobles, pero también las campañas más horribles; fue enarbolado como bandera para defender la dignidad del ser humano, pero también como fuente de argumentos para denigrarlo y someterlo.

En medio de esa compleja historia, surgió hacia 1960, en la América Latina, lo que se denomina Lectura Popular de la Biblia (LPB), también conocida como relectura popular o lectura comunitaria de la Biblia. Se inscribe entre las propuestas emancipatorias que consideran la Sagrada Escritura judeo-cristiana como una memoria escrita con potencial liberador.

En este artículo abordaremos sintéticamente su desarrollo en el continente, así como su presencia y evolución en dos etapas de la historia eclesial cubana contemporánea. Además, ofreceremos, a modo de notas para

el debate, algunos de sus presupuestos pedagógicos y metodológicos.

### En la América Latina

Aunque resulta imposible precisar una fecha, los años sesenta del siglo XX son el marco histórico en el que se generó lo que luego cristalizaría en la región en un movimiento bíblico con características singulares. Dicho proceso fue, indudablemente, deudor del impresionante avance de las ciencias bíblicas, pero también de una apertura inédita por parte de la Iglesia Católica, que reconoció el valor de dichas investigaciones y métodos con la encíclica *Divino Afflante Spíritu*, de 1943. Uno de los resultados fue el redescubrimiento y, sobre todo, la reapropiación de la Biblia por parte de algunos sectores del laicado que asumieron sus derechos y responsabilidades luego de cientos de años de secuestro del texto sagrado por parte de clérigos y especialistas.<sup>1</sup> La Biblia reveló, entonces, el carácter subversivo de sus textos, que se tornaron paradigmáticos en medio de luchas por la liberación. Fue frecuente en ese período recurrir al libro veterotestamentario del Exodo; la relectura de los profetas Isaías, Amós, Oseas, con su insistencia en la denuncia de situaciones de injusticia y explotación; el énfasis en el carácter revolucionario de Jesús de Nazaret y su perfil de profeta popular perseguido por el imperio romano y los poderosos de su tiempo, etc. Agotados y en crisis los catecismos como medios clásicos de instrucción, la Biblia se convirtió en pocos años en el texto por excelencia. Comenzó a ser analizado, reflexionado y celebrado por decenas de miles

de delegados de la palabra, una forma de liderazgo laical nueva y ágil que en no pocas ocasiones unía en una sola persona el compromiso eclesial, social y político (muchos y muchas fueron al mismo tiempo promotores o animadores comunitarios, activistas, alfabetizadores).

A lo anterior se suma el surgimiento y evolución de lo que Michel Löwy denomina desde las ciencias sociales “cristianismo liberacionista”, concepto amplio que pretende caracterizar una corriente de pensamiento y acción con gran capacidad movilizadora que no se puede circunscribir al quehacer teológico (teologías de la liberación), pero tampoco al ámbito propiamente eclesial (comunidades eclesiales de base, iglesia popular, iglesia de los pobres). Los sobrepasa, y se inscribe más propiamente en la dimensión de la “mística revolucionaria” descrita por José Carlos Mariátegui.<sup>2</sup>

Un tercer elemento de la época, no menos importante, fue el desarrollo de la propuesta pedagógica de Paulo Freire, asumida muy al comienzo de los sesenta por militantes cristianos de diversas pastorales, comunidades de la Iglesia Luterana, y el Movimiento de Educación de Base en Brasil, con expreso patrocinio del episcopado católico de ese país, difundida luego en innumerables proyectos que subrayaban la importancia del proceso de concientización en la educación de los pueblos empobrecidos. Resulta significativo que en 1968 la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín, le otorgara categoría programática al indicar que “la paz, que no es mera ausencia de violencia, supone la instauración de un orden justo... y la concientización y organización de los sectores populares...”; “es necesaria la concientización en orden al cambio de estructuras;” “la Iglesia debe prestar una atención especial a las minorías activas (líderes sindicales y cooperativistas) que en los ambientes rural y obrero están realizando un importante trabajo de concientización.”<sup>3</sup> Aunque en Freire se advierte con claridad una evolución en su concepto de concientización, sólo mencionaremos aquí el énfasis que se otorgaba en los procesos educativos populares a la toma de conciencia crítica sobre las situaciones vividas, más allá de la adquisición de habilidades de lectura y escritura, o la mera acumulación de conocimientos.

Paralelamente, en aquel período los sectores más dinámicos de la iglesia, tanto católicos como evangélicos, se alejaron de sus clásicas posiciones de superioridad, a partir de una revalorización del principio teológico de la encarnación; se ubicó el diálogo entre iguales como uno de los pilares fundamentales en las relaciones de esas iglesias con la sociedad. La consigna era dialogar: con las ciencias sociales, con los movimientos y partidos políticos progresistas, con las culturas originarias, con otras tradiciones religiosas. Esto implicaba, naturalmente, una vocación ecuménica inédita, que, entre otras derivacio-

nes, llevó a los católicos a rescatar, ratificar y poner en práctica uno de los principios fundamentales del protestantismo: la interpretación comunitaria de la Escritura.

En la dinámica histórica de entrelazamiento de los fenómenos apuntados se hace evidente que el énfasis bíblico surgió como un aporte específico a un proceso mucho más vasto, y sólo se constituyó como movimiento, más o menos organizado y con identidad propia, con el paso de los años. Podemos decir que la LPB es su forma hermenéutica típica, el modo de leer la Biblia que lo caracteriza y distingue, a la vez, de otras corrientes de interpretación bíblica vigentes; además, es importante subrayar que no resulta sencillo separar dicho movimiento bíblico de otras dinámicas socioeclesiales, ya que nunca se concibió como fin en sí mismo y, como toda estructura viviente, padeció diversas transformaciones.<sup>4</sup> Es necesario recordar no sólo la prolongada etapa martirial, con planes de exterminio sistemático de delegados de la palabra, sino también el proyecto restauracionista en la Iglesia Católica, que insiste enfáticamente en un retorno a los catecismos, garantizadores de un pensamiento indiferenciado y acrítico.<sup>5</sup> A esto hay que agregar la revitalización de poderosas corrientes fundamentalistas, literalistas y neoconservadoras al interior de las iglesias evangélicas, las censuras de todo tipo contra biblistas profesionales, el control de la producción editorial, los cambios y los retrocesos de estrategias pastorales, las sospechas sobre las comunidades eclesiales de base, etc.

En atención a la evolución de la corriente bíblica liberadora, el Consejo Mundial de Iglesias alentó ya desde los años setenta su articulación desde una de sus estructuras, la Red Latinoamericana (REDLA). En 1984, reconocidos biblistas organizaron varios encuentros en Costa Rica y Brasil con el objetivo de planificar la organización de espacios para el intercambio de experiencias bíblicas populares. Un año después se celebraron dos seminarios en esos mismos países, con la participación de animadores populares y biblistas profesionales comprometidos; el tema fue “La Biblia y los movimientos populares”. Propusieron la implementación de un programa específico de formación bíblica, que tomó forma en 1987 con el nombre de Programa Común de Biblia, y que quedó bajo la responsabilidad del Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos de Brasil (CEBI). Sucesivos cambios, además de la experiencia atesorada, derivaron en la consolidación de la Red Ecu-ménica Bíblica Latinoamericana y Caribeña (REBILAC) como instancia autónoma. Entre sus logros fundamentales se encuentra el haber fortalecido un entramado de personas, movimientos e instituciones, y haber facilitado espacios de encuentro y capacitación; entre estos últimos hay que destacar el Curso Intensivo de Biblia, que se desarrolló durante varios años en diferentes países con una duración de seis meses y la asesoría de connotados espe-



cialistas. En 1988 se lanzó la Revista de Interpretación Bíblica (RIBLA), un interesante proyecto editorial de raíz latinoamericana que cuenta en la actualidad con cincuentiséis números en sendas versiones en portugués y castellano, una estupenda guía para hacer un seguimiento de ejes temáticos que nutrieron al movimiento bíblico a lo largo de dos décadas. Milton Schwantes, uno de sus fundadores, la presentó así:

Esta revista se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta revista tiene como cuna la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección a una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica...

Desde ese mismo año, la Universidad Metodista de Sao Paulo edita la Bibliografía Bíblica Latinoamericana. Con ocho volúmenes publicados hasta 1995 (a partir de 1996 sólo en versión digital), procura abarcar el conjunto de publicaciones bíblico-teológicas en Latinoamérica, desde trabajos populares y de aplicación práctica y pastoral hasta tesis doctorales. También en Internet se puede acceder libremente a la Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELAT), que ofrece parte de la producción continental.

En estos momentos, cada país presenta dinámicas propias en relación con el movimiento bíblico, y es imposible hablar de un proyecto único, orgánico y en evolución. Entre otras causas, hay que insistir en el impacto provocado por los procesos de conservatización al interior de las iglesias, así como los cambios en la militancia sociopolítica de algunos cristianos, que hoy se desarrolla con preferencia en el ámbito de los movimientos sociales. La actividad de REBILAC como instancia continental de liderazgo se ha debilitado notablemente, en parte porque es poco lo que puede aportar a procesos nacionales que cuentan con caminos propios y autónomos. Padece el destino de otras organizaciones similares que tuvieron fuerte impacto en circunstancias históricas diferentes y no lograron adaptarse a la nueva situación y demandas del continente.<sup>6</sup>

## En Cuba

Consideramos que la relación de algunas iglesias evangélicas de nuestro país con la LPB se dio en dos etapas, separadas por un período de relativo silencio, entre los años ochenta y noventa. Tal interregno es producto de múltiples factores, entre los que cabría destacar el aumento de membresía en la mayor parte de esas iglesias a comienzos de los noventa, que las llevó a atender urgencias pastorales propias del crecimiento experimentado, en desmedro de otras actividades.

### Primera etapa

Esta se ubica entre los años setenta y mediados de los ochenta. Hemos recurrido al testimonio de dos activos protagonistas del movimiento ecuménico en aquella época, la reverenda Dora Arce Valentín, pastora de la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba, y Joel Suárez Rodés, de tradición bautista y actual coordinador general del CMLK.

La reverenda Arce recuerda:

Cuando comencé a participar activamente en la vida del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) ya se realizaban las Jornadas Teológicas “La Biblia y no-

sotros hoy”. Para ello se escogía un libro de la Biblia, se proponían determinadas subdivisiones y estructura, y se repartía entre los grupos locales del MEC, en coordinación con el Centro de Estudios del Consejo Ecuménico de Cuba, cuyos grupos de base también se incorporaban a ese estudio. Se les pedía a algunos pastores y profesores como Sergio Arce o René Castellanos que escribieran un resumen a manera de introducción. Hay que reconocer que en esto había bastante influencia de los presbiterianos, que eran el grupo más formado teológicamente. Ese material se iluminaba con un lema anual que siempre respondía a una realidad, a la vez que constituía la columna vertebral de la reflexión. Por ejemplo: “misión profética de la Iglesia”, “la Iglesia y nosotros hoy”, “diálogo cristiano-marxista”, etc. Luego cada grupo publicaba los resultados de los debates y se hacía una compilación, con lo que se trazaban las pautas para el trabajo del año siguiente y se identificaban los retos para el movimiento ecuménico. Las reuniones eran mensuales, y participaban iglesias y pastores que se ofrecían a colaborar. Recuerdo que en el grupo de Matanzas estábamos muy cercanos a Daniel Montoya y Miriam Ortega, que nos presentó el pensamiento de Paulo Freire, sobre todo en temas relacionados con la educación cristiana. Por la cercanía con el Seminario Evangélico de Teología (SET) también podíamos aprovechar los cursos bíblicos regulares y la presencia de teólogos y biblistas de la América Latina que llegaban ahí.

Eramos grupos de personas muy interesadas en buscar en la Biblia respuestas a los retos que la sociedad lanzaba, y los encuentros se constituían, además, en espacios para la catarsis, la energización y el potenciamiento de las herramientas con las que contábamos, para facilitar el diálogo tanto con las iglesias como con el marxismo. Las diferencias con otros tipos de lecturas bíblicas eran grandes: por una parte, las reflexiones partían de la misma gente; es decir, de grupos de base heterogéneos, eclesialmente ecuménicos, en los que participaban universitarios, profesionales y obreros que tenían en común la fe y el deseo de encontrar en la Biblia pistas a los diferentes retos. No se trataba de especialistas que llegaban e indicaban cómo se tenía que leer cada texto. Posteriormente, ese diálogo se dio incluso con personas no religiosas, que invitábamos a las asambleas para que conocieran quiénes éramos.

Creo que aquella dinámica de trabajo se comenzó a perder cuando el MEC se empezó a concebir no tanto como movimiento sino como institución, y

buscó ampliar sus estructuras y sus grupos de base mediante la incorporación de más personas y el alcance a sectores más conservadores. Estos complejizaban las reflexiones y obligaban a ser más cuidadosos con ciertos temas o con tópicos que no se podían abordar.

Por su parte, Joel dice:

Recuerdo que mi padre, el reverendo Raúl Suárez, presentó a finales de los años setenta en el Consejo Ecuménico una ponencia en la que incluía una serie de pistas y tareas que debían encarnar en el proyecto de concientización que asumían los movimientos ecuménicos de aquella época. El, que trabajaba con el ámbito protestante y tenía a la Biblia como un componente fundamental, dijo que había que “leerla sin los espejuelos de los misioneros (norteamericanos)”.<sup>7</sup> Ya en la Iglesia Bautista Ebenezer buscábamos cómo hacer eso. Hay que tomar en cuenta la recepción y el impacto inicial que tuvo la experiencia de Ernesto Cardenal, recogida en *El Evangelio en Solentiname*, en la que se presenta la circularidad de la reflexión sobre el texto bíblico, así como los saberes de los campesinos. Inferimos que en cualquier metodología que apuntara a leer la Biblia sin los espejuelos de los misioneros había que escuchar el saber de la gente, su participación. Claro que esto no se dio en compartimentos estancos, sino en el marco de la reflexión que se desarrollaba en Cuba, y a partir del compromiso de personas con formación bíblica y una teología ecuménica, contextualizada...

Hubo contribuciones como la de René Castellanos, polifacético, innovador en lo pedagógico, quien ofrecía seminarios de estudios bíblicos en los que utilizaba canciones y técnicas grupales poco conocidas, y en los que partía siempre de la perspectiva de la participación y la socialización de los conocimientos del biblista/exégeta, y también de la gente, sobre todo desde la actualización hermenéutica. Castellanos nos recordaba siempre la frase de Karl Barth que dice que hay que tener la Biblia en una mano y el periódico en la otra.

Una de las premisas a las que llegamos en la Iglesia Ebenezer era que los caminos que se tomaban con relación a la fe y la práctica cristiana, y en estrecha relación con nuestra inserción en el movimiento ecuménico, debían ser procesos que involucraran a toda la iglesia. El primer modelo al que se llegó en los estudios bíblicos y en la escuela dominical se apoyaba en la preparación activa de los maestros y

maestras, en la utilización de materiales que se producían o adaptaban localmente y contaban con una sólida introducción, en el desarrollo de la clase y las preguntas sobre la realidad del momento. En ese sentido, y más allá de reflexiones hermenéuticas que respondían a una coyuntura muy específica, hay que destacar las lecciones de escuela dominical “El proyecto de Dios en la historia”, producidas por Sergio Arce, Adolfo Ham y René Castellanos con una profundidad exegética que ajustábamos a nuestra realidad bautista. También recibimos un aporte importante de los menonitas: el tema de la centralidad del Reino como clave de lectura y el énfasis que proponían en otro tipo de trabajo grupal para los estudios bíblicos.

Hay que decir que en diferentes lugares de La Habana se organizaban cursos, en coordinación con el Centro de Estudios del Consejo Ecuménico, su Departamento de Mujeres, el programa de extensión del SET y el MEC. En los de educación cristiana, Miriam Ortega nos hizo saber de la pedagogía de Paulo Freire, que había trabajado como asesor del Consejo Mundial de Iglesias. En esa época llegaban hasta nosotros publicaciones de CELADEC, tanto su revista *Educación* como los cuadernos para la escuela dominical, que ya eran un referente fundamental en la educación popular continental. Aunque nuestra definitiva apropiación de la educación popular sucedió con la llegada de Esther Pérez y la presencia entre nosotros en 1993 de la brasileña Mara Luz Manzoni, esos antecedentes encendieron luces sobre cómo hacer las cosas.

Es importante tener en cuenta que esos procesos se enmarcaron en una nueva exégesis y en los esfuerzos por buscar otra literatura especializada que no fuera la de los manuales doctrinales tradicionales. Se llegó así a comentarios bíblicos más sólidos y con un menor perfil de “receta ideológica”, tanto para trabajar la fundamentación exegética como para iluminar la nueva lectura bíblica en obras como *The New Interpreter's Bible*, o las de William Barclay.

A finales de los años ochenta, aquel movimiento ecuménico comenzó a experimentar un reflujo y desaparecieron no pocas actividades formativas. Sin embargo, a esa altura ya habíamos tomado contacto con el CEBI. Mi madre, Clara Rodés, participó en uno de los cursos del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular de Brasil (CESEP) a comienzo de los noventa, que incluía una semana de trabajo bíblico desde la perspectiva

de la LPB. En aquella oportunidad coordinaba Frei Gilberto Gorgulho y el tema era el Evangelio de Marcos. Al regresar ella tradujo la experiencia en su propia práctica pastoral, y para ese tiempo también el CMMLK comenzó a ofrecer actividades de formación que incluían explícitamente una perspectiva bíblico-teológica. El primer taller socioteológico se realizó en 1994 y por recomendación de Frei Betto invitamos al biblista brasileño Sandro Gallazzi.

## Segunda etapa

Este momento comienza en 1993 y llega hasta la actualidad. Gira fundamentalmente en torno a la propuesta del Programa de Reflexión/Formación Socioteológica y Pastoral del CMMLK, el cual pretende responder a la demanda formativa de líderes de diferentes iglesias, con el propósito de desarrollar en ellos capacidades de reflexión, análisis y acción que los afirmen como sujetos críticos, promotores de transformaciones socioeclesiales comprometidas con la justicia y la paz. La segunda etapa se definió y estructuró en 1994 y comenzó a implementarse a partir de 1995. En el año 2005 experimentó una reformulación, pero mantuvo, en líneas generales, el objetivo original.

Durante los primeros diez años, la LPB se concibió como uno más entre los proyectos del programa. En 1995 recibimos a Mercedes Brancher y Miguel García, miembros del equipo de coordinación continental de REBILAC, y les manifestamos nuestro interés en obtener apoyo formal, en particular del CEBI, dadas su amplísima experiencia y el nivel de organización alcanzado en esa institución, pero también la afinidad cultural y la excelente adaptación de biblistas de Brasil en el trabajo con cubanos y cubanas. En concreto, solicitamos el respaldo de sus especialistas a nuestros cursos. Organizamos un primer curso-taller experimental con la asesoría de Carlos Dreher, reconocido biblista de aquel país.<sup>8</sup> El objetivo fundamental era conocer el perfil de las personas con las que trabajaríamos posteriormente, a fin de elaborar de conjunto un plan de acción realista, coherente, contextualizado y eficaz.

Decidimos desarrollarlo sobre la base de tres cursos presenciales intensivos de quince días de duración cada uno, con vistas a un mínimo de un trienio de formación (Metodología de la LPB y Antiguo Testamento / Evangelios sinópticos y Evangelio de Juan / Cartas Paulinas). En el semestre previo al curso a cada participante se le entregó bibliografía básica de preparación al curso, así como materiales de profundización. El objetivo era la obtención de conocimientos y datos elementales generales, con énfasis en ciertos temas y claves de lectura fundamentales. El desafío mayor giró en torno a la apropiación metodoló-

gica, y, en ese sentido, debemos reconocer que los cursos mencionados sólo podían funcionar como espacios virtuales: de ahí su consecuente debilidad. Como expresamos, el proyecto de LPB, y también su metodología, eran parte de un programa de formación más amplio, que incluía otras propuestas metodológicas. El seguimiento se realizó fundamentalmente sobre la base de la celebración de encuentros bíblicos de uno o dos días de duración en diferentes localidades del país. Durante el 2006 participaron alrededor de dos mil doscientas personas en ese tipo de encuentros.

Durante el ejercicio de evaluación realizado en el año 2005 advertimos que contábamos con un acumulado significativo, que se expresa en un grupo de biblistas populares con suficiente formación, y en una apreciable difusión de la LPB como método típico del Programa, que incluso mostraba derivaciones que rebasaban sus componentes netamente bíblicos. En la actualidad, el nuevo Programa mantiene su respaldo a encuentros bíblicos de corta duración, pero prioriza su apoyo a procesos sostenidos que se desarrollan en forma de cursos bíblicos en diferentes localidades del país. Se mantiene el ciclo trienal de formación presencial en nuestra institución con el propósito de garantizar la adquisición y consolidación de conocimientos, y se enfatiza el trabajo con el texto bíblico como uno de los ejes programáticos, por motivos que explicaremos más adelante. Un avance importante gira en torno a la producción bibliográfica, que nutre de manera más orgánica y planificada esos procesos formativos.<sup>9</sup>

Para terminar, apuntaremos de forma somera algunos retos. Por una parte, se trata de que la LPB no se constituya en un saber de “élites ilustradas”, apartado de la vida ordinaria de las iglesias y sus prácticas y actividades pastorales cotidianas. Por otro lado, enfrentamos el desafío de trabajar con personas que, por lo general, tienen un alto nivel de instrucción, pero que no producen materiales escritos originales que tributen a sus propios procesos formativos. Este fenómeno incluye la exigua reflexión sobre el lugar social desde el que se realiza la LPB. Aún existe una fuerte tendencia a la adquisición de conocimientos bíblicos como un fin en sí misma, unido a un precario abordaje de la concepción pedagógica de la LPB. Hay todavía escasa conciencia acerca del valor de la dimensión organizativa y de articulación.

### **Presupuestos antropológicos y pedagógicos de la LPB**

En anteriores oportunidades hemos afirmado que la LPB, aun cuando supone un método de trabajo que incluye la interpretación bíblica, es fundamentalmente una actitud nueva ante la Biblia y la vida, un verdadero *éthos*; no abundaremos aquí en esa dimensión abordada ya en otros escritos.<sup>10</sup> Identificaremos, en principio, cuatro notas que

conforman su marco teórico antropológico, y que tienen robusta presencia y consecuencias en la pedagogía freireana, de la cual, como hemos observado, se nutrió la LPB.

1. Intencionalidad de la conciencia: Toda conciencia es “conciencia de algo”, un “ir al mundo para captarlo”; por tanto, no se debe concebir como un receptáculo vacío que será llenado en los procesos de enseñanza-aprendizaje, sino en su particular dinámica de movimiento que procura aprehender objetos y seres “dentro de un contexto de interrelaciones”, y no aislados. Esto supone, además, su carácter histórico, que se moldea de forma paulatina en la búsqueda, la pregunta, el cuestionamiento, las certezas.
2. Valoración de la corporalidad: El cuerpo es concebido como una extensión del mundo, y el mundo como una extensión del cuerpo. Este no resulta así un mero agregado del intelecto (la *res extensa* cartesiana), sino el medio de expresión por excelencia del sujeto, desde el cual se relaciona de un modo único y se anuda con cierto mundo que, en primera instancia, es el que prolonga las particularidades de su propia corporeidad. Esto implica, también, la valoración de las manifestaciones externas (sentimientos, afectos) y la superación del dualismo condenatorio del cuerpo que durante siglos disciplinó tales expresiones, tornándolas sospechosas o censurándolas.
3. Intersubjetividad: Es la condición más propiamente humana, y una consecuencia de la conciencia que se constituye como “conciencia del mundo”. Resulta, entonces, el lugar de encuentro y convergencia por excelencia, independientemente de las vías propias de llegada, que pueden ser coincidentes o divergentes, pero que acaban encontrándose o enfrentándose en ese único mundo. De ahí la importancia del diálogo como momento de encuentro intersubjetivo, y la valoración de la palabra no sólo como medio para comunicar algo y dominarlo, sino como instrumento de relación, de comunicación de sí y, por tanto, de personalización en el ámbito de una cultura, unos valores, unas cosmovisiones, etc., determinados.
4. El ser humano como proyecto: Gracias al cuerpo, el ser humano se inserta en el mundo y en las coordenadas espacio-tiempo. Tiene conciencia de estar sumergido en un proceso de cambio en el cual su tiempo humano no es un fluir monótono de instantes fugaces idénticos entre sí. Conserva en el presente la posesión del pasado (costumbres, lenguaje, religión, política), no como una herencia inmodificable, sino como la po-

sibilidad de un futuro que estará en dependencia de los fines que se proponga y de las vías de ordenamiento hacia ellos.

### ¿Cuál es el método de la LPB?

Tenemos la impresión de que en Cuba, con alguna frecuencia, se identifica la LPB con determinadas técnicas participativas. De ese modo, estas funcionan como una única faceta visible y atractiva, en particular por su aparente capacidad de dinamizar estrategias pastorales lastradas por prácticas rutinarias. Pero hay algo aún peor: en ocasiones, dichas técnicas se convierten en un enmascaramiento afable de posiciones bíblico-teológicas y pedagó-

Dada la diversidad de las personas que suelen integrarse a los procesos de LPB, se necesita la creación de un terreno cultural común, un lenguaje común y modos comunes de razonar

gicas conservadoras, en un divertimento que no conduce a ninguna parte, o en una simple repetición de fórmulas novedosas y de fácil comprensión para el análisis de textos bíblicos. El método queda reducido arbitrariamente a herramientas de trabajo grupal más o menos inconexas, y se ignoran las premisas antropológicas, sus demandas y consecuencias.

Como hemos expresado, si bien la LPB es más que un método, eso no quiere decir que no lo implique y requiera. Entendemos el concepto método desde la propia etimología del vocablo de origen griego (*metá/hacia y odós/camino*): es el camino que debe ser recorrido para llegar a un resultado, y también el modo de hacer algo. Dicho de otra manera: “es el conjunto de procedimientos de comprobación en posesión de una determinada disciplina o grupos de disciplinas... tiene la finalidad de garantizar a las disciplinas en cuestión el uso, cada vez más eficaz, de las técnicas de procedimiento de que disponen”.<sup>11</sup> Consideramos que la LPB, cuando procura descubrir la racionalidad de las prácticas populares (consolidación de la identidad de los protagonistas, sus sistemas de valores,

culturas, etc.), se mueve dialécticamente entre un método de tipo inductivo y otro de tipo deductivo, toda vez que enfatiza la explicación y divulgación de los conocimientos bíblicos mínimos y necesarios en un proceso de transformación socioeclesial.<sup>12</sup> A continuación esbozaremos algunas de sus características, agrupadas en dos secciones y en sintonía con las pistas que nos proporcionaron al comienzo de este artículo Felipe y el etíope. Es necesario advertir que no se trata necesariamente de pasos consecutivos, y en tal sentido su implementación y sus énfasis dependerán de múltiples variables que no podemos detallar aquí.

### Acercarse, oír, preguntar

En el universo eclesial, en particular en el evangélico, resulta imposible colocar la Biblia a la par de otra literatura; por el contrario, esta se ubica en un plano privilegiado, como pieza fundamental de un sistema de significación, cosmovisión y praxis de fe. Más que texto, la Biblia es Sagrada Escritura, la otorgadora de sentido por excelencia. Sin embargo, aquí se produce un primer fenómeno que la LPB debe abordar, dado que la apropiación individual de los textos bíblicos es condicionada tanto por las experiencias de fe particulares como por las doctrinas denominacionales. El resultado inmediato es la constitución de una “Biblia paralela” en la conciencia de los creyentes, conformada por una selección de textos que se consideran relevantes, paradigmáticos, evocadores, etc., y que en no pocas ocasiones sufren notables alteraciones con respecto a la letra de los textos escritos, que acaban regulados y subordinados a aquella construcción mental. Aun entre aquellas personas que optan por la repetición literal de pasajes bíblicos es fácil descubrir una categorización obvia que se revela tanto en las reiteraciones como en las invisibilizaciones. Hay que decir que la LPB probablemente sea la única experiencia de educación popular que tenga que asumir el desafío de la existencia de escritos fuertemente normativos que complejizan cualquier proceso pedagógico.

Ese resultado al que aludimos produce parte de lo que denominaremos “sentido común bíblico”, medio privilegiado a través del cual el creyente participa en una determinada concepción del mundo, orienta su vida, formula valores y normas de conducta, construye relaciones sociales, elabora expresiones religiosas, etc. La tarea para la LPB será facilitar las condiciones para que, en primer lugar, se produzca una toma de conciencia y, luego, una elaboración crítica de dicho sentido común, el itinerario concreto de su gestación, evolución y consolidación, su cotejo con los textos escritos, su comparación con otras historias de vida productoras de resultados diferentes, y la advertencia e identificación de elementos impuestos por



múltiples estructuras, intereses y tradiciones doctrinales. No se trata de introducir elementos absolutamente nuevos, sino más bien de tornar crítica una actividad ya existente, y descubrir y describir su racionalidad.

Dada la diversidad de las personas que suelen integrarse a los procesos de LPB, se necesita la creación de un terreno cultural común, un lenguaje común y modos comunes de razonar entre personas que no son biblistas profesionales. El intercambio y el debate son las modalidades típicas para construirlos; y también lo es la certeza de que no habrá una resolución apacible de conflictos y contradicciones.

Es importante subrayar la necesidad de relacionar permanentemente dicho debate teórico con la modificación de prácticas socioeclesiales reales, esto es, el paso de la contemplación a la acción. Hacemos énfasis en esta cuestión, ya que en nuestro medio existe una cierta tendencia a identificar la LPB con un ejercicio hermenéutico e incluso exegético, que se regodea (y agota) en el descubrimiento y discusión de múltiples temas, como si tuvieran valor en sí mismos, independientes de toda práctica.

### **Leer, explicar**

En ocasiones anteriores indicamos que la LPB no es la popularización de postulados bíblicos científicos; no se trata sólo de colocar en palabras y códigos accesibles el método histórico-crítico o las abundantes investigaciones académicas. De ahí que, en este desafío de “leer y explicar”, una primera pregunta sea qué lugar ocupan las ciencias bíblicas en la LPB, y hasta dónde se puede y debe recurrir a ellas. No obstante, como nuestra realidad se caracteriza por el escaso acceso a bibliografía especializada y la notable revitalización de corrientes fundamentalistas dentro de algunas iglesias, lo plantearemos de modo contrario: ¿es posible una lectura bíblica que eluda la media-

ción de las ciencias bíblicas? Creemos que no. Aun aquellas personas que optan por la repetición mecánica y literal de la Biblia rehuyen enfrentar, por ignorancia u otros motivos, el hecho incontrastable de la imposible neutralidad interpretativa sobre esos textos.

En primer lugar, y con mucha frecuencia, dichos lectores se apoyan en una traducción que porta determinada intencionalidad y opciones, y es deudora de diversas ciencias como la lingüística, la semiótica o la filología. En segundo lugar, confían cándidamente no sólo en la clásica y arbitraria división en versículos y capítulos, sino también en títulos y subtítulos que operan como una poderosísima coyunda sobre los posibles sentidos del texto y los condicionan de manera considerable. Incluso si esas personas se remitieran a textos en los idiomas originales, encontrarían no pocas variantes en los diferentes códigos. A lo anterior se suma la información obtenida a lo largo de los años por los lectores, la cual conforma lo que se denomina “acumulación de sentido” de un texto, sedimento producido por múltiples fuentes, procesos y aportes con diferentes grados de autoridad expresados luego en un determinado tipo de exégesis.

El método de la LPB deberá asegurar la toma de conciencia del lector sobre esos fenómenos, así como garantizar la apropiación del principio hermenéutico de que toda lectura es en realidad una re-lectura (esto debe incluir en primer lugar a los mismos textos escritos como relecturas de acontecimientos, epopeyas, sucesos, memorias colectivas, etc.). De ahí que el problema no sea tanto el recurso o rechazo a las ciencias bíblicas, sino la capacidad de desentrañar las mediaciones que operan en la práctica como conocimiento sólido indiscutible, aunque en realidad estas formen parte del “sentido común bíblico”. Carlos Mesters y José Severino Croatto han realizado en la América Latina contribuciones valiosas que se aplican al proceso mediante el cual el lector sencillo se convierte

en biblista popular y se apropia de un instrumental mínimo de análisis. Según Mesters, es necesario que el lector obtenga una percepción, lo más precisa posible, del texto, sus estructuras y su contenido. Para esa tarea será necesario reunir el aporte de las ciencias bíblicas, que alimentarán el ejercicio de a) esclarecimiento del contexto literario del texto, b) identificación del contexto histórico del suceso relatado, y c) identificación del contexto histórico del surgimiento del texto, denominado “contexto redaccional”. Es posible hablar de una “exégesis popular” siempre y cuando se produzca una apropiación básica de determinados recursos que contribuyan a desarrollar el hábito de abordar e interrelacionar los tres elementos anteriores entre sí, y con una lectura de la vida cotidiana. La LPB invita a una aproximación a la Biblia no como un compendio de tratados teológicos neutrales, relatos ejemplares, o literatura piadosa, sino como Escritura que ofrece orientación en situaciones conflictivas. De ahí que el recurso a las ciencias bíblicas no sea únicamente con el fin de adquirir conocimientos y acumular datos sobre el pasado, sino con el propósito de buscar aportes, desde una perspectiva de fe,<sup>13</sup> para la orientación en situaciones actuales complejas. Como en anteriores oportunidades –y aunque resulte un tanto insólito– repetimos que en la LPB la ultimidad corresponde a la vida y no a la Biblia.

Croatto profundiza en la cuestión hermenéutica, y ofrece instrumentos prácticos para aproximar la Biblia a la realidad de los lectores sencillos, a fin de que sea leída desde esas vidas y su horizonte histórico concreto, como una voz pertinente y a la vez eficaz. El desafío es hacer que la Biblia exprese más de lo que transmitió en su momento de creación, y para ello este autor propone algunos principios básicos de la hermenéutica, enfatizando en particular algunos postulados de la lingüística. Mencionaremos aquí una decena de los más frecuentes, que son típicos en el método de la LPB: el acto de seleccionar un acontecimiento o texto, la reserva de sentido, la lectura como relectura, la acumulación de sentido, la distancia entre autor y texto, el referente del texto, el círculo hermenéutico, los acontecimientos y textos fundantes, el sentido alegórico y la relectura.<sup>14</sup>

Hasta aquí hemos ofrecido algunas pistas que consideramos cardinales en la constitución del método propio de la LPB. Lo hemos hecho desde dos ámbitos elementales: uno, la exploración del universo interpretativo del lector, y dos, el trabajo con el texto propiamente dicho. De todos modos, consideramos que aún es necesario un tercer ámbito de mayor complejidad: la articulación.

### **Articular ¿para qué?**

Hace unos cinco años escuchamos hablar de la existencia de un “movimiento bíblico cubano”, promotor de

la LPB en el país. Probablemente se trataba sólo de una expresión de deseos, ya que ningún movimiento se constituye por decreto ni se materializa por esfuerzos y buenas intenciones voluntaristas. Esa clase de construcción de perfil semimasivo o masivo no puede generarse arbitrariamente en torno a una idea cualquiera, únicamente por la voluntad constructiva o las convicciones de una personalidad o de un grupo.

Pero, ¿en realidad hace falta un movimiento? ¿Por qué incluir esta dimensión entre las cuestiones de método de la LPB? En párrafos anteriores mencionamos el proceso de cambio que procura la LPB sobre el sentido común bíblico, hasta la constitución de una nueva concepción del mundo, la sociedad, el poder, las relaciones, etc. Se trata, por un lado, de un proceso de difusión de ideas y prácticas, pero también y fundamentalmente de sustitución de formas antiguas por otras nuevas. En dicho proceso influirán:

- a) el modo en el cual la nueva concepción es expuesta y presentada, que incluye un principio educativo y pedagógico original;
- b) la autoridad, reconocida y apreciada, de las personas que exponen la nueva concepción;
- c) la homogeneidad de argumentos que se muestran atractivos, y su coherencia con una ética y una práctica determinadas;
- d) la animación y formación de especialistas (biblistas populares) que surjan de una base social real y permanezcan en contacto con ella;
- e) la pertenencia a una organización.<sup>15</sup>

Lo anterior indica con suficiente claridad que no nos referimos a la mera introducción de herramientas o técnicas para el análisis de textos bíblicos, sino a un verdadero proyecto con alcances y repercusiones mucho más vastas. Por eso mismo, este entrará inevitablemente en contradicción con otras concepciones teológicas, bíblicas, antropológicas, pastorales y pedagógicas usuales, sustentadas por determinados sectores de poder que, en definitiva, son los interesados en nutrir y mantener el sentido común bíblico realmente existente y operante, con todas sus implicaciones y consecuencias. En ese aspecto, la LPB se encuentra en condiciones de inferioridad frente a otras cosmovisiones y prácticas; de ahí la necesidad de buscar los medios para formar, desarrollar y tornar cada vez más homogénea, compacta y consciente de sí misma a aquella organización. De no hacerlo, la LPB se reduciría a un ejercicio intimista y autoreferencial, quizá atrayente y llamativo, pero seguramente ineficaz, anodino e incapaz de promover cambios significativos.

En esa tarea de fortalecimiento organizativo, cobra singular importancia el trabajo de articulación, entendida esta

como una cualificación en las relaciones entre personas y grupos, a fin de que sus identidades experimenten una modificación como resultado de ese nuevo tipo de relacionamiento. Una de sus expresiones concretas más frecuentes es la del trabajo en red, el cual, por lo que hemos dicho, no concebimos tanto en su dimensión estructural, sino como una forma de relacionamiento que le otorga más importancia a la capacidad, interés y ánimo de los sujetos para “pensarse en red”, que al hecho de “formar parte” de ella. Se trata, en definitiva, de una manera peculiar de incidir participativamente en la realidad y las prácticas socioeclesiales, así como de coordinar y ordenar la heterogeneidad según objetivos estratégicos, en oposición a la fragmentación y a las formaciones jerárquicas tradicionales.

## Conclusión

Retornamos al comienzo, al texto que motivó nuestras reflexiones. El ejercicio hermenéutico de Felipe y el africano no constituyó un fin en sí mismo; más bien, provocó la vehemente sugerencia del etíope de detener su marcha (y también su desconcierto), para pasar de una vez por todas a otro plano de su propia existencia. El diálogo entre los viajeros fue, en verdad, el pretexto para alcanzar dos cuestiones fundamentales: el descubrimiento de una buena noticia y la posibilidad de proseguir las inciertas rutas del desierto con gozo, como una actitud nueva y dinamizadora. El procedimiento pedagógico de acercarse, oír, preguntar, leer y explicar dio estupendos resultados en relación con la comprensión de un pasaje del libro de Isaías y, mejor aún, sirvió para entender y rescribir el libro de dos vidas.

## Notas:

1 Existe una abundante bibliografía sobre el tema del cambio de paradigmas en la Iglesia Católica del siglo XX. Una muy buena síntesis sobre el particular se puede encontrar en Gustavo Morello: *Cristianismo y revolución*, Editorial EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003, pp. 43-134.

2 “La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual...” Ver J.C. Mariátegui: “El hombre y el mito”, en *Textos básicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

3 Ver *Documentos de Medellín* (Paz, ptos. 14 y 18; *Información y concientización*, 23; *Grupos económico-sociales*, 19.d). En el documento el concepto aparece seis veces, siempre relacionado con el cambio de estructuras injustas.

4 Ver una síntesis de esa historia en Carlos Mesters y Francisco Orofino: “Sobre la Lectura Popular de la Biblia”, en *Revista Pasos*, n. 130, San José, Costa Rica, 2007.

5 Al respecto existe una amplia bibliografía. Recomendamos el reciente trabajo de Víctor Codina: *Sentirse iglesia en el invierno eclesial*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2006. Ver una versión digital en [www.servicioskoinonia.org](http://www.servicioskoinonia.org).

6 Aunque desborda el propósito de este artículo, hay que indicar que en el último lustro se puede advertir una leve tendencia a la recomposición de redes y movimientos con perfiles diferentes a los de las tres décadas pasadas. Mantienen y reafirman su identidad cristiana, y recurren, de una u otra manera, al método de la LPB.

7 Ver diversos testimonios de la época en Raúl Suárez: *Cuando pasares por las aguas. Memorias de un pastor en Revolución*, Editorial Caminos, La Habana, 2007.

8 Carlos Dreher es doctor en Biblia y miembro de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil. Es autor de varios libros, y de *O Caminho de Emaús. Leitura Bíblica e Educação Popular*, (CEBI, Brasil, 1993), un cuaderno sobre los caminantes de Emaús que es ya un clásico.

9 Ocho cuadernos de nuestra colección Cuadernos Teológicos se han dedicado a temas bíblicos; se elaboraron además dos guías prácticas para su utilización en cursos bíblicos (una introductoria al Antiguo Testamento y otra al Nuevo Testamento). Se lanzó en seis volúmenes la serie *Una introducción a la Biblia*, que es un aporte extraordinario e inédito en el país, una auténtica minibiblioteca bíblica. Se elabora y distribuye la hoja *Caminos de Vida*, como una guía para la reflexión y la celebración de fechas sociolitérgicas significativas desde la metodología de la LPB.

10 Ver, por ejemplo, Alejandro Dausá: *Encuentros con el Maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret* (segunda edición), Editorial Caminos, La Habana, 2006, pp. 22-23.

11 Nicola Abbagnano: *Diccionario de filosofía*, Editorial Revolucionaria, La Habana, 1966.

12 Ver Matthías Preiswerk: *Educación popular y teología de la liberación*, Editorial DEI, Costa Rica, 1994, pp. 61-64.

13 Ver Ralf Huning: *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de lectura bíblica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007.

14 Severino Croatto: *Hermenéutica práctica*, CBVD, Quito, 2002; y *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1984.

15 En este punteo, en particular, y en el apartado, en general, hemos seguido de cerca algunas de las propuestas de Antonio Gramsci recogidas en sus obras *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971; y *Cuadernos de la cárcel I*, Editorial JP, México, 1998. También, los estudios de Hugues Portelli en *Gramsci y el bloque histórico*, Editorial Siglo XXI, México, 1995.

# Pedagogía del texto bíblico en el trabajo grupal

sentir, pensar,  
decir, hacer lo digno

Rafael Cepeda

**L**a mayoría de las y los educadores populares, al trabajar con grupos vinculados a la iglesia, utilizamos textos bíblicos. Los textos bíblicos son una parte importante del proceso educativo. Suelen usarse al comienzo, para introducir un tema determinado; en el medio, para profundizar o ampliar perspectivas sobre el tema; o al final, para justificar algún criterio sobre la problemática tratada, celebrar las conclusiones a las que llegó el grupo en su proceso de reflexión y motivar el seguimiento del tema.

Hace algunos años nos vinculamos a la propuesta de lectura popular de la Biblia del Programa de Reflexión/Formación Socioteológica y Pastoral (PRFSyP) del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. En nuestra experiencia de trabajo con los grupos que el PRFSyP acompaña notamos que quienes participan allí llegan a los textos bíblicos con una enorme avidez por desentrañar cuestiones propias de la Escritura: la autoría de los textos, el estilo literario, la geografía bíblica, las teologías de la época, las características del ambiente político, económico, religioso, etc. Sin embargo, mientras más se avanza en esa propuesta de lectura popular, más crece el interés por la realidad que viven quienes participan en el proceso. El propio texto lleva al grupo a analizar el presente. Entonces, el trabajo grupal se enfrenta con los textos desde una doble perspectiva: la reflexión sobre el contexto de la producción del texto bíblico, que este refleja de diversas maneras, y la reflexión sobre el contexto actual, desde el cual leemos, que nos afecta de muy diverso modo y se refleja en nuestra forma de interpretar la Biblia.

En los procesos de lectura popular de la Biblia animados por el PRFSyP decimos que el texto bíblico no es lo más significativo, pero, sin duda, por diversas razones, resulta un eslabón básico. Pudiera pensarse que la relevancia del texto bíblico reside en la propia naturaleza del grupo. Al estar este formado por creyentes, el texto bíbli-

co cobra un significado trascendente, lo que no deja de ser cierto si tenemos en cuenta el valor de los escritos de la Biblia en la vida de las mujeres y los hombres de fe religiosa. Sin embargo, la propia historia de la iglesia nos hace sospechar que existe algo más en los textos bíblicos, que hay una pedagogía intrínseca en ellos.

No es hasta Martín Lutero que la iglesia institucional, oficializada por el emperador Teodosio en el año 380 d.C., comienza a compartir los textos bíblicos con el laicado. Es Lutero el primero que traduce la Biblia a una lengua vernácula, obra que culmina en 1534. Luego de convertirse en institución hegemónica y antes de la hazaña del monje agustino, la iglesia no veía con buenos ojos el conocimiento de los textos bíblicos por parte del pueblo. Sólo determinadas personas, debidamente autorizadas, podían leer las Escrituras directamente del hebreo, el griego o en su versión latina. Los textos bíblicos eran prácticamente desconocidos por la gente común; la jerarquía los había secuestrado de las manos de sus autores: el pueblo.

La reforma protestante populariza la lectura de la Biblia y, con el tiempo, las Escrituras cobran un gran significado en las diversas pastorales de las comunidades cristianas. En la América Latina, la lectura de los textos bíblicos ha movilizó disímiles procesos revolucionarios. Ha impulsado la democratización de la iglesia desde los pobres y marginados, y les ha ofrecido autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad. Ha alimentado la reflexión sobre el sistema de opresión y exclusión sostenido por los gobiernos neocoloniales de la región y se ha constituido en fundamento de múltiples movimientos de liberación sociales. Esa historia comienza en pequeños círculos de debate y formación en los que las Escrituras son un elemento esencial.

Ya reconocimos que dada su consideración como libro sagrado, la Biblia alcanza una enorme repercusión en la vida del creyente. Sin embargo, esa repercusión no siempre tiene que ver con el conocimiento de los textos bíbli-

cos, con lo que los textos dicen y su proceso de elaboración, muy vinculado al contexto que rodea a sus autores. En más de una ocasión ese conocimiento ha desencantado a muchas y muchos que prefieren mantener una conciencia mágica sobre las Escrituras. Existen otras razones que sugieren los textos bíblicos en los procesos educativos grupales, que tienen que ver con una pedagogía singular, propia de los escritos de la Biblia.

### ¿Por qué un texto bíblico en el trabajo grupal?

Los textos bíblicos nacen de la experiencia de vida y fe del pueblo hebreo en diferentes etapas históricas; de hecho, “la Biblia es fruto de una gran colectividad”.<sup>1</sup> Por lo general, esa experiencia colectiva se corresponde con períodos de profundas crisis económicas, políticas y religiosas. En tal sentido, los textos bíblicos poseen un alto grado de criticidad: transmiten el juicio de un sector de la población sobre los acontecimientos de su época. En la mayoría de los casos, dicho sector resulta ser un grupo oprimido y marginado, o uno que ha tomado partido por la reivindicación de las grandes mayorías empobrecidas y excluidas, o ambas cosas a la vez.

A través de los más disímiles géneros literarios, quienes escriben los textos bíblicos siguen un esquema común expresado de las más diversas maneras, no siempre con la misma intensidad en todas sus fases. Ese esquema podemos definirlo de la siguiente forma:

1. Análisis crítico de la realidad
2. Condena implícita o explícita de los responsables del agravamiento de la realidad
3. Esperanza en un mejoramiento progresivo de la realidad que invita a la práctica

En cada fase se reconocen los diferentes roles de los seres humanos en su dimensión personal y comunitaria, así como el papel de Dios en su relación con determinados sujetos y toda la comunidad.

En lo que respecta a los géneros literarios, los textos bíblicos despliegan una gran riqueza. Los escritores ajustan con maestría el esquema citado con anterioridad a las posibilidades que brindan la poesía y la narrativa, la profecía y la apocalíptica, materiales legales y epistolares, etc. Los textos bíblicos no expresan una visión homogénea sobre la realidad de la que hablan; por esa razón, difieren en muchas ocasiones en cuanto a énfasis y perspectivas, se contradicen en múltiples aspectos y abren diversos caminos de interpretación.

Los textos de la Biblia poseen una marcada intención moralizante, son un conjunto de escritos de fe elaborados a partir de la opción política e ideológica de sus autores. Esos textos han penetrado el proceso de formación y con-



solidación de la civilización occidental como portadores de sentido ético y espiritual. Por esa razón podemos reconocerlos como “textos fuertes”, es decir, textos con una enorme carga simbólico-didáctica, cuyos múltiples significados se encuentran en nuestra cultura y nuestros imaginarios y cosmovisiones, independientemente de que profesemos o no una determinada fe religiosa. En nuestra cotidianidad nos servimos de los contenidos y la lógica de los textos bíblicos para expresar ideas, conceptos, conocimientos y experiencias en los más diversos espacios. Eso prueba que los textos bíblicos generan aún sentido y significado, incluso fuera del ámbito religioso, y contribuyen al desarrollo del pensamiento y la acción como “textos fuertes”.

El esquema común que desarrollan los textos bíblicos, casi en su totalidad, es una prueba del proceso educativo por el cual transitaban las comunidades que hay detrás de la letra bíblica. La dimensión pedagógica de los textos es independiente del grupo o comunidad que los lee hoy, porque responde a la reflexión sobre la práctica de las comunidades antiguas, o sea, del pueblo bíblico. No obstante, el esquema común de los textos sagrados representa una lógica pedagógica que tiene una estrecha relación con los objetivos del trabajo grupal en diversos procesos educativos actuales, principalmente en aquellos que pretenden una transformación de tipo social y política. Ese esquema posibilita el empoderamiento de los sujetos que componen el grupo, al ofrecer herramientas para ganar, como ya apuntamos, autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad.

Otro elemento importante resulta el ya mencionado factor de la significación religiosa. Los textos bíblicos poseen un profundo sentido espiritual y validan ciertos criterios y comportamientos no sólo a nivel eclesial, sino también en el marco de la sociedad donde la religión se expresa a través de nociones y actos concretos. Muchas



de esas nociones y esos actos tienen su base en interpretaciones erradas de los textos bíblicos que los fundamentan, ya que “muchas veces, por la falta de una conciencia social más crítica, el intérprete es víctima de prejuicios ideológicos y, sin darse cuenta, usa la Biblia para legitimar el sistema de opresión que deshumaniza”.<sup>2</sup> El fenómeno también es un producto de visiones importadas, descontextualizadas, verticalistas y totalizadoras sobre el sentido y significado de los textos bíblicos, que generan posiciones fundamentalistas en muchos aspectos.

La reflexión en grupo, de manera abierta y horizontal, sobre el contenido de los textos, sin obviar las características de sus contextos, sus énfasis y sus perspectivas, permite que las Escrituras cobren un significado todavía mayor en la vida de quienes participan del trabajo grupal. Al percibir la historia de la elaboración del texto bíblico alrededor del cual se reflexiona, su dimensión crítica y la historia de sus interpretaciones, el grupo logra una mayor comprensión sobre los procesos históricos, los roles de los diversos sujetos que los protagonizan, los clamores y las vías de liberación que se perfilan tanto en la Biblia como en la realidad actual.

En ese proceso, el texto bíblico no pierde su significación religiosa ni su fuerza espiritual y de validación ética; por el contrario, la reflexión bíblico-teológica provoca que esta crezca y, con ello, que el texto sagrado se convierta en instrumento idóneo para la autotransformación personal y colectiva, así como para concretar diversas acciones en aras de la transformación social.

Se debe tener en cuenta que los textos bíblicos presentan personajes y situaciones que poseen gran peso en la subjetividad de las personas. En muchos casos, esos personajes y situaciones provocan, sin un razonamiento previo, sentimientos, emociones y criterios sobre los acontecimientos de la realidad, y también una manera de responder a ellos. Crean a múltiples niveles estados de indig-

nación o insatisfacción ética frente a las diversas facetas de la realidad, incluso en personas que no profesan una fe religiosa. Por tanto, al lograr un mayor discernimiento sobre el texto, la trama y sus protagonistas, las razones por las cuales se presentan de la manera que los escritores los han colocado, y el mensaje proferido, las Escrituras agilizan, con una fuerza sorprendente, tomas de partido personales y grupales ante las contingencias de la realidad.

Las tramas bíblicas no plantean situaciones y personajes de difícil comprensión, como a veces se piensa. En la mayoría de los casos, hay en los textos relatos o poesía populares, cartas personales intercambiadas entre sujetos de las capas humildes del pueblo, narraciones destinadas a un público extenso, himnología comunitaria. En el caso de la profecía y la apocalíptica, basta saber ciertos códigos generales propios de ese género de literatura para entender su contenido.

En muchos casos, los textos bíblicos posibilitan innovar en el proceso educativo grupal. Su carga simbólica propicia el desenvolvimiento de la gestualidad y la expresión corporal. A partir de sus historias, se desarrolla la capacidad creativa y artística del grupo, que se expresa críticamente mediante la plástica, la danza, el teatro, etc. Todo eso favorece el desarrollo afectivo entre los miembros del grupo, su grado de cohesión y conocimiento interpersonal, la flexibilización de los sentidos, la participación, la espontaneidad, la creación y recreación de códigos propios, el lenguaje y la disposición a trabajar en colectivo.

### **El texto bíblico en el acto de la relectura**

La experiencia de trabajo con los textos bíblicos en los grupos que acompaña el PRFSyP muestra el enorme peso de las Escrituras en el proceso educativo grupal. Una de sus mayores contribuciones se da en el acto de la relectura, es decir, cuando el grupo aprende a interpretar no sólo un texto bíblico determinado, sino también la realidad actual. Como expresa Severino Croatto: “Toda lectura de un acontecimiento o de un texto es su relectura”.<sup>3</sup> El trabajo con los textos bíblicos enseña a releer o, en otras palabras, a interpretar los textos o acontecimientos del presente de una manera liberadora. El trabajo hermenéutico bíblico ofrece una metodología concreta que abre nuevos horizontes en el camino de aprendizaje de un grupo. Esa metodología se desarrolla en la dinámica de análisis de un texto específico.

En los procesos de lectura popular de la Biblia que anima el PRFSyP decimos que el análisis de un texto bíblico no parte de lo que el texto dice o de las características del contexto en que se dice, sino de la realidad en la que vive quien analiza, del presente concreto de quien o quienes leen el texto, de las particularidades del contexto del intérprete o los intérpretes del texto. La situación en que se

encuentran los lectores de un texto es el punto de partida, y esto no se debe obviar en ningún momento del proceso de relectura: “De alguna manera somos dirigidos al ‘texto elegido’, sea por la situación que vivimos, sea porque alguien nos orienta. Eso es ‘leer desde el lugar de uno’, y es lo correcto...”<sup>4</sup>

La pedagogía del texto bíblico enseña al grupo a valorar la vida, las circunstancias del presente. Desde ahí, el texto comienza a cobrar un mayor sentido y significado para sus intérpretes. Brotan desde el hoy preguntas que dejan que el texto hable al grupo de lectoras y lectores, a sus intérpretes, y, a partir de esa realidad ineludible, se produce “el desvelamiento del texto escrito en cuanto resultado de un largo e intrincado proceso histórico de reflexión, aprobación, redacción, enmienda, relectura y celebración que tampoco fue desinteresado e ingenuo”.<sup>5</sup>

El grupo comienza con el análisis del contexto, es decir, el debate sobre la realidad que rodea y afecta al grupo de múltiples maneras. La pregunta clave aquí es, ¿qué caracteriza la realidad y qué preocupa al grupo inmerso en ella? Más tarde aparecen nuevas preguntas: ¿Cuáles son los desafíos del grupo? ¿Cuáles son sus debilidades y cuáles sus fortalezas al enfrentarlos? El asunto consiste en identificar los problemas que afectan al grupo y luego desarrollar la reflexión sobre su accionar en medio de ellos. Esa primera etapa es un verdadero diagnóstico de la realidad.

Luego el grupo prosigue con el análisis de uno o varios textos de la Biblia que iluminan el problema que el grupo ha identificado al abordar el contexto. ¿Qué lee la comunidad?, es aquí la pregunta clave. El grupo pregunta: ¿Qué textos nos iluminan? ¿Cuál o cuáles seleccionar para el estudio grupal? ¿Por qué ese o esos textos y no otros?

El próximo paso corresponde al análisis del pretexto, esto es, todo lo que hay detrás del texto. La pregunta clave aquí es: ¿Cuál es el conflicto? El grupo se pregunta: ¿Qué características posee el marco histórico que rodea al texto? ¿Qué características presenta su estructura literaria? ¿Cómo es tratado el conflicto de la comunidad?

El último paso consiste en la vuelta al primero, el retorno al contexto, pero ahora con la iluminación de la reflexión bíblica. La pregunta clave aquí es: ¿Cuál es el mensaje? El grupo se pregunta: ¿Cómo se relaciona el texto con nuestro contexto? ¿Cuál es su mensaje y qué proyectos de vida promueve? ¿En qué medida el mensaje nos hace mejores personas?

En este proceso de diálogo y aprendizaje grupal la vida y la Biblia entran en una relación dialógica que hace crecer al grupo. Las personas que participan descubren el alcance del esquema pedagógico intrínseco en las Escrituras: análisis crítico, juicio, práctica liberadora. Es cierto que nuestra manera de entender al ser humano, la sociedad, etc., difiere mucho de la forma en que lo hizo el pue-

Al percibir la historia de la elaboración del texto bíblico alrededor del cual se reflexiona, su dimensión crítica y la historia de sus interpretaciones, el grupo logra una mayor lucidez sobre los procesos históricos, los roles de los diversos sujetos que los protagonizan, los clamores y las vías de liberación que se perfilan tanto en la Biblia como en la realidad actual

blo de Dios en la Antigüedad. Por ello, el grupo emprende un estudio minucioso del texto mediante los siguientes pasos:

- Análisis histórico: las circunstancias que rodean la producción del texto bíblico. El grupo le pregunta al texto sobre los sucesos políticos, religiosos y económicos que influyen en él. El grupo descubre los problemas de la comunidad que subyacen en el texto y escucha sus clamores de justicia.
- Análisis literario: el uso, la secuencia, el significado, la cadencia de palabras y símbolos; las características, los roles, los énfasis de los personajes. El grupo percibe la magnitud del problema que afecta a la comunidad del texto en la manera en que esta expresa sus dificultades, retrata el mundo en que vive, el modo en que hace hablar a los personajes, los desafíos que plantean en las relaciones que establecen.
- Análisis del conflicto: intencionalidad, mensaje del texto en su contexto. El grupo toma partido por la situación que ha descubierto en el texto, se comienza a ver reflejado en el texto, comienza a trasladar el texto a la realidad actual, opera el salto hermenéutico.

La pedagogía del texto bíblico permite que el grupo que reflexiona descubra nuevos conocimientos y alternativas

para transformar su realidad. En el estudio del texto, como apuntamos, el grupo no se aleja completamente de la realidad presente: la impronta de la actualidad le acompaña durante todo el proceso. El grupo construye un nuevo saber y traza sus caminos inspirado en el reconocimiento de los clamores de justicia que hay en el texto antiguo, la Biblia, y en el texto actual, el hoy. No es menor el descubrimiento por parte del grupo de antiguos conservadurismos con respecto al mensaje del texto producto de lecturas descontextualizadas. El grupo aprende a interpretar desde su lugar, logra una voz propia para expresar las angustias y esperanzas contenidas en el texto bíblico y en el hoy. El grupo logra autonomía para proyectar acciones colectivas que le ayuden a transformar la realidad.

Aunque no se aparte totalmente del hoy al estudiar el texto bíblico, el grupo experimenta cierto distanciamiento de la realidad personal y grupal. El texto bíblico abre un universo nuevo para quienes leen: hay antiguas visiones, prácticas, conceptos sobre la vida en sociedad, la religión, la ética, etc., sobre las cuales el grupo posa su mirada. Ese relativo distanciamiento conviene al proceso mismo de análisis del hoy. El texto bíblico se presenta como un relato paralelo al presente, pero en estrecha relación con él, que brinda la posibilidad de ver, como en un espejo, los acontecimientos, actores y actrices de la realidad actual, sus énfasis, las carencias, las demandas y urgencias. Luego, iluminado por la reflexión bíblica, el grupo posee mayores argumentos para emprender la transformación de la realidad.

Durante ese complejo proceso educativo el grupo experimenta diversas sensaciones que forman parte de su propio camino pedagógico. En el análisis y la reflexión sobre la vida y la Biblia se genera atracción, repulsión, tensión, compulsión; el grupo se ve a sí mismo desafiado ante las formulaciones de la realidad bíblica y la realidad actual. Sufre, se divierte, expresa resistencias y aperturas, avanza, retrocede, se entusiasma y celebra; cada sospecha, cada descubrimiento genera una dinámica que impulsa y promueve la crítica y la autocrítica. El grupo no dejará de preguntarse por qué suceden todas esas cosas. Se revelan entonces los retos del aprendizaje, sus dolores y placeres, los obstáculos que enfrentan quienes participan en el trabajo grupal, y sus facilidades. La propia pedagogía del texto bíblico ayudará a superar las limitaciones y potenciará las habilidades personales y grupales.

### **El texto bíblico y la concientización**

Tomar conciencia del mundo no es sólo conocer sus problemas, las causas que los originan y las teorías formuladas desde diversas latitudes sobre las posibles soluciones. Tomar conciencia del mundo, sobre todo, es un acto de sensibilización ética, de opción política e ideológi-

ca, de compromiso con la justicia, de desmitologización de los poderes que actúan en el mundo y de entrega al trabajo transformador que intenta conseguir un mundo mejor para las mayorías oprimidas y excluidas.

La pedagogía del texto bíblico entrena a los sujetos que participan en el trabajo grupal en el complejo camino de la concientización. En los procesos de lectura popular de la Biblia acompañados por el PRFSyP decimos que no se alcanza una completa comprensión de un texto bíblico si este no pasa por el cuerpo. Los textos bíblicos son la memoria histórica de un pueblo, su fe, sus luchas, sus dudas y certezas. Antes de ser texto escrito, la Escritura fue vida, inquietud, esperanza, sólo inteligible si se lee, como hemos planteado, desde la experiencia de fe y de vida actual.

En la pedagogía del texto bíblico el cuerpo cobra una relevancia extraordinaria. El cuerpo se convierte en instrumento de análisis que transforma las abstracciones en situaciones concretas, en las que se advierten olores, sabores, texturas, a través de las cuales emergen rostros y voces definidas. El cuerpo viabiliza una toma de conciencia a partir de las necesidades reales expresadas en la Biblia y en la vida; no miente en relación con lo que es justo y humano. Prioriza la reflexión sobre los elementos que limitan la plena realización de las personas y aquellos que la favorecen, y desarrolla en los oprimidos y excluidos capacidades de liderazgo, fuerza, sabiduría y autoridad arrebatadas por los sectores que oprimen y excluyen.

La pedagogía del texto bíblico revela una historia escrita con la mente, en el ejercicio intelectual de lo que es bueno o es malo, justo o injusto; pero también una historia escrita con el cuerpo, generalmente silenciada en la interpretación bíblica académica y oficial. Esa historia escrita con el cuerpo adolorido, sacrificado, insatisfecho, exige ser leída con el cuerpo, en el reconocimiento sensorial de las injusticias que afectan a las mujeres y los hombres, tanto en la Biblia como en el presente. El cuerpo no sólo demanda el ejercicio del pensamiento, sino que reclama enrolarse en alguna experiencia de transformación de la iglesia y la sociedad en la que se desarrollen los sentimientos.

Elaborado desde una determinada opción política e ideológica, el texto bíblico acelera la toma de partido necesaria para la transformación social y eclesial. La pedagogía del texto bíblico deja ver que no hay ingenuidad en la construcción del texto, en su perspectiva política e ideológica; que existe una opción, un lugar desde el cual se ha tomado partido, una tarea que se realiza en relación con la opción y el lugar asumidos, así como una metodología que guía el proceso de realización de la tarea y la producción del texto que plasma la reflexión sistemática sobre esta; por lo general, muestra un texto conflictivo y perturbador.

Como dijimos antes, la concientización no es posible sólo mediante la acumulación de conocimientos sobre las diversas problemáticas del mundo. En los procesos de Lectura Popular de la Biblia la concientización no se da por el mero hecho de conseguir más conocimiento sobre la Biblia, aspecto que aportan la exégesis tradicional y la hermenéutica bíblica clásica. La concientización es el fruto de un proceso educativo que combina teoría y práctica, actualización del saber y renovación del hacer. Lo más interesante resulta que la actualización del saber emerge de la paulatina renovación del hacer, en la medida en que crece el compromiso con la liberación. El grupo no estudia un texto para saber más, sino para hacer mejor. Por ello, se interesa en aquello que le permite actuar mejor en medio de su realidad. Consciente de lo que necesita tras el continuo análisis de la realidad, el grupo acomete el estudio de un texto bíblico para iluminar esa realidad y los caminos que pueden conducir a su transformación.

En muchos casos, el grupo desestima los saberes que, aunque sorprendentes, no tributan a la concientización para la transformación de la realidad. El grupo agradece más las experiencias que surgen de un hacer comprometido. En el acto educativo se establece un compartir de vivencias, herramientas metodológicas, dinámicas, saberes aplicados a una práctica concreta. Se agradece mucho que esas experiencias vengan acompañadas de un testimonio de vida en constante transformación. Dicho testimonio es captado, asimilado y celebrado por el grupo en su reflexión crítica.

La concientización se da desde la práctica, y el grupo que concientiza no desea conocer más que de las experiencias que surgen de ella.

El texto bíblico es uno de esos saberes. Como hemos dicho, este es vivencia popular, y mediante él el grupo percibe elementos que surgen de procesos de concientización. Si bien la realidad que rodea a los textos bíblicos pertenece a la Antigüedad, en el proceso de concientización grupal esta cobra vigencia. El grupo interpreta desde el hoy y descubre injusticias semejantes a las que ocurren en el presente, así como posibles alternativas liberadoras que puede asumir como incentivo para elaborar sus propias alternativas. No es un proceso simple, sino un genuino proceso de reinterpretación de textos fuertes que ayuda al grupo a concientizar el mundo en que vive, el objeto de su opción política y su lugar histórico.

La concientización alimentada en procesos de lectura de textos bíblicos cobra una dimensión extraordinaria. En las Escrituras no hay más sujeto que el pueblo. Desconocemos los autores de la mayoría de los textos bíblicos; no hay otra autoridad que la del pueblo en marcha liberadora. Los hechos y las palabras bíblicas propician compartir las prácticas entre el pueblo bíblico y el pueblo actual. El grupo, como hemos expresado, se reconoce

fácilmente en el actuar y el decir de las y los protagonistas bíblicos, incluso en aquellos textos en los que el pueblo no parece intervenir directamente. En ciertos pasajes hay voces en el silencio del pueblo bíblico que no es protagonista, y el pueblo actual escucha, reconoce sus clamores y toma conciencia en su propia práctica, la que en determinadas ocasiones debe enfrentar intentos de silenciamiento semejantes, intencionados por las elites opresivas y excluyentes.

El grupo que se concientiza, en la medida en que lee los textos bíblicos, descubre con una mayor agilidad los proyectos totalizadores de las elites. En la trama bíblica aprende a percibir dos proyectos enfrentados: el popular-antihegemónico y el oficial-hegemónico. A través del cuerpo descubre los sufrimientos y sacrificios de la lucha porque el proyecto oficial no aniquile al proyecto popular. Este drama lo reconoce también en su presente, en el esfuerzo por defender su derecho a vivir con dignidad. La concientización es potenciada en la propia pedagogía del texto bíblico gracias a la cual, podemos decir, el pueblo actual y el pueblo de la Biblia se hacen amigos.

### **El texto bíblico y la praxis**

En una ocasión, cuenta el Evangelio según Lucas (10,25-37), Jesús es requerido por un intérprete de la ley, quien, para probar si es leal a las prescripciones del judaísmo, le pregunta: “Maestro, ¿haciendo qué cosa heredaré la vida eterna?” Jesús, experto en conducir procesos educativos populares, le contestó con otra pregunta: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?” El hermeneuta judío olvidó de repente sus intenciones de atrapar a Jesús en alguna infracción y contestó con aire de especialista: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo”. Satisfecho, Jesús le dijo: “Bien has respondido; haz esto y vivirás”.

El hermeneuta se dio cuenta de la habilidad del Maestro, y “...queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?” A su pregunta, el gran educador popular añadió una parábola rebosante de sabiduría: “Un hombre que descendía de Jerusalén a Jericó cayó en manos de ladrones, los cuales lo despojaron, lo hirieron y se fueron dejándolo medio muerto. Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y al verlo pasó de largo. Asimismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, al verlo pasó de largo. Pero un samaritano que iba de camino, vino cerca de él y, al verlo, fue movido a misericordia. Acercándose, vendó sus heridas echándole aceite y vino, lo puso en su cabalgadura, lo llevó al mesón y cuidó de él. Otro día, al partir, sacó dos denarios, los dio al mesonero y le dijo: ‘Cuídamelo, y todo lo que gastes de más yo te lo pagaré cuando regrese’. ¿Quién, pues, de estos tres te pa-

rece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?” El intérprete de la ley, asombrado, apuró su respuesta: “El que usó de misericordia con él”. Contento Jesús por coincidir con el hermeneuta en aquel punto exclamó: “Ve y haz tú lo mismo”.

En los textos bíblicos el grupo no sólo encuentra relatos moralizantes, como ya hemos señalado; los textos bíblicos tienen una dimensión metodológica de gran valor para el aprendizaje grupal. La pedagogía que el grupo descubre en el texto bíblico le permite encaminar su propio proceso educativo mediante relaciones de horizontalidad y la construcción colectiva del conocimiento. De ese modo, la concientización no es un elemento impuesto al grupo que reflexiona sobre la vida y la Biblia, sino fruto natural del proceso educativo grupal con extraordinario impacto en la práctica social y eclesial.

Analicemos qué ocurre en el encuentro de Jesús y el intérprete de la Ley. El texto relata un auténtico evento educativo participativo. El intérprete persigue un objetivo: sorprender a Jesús en un desliz para demostrar que su prédica contradice las prescripciones del judaísmo. Jesús le invita entonces a un diálogo de saberes, no dicta su enseñanza como los maestros clásicos que toman al alumno como una enorme vasija vacía que deben llenar con los contenidos que sólo ellos poseen. No le increpa discursando sobre el compromiso asumido en la Ley, el amor al prójimo, que el intérprete viola con las malas intenciones hacia su persona. Jesús prefiere comenzar desde lo que el propio intérprete conoce.

“¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?”, son las palabras de Jesús al docto en las Escrituras. A partir del conocimiento del otro, Jesús dicta su conocimiento, el cual brota desde una opción política y un lugar histórico concreto: la toma de partido por la justicia en defensa del pobre, el oprimido y excluido. El intérprete inquiere nuevamente, pero ahora lo hace desde el conocimiento que ambos han elaborado en el intercambio de saberes. “¿Y quién es mi prójimo?”, Jesús vuelve a la carga, pero anclado nuevamente en su pedagogía popular y liberadora. La parábola del buen samaritano, nacida de la experiencia popular, es la mediación entre una inquietud de dimensión política e ideológica y el nuevo conocimiento práctico que se necesita. Jesús no diserta sobre la naturaleza del prójimo, asunto que sólo el cuerpo ayuda a descubrir. Jesús invita a sentir y pensar para aprender, ejercicio que el intérprete aprovecha y le motiva a responder al Maestro con veracidad.

El gran “conocimiento”, la necesidad de optar políticamente desde el lugar de los pobres, oprimidos y excluidos, es decir, “ir y hacer lo mismo”. Pero no se trata de un dictamen de Jesús: es un juicio construido por ambos en el diálogo de saberes. Jesús actúa como movilizador del cuerpo del intérprete para que este logre sentir-advertir

de qué lado está la justicia a partir de su propio saber. En lugar de retirarse con más conocimiento, el intérprete se va con una mayor apertura de sentidos hacia la realidad que le rodea, ha experimentado una nueva manera de ver la realidad a partir de la experiencia compartida.

La pedagogía del texto bíblico dinamiza la práctica social y la práctica eclesial, a partir de las relaciones educativas horizontales y la construcción colectiva de un nuevo sentimiento-conocimiento. El texto bíblico invita al grupo a la educación mediante el diálogo de saberes que promueve la participación, el intercambio de experiencias y las nociones que todas y todos tenemos sobre temas como la realidad, la justicia y la vida. Pero hay algo más: el texto bíblico sugiere un compromiso político en el proceso educativo que el grupo experimenta. La dimensión de ese compromiso político en la práctica educativa liberadora es quizás la mayor contribución de la pedagogía del texto bíblico.

Sin lugar a dudas, Jesús y el intérprete de la Ley no forman parte de un mismo grupo. Posiblemente el docto judío tampoco integró el movimiento de Jesús después de aquel encuentro, como pasó con tantos otros que jamás compartieron los énfasis de su ministerio a favor de las y los humildes. Como dijimos, la intención del intérprete era colocar al Maestro en evidencia ante la ortodoxia, como trasgresor de la Ley sagrada. Tal vez no asumió nunca el reto de optar por la justicia desde el lugar de los marginados, alternativa que requiere coraje y correr grandes riesgos. Sin embargo, aun en esa disyuntiva, la pedagogía del texto bíblico privilegia el proceso educativo participativo.

Algo le ocurrió al intérprete. Algo ocurre en nosotros y nosotras cuando escuchamos la invitación a “ir y hacer lo mismo”. Lo más importante es el camino pedagógico, la opción política y el lugar histórico desde el que se sugirió tomar conciencia del mundo, la metodología que puede facilitar la práctica liberadora. Todo esto llama la atención sobre el compromiso político, pese a las circunstancias y a la libertad de las personas de tomar sus propias decisiones. En ningún momento Jesús hace proselitismo, sino que invita a mirar con nuevos ojos el mundo del que se es parte y a tomar partido por la justicia.

La pedagogía del texto bíblico permite captar lo fundamental a quienes trabajan en grupo: ser consecuentes con el proceso educativo que transforma la realidad, aun frente a sus adversarios. Se trata de demostrar quién posee la verdad y posibilitar que otras y otros encuentren esa verdad en su propia reflexión y accionar. El camino abierto, entonces, origina una militancia.

De ese modo, el caminar educativo del grupo también se vuelve alternativa pedagógica para la sociedad en la que viven sus miembros. El verticalismo, la imposición de saberes y criterios, la subestimación de la población concebida como un objeto de los planes educacionales, la

recepción pasiva de los conocimientos y las perspectivas pedagógicas de los maestros, la transgresión de los procesos de aprendizaje con planteamientos descontextualizados, el unilateralismo en el diseño de los contenidos, fenómenos típicos de la educación tradicional, se ven interpelados por una nueva experiencia educativa. La pedagogía del texto bíblico estará presente en cualquier experiencia en la que el grupo convoque a vivir una nueva forma de concebir y ejercer la educación, de leer la sociedad, de hacer por la vida, la justicia y la libertad.

### La dimensión pedagógica en Lc 10,25-37

A continuación proponemos un ejercicio práctico de relectura bíblica en el que la comunidad de fe puede apreciar la pedagogía del texto sagrado, específicamente, en el caso de Lc 10,25-37. Nuestro comentario anterior sobre este pasaje aporta ciertas pistas, pero el grupo que acometa la lectura desde su realidad advertirá otros elementos importantes.

El esquema de preguntas dirigidas a este texto se puede aplicar a otros escritos bíblicos. Las preguntas suponen el desarrollo de los procesos de análisis de contexto, texto, pretexto, así como el retorno al contexto, esbozados más arriba. El ejercicio exige, además, el estudio minucioso del relato en el proceso de análisis del texto, al partir del conocimiento histórico, literario y del conflicto que ya indicamos.

Todo esto enriquecerá la reflexión grupal sobre la dimensión pedagógica del pasaje y ofrecerá mayores incentivos a la práctica comunitaria.

El ejercicio no tiene por que concluir en un mismo día de trabajo. Conviene organizar varios encuentros para que el proceso de diálogo y reflexión grupal se torne más rico.

### Bloque A

1. ¿Qué análisis de la realidad se realiza en el texto?
2. ¿Qué juicio sobre la realidad se desarrolla?
3. ¿Qué práctica liberadora se impulsa?

### Bloque B

1. ¿Cómo se desarrolla el análisis de la realidad en el texto?
2. ¿Cómo se logra el juicio sobre la realidad?
3. ¿Cómo se sugiere la práctica liberadora?

### Bloque C

1. ¿Cuál es el mensaje del texto para la realidad actual?
2. ¿Cómo descubres ese mensaje?
3. ¿Qué prácticas liberadoras te sugiere el mensaje?

El Bloque A tiene como objetivo que el grupo capte el contenido educativo del texto, lo cual representa parte de su dimensión pedagógica. El Bloque B busca que el grupo aprecie el método pedagógico propuesto por la comunidad cristiana que le dio origen al relato. Con ese método, dicha comunidad intentaba desarrollar el contenido educativo en su realidad concreta. Quienes reflexionan alrededor del pasaje descubrirán en el contenido y el método la pedagogía del texto, fruto de la reflexión popular de la comunidad cristiana originaria. El Bloque C posibilitará el cierre del proceso de reflexión, y es posible que motive acciones concretas en la comunidad. Este bloque revela la capacidad del texto bíblico de impulsar nuevas rutas pedagógicas en el trabajo grupal, que se tornan texto sagrado, es decir, entramado de experiencias enriquecedoras en el camino de liberación comunitaria.

### Notas:

1 Ildo Bohn Gass y Eliseu Hugo Lopes: *Una introducción a la Biblia. Volumen I: Puerta de entrada. Formación del pueblo de Israel*, Editorial Caminos, La Habana, 2006, p. 81.

2 Carlos Mesters y Francisco Orofino: "Crítérios e método da leitura popular da Bíblia", en José Oscar Beozzo et al.: *Educar para a justiça, a solidariedade e a paz*, Ed. Paulus, Sao Paulo, 2005, p. 152.

3 José Severino Croatto: *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica en ejemplos*, Editorial Verbo Divino, Quito, 2002, p. 25.

4 Ibid., p. 41.

5 Alejandro Dausá: *Encuentros con el Maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret* (segunda edición), Editorial Caminos, La Habana, 2006, p. 24.

# Encuentros con los discípulos

Para Alejandro Dausá

**E**n el año 2002 llegó a mis manos un librito azul oscuro titulado *Encuentros con el maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret*.<sup>1</sup> Alejandro Dausá, el autor, presentaba en la segunda parte del cuaderno seis propuestas de encuentros bíblicos, elaborados a partir del Evangelio de Juan. La sugerencia del autor era leer los textos bíblicos propuestos, a partir de la experiencia pedagógica del maestro Jesús y los “discípulos” que aparecían en las historias: el ciego de nacimiento, María de Betania, Nicodemo, la samaritana...

Justo al final del cuaderno aparecía el encabezado de un séptimo encuentro que no se había escrito. El autor nos invitaba a los lectores a escribir ese encuentro pendiente, a que completáramos su obra, a que la hiciéramos perfecta. Aunque quedé fascinado con la propuesta, debo reconocer públicamente que nunca escribí el séptimo encuentro que me proponía Alejandro.

Cinco años después aparece la segunda edición de aquellos *Encuentros...* Me apresuro y busco el final del cuaderno. Pienso que todavía estará allí el espacio en blanco del séptimo encuentro que nunca llené. Quizás lo escriba en esta ocasión, pienso, y aparece ante mi vista, en la página noventidós, el séptimo encuentro, escrito de arriba a abajo. No hay dudas: el autor ha completado su obra, la ha hecho perfecta.

Hace unos meses me pidieron que escribiera un artículo sobre teología y pedagogía para la revista *Caminos*. Enseguida vinieron a mi mente los *Encuentros con el maestro*, la propuesta pendiente que nunca entregué, la página noventidós completamente llena. ¿Qué tal si aparecieran de repente los “Encuentros con los discípulos”?, pienso y sonrío, satisfecho de encontrar otra forma de completar los *Encuentros* de Alejandro.

Estas serán las reflexiones de los discípulos interlocutores de Jesús. Ellos han recorrido el camino hasta nosotros y forman parte del Programa de Reflexión/Formación

Socioteológica y Pastoral (PRFSyP) del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. (CMMLK). Son un ciego de nacimiento, un paralítico, una mujer acusada de adulterio, el fariseo Nicodemo, una samaritana, María de Betania y María Magdalena.<sup>2</sup> Tres hombres y cuatro mujeres que nos harán repensar la concepción pedagógica que sostiene nuestro Programa. En ellos está el rastro del Maestro. Sus rostros son nuestros rostros, sus experiencias las nuestras. Estos son los encuentros con nosotros mismos, los discípulos y las discípulas de estos tiempos.

## El nacimiento (dónde y de qué se nutren los discípulos y las discípulas)

El CMMLK es fruto de muchos maestros y maestras, discípulos y discípulas. Según Esther Pérez, es una encarnación de los esfuerzos de algunas personas que comenzaron a introducir la educación popular en nuestro país en la década del setenta. Ahí, en medio del intercambio de presupuestos pedagógicos nuevos, del diálogo con el pensamiento de Paulo Freire y de los esfuerzos por dinamizar el intercambio de ideas y el cambio social, surge el CMMLK en 1987.<sup>3</sup>

Ocho años más tarde nace allí el Programa de Reflexión/Formación Socioteológica y Pastoral. Este surgía no sólo de las raíces pedagógicas del Centro, sino también del espíritu de compromiso cristiano y ecuménico de la Iglesia Bautista Ebenezer. Es decir, que en los orígenes de nuestra labor pedagógica están la educación popular y el énfasis de esta en los sujetos y el contexto sociales, la espiritualidad cristiana comprometida con el pueblo (cubano y latinoamericano) y la opción por el ecumenismo de base. El Programa surgía en un momento de crecimiento numérico en la membresía de las iglesias cubanas, y optó, desde sus inicios, por la formación de líderes emergentes que llegaban a las iglesias con una sólida formación profesional, aunque sin una educación bíblica y teológica que

les permitiera una inserción más profunda en las estructuras de sus respectivas iglesias.

Es interesante apuntar que en esa etapa inicial del Programa se crean cursos de vital importancia para la tarea educativa del mismo. Los talleres de formación socioteológica surgen en esa época inicial del PRFSyP (1994) y todavía hoy siguen reuniendo anualmente a un grupo de cristianos y cristianas. Resulta necesario destacar un espacio formativo que fue importante en esos momentos para el Programa: el Curso de Educación Pastoral (CEPAS).<sup>4</sup> Este era un servicio de educación a distancia que ponía en práctica el Instituto Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. Entre 1987 y el 2005, contribuyó a la formación bíblica, teológica y pastoral de muchos cristianos y cristianas de nuestro país. En 1998, Alejandro Dausá indicaba que en Cuba ese año funcionaban alrededor de cincuenta grupos de diferentes denominaciones que trabajaban con el CEPAS.<sup>5</sup>

La segunda etapa del PRFSyP (2000-2005) profundizó en la educación bíblico-teológica y en la capacidad de propiciar articulaciones entre los diversos espacios del Programa. Surgen entonces el Curso de Lectura Popular de la Biblia, la Cátedra de la Mujer Reverenda Clara Rodés in Memoriam y el Recinto Universitario Descentralizado (RUD) de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)<sup>6</sup> que contribuyeron a la formación bíblica, al debate de género y a la formación bíblica, teológica y pastoral de los cristianos cubanos.

Ya para esa época empiezan a verse, poco a poco, los frutos de la labor pedagógica desarrollada durante los primeros años de trabajo. Se integran así muchos colaboradores y colaboradoras formados por el Programa que comienzan a asumir como propios espacios educativos y organizativos en diversos niveles.

En el 2005, diez años después de creado el PRFSyP, y como resultado de un intenso trabajo de diagnóstico, comienza una nueva etapa del Programa que enfatiza la consolidación del trabajo anterior y el acompañamiento a las comunidades y personas que se habían beneficiado durante años de su pedagogía. La mirada se torna más radical hacia los procesos formativos de los grupos distribuidos por todo el país, se busca una articulación mucho más fuerte y se transforma el diseño del Programa, el cual prioriza la revisión de nuestra metodología de trabajo y la sistematización de la misma.

Como parte de ese repensar nuestras prácticas y concepciones pedagógicas, optamos por una pedagogía que parte de las experiencias, las vivencias y los conocimientos de las personas. De esa manera, estas se convierten en sujetos del proceso de aprendizaje y construyen comunitariamente el conocimiento. Nuestra pedagogía fomenta el análisis crítico, el poder de transformación personal y social, y las relaciones horizontales.

Discípulas y discípulos han conformado siempre todo ese entramado de ideas y proyectos que he descrito. Ellos y ellas han sido parte indispensable del PRFSyP y su evolución. Los rostros han sido muchos. Sus energías se han aunado a la hora de concebir y poner en práctica nuestra pedagogía. ¿Qué tal si nos encontramos ahora con algunos de los protagonistas?

### **El encuentro con los discípulos y discípulas, y su pedagogía**

A partir de este momento propondré algunos encuentros con discípulas y discípulos. Estos tienen su referente tanto en la “realidad”, como en los discípulos de las propuestas bíblicas presentadas por Alejandro Dausá en su libro.

Creo que los encuentros pueden ser vividos y leídos desde varias perspectivas. El análisis de diversos énfasis del PRFSyP puede estar mediado por el texto bíblico propuesto y por las pequeñas historias de discípulos y discípulas que aparecen al inicio y al final de cada encuentro. Las preguntas al término de cada uno de ellos contribuirán a cuestionarnos nuestras concepciones y prácticas pedagógicas. Usted podrá decidir libremente de qué manera encontrarse con la pedagogía que desarrolla: ¿a través de la Biblia, por medio de las experiencias de otros y otras, a partir de la reflexión mediante afirmaciones y preguntas, desde la combinación de varias de estas formas? Lo más importante, al final, es que estos sean, además, los encuentros con usted mismo, con usted misma.

### **El encuentro con el paralítico (Jn 5,1-18;19-47)**

*¿Quién era yo como joven? ¿Quién era yo dentro de la iglesia? ¿Quién era Dios para mí? ¿Qué era vivir la fe?<sup>7</sup> Estas y otras preguntas se hizo el discípulo en cuanto abrió sus ojos en la mañana.*

Todo el trabajo educativo que hacemos a diario surge de la tensión entre dos polos: el comunitario y el personal. Trabajamos con personas que tienen características y dones específicos, pero que también forman parte de las comunidades. Precisamente, uno de los énfasis del PRFSyP es partir del trabajo con la persona que interviene en el trabajo comunitario. Su responsabilidad, sus dones y su riqueza humana pueden representar valiosos aportes. Esto no debe contradecir de ninguna manera la importancia de la comunidad, ni debe subvalorar el incuestionable valor de la construcción colectiva del saber, requisito indispensable de la educación popular.

En nuestro medio es muy común escuchar frases como “el pueblo pidió”, “la comunidad necesita”, “la gente dice”, “el grupo no quiere”. Por lo general, ellas esconden e in-

visibilizan las preocupaciones y deseos, y también el egoísmo personales. Las consecuencias de estas actitudes son la parálisis, la desconfianza hacia las personas y el estancamiento de las búsquedas y crecimientos personales. El ser humano pierde su capacidad de crecimiento espiritual, y una comunidad compuesta por discípulas y discípulos paralizados acaba por debilitarse y morir. La autoestima personal contribuye a crear comunidades maduras y abiertas a nuevas tareas y experiencias.

Nuestra pedagogía fomenta el análisis crítico, el poder de transformación personal y social, y las relaciones horizontales

Hace más de un año el PRFSyP elaboró varias guías de preguntas con el fin de que en los encuentros y talleres los participantes las contesten por escrito. Más que un simple cuestionario o encuesta, las guías pretenden ser instrumentos educativos mediante los cuales podemos cuestionarnos a nosotros mismos como discípulas y discípulos en medio de los caminos que transitamos. Es importante decir que muchas de las preguntas que aparecen en esas guías persiguen que las personas se vean inmersas en una comunidad, en la cual deben desempeñar un papel fundamental. Aún no sabemos cuál es el impacto de esas preguntas a nivel personal y comunitario. Sin embargo, creemos que observarnos, pensarnos y recrearnos son ejercicios indispensables para el crecimiento personal y comunitario que buscamos. Como una extensión de las guías, continuamos preguntándonos: ¿Cuáles son los síntomas de una persona paralizada? ¿Cuáles los de una comunidad? ¿Cómo hacer de nuestras comunidades espacios de crecimiento personal? ¿Cómo contribuyen a este crecimiento los procesos educativos que desarrollamos en nuestras comunidades?

*El discípulo salió temprano. Tenía deseos de responder las preguntas que se había hecho al despertar. De seguro alguien lo escucharía atentamente, como adivinando en aquellas palabras las suyas propias.*

### **El encuentro con la mujer acusada de adulterio (Jn 7,53-8,11)**

*La discípula recibió un sobre a media mañana. La curiosidad la llevó a abrirlo inmediatamente; no estaba acos-*

*tumbada a recibir misivas de sus amigos y familiares. No era una carta, sino una foto. Un grupo de personas en un lugar conocido. Ella juraba que había estado allí, pero no conseguía identificar su rostro en la foto. ¿Dónde estaba ella en aquel grupo?*

Nuestras prácticas educativas se deben desarrollar de forma paralela a un debate sobre temas como participación y poder. Estos están íntimamente ligados a nuestras formas de aprender y enseñar; y es a partir de temas como esos que debemos cuestionar el carácter popular de nuestra educación y la lectura bíblica que hacemos en nuestras comunidades.

Según las estadísticas del PRFSyP<sup>8</sup> durante el año 2006:

1. el 57,5% de los participantes en encuentros y talleres regionales y nacionales son mujeres;
2. el 81,5% de los participantes son jóvenes entre quince y cuarenta años de edad;
3. la amplia mayoría de los participantes son laicos.

La realidad que revelan estos datos no sólo nos habla de los niveles de participación en nuestros encuentros y talleres, sino también del impacto de nuestra formación en las comunidades donde viven las personas vinculadas al Programa. Según los datos anteriores, las personas con las que trabajamos son, en su mayoría, mujeres, jóvenes y laicas; sin embargo, sabemos que en nuestras comunidades persisten rasgos adultocéntricos, machistas y pastorcéntricos. Sin dudas, la opción que hace el PRFSyP por la equidad de género y la promoción del liderazgo juvenil se entronca con la realidad de nuestras comunidades y el poder masculino, adulto y pastoral abundante en ellas.

En aras de problematizar aún más esta realidad, podríamos apuntar algunas otras categorías, además del género, la edad y la ordenación o no al ministerio pastoral, que pueden incidir en el impacto de nuestra pedagogía. Estas son la raza, la identidad sexual, el nivel cultural.

En nuestro Programa suceden también procesos participativos complejos, dado que trabajamos con cuatro niveles bien diferenciados. Ellos son el equipo de trabajo del Programa,<sup>9</sup> las tres regiones,<sup>10</sup> las comunidades y las personas. A esto hay que añadir que en nuestros procesos educativos intervienen actores con diversas expectativas, grados de inserción en el Programa y acumulados formativos.

Como consecuencia de esta reflexión, surgen algunas preguntas en relación con los procesos educativos que desarrollamos cotidianamente: ¿Cómo se insertan en este panorama las expectativas, los intereses, las capacidades y los sueños de las personas con las que trabajamos? ¿Cómo conciliar los objetivos pedagógicos del PRFSyP

con los intereses y necesidades de las regiones y comunidades? ¿Qué impacto tiene esta realidad en nuestros procesos educativos? ¿Cuál está siendo el impacto de nuestra formación en el CMMLK, en el trabajo y la misión de nuestras comunidades? ¿Cuál es el impacto en nuestra vida personal? ¿Qué es lo estrictamente popular de nuestra pedagogía y nuestra lectura bíblica? ¿Cómo redefinir, entonces, lo que es educación popular y lectura popular de la Biblia, a partir de esta realidad?

*La discípula pasó horas buscándose entre los rostros conocidos de la fotografía. Recordaba los nuevos amigos que había hecho, cuánto se había divertido y aprendido, incluso el lugar exacto donde se había colocado para ser fotografiada junto al grupo; pero por más que buscó, no se halló a sí misma.*

### **El encuentro con Nicodemo (Jn 3,1-10)**

*El discípulo salió de su casa seguro de todas sus posibilidades. Todo estaba bajo control. Escucharía las opiniones de todos, reiría al escuchar el último chiste de moda. No se dejaría provocar por nada. A fin de cuentas, ¿quién podría cuestionar sus quince años de discipulado, los más diversos cursos con prestigiosos maestros, el intachable comportamiento cada segundo de su vida...?*

La pedagogía con la que trabajamos provoca que nos cuestionemos constantemente sobre todo lo que sabemos hasta ese momento. La nueva forma de leer la Biblia, el contacto con el pensamiento teológico más novedoso, las nuevas metodologías que usamos en los encuentros y talleres, la literatura que llega a nuestras manos... Todo puede constituirse en detonante de una crisis de los conocimientos y metodologías utilizadas hasta ese momento, de las estructuras eclesiales y de nosotros mismos. Los talleres regionales<sup>11</sup> constituyen un espacio en el que las personas se acercan por primera vez a la pedagogía del CMMLK.

Las jornadas locales<sup>12</sup> también son espacios importantes para que las comunidades comiencen a identificarse con nuevas formas de entender su vida de fe y, de esa forma, redimensionen sus conocimientos y experiencias. Estamos en presencia de una pedagogía del choque, del encuentro con lo nuevo, ante la que no sabemos muy bien cómo actuar, qué pensar, cómo conciliar los nuevos aprendizajes con lo que antes teníamos por seguro.

A partir de esa realidad, muchas personas nos hemos preguntamos continuamente cómo volver fructíferas estas experiencias, cómo reducir el impacto de las crisis de fe, cómo evitar el abandono del discipulado o el regreso a las antiguas concepciones y prácticas poco participativas y democráticas. Esta interrogante inicial nos lleva a otras

preguntas: ¿confiamos únicamente en una pedagogía del choque? ¿Y después del choque, qué? ¿Cuáles pueden ser las consecuencias de este tipo de práctica para las personas involucradas en el proceso de aprendizaje? ¿Cómo acompañar a estas personas en sus comunidades? ¿Prevenimos momentos en los diseños de nuestros encuentros/talleres para que los participantes hablen sobre el impacto de lo que han aprendido? ¿Cuál es el diseño de esos momentos? ¿Cómo se conectan con el resto de la propuesta diseñada? ¿Estamos preparados como colaboradores para brindar ese tipo de pastoral? ¿Cómo acompañar desde el equipo del PRFSyP las experiencias educativas que se desarrollan en las comunidades? ¿Nos sentimos acompañados en nuestros procesos pedagógicos propios?

*El discípulo regresó a su casa con un sabor amargo en la boca. Lo que había escuchado durante aquellas pocas horas no tenía nada que ver con sus certezas. Era un cambio muy brusco. La propuesta era novedosa, no podía negarlo; sin embargo, una pregunta rondaba por su mente: ¿y después del choque, qué?*

### **El encuentro con María de Betania (Jn 11,1-45)**

*La discípula recorrió las calles bulliciosas hasta llegar a la casa de su amiga. Se abrazaron como si no se hubieran visto en siglos. Caminaron hasta la pequeña estera colocada en un rincón, en el piso, donde siempre era posible encontrar velas, inciensos, libros... Veamos qué tenemos para hoy, dice la amiga y escoge la Biblia. La abre al azar, como queriendo develar algún antiguo arcano para su vida, y lee: “Jesús lloró”.*

Desde que somos pequeños nos enseñan que la mejor manera de aprender es leer más, sacar conclusiones a partir del razonamiento lógico, responder preguntas elaboradas con antelación. Esa es una pedagogía de la soledad y la razón. El discípulo está solo frente al bombardeo de conocimientos del maestro y de él se espera la reproducción fiel del razonamiento lógico que se le presenta. ¿Dónde quedan en esta concepción pedagógica la sospecha, la duda, el azar, la relación con las y los otros, el cuerpo y sus sensaciones?

La educación que se ha desarrollado tradicionalmente en nuestras iglesias promueve experiencias pedagógicas basadas sobre la racionalidad y la memorística. Se espera de los discípulos y discípulas que escuchen atentamente las palabras del predicador cada domingo, que aprendan de memoria los contenidos bíblicos y teológicos y que den la respuesta acertada.

Desde el PRFSyP intentamos contribuir sostenidamente a la promoción de una pedagogía que no sólo busca la adquisición de conocimientos bíblicos y teológicos, sino

también el enriquecimiento espiritual de todos y todas los que participan en nuestro Programa. Justo porque pensamos en eso, promovemos procesos educativos en los que los momentos celebrativos y litúrgicos se convierten en fuentes de conocimientos personales importantes.

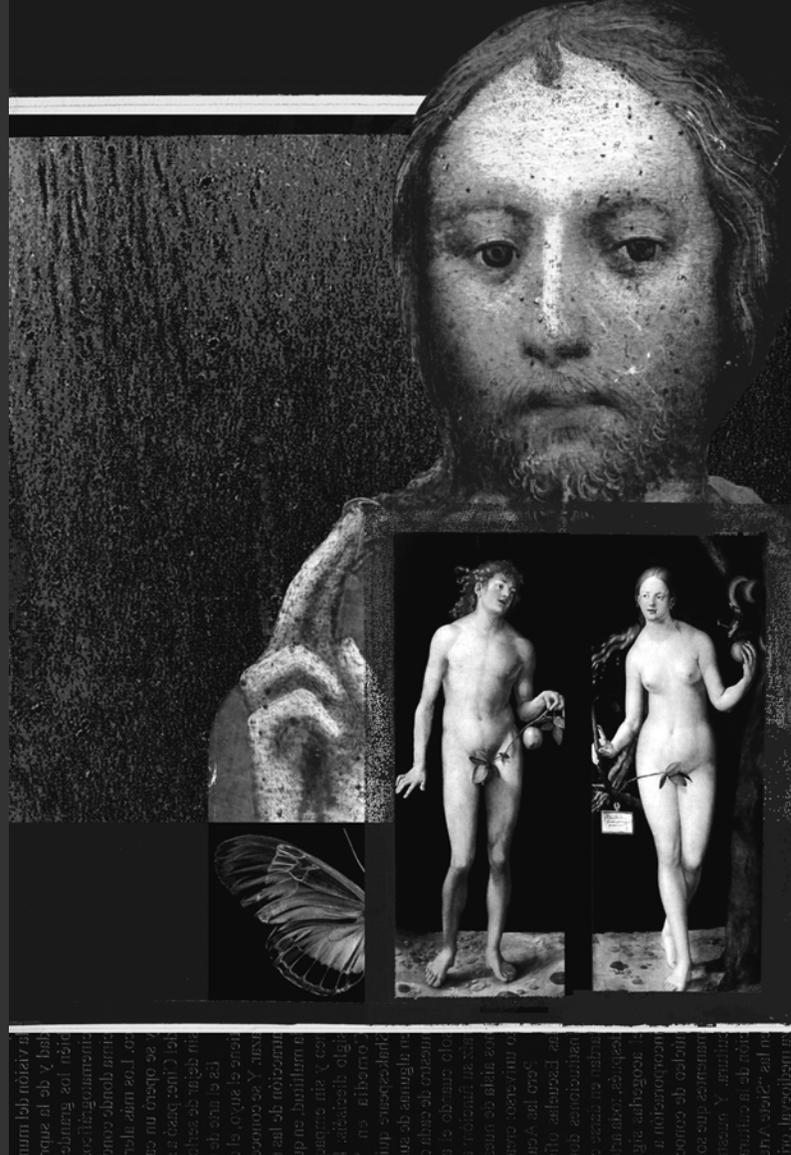
Para lograr una pedagogía abarcadora como la que proponemos es necesario tener en cuenta algunos detalles. Los momentos litúrgicos se deben convertir en algo más que simples dinámicas y ejercicios espirituales. Ellos representan un cambio importante con respecto a las tradicionales celebraciones litúrgicas caracterizadas por el verbalismo y la pasividad de los participantes. Intentamos que en nuestras liturgias prime la constante celebración de la vida, que todos se conviertan en mediadores de los otros y otras, y que se practique el más evangélico sacerdocio universal de los creyentes. Ningún individuo tiene la primacía de la mediación sobre los otros. Las bendiciones y el perdón de los pecados, momentos litúrgicos exclusivos de pastores y sacerdotes en nuestras iglesias, son compartidos por los participantes.

Por otra parte, los himnos, las lecturas y las oraciones deben contribuir al desarrollo del proceso educativo. La teología y el vocabulario de los mismos deben ser coherentes con nuestras formas de entender a Dios, el ser humano, Jesucristo y la vida en general.

Una de las herramientas pedagógicas importantes del PRFSyP es la separata *Caminos de vida*. Esta publicación mensual intenta presentar un novedoso acercamiento bíblico y teológico, en el que los enfoques litúrgicos y celebrativos constituyen parte fundamental del proceso educativo propuesto. Las propuestas de celebraciones, que van más allá del calendario litúrgico tradicional, intentan promover también un aprendizaje emocional de los miembros de nuestras comunidades, a través del cual se promueve que festejemos la presencia divina en todos los momentos de nuestra vida.

También es necesario pensar en la importancia que tiene la corporalidad en nuestros procesos educativos. Aprendemos tanto a través de los procesos racionales como de nuestra relación con otras personas por intermedio de los sentidos y las sensaciones. El cuerpo humano, sin dudas, es una fuente de conocimiento importante que debe gozar de mucha más participación en nuestros procesos educativos.

A partir de estas reflexiones surgen algunas preguntas importantes: ¿Qué papel desempeñan los momentos litúrgicos/celebrativos en nuestra pedagogía? ¿Cómo se diseñan esos momentos? ¿Cuál es el papel de los participantes de nuestras celebraciones en los momentos celebrativos? ¿Cómo se relacionan esos momentos con el resto de los encuentros y talleres? ¿Qué papel desempeñan el silencio, el toque, la oración personal, los gestos y la espontaneidad en nuestra concepción pedagógica? ¿Có-



mo podemos transformar las liturgias de nuestras iglesias en instrumentos pedagógicos de crecimiento espiritual?

*La discípula pensó en Betania, el lugar de los encuentros, donde las palabras y los gestos permiten que las personas se conozcan. Allí se vivía a través de la cercanía y ella estaba cerca, con Jesús frente a ella, llorando.*

### **El encuentro con el ciego de nacimiento (Jn 9,1-41)**

*El discípulo estaba en medio de una verde pradera bañada por un río fresco y apacible. Justo frente a un árbol, el Señor apareció y le pidió que dijera su nombre, de dónde venía y hacia dónde iba. Una sensación de esterilidad se apoderó del discípulo. Nada podía decir porque nada sabía de él y nada veía en su pasado ni en su futuro.*

Teología y educación tienen una relación muy estrecha en nuestro trabajo diario. Se supone que las personas que se forman en los espacios del PRFSyP alcancen un pen-

samiento teológico maduro y coherente, y sean capaces de sistematizarlo y compartirlo.

Al menos dos espacios de nuestro Programa intentan lograr ese objetivo a partir de una acreditación de cursos y talleres. Esos espacios son el Diplomado en Teología Pastoral y Responsabilidad Social<sup>13</sup> y el Recinto Universitario Descentralizado (RUD), los cuales se conciben desde modelos educativos novedosos, en los que se espera que las discípulas y discípulos produzcan una reflexión teológica en estrecha relación con una práctica pastoral comprometida y consciente. De esta manera, se rescata aquella novedad de la teología latinoamericana de la liberación: una reflexión teológica como segundo momento, es decir, como reflexión sobre una práctica comunitaria concreta. Sin embargo, no creo que la producción teológica sea privativa únicamente de estos espacios de nuestro Programa. Como nos dice Alejandro Dausá: “Cuando hablamos de elaborar un pensamiento teológico, nos referimos en concreto a la teología que hacemos todos los días, y a la posibilidad de sistematizarla. Teología es, en definitiva, hablar de Dios desde nuestras experiencias de vida y de fe”.<sup>14</sup> Es por esa razón que creemos que todas las personas que participan en nuestros encuentros y talleres hacen teología con mayor o menor grado de elaboración y sistematización.

Los frutos de un pensamiento teológico propio y creativo, desarrollado por las personas que se forman en nuestros espacios, redundan en la elaboración de diseños participativos, la capacidad de debate, la reflexión y la evaluación promovida por espacios como el Encuentro Anual de Reflexión y Planificación,<sup>15</sup> la participación como formadores y formadoras en espacios ecuménicos dentro y fuera de Cuba, y en la elaboración de folletos, artículos e insumos<sup>16</sup> que luego utilizará el Programa.

A partir de esta realidad, surgen algunas preguntas, necesarias para continuar el debate entre teología y pedagogía: ¿Cómo se benefician nuestras comunidades de espacios formativos como el Diplomado y el RUD? ¿Qué tipo de pedagogía sustenta esos espacios? ¿Cómo lograr que sus frutos impacten aún más en los procesos formativos implementados por nuestras comunidades y el Programa? ¿Cómo potencian nuestros encuentros y talleres la reflexión teológica de sus participantes? ¿Qué tipo de teología surge como consecuencia de la concepción pedagógica del PRFSyP? ¿Tiene la teología que hacemos rasgos que la diferencian de la teología tradicional? ¿Tiene nuestra teología una identidad ecuménica? ¿Cómo se evidencia? ¿Cómo contribuye nuestra producción teológica diaria con los procesos educativos que desarrollamos a diario?

*El discípulo despertó sobresaltado y enseguida comenzó a recordar el sueño que acababa de tener. No sabía qué*

*pensar de la actuación del Señor durante el sueño: ¿revelación, anunciación, advertencia? Y después de asegurarse de su incapacidad para responder las preguntas del sueño, se apresuró a leer, como le habían enseñado desde pequeño, como todas las mañanas, las Escrituras.*

### **El encuentro con la mujer samaritana (Jn 4,4-42)**

*Después de algunas semanas había llegado el gran día. La discípula comenzaba una semana de encuentro con otros discípulos de diversas tradiciones religiosas. Un repentino escalofrío se apoderó de ella cuando abrió la puerta del espacio en el que todos debían reunirse. No sabía qué sucedería, pero ya estaba adentro.*

Desde hace diez años, el PRFSyP realiza anualmente, junto con sus colaboradores y colaboradoras, un análisis de la situación eclesial cubana a modo de diagnóstico del contexto evangélico con el que predominantemente trabajamos. Algunas de las características del ecumenismo cubano identificadas en este análisis son las siguientes:

- escaso diálogo ecuménico
- denominacionalismo creciente
- restricción del ecumenismo a una “cooperación funcional y acrítica” con énfasis en celebraciones conjuntas en espacios públicos
- “movilidad física o teológica” de algunos miembros de las iglesias
- fusiones entre iglesias y grupos cristianos a fin de lograr amparo legal
- procesos de fragmentación y separación de congregaciones
- aumento de la presencia de nuevas formas o movimientos religiosos nominalmente cristianos
- comprensión variada y a veces contradictoria del compromiso social de las iglesias en el contexto cubano
- agotamiento de las formas, estructuras e instituciones del ecumenismo tradicional

Todas estas características revelan un ambiente ecuménico complejo, en medio del cual se inserta el PRFSyP con sus objetivos y propuestas concretas, caracterizadas por la formación bíblico-teológica que se produce de la diversidad eclesial y la formación de líderes ecuménicos. De hecho, el tema/eje común seleccionado para el 2007 fue “Ecumenismo: comprender y aprender la diversidad”, lo que ha garantizado que en todos los talleres y encuentros regionales y nacionales se debata sobre el ecumenismo y sus retos actuales para las iglesias cubanas.

Para muchas personas resulta una contradicción que cristianos de diversas denominaciones se puedan formar teológicamente en espacios comunes. Detrás de esta idea

subyace una pedagogía del monólogo en la que prima la doctrina y no la experiencia de fe; el discurso acabado y no el laboratorio teológico plural. Sin embargo, la experiencia desarrollada por el PRFSyP hasta el momento demuestra que es posible poner en práctica procesos educativos en los que los cristianos de diversas denominaciones enriquezcan la misión de sus respectivas iglesias. Para ello, es necesario el diálogo respetuoso y desprejuiciado que parta de las respectivas tradiciones teológicas. Así, pueden reafirmarse las identidades denominacionales y, juntas, encaminarse al servicio activo y comprometido con la realidad del pueblo cubano.

Sin embargo, los retos de este tipo de proceso educativo son grandes y puede que los resultados esperados no aparezcan pronto. Algunas preguntas surgen continuamente y otras aparecen ante la nueva realidad: ¿Cuáles son nuestras experiencias ecuménicas más frecuentes? ¿Cuáles de las características del ecumenismo cubano actual se pueden identificar como cercanas a mi experiencia comunitaria? ¿Cómo valorizan nuestros encuentros y talleres la diversidad ecuménica de sus participantes? ¿Qué frutos aporta esa diversidad? ¿Qué retos les plantea a nuestra concepción pedagógica y a nuestros procesos educativos? ¿Cómo superar los conflictos típicos de la formación ecuménica que desarrollamos en el CMMLK? ¿Cómo entender y practicar el diálogo macroecuménico como cristianos cubanos?

*Justo al entrar a la habitación alguien la tomó del brazo y la invitó a formar parte de un gran círculo. Una vasija con agua llegó a sus manos. Todos compartían el agua de sus respectivas vasijas y bebían de ella como si fuera un manantial inagotable. ¿Qué más compartiría, aparte del agua, durante esos días de encuentro?*

### **El encuentro con María Magdalena (Jn 20,11-18)**

*La discípula terminó las faenas del día y se paró frente a la ventana, como queriendo imaginar que todo no había acabado con las últimas luces naturales. Fijó su mirada en una de las estrellas más brillantes y quiso pensar que allí estaban las respuestas a todas sus preguntas. De pronto creyó ver que la estrella recorría el cielo dejando un rastro luminoso, y como para no perder ninguna oportunidad, se apresuró a pedir un deseo.*

Nuestra pedagogía no es un fin en sí misma; es parte importante de un proceso de fortalecimiento de líderes ecuménicos con vista a su actuación como sujetos críticos, promotores de transformaciones socioeclesiales comprometidas con la justicia y la paz.<sup>17</sup> Toda concepción pedagógica con objetivos claros y precisos tiene muchas posibilidades de dar los frutos que esperamos.

Si queremos lograr objetivos específicos, nuestras acciones educativas no deben ser aisladas, sino que deben diseñarse y desarrollarse con coherencia. Sin embargo, continuamente caemos en la tentación de creer, como en una fórmula matemática, que si sumamos términos como contenido y metodología, alcanzaremos los resultados esperados. Esta concepción positivista de la pedagogía desvaloriza elementos esenciales como el contexto o el grupo de discípulos o discípulas y sus necesidades, además de sobrevalorar las herramientas, en detrimento de las personas que intervienen en los procesos educativos.

Por tal razón, debemos vivir en un desprendimiento constante de nuestras certezas y fórmulas, en lo que a pedagogía se refiere. Es necesario no ahogar con nuestro abrazo perenne los intentos pasados de libertad, creatividad y reflexión, y pensar que en ellos radican todas nuestras posibilidades. Desde finales del año 2004, el PRFSyP comenzó a promover encuentros titulados *Ventanas*, que se concibieron como “un espacio para la reflexión bíblico-teológica centrada en lo metodológico”.<sup>18</sup> Esto significó un punto importante en la labor formativa de nuestro Programa, ya que evidenció que no estábamos del todo conformes con lo que veníamos haciendo hasta ese momento. Los encuentros nos posibilitaron revisar nuestra pedagogía y nuestras prácticas educativas centradas en la LPB, sistematizar nuestras experiencias comunitarias, confrontarnos con otros discípulos y discípulas que, como nosotros, también recorrían caminos muchas veces paralelos a los nuestros.

Los espacios, además, son herramientas útiles para relativizar nuestra concepción pedagógica y ponerla bajo un lente fundamental: la sospecha. Cómo, por qué y para qué hacemos las cosas se convierten entonces en interrogantes imprescindibles para lograr un debate fructífero. Sospechar de nuestras dinámicas comunitarias, de nuestras formas de participar, del acompañamiento que apoya nuestra pedagogía, de la forma en que expresamos nuestra espiritualidad, de nuestras seguridades teológicas, de nuestras prácticas ecuménicas. De las sospechas surgen algunas preguntas: ¿Cuáles son los presupuestos de nuestra pedagogía? ¿Qué objetivos perseguimos con nuestra pedagogía? ¿Están concientes de esos objetivos las personas con las que trabajamos? ¿De qué forma se transforman nuestros objetivos pedagógicos, en dependencia de nuestro contexto y de las características de nuestras comunidades? ¿Qué papel desempeña la metodología en nuestra concepción pedagógica? ¿Cómo implementar un espacio con las características de *Ventanas* en nuestra comunidad? ¿Están preparados los miembros de nuestras comunidades para participar en espacios como esos?

*¡Un deseo!, pensó; cruzó la ventana y corrió hacia el camino, segura de que no podría ocurrirle nada mejor*

que estar iluminada por todas las estrellas, por todas las posibilidades.

### El deseo de otro discípulo, a modo de conclusión

El maestro es un rastro en el camino, un rostro que no mirará atrás. Tuvo que esperar algunos años para comprender cómo el verano hace nacer de su seno el otoño. Pasó horas sentado en alguna vereda observando el vuelo de un insecto. Durmió junto al tronco de un árbol recién caído; y, colocando su cabeza en él, soñó que era savia y raíz y corteza que se desprende del tronco madre para dar paso a la nueva vida. Anda ligero de equipaje y ha dejado en cualquier lugar una semilla que algún desconocido verá estallar en verde. Sin embargo, después de lo que ha vivido, el maestro es el resto del camino que le falta por andar.

Todo estará bien hasta que el maestro encuentre a sus discípulos. Con ellos vendrán las preguntas desafiantes, la sonrisa de los que saben hallar en los ojos del otro lo que andan buscando. Cuando el maestro encuentre a sus discípulos se encontrará a sí mismo. Encontrará en ellos las huellas del rastro que dejó durante su viaje. Sus rostros le recordarán al joven que fue.

A partir de entonces, el maestro tendrá que compartir el resto del camino con sus discípulos. Ellos le harán recordar algunas palabras olvidadas; compartirán con él el último pedazo de pan; irán cantando melodías que nunca escuchó. Pero la prueba más difícil que tendrá que afrontar será escuchar que se le llama maestro a uno de sus discípulos. En ese momento confirmará que su misión no ha sido en vano, que su rostro ha mirado hacia el lugar correcto, que el rastro que dejó fue nítido, que el camino que falta por andar será mucho mejor.

### Notas:

1 Con este libro se inició la publicación de la serie *Cuadernos teológicos*, la cual propone el abordaje de temas bíblicos, pastorales, litúrgicos y de espiritualidad, entre otros. La serie, además, prioriza a autores y autoras latinoamericanos y cubanos, “desde una franca opción por los valores evangélicos de paz, justicia, macroecumenismo e integridad de la creación”. Ver Alejandro Dausá: *Encuentros con el maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret* (primera edición), Editorial Caminos, La Habana, 2002, p. 7.

2 En la segunda edición del cuaderno teológico *Encuentros con el maestro*, se abordan los siguientes textos, a partir de las experiencias pedagógicas entre Jesús y diversos “discípulos”: Jn 9,1-41 (Jesús-el ciego de nacimiento), Jn 5,1-18;19-47 (Jesús-el paralítico), Jn 7, 53-8,11 (Jesús-la mujer acusada de adulterio), Jn 3,1-10 (Jesús-Nicodemo), Jn 4,4-42 (Jesús-la samaritana), Jn 11,1-45 (Jesús-María de Betania) y Jn 20,11-18 (Jesús-María Magdalena). Ver Alejandro Dausá: *Encuentros con el maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret* (segunda edición), Editorial Caminos, La Habana, 2002.

3 Ver Esther Pérez: “De los orígenes y hoy: la educación popular en Cuba (entrevista de María López Vigil)”, en *Caminos*, n. 9, Editorial Caminos, 1998, pp. 62-73.

4 El programa del CEPAS se estructuró sobre la base de treinta cuadernos-guías para el estudio individual y grupal, con un marcado énfasis en el trabajo pastoral. La formación se dirigía a seis áreas: administración, educación, Biblia, espiritualidad, evangelización y acompañamiento específico.

5 Ver Alejandro Dausá: “Educación teológica y educación popular”, en *Caminos*, n. 9, Editorial Caminos, 1998, pp. 24-31.

6 El CMMLK comienza a funcionar en esa época como un Recinto Universitario Descentralizado de la Universidad Bíblica Latinoamericana (con sede en San José, Costa Rica). El Recinto ofrece una educación teológica personalizada, diversificada y a distancia, a personas involucradas en labores pastorales y de animación comunitaria. Los títulos expedidos por este son el Diplomado en Teología Pastoral y Responsabilidad Social, el Bachillerato y la Licenciatura en Teología.

7 Estas preguntas forman parte de la entrevista “Palabras de mujeres: los sueños de Alicia”, realizada a una de las integrantes del equipo del PRFSyP, y publicada en el boletín *Caminos* (n. 70, octubre del 2006, pp. 6-8.).

8 Las estadísticas se elaboraron a partir de los datos de los participantes en los talleres regionales, el taller socioteológico y el taller de Lectura Popular de la Biblia del año 2006.

9 Integran el equipo, desde el 2004, cinco especialistas y una asistente.

10 Las tres regiones (Occidente, Centro y Oriente) comprenden en total diez provincias del país.

11 Curso impartido en dos fases en cada una de las tres regiones del país. Cada fase dura dos días. Estos talleres se diseñaron, principalmente, para que personas de nuestras comunidades que desconocen los espacios formativos del CMMLK entren en contacto con estos.

12 Encuentros planificados y realizados mayormente en las comunidades, y que son asesorados, en su mayoría, por colaboradores del PRFSyP. Estos encuentros propician el encuentro y la articulación de comunidades y grupos de base cercanos geográficamente.

13 Servicio formativo que se brinda a personas vinculadas de forma activa a los cursos y talleres del PRFSyP. Funciona sobre la base de la acreditación por la participación en cursos/talleres, la implementación de prácticas eclesiales innovadoras y la elaboración de materiales de uso pastoral que promuevan la consolidación de valores promovidos por el Programa.

14 Alejandro Dausá: *Encuentros con el maestro. La pedagogía de Jesús de Nazaret* (segunda edición), Editorial Caminos, La Habana, 2006.

15 Espacio de cuatro días dedicado al análisis, la capacitación, el monitoreo y la evaluación del PRFSyP, concebido para el equipo, los y las colaboradores y los referentes del mismo.

16 Entre los materiales elaborados por los miembros del equipo y sus colaboradores figuran el boletín y la revista *Caminos*, la separata *Caminos de Vida*, el diagnóstico de la realidad socioeclesial cubana que se actualiza cada año, las memorias de talleres y encuentros, las sistematizaciones realizadas a partir de los contenidos que se abordan en los espacios formativos.

17 Este es el objetivo general del PRFSyP para el trienio 2006-2008.

18 Ver Abel Moya Gómez: “Abriendo ventanas”, en boletín *Caminos*, n. 52, enero del 2005, pp. 6-7.

# Lectura popular de la Biblia: la búsqueda de la moneda perdida\*

## Una alegoría sugerente

“**O** ¿qué mujer que tiene diez dracmas, si pierde una, no enciende una lámpara y barre la casa y busca cuidadosamente hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra, convoca a las amigas y vecinas y les dice: ‘Alégrese conmigo, porque he hallado la dracma que había perdido’.” (Lc 15,8-9)

Muchas de las parábolas de Jesús son poemas sobre cosas halladas y perdidas, declaraciones de ausencias y deseos de presencia. Los Evangelios recogen esa prédica de Jesús de modo diverso y variado... un hijo, una oveja, la semilla que aún no germina, la harina sin levadura, el odre y las cosas nuevas y viejas, la perla, un tesoro escondido, los talentos enterrados, y la mujer y la moneda.

La mujer tiene diez monedas y pierde una; es el espacio de la carencia, de la falta. A partir de la conciencia de esa falta, la mujer se organiza para encontrar lo que ha perdido. La mujer enciende una lámpara, barre la casa y busca con cuidado.

En su búsqueda de la moneda, la mujer advierte los rincones de la casa, los huecos antes no advertidos, el polvo acumulado al pie de los muebles que nunca se mueven. ¡Son tantos los lugares donde se ocultan las cosas que faltan! Es necesario reconocer la casa propia: encender una luz, iluminar los rincones, los lugares olvidados e impensados.

En su búsqueda de lo que le falta, la mujer barre la casa, quita el polvo, corre los muebles que hacía tanto tiempo no se movían; entra aire nuevo en los rincones... y puede

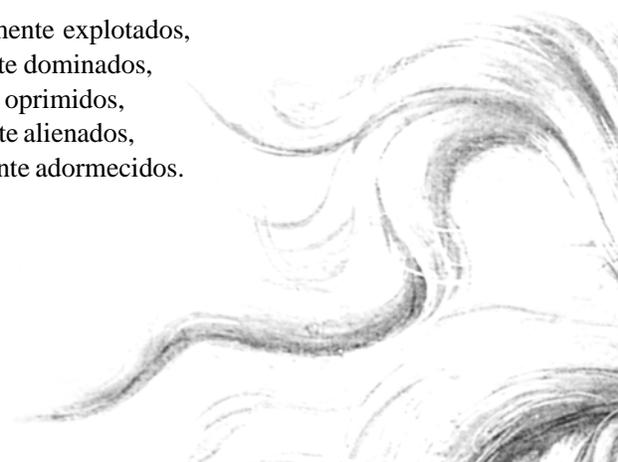
ser que la mujer encuentre hasta lo que ya no recordaba que había perdido.

La mujer busca con diligencia, con método, con cuidado, con sistematicidad. Es un proceso animado por la ausencia concreta, por el deseo de encontrar. Hallada la moneda, la mujer llama a sus amigas y vecinas. Tal vez aquí se pueda evaluar el significado de lo que estaba perdido y más tarde se encontró. La mujer reúne a la comunidad y celebra: ¡Alégrese conmigo! ¡Participen de lo que hallé! No es una ausencia solitaria ni un proceso puertas adentro. La alegría por la presencia de lo que faltaba reúne y convoca a la comunidad.

Se trata de un proceso tan importante que el evangelista Lucas afirma: "... del mismo modo, hay alegría entre los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierta" (Lc 15,10). Tal vez ese texto nos ayude a reflexionar sobre el momento que vivimos, nuestras ausencias y búsquedas, nuestros hallazgos y celebraciones. Para eso, sería bueno que, como la mujer, comenzáramos haciendo explícitas nuestras faltas y ausencias, lo que debemos reconquistar. Quiero comenzar afirmando que nos hace falta vivir. Lo que existe hoy en Brasil, y en la América latina en general, es un remedo de vida, una sobrevivencia. No vivimos, sobrevivimos:

económicamente explotados,  
políticamente dominados,  
socialmente oprimidos,  
culturalmente alienados,  
religiosamente adormecidos.

\* Este artículo incluía una descripción detallada del trabajo del CEBI que hemos omitido por razones de espacio.



Las condiciones de vida de las mayorías trabajadoras en los países latinoamericanos son degradantes y humillantes, a pesar de todo su trabajo y creación.

Miserables en la salud, la alimentación y el ocio.

Violentas en la casa, en la calle y en las relaciones.

Con sus esperanzas cifradas en lo poco, lo pequeño y lo pobre.

Pero ya nos acostumbramos a estar así. Nos acostumbramos a sobrevivir y casi no sentimos la ausencia, casi renunciamos a la vida.

Las luchas cotidianas de hombres y mujeres por la vida, por relaciones justas y fraternas, por salud, alimento y ocio; las luchas por la superación de las violencias, las discriminaciones y las represiones denuncian esa subvida y proclaman las carencias y el deseo de vida abundante. Esta lucha de los pobres por la vida en la América Latina hace explícitas otras pérdidas y ausencias, entre ellas la que me gustaría tratar aquí más detalladamente:

¡Hemos perdido la Biblia!

¡Hemos perdido la Palabra de Dios!

Y casi nos hemos acostumbrado a vivir sin ella. La Biblia pasó a ser propiedad de algunos que monopolizaban –entre otras cosas– la palabra de Dios y su voluntad. La Biblia fue encerrada dentro de sí misma y limitada a los espacios académicos y especializados por las autoridades de las iglesias, como elemento de sustentación y reproducción de las estructuras de poder. La Biblia fue sustraída de la vida del pueblo, tanto por el fundamentalismo literalista como por el cientificismo objetivo que, a partir de posiciones extremas, sustituyeron el dinamismo y el poder de la Palabra de Dios encarnada en la historia cotidiana.

¡Perdimos la Biblia

a manos de pastores y curas,

de exégetas y doctores

y casi no sentíamos su falta!

Aprisionando la Biblia dentro de sí misma, el fundamentalismo declaró la supremacía de los textos sin historia, sin preguntarse por la vida de quien produjo los textos ni del grupo que los relee. Otra postura, la que declaró la supremacía de la ciencia objetivista, encerró la Biblia en los seminarios, los institutos, las tesis y las enciclopedias, despojada de una lectura mística y distanciada de la vida del pueblo en las comunidades.

Identificada con las doctrinas y las estructuras, la Biblia perdía su vinculación con la vida concreta del pueblo y servía para urdir discursos sobre Dios que justificaban

El CEBI intenta captar  
y hacer explícito ese modo  
de leer la Biblia, propio de los  
pobres de las comunidades.  
Procura articularlo y organizarlo  
para que un número cada vez  
mayor de personas se  
beneficie de él



las relaciones injustas de trabajo y de poder; servía para construir discursos que legitimaban prejuicios y masacres de minorías; servía para construir discursos elitistas, exclusivistas; servía para construir discursos proselitistas y divisionistas entre experiencias diferentes de Dios; servía para construir discursos espiritualistas y dualistas que negaban la materialidad de la vida humana y relegaban las experiencias del cuerpo a los espacios del pecado y la vergüenza.

Aun admitiendo que hubo excepciones, fue así que la Palabra de Dios llegó a Brasil y al continente latinoamericano: como discurso explícito e implícito de un orden económico expoliador, de una sociedad androcéntrica, elitista, llena de prejuicios, reprimida, etnocéntrica, clasista e inquisidora. En los casi quinientos años de presencia del “evangelio” en el continente, era eso lo que se predicaba en las iglesias, aunque repito, siempre hubo diferencias y excepciones.

Pero... ¿y la mujer?

Es la mujer la que siente la ausencia.

Hoy diríamos que los pobres del continente, en su lucha por la vida, también han sentido la falta de un dios mejor. Un Dios encarnado en la realidad y todo amor y solidaridad con los más pequeños.

En las luchas de liberación concretas del continente, en las que la participación de cristianos y cristianas ha sido importante, ha surgido la pregunta sobre la intervención de Dios y su presencia en la vida sufrida del pueblo latinoamericano. La militancia y la oración que buscan un

dios presente en el sufrimiento se preguntan también por la Palabra de Dios. Hombres y mujeres labran con su lucha un nuevo lugar social en el que experimentan a Dios y su voluntad de liberación.

El pueblo toma la Biblia en sus manos y reclama su derecho a hablar de Dios, a hacer teología. Sin desdeñar las mediaciones de los estudiosos, de las autoridades eclesíásticas y de la tradición, los cristianos y las cristianas, en su lucha por la vida, redescubren la Palabra de Dios.

En la búsqueda militante, y a partir del pobre, de un mecanismo en la práctica de reflexión y concientización, se procesa:

¿Qué mujer que tiene diez dracmas,  
si pierde una,  
no enciende una lámpara  
y barre la casa  
y busca cuidadosamente  
hasta que la encuentra?

El pueblo se organiza para reaprender la Biblia. Emplea sus aprendizajes en la lucha por la vida, en la construcción de un movimiento de lectura de la Palabra de Dios que se articula con la realidad, con las necesidades y luchas concretas, con los enfrentamientos a las estructuras de muerte y pecado y su superación. Es una lectura participativa, contextualizada y crítica.

Es como parte de este movimiento que surge el Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos (CEBI), con el objetivo de:

reaprender a leer la Palabra de Dios en la Biblia y en la vida;  
articular la lectura popular con los espacios académicos de estudio de la Biblia;  
recuperar la espiritualidad y la mística en la lectura de la Biblia y en las luchas de liberación.

## **EL CEBI**

### *Historia*

Los primeros encuentros que se realizaron con el propósito de fundar el CEBI tuvieron lugar en 1977 por iniciativa de Frei Carlos Mesters. El 28 de junio de 1978 una primera carta circular anunciaba la creación del CEBI e invitaba a su primer curso, que se realizó en octubre de ese año.

Desde su fundación, el CEBI es una organización ecuménica tanto en su práctica y su espiritualidad como en su organización. Lo hace para ser fiel a lo que Jesús pidió: "... para que todos sean uno. Como tú, padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21). La fide-

lidad a la Palabra lleva a los cristianos a comprometerse con la causa de los pobres, a empeñarse en la transformación de esta sociedad injusta y a luchar contra las amenazas y las fuerzas de muerte instaladas en la vida del pueblo.

### *Objetivos*

El CEBI nació con el objetivo de ser un servicio de la Palabra para las comunidades cristianas populares y, en esa condición, ha realizado su trabajo en diversas iglesias, abiertamente, con conocimiento de las autoridades eclesiales. Lo que el CEBI pretende es algo muy simple: oír "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap 2,7), y transformarlo en servicio al pueblo.

Mucho antes de que existiera el CEBI, ya había, en las comunidades de los pobres, una forma propia de leer e interpretar la Biblia, profundamente fiel a la más pura tradición común en nuestras iglesias. El CEBI intenta captar y hacer explícito ese modo de leer la Biblia, propio de los pobres de las comunidades. Procura articularlo y organizarlo para que un número cada vez mayor de personas se beneficie de él. Procura incorporar a la vida de las iglesias lo que aprende de las prácticas de los pobres: "Yo te bendigo, padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad" (Mt 11,25).

### **Metodología**

Encender una lámpara (Historia)  
Barrer la casa (Tradición)  
Buscar cuidadosamente  
Convocar a las amigas y vecinas  
¡Alegrarse!

*Encender una lámpara:  
trabajar con la historia en la historia*

El trabajo a partir de las necesidades concretas del pueblo forma parte de la metodología del CEBI. Pero resulta importante trabajar históricamente esas necesidades y sus formas de expresión y organización. De ahí la importancia de entender de una manera histórica no sólo la vida del pueblo que lee la Biblia, sino también la historia del pueblo que "vivió" las narraciones bíblicas y que, al percibir la acción de Dios en su historia, fue fiel en su memoria y en su registro.

Trabajar la historia del (los) pueblo(s) de la Biblia significa buscar una visión global de las narraciones que, sin ocultar las diferentes lecturas y conflictos, posibilite comprender las preferencias y prioridades de la acción de Dios

en la historia. A partir del trabajo con los textos en sus contextos, la metodología del CEBI propone una circularidad de sentido: las relaciones concretas vividas por el (los) pueblo(s) condicionan la comprensión del (los) sentido(s) de los textos que leemos hoy en nuestro contexto.

Trabajar históricamente ilumina la Biblia como un todo y arroja luz sobre cada período y momento de la vida del pueblo, que se nos torna más comprensible. Percibimos así las semejanzas en lo relativo a la situación y la intervención de Dios y también las diferencias, el desarrollo dinámico de las relaciones humanas y la superación de estructuras y modelos culturales.

Esta iluminación histórica presenta también dificultades y limitaciones, dado que debemos aceptar el límite de cualquier método para entender de modo objetivo y definitivo un momento histórico. En este sentido, la lectura que se pregunta por la vida concreta del pueblo que “vivió” el texto y lo hizo “vivir”, tiene que tener en cuenta esas limitaciones.

Preguntarse por la vida concreta es preguntarse por las formas de organización de la vida:

- el trabajo
- la vida social
- las relaciones entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre un pueblo y otro
- el poder político
- el saber
- la religión
- la cultura...

Esas preguntas que se le hacen al texto y a la realidad no se agotan en las respuestas y en la comprensión, sino que exigen una preocupación especial por el espíritu, por la experiencia de fe que motivó el texto y que motiva hoy su relectura.

También resulta muy importante iluminar la vida conociendo un poco de la geografía bíblica, de la lengua del pueblo y de sus expresiones orales y escritas, como instrumentos que nos aproximan a las experiencias narradas. Este momento de iluminación exige una cuidadosa articulación entre la lectura popular y los estudios de los biblistas y exégetas.

El CEBI trata de ser uno de los espacios en los que el trabajo académico se deja criticar y se alimenta de las lecturas y las preguntas del pueblo que lee la Biblia, al mismo tiempo que asesora y critica esta lectura popular que también puede estar permeada de prejuicios e inmediateismos.

### *Barrer la casa*

En el proceso de reapropiación de la Biblia nos damos cuenta del polvo acumulado en los rincones de la lectura.

Son siglos de opciones y prioridades no evaluadas ni renovadas. Son los muebles pesados y nunca movidos de su lugar que muchas veces dificultan nuestra búsqueda.

Metodológicamente resulta importante hacer un trabajo sistemático de desconstrucción de estas capas de interpretación, cristalizaciones de sentido y aplicación en la pastoral. Para ello, es bueno discutir las traducciones con que contamos de los textos bíblicos, conscientes de que toda traducción se construye a partir de motivaciones y elecciones en el marco de una lengua y una cultura.

También resulta importante quitar el polvo acumulado sobre algunas relaciones entre lenguaje y poder. Muchos términos que pretenden ser universales revelan, cuando se les limpia y se les ordena, ser términos que respetan estrictamente al grupo de poder dominante.

Por ejemplo, todo el lenguaje masculino que pretende ser universal para hablar de la humanidad y de Dios tiene que ser revisado para poder encontrar alternativas que nos permitan hablar de Dios como mujer y que no aten la experiencia de Dios a las relaciones de dominación y opresión del sexo masculino. Lo mismo pudiera decirse sobre otras opciones del lenguaje que están presas del léxico de los dominantes. Están presas de las prioridades de las autoridades, estudiosos y fundamentalistas, y eso ha dado lugar a concentraciones de preferencia en relación con los textos bíblicos que también deben revisarse.

Muchos textos bíblicos se consideraron de segunda categoría, otros fueron víctimas del más absoluto silencio, al tiempo que algunos se afirmaron como únicos y ejemplares para todos, en todas las situaciones. Se creó así un canon dentro del canon, al tiempo que se trataba de ocultar las motivaciones de esa selección y esa preferencia. En muchas iglesias, los textos paulinos han asumido una supremacía y una exclusividad que en ocasiones relegan a un segundo plano el Antiguo Testamento o incluso los Evangelios. En otras, simplemente, se olvidan los textos que pueden constituir una crítica para una postura moral o aportar nuevos elementos a la experiencia de Dios, como el *Eclesiastés*, el *Cantar de los cantares*, o el libro de *Ester*.

Es cierto que el lugar social histórico del que lee la Biblia condiciona sus preferencias y prioridades, pero resulta importante desde el punto de vista metodológico hacer explícitas esas motivaciones, y, al mismo tiempo, tratar de obtener una visión global de la Biblia; a eso nos ayuda el estudio histórico.

Sobre muchos textos se fue acumulando una gruesa capa de polvo formada por prejuicios que dificultan mucho una relectura liberadora. Ha resultado muy significativo el intento de explicitar el uso que se ha hecho de estos textos en la pastoral y en la religiosidad popular. Así, en torno a la narración de Génesis 3, la mujer recibe todo el peso de la culpa por la acción de Eva. Alrededor de esa

lectura se creó una profunda capa de prejuicios sobre la mujer. Es preciso asumirlos y rediscutirlos para poder realizar una relectura liberadora.

*Buscar cuidadosamente hasta encontrar*

El proceso de encender una lámpara en la historia y barrer los rincones donde se acumulan las tradiciones se lleva a cabo de manera cuidadosa y sistemática. Supone una lectura que se mantiene fiel al texto y que asume y explicita sus motivaciones. Supone una lectura que exige el diálogo que se expone a la crítica y se abre a lo nuevo, sin acomodarse en absolutizaciones fáciles o apresuradas. Supone una lectura que se sabe provisional a la vez que encarnada, y que en el diálogo con la tradición y la comunidad eclesial procura mantenerse fiel a la Palabra de Dios. Supone articular de forma creativa y exigente el espacio de la pastoral con el espacio académico, reconociendo la complementariedad entre ellos; supone también

tratar de mantenerse atento a la palabra profética que se pronuncia fuera de los espacios eclesiales y académicos.

La sistemática y la metodología se ponen aquí al servicio de la búsqueda y el encuentro. En este sentido, contenidos y metodologías exigen una dinámica liberadora: si la búsqueda es la metodología y el encuentro es actualización de la Palabra en la pastoral y en la realidad vivida, el proceso como un todo demanda fidelidad, radicalidad, crítica y profecía, para ser verdaderamente liberador.

*Convocar a las amigas y vecinas: la comunidad, la organización*

Lo que la mujer halló no es algo personal ni encontrarlo supone una conquista individual que se agote en la satisfacción interior; no tiene que ver solamente con la vida de la mujer y su casa, sino que demanda la calle, las relaciones, el vecindario. La mujer se organizó para buscar y encontrar. Encontró y va al encuentro de la comunidad.



Tampoco la lectura de la Biblia es un asunto particular o que se dirija a individuos: la lectura de la Biblia exige más; exige la calle, las relaciones, el vecindario, la comunidad. Esta implicación comunitaria forma parte de la lectura liberadora de la Biblia. La relectura de la Biblia ha sido uno de los elementos que han motivado nuevas organizaciones de la vida, la fe y la lucha por la vida.

A la vez que es un proceso que organiza y capacita a cada hombre y mujer como agente eclesial y social activo, es también un proceso dinamizador de las comunidades, porque parte de las necesidades concretas de los grupos y responde a ellas. Por esa misma razón, es un proceso ecuménico, ya que tiene que ver con la mujer, su casa, sus amigas y sus vecinas. Ecuménico significa todo el mundo habitado; en otras palabras, el ecumenismo tiene que ver con el mundo, con las personas y con los demás seres vivos.

La lectura de la Biblia es un proceso comunitario que tiene que ver con la vida en su concreción inmediata de los grupos y de las cuestiones relativas a la dignidad e integridad de la humanidad y de la naturaleza como un todo. Ese es el centro del ecumenismo.

La lectura liberadora y comunitaria de la Biblia convoca a la comunidad y critica los individualismos, las relaciones de dominación, los mecanismos de administración de la vida que se burocratizan y absolutizan y que pierden sus nexos con las necesidades concretas del pueblo. No se trata sólo de los mecanismos de la vida en sociedad, sino también de las relaciones en el seno de la comunidad eclesial y de las relaciones básicas y familiares entre hombres y mujeres, adultos y niños. Esta convocatoria y esta crítica de la vida en comunidad, que rompen con las abstracciones y generalizaciones de los sermones y prédicas y crean espacios comunitarios de aprendizaje, comunión y crítica, forma parte de la metodología de lectura de la Biblia que se practica en el CEBI.

*¡Alegrarse!*

La mujer convoca al trabajo, la comunión y la celebración: lo que estaba perdido fue encontrado. ¡Alégrense!

También en la lectura liberadora y comunitaria de la Biblia que el CEBI se empeña en desarrollar, la espiritualidad y la motivación constituyen un motor importante.

Al romper con una lectura de la Biblia ahistórica y atada a la letra y la ciencia, el CEBI comparte una lectura que, encarnada en la historia de la humanidad, en especial en la vida de los más pequeños y pobres, se sustenta en la experiencia de la fe y de la presencia de Dios.

La espiritualidad también fue aprisionada en fórmulas eclesísticas y formales, con lo que pasó a ser una cualidad restringida a religiosos y religiosas, pastores y grupos especiales. Ha sido una espiritualidad que ha respon-

dido más a cuestiones individuales y que se corresponde con la necesidad de sostener y reproducir las estructuras eclesiales.

Durante mucho tiempo, ser religioso o religiosa significó apartarse de la vida y sus contradicciones de pecado, tanto en la experiencia católica de las congregaciones religiosas como en la eclesiología protestante, que reclama de los fieles el rechazo al mundo y sus placeres. La vida religiosa y la espiritualidad se esterilizan al separarse de la cultura, las relaciones concretas de poder, el sexo y el trabajo.

La religiosidad y la espiritualidad del pueblo fueron expulsadas de las “religiones oficiales”, y tuvieron que buscar espacios alternativos para expresar su experiencia de Dios, su cultura y sus relaciones.

En ese proceso de marginación de la espiritualidad, la cultura y las relaciones del pueblo, la Biblia funcionó como regla y criterio de lo falso y lo verdadero. Se emplea la Biblia para afirmar el sacerdocio masculino y deslegitimar la pretensión femenina a ejercerlo; se emplea la Biblia para reforzar las jerarquías y obstaculizar la participación de laicos y laicas; se emplea la Biblia para decidir qué modelos litúrgicos, musicales y culturales pueden o no integrarse a las celebraciones; se emplea la Biblia para hacer proselitismo enfatizando las diferencias en las formas de culto y tornando casi imposible el ecumenismo entre los distintos grupos confesionales.

Por eso es tan necesario leer la Biblia prestándole una atención especial a las formas de expresión de la espiritualidad popular. En este sentido resulta importante articular la celebración y la espiritualidad con las carencias y las búsquedas del pueblo.

El espacio de la celebración es un espacio de expresión de las carencias concretas, de las luchas del pueblo articulado con sus movimientos y de organización para la búsqueda y la conquista. En ese espacio, los procesos de estudio y reflexión se integran a los procesos de expresión de la afectividad, la cultura y los deseos. La búsqueda se realiza a modo de oración. La reflexión se mezcla con la expresión de las necesidades y utopías en forma de plegarias.

El CEBI afirma como forma esencial de su metodología una lectura espiritual de la Biblia y de la vida, a partir de una espiritualidad militante y encarnada que critica la alienación y la manipulación que las estructuras y modelos de culto han promovido en la espiritualidad popular. Al afirmar la acción actualizadora del Espíritu Santo en la historia, la espiritualidad militante de la lectura de la Biblia a partir del pobre asume, a la vez, su dependencia de la acción liberadora de Dios y su vocación de participante activa en la liberación.

Traducción de Esther Pérez y Marcel Lueiro.

# Política-Teología-Iglesia

**E**l presente texto es una reflexión sobre las diferentes etapas del trabajo teológico y pedagógico de liberación que el Instituto de Teología y Política ha realizado durante los últimos diez años. Intenta, desde una perspectiva teológica de izquierda, dar una idea de la situación y las cuestiones político-teológicas en Alemania, un país capitalista desarrollado.

## Crisis del movimiento

A principios de los años noventa la fundación del Instituto de Teología y Política (ITP), una organización independiente, era expresión de una situación política de crisis que tuvo mucho que ver con los acontecimientos del año 1989, esto es, la caída del Muro de Berlín.

Antes de esta fecha, entre 1970 y comienzos de los años ochenta, se había gestado una fase muy viva de movimientos sociales. Durante esa época, existió un movimiento fuerte en los terrenos de la paz, la ecología, las mujeres y la solidaridad, entre otros. También las iglesias –o mejor, los cristianos y las cristianas– formaron parte de ese movimiento como miembros de partidos o grupos políticos, o explícitamente, como movimiento cristiano de base. Ellos y ellas se nutrieron de innovaciones eclesiales (Concilio Vaticano II, CMI) o seculares: la Revolución cubana, los movimientos de liberación latinoamericanos, el movimiento de comunidades eclesiales de base en Brasil. A fines de los ochenta comenzó una ruptura evidente. La caída del socialismo soviético, la crisis de los movimientos de liberación en Nicaragua y El Salvador disminuyeron el repensar y la plausibilidad de una alternativa. Además, con el nacimiento del capitalismo neoliberal en forma de la globalización cambiaron también los parámetros político-económicos en la República Federal de Alemania.

En ese momento se fundó el ITP con la premisa siguiente: ofrecer argumentos y posibilidades de actuar para el

numeroso grupo de los que continuaban organizados en grupos cristianos de base y, sobre todo, en los movimientos de solidaridad, quienes tras el fin de muchos proyectos nacionales de liberación en el Sur habían perdido sus perspectivas. A eso se debió precisamente que nuestros destinatarios fueran los grupos de solidaridad.

## Una nueva relación Norte-Sur

Uno de nuestros primeros talleres, que realizamos junto al teólogo de la liberación Fernando Castillo en 1993, dio cuenta de nuestro análisis de entonces:

1. Todavía existe una brecha entre el Norte y el Sur. Eso es evidente. Pero no es verdad que coincida con las fronteras geográficas. Cada vez más se desarrolla un Norte en el Sur, esto es, un sector que económicamente y respecto al consumo tiene la misma dinámica que el Norte; y en el Norte se genera un Sur. Por eso, creo que existe una nueva constelación mundial y que eso hace necesario pensar nuevas solidaridades y alianzas.
2. El objetivo no puede ser que el Norte rico se limite a mandar dinero a la América Latina, sino que es necesario construir alianzas y lazos verdaderos entre movimientos del Norte y el Sur. La pobreza, el capital, y sobre todo un nuevo sistema, o un nuevo nivel en el sistema mundial, se han transnacionalizado.
3. El sistema conecta cada vez más, en todo el mundo, el crecimiento económico con la pobreza: tiene que producir pobreza para crecer. Esa tendencia es más fuerte en la América Latina y un poco menos en Europa. La pobreza en los Estados Unidos ha aumentado mucho (hay dieciséis millones de pobres en ese país). Eso crea constelaciones totalmente nuevas, aunque el conflicto entre el Norte y el Sur no se ha eliminado.

La diferencia existe todavía, pero se relativiza a causa de las nuevas tendencias.<sup>1</sup>

Con esto nos anticipábamos a los análisis más tardíos del capitalismo, que explican la globalización como transición de la fase fordista a la posfordista. Según esos análisis, el sistema centroeuropeo y norteamericano del estado de bienestar había llegado a sus límites, y sus crisis, manifestadas en la pobreza y el desempleo, llegan también a los centros. Para mantener en esta fase la capacidad de actuar, era necesario sustituir el antiguo modelo de práctica solidaria de los movimientos sociales del Norte –apoyar a los proyectos en el Sur y esperar de ahí una transformación del mundo– por una práctica que también enfrentara seriamente las contradicciones sociales en el propio país y las vinculara con una crítica al capitalismo, para así mantener un punto de partida común con las fuerzas progresistas en el Sur.

### Una vieja verdad

Con esto queríamos dar continuidad a una vieja verdad que el cardenal Arnz ya había expresado mucho antes en una asamblea de las iglesias alemanas: “Si nos quieren ayudar, comiencen a cambiar su propio país”. Nos quedó claro que la pobreza y el desempleo crecientes –ideológicamente superestructurados por el neoliberalismo– iban a llegar a una situación en la que se aprovecharía a los pobres del Norte en contra de los del Sur: “Eso acontece, por ejemplo, en el caso de reivindicaciones políticas para los países del Sur, o si se discute el tema de la pobreza como razón para emigrar. En seguida aparece el argumento de que aquí (en Alemania) tenemos problemas suficientes. Y, al revés, se relativiza la pobreza y el desmontaje social señalando que en el Sur la situación es más precaria”.<sup>2</sup>

En esa fase llevamos a cabo un trabajo de formación para y con grupos cristianos de base o comunidades políticamente comprometidos porque:

1. nosotros mismos provenimos de esta tradición e historia;
2. el movimiento de solidaridad, en nuestra opinión, dispone de un fundamento ético-moral capaz de resistir los cambios y desafíos del nuevo capitalismo neoliberal.



En aquel tiempo pensábamos que “la fuerza del movimiento de solidaridad consistía en su convicción, opuesta a la agenda política diaria, de que no hay sufrimiento y miseria humanos independientes de estructuras responsables de ellos”. “Existe en la historia una culpa y no hay necesidad alguna... que pueda justificar lo que está sucediendo... es nuestra culpa, y contra ella tenemos que protestar... simplemente para sobrevivir como seres humanos y tal vez para hacer posible una existencia más humana para los demás...”<sup>3</sup>

### Potencial moral e incapacidad de actuar

En ese tiempo nos basamos en una investigación cualitativa sobre los grupos de solidaridad en Alemania,<sup>4</sup> la cual reveló que en estos grupos había potencial moral, pero que frente a la falta de alternativas políticas eran incapaces de desarrollar perspectivas para actuar. En muchos eventos, talleres y seminarios tratamos con los grupos ese tema.

Primero, con métodos de autorganización en los grupos y de la pedagogía de la liberación, que habíamos conocido y practicado algunos años antes en los seminarios de la facultad de teología. Luego trabajamos también con los métodos de la lectura bíblica de la liberación y de la historia social. Lo importante en ese trabajo era juntar las posibilidades de actuar, objetivamente limitadas en una fase de hegemonía del capitalismo neoliberal, y la perspectiva bíblica de que una práctica de justicia y de universalización de la justicia no se debe detener ante la desorientación y la impotencia. Y siempre nos encontramos esa mezcla de convicción moral y desorientación. Para ilustrar esta observación sirve el siguiente fragmento de un juego de roles sobre el texto de Juan 2,13-25, que realizamos con miembros de grupos cristianos de base en una de nuestras escuelas de verano:

Un juego de roles sobre el texto de la expulsión de los comerciantes del templo por parte de Jesús muestra otra dimensión del conflicto acerca del poder y de la dominación. Jesús entra en el centro económico (“los comerciantes”) y religioso (“el máximo sacerdote”) de la sociedad de aquel tiempo –el templo– y trastorna tanto los acontecimientos que los poderosos quieren matarlo, y al final lo hacen. Entretanto, los y las participantes en el taller discuti-

mos este hecho desde la perspectiva de los papeles históricos de las personas del tiempo de Jesús (sacerdotes, comerciantes, pobres del campo, miembros de movimientos revolucionarios). Comprendimos y justificamos las posiciones revolucionarias y los argumentos a favor de la acción de Jesús. Pero al traducirlo a nuestro tiempo (alguien va a la bolsa de Francfort, el centro económico y “religioso” de nuestra sociedad, derriba las mesas y tira afuera las computadoras y expulsa a los comerciantes) apenas escuchamos voces a favor. Es muy fácil considerar locos a quienes hagan algo así y sin sentido cualquier acción de ese tipo. Resultó muy difícil construir posiciones contrarias a la opinión establecida dominante.<sup>5</sup>

En realidad, el objetivo consistía en superar la “zanja fea abierta” de Gotthold Lessing, y fecundar el mensaje mesiánico del Reino de Dios en sus dimensiones críticas al poder hegemónico para la existencia cristiana en la República Federal de Alemania. La convicción moral debía transformarse mediante la lectura bíblica en una práctica política de seguimiento. Posteriormente, pudimos constatar que esto no nos dio resultado, ni a nosotros ni a los grupos cristianos. Existían tres momentos que no tomamos en cuenta.

### La “autoprisión” del ambiente eclesial

Las iglesias alemanas son esencialmente iglesias de la burguesía media, debido a su anticomunismo histórico, que condujo a una alienación entre la iglesia y la clase obrera. Las iglesias se convirtieron en parte del estado burgués-capitalista. Esto significa que el interés de clase de los miembros de la iglesia actual no coincide objetivamente con el de la capa social más baja. Por otro lado, la situación de desestabilización e inseguridad no se estructuraba de manera que la vivencia de precarización y el posible descenso social se articularan como crítica emancipatoria de las relaciones de poder dominantes. La buena nueva del Evangelio es un mensaje amenazante para la mayoría.

No es mi intención defender un materialismo vulgar, porque también en la historia de la teología de la liberación los cristianos y cristianas de la clase burguesa han desempeñado un papel significativo como “intelectuales orgánicos”, para decirlo con palabras de Antonio Gramsci. La pedagogía de Paulo Freire retoma esta idea con el tema del profesor. La posibilidad de traición de clase en una iglesia burguesa como condición de solidaridad con los oprimidos y como parte de la construcción de una contrahegemonía al bloque dominante no es solamente necesaria, sino que también resulta históricamente posible:

Era en 1957 en Argelia, en Wadi Ouchaia, una población donde hombres, mujeres y niños vivían miserablemente en un estado inhumano. De repente, en una barraca horrible... me invadió una ola inmensa de odio de clase... Y yo sé que en ese momento habría sido capaz de hacer cualquier “acción terrorista” en contra del sistema... Si un burgués tiene esta experiencia no le queda otra alternativa que odiarse a sí mismo. Entonces, hay solamente dos soluciones: suicidarse o convertirse (lo que es otra forma de muerte a causa de la ruptura y el renacimiento de una práctica de lucha para la vida actual y futura del hombre).<sup>6</sup>

El teólogo francés de la liberación George Casalis describe aquí con palabras radicales su propia “traición de clase”. Por supuesto, tal conversión no nace sólo como resultado de una “experiencia directa” de contacto con la miseria, como escribe Casalis, sino que puede ser hija también de una coyuntura histórica, a partir de la presencia de luchas históricas de los oprimidos y de la posibilidad político-ideológica de pensar alternativas; en otras palabras, las relaciones de dominación tienen ciertos momentos de fragilidad. La conversión puede ser resultado de las potencialidades estructurales y la libertad individual.

### La hegemonía del neoliberalismo

Desde principios de los años noventa el neoliberalismo se extendió cada vez más como ideología y forma de legitimación de ciertas decisiones político-económicas (privatización de instituciones del estado de bienestar, etc.). Luego de dieciséis años de gobierno cristiano-demócrata conservador, los socialdemócratas y los verdes llegaron al poder en 1998. Y fueron justamente los que establecieron el neoliberalismo en Alemania. Las transformaciones políticas profundas que efectuaron, como la introducción de la competencia del capital privado en el sistema de salud y de cuidado de ancianos, la reducción de los subsidios a los desempleados y la privatización parcial de la renta tuvieron consecuencias a largo plazo, sobre todo en el terreno de la lucha ideológica. La ideología neoliberal de la libertad y la responsabilidad individuales y de la eficacia del mercado llegó a ser predominante. Eso quedó claro en el documento común rubricado en 1999 por nuestro canciller de la época, G. Schröder, y el primer ministro británico, Tony Blair, sobre el futuro de la socialdemocracia. En ese documento se redefinía como una obligación exponerse al mercado para no cargar con la comunidad. Los pobres y desempleados fueron responsabilizados por el endeudamiento estatal. Toda existencia individual fue sometida al ritmo del mercado y todo empobrecimiento interpretado como fracaso personal.

A la vez, se tornó hegemónico el discurso de la modernización y el crecimiento. Ello descalificaba toda reivindicación de un orden social alternativo –fuera nacional o global– al calificarla de idea irracional, utópica y posiblemente terrorista. Tampoco en este caso las iglesias y los cristianos y cristianas expresaron su desacuerdo. Por un lado, las iglesias mismas se encontraban en una situación de crisis financiera, porque –como es común en Alemania– se financiaban a través de los impuestos de las y los trabajadores. La creciente tasa de desempleo reduce sus entradas. Por eso, intentaron modernizarse apelando a recetas neoliberales. Por otro lado, una parte de la clase media (a la cual pertenecen los miembros de las iglesias) se benefició con las reformas, mientras que las partes más cercanas a la izquierda estaban moralmente exhaustas desde la caída del muro en 1989 y no tenían nada que aportar. Sencillamente, no se enteraron de esa ideología, seguramente porque provenían del campo de la socialdemocracia, la izquierda liberal y el partido de los verdes. Además, desde los años ochenta las iglesias han perdido mucho peso en la sociedad alemana como instancia conservadora y social-ética. Los ambientes eclesiales se derrumbaron y comenzaron a ofrecerles cada vez menos respaldo a sus miembros.

### **El capitalismo como religión**

Hasta los ochenta, el capitalismo necesitó a las iglesias como superestructura ideológica. Según Max Weber, la ética protestante garantizó la austeridad y la productividad. Por su parte, la iglesia católica reforzaba el bloque conservador dominante, legitimaba la política económica con su postura anticomunista, y la política social con su política familiar reaccionaria.

Esta situación cambió de manera fundamental con el neoliberalismo. Ya en los años treinta el filósofo alemán Walter Benjamin expresó proféticamente lo que actualmente se ha hecho realidad: “Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones”.<sup>7</sup> El capitalismo como religión y trascendencia forma identidad, ofrece orientación para la actuación y para enfrentar las contingencias, legitima el poder y tiene un concepto del mundo. A diferencia de las religiones clásicas, su máxima es: “La satisfacción de los deseos ha sido trasladada de la trascendencia post-mortem a la historia actual”.<sup>8</sup> O dicho con otras palabras: solamente en este mundo hay satisfacción, no existe un más allá del capitalismo. Hoy no hace falta que el capitalismo esconda su carácter fetichista, porque lo ha transformado en su esencia material. Pero la existencia profunda del Dios capitalista es horrible y carece de piedad.

El capitalismo no conoce misericordia frente al fracaso, sino sólo la culpa personal: cada quien –trátese de un individuo o una nación– tiene la culpa, si no logra una cierta cosa por falta de iniciativa, fantasía o creatividad, y su lugar al margen de la sociedad o totalmente fuera de ella es lo justo. Ya no hay derechos ni misericordia para ellos. Las iglesias tradicionales y las religiones sólo tienen importancia para los que están buscando sentido en el mercado. Nike, Adidas, BMW, oración o rito tridentino son lo mismo: mercancías que no remiten a un más allá (de la sociedad capitalista), sino que solamente satisfacen los deseos humanos mediante la compra y el consumo.

### **Un nuevo ecumenismo**

¿Qué significa esto para el trabajo del ITP? Con cierto retraso nos percatamos de que el agotamiento moral y la sumisión a lo que el mundo capitalista reconoce como “factible” se han extendido con mucha fuerza en las iglesias y entre los cristianos y cristianas, e hicieron callar la voz profética de la tradición judeo-cristiana. Es cierto que existen todavía algunos cristianos y cristianas, y ciertos grupos cristianos, que están comprometidos con una práctica anticapitalista, pero en ese compromiso político la tradición cristiana y su reproducción no desempeñan un papel importante. No se discute la pérdida del espacio en el que el lenguaje cristiano, los discursos y los símbolos encontraron resonancia.

En 1998 organizamos un congreso para conmemorar el golpe militar en Chile con el título de “Veinticinco años de neoliberalismo en Chile –veinticinco años de modelo Chile”. En ese congreso se abordó el tema de que Chile era el primer país en el cual se había implantado, a manera de experimento, el neoliberalismo. Chile fue modelo para muchos otros países y aprender del “modelo Chile” significó aprender cómo funcionaba el neoliberalismo y, en consecuencia, cómo funcionaría aquí en Alemania. En el seminario participaron cerca de quinientas personas de toda la república, una minoría de ellas pertenecientes a grupos cristianos. Aunque como organizadores cristianos convocamos el congreso con la intención de colocar la memoria del golpe militar en la memoria colectiva de los movimientos sociales, la resonancia en otros grupos cristianos fue muy baja. Esa experiencia nos acompaña hasta hoy día. La cooperación con sindicatos, partidos y movimientos sociales de izquierda en la búsqueda de temas comunes y el desarrollo de estrategias en la lucha contra el neoliberalismo resulta mucho más factible en los sectores no cristianos que en el contexto cristiano.

No tenemos aún una explicación para el agotamiento de las tradiciones cristianas y su incapacidad de actuar. La razón no puede ser que la gran mayoría de los cristianos y cristianas pertenece a la clase media y alta, porque



## ¡Nuestra teología nos sirve a nosotros mismos! Es la reflexión crítica sobre nuestra práctica política en las luchas cotidianas



también muchos miembros de los partidos, los sindicatos y los movimientos sociales vienen de la burguesía y hacen otras opciones cuando chocan las contradicciones sociales y las libertades personales (en el sentido de Casalis). Probablemente, la dimensión religiosa del capitalismo antes mencionada desempeña un papel importante en ese contexto. De cierta manera, les quita a los cristianos y cristianas el “aire para respirar”. La llamada secularización no se manifiesta como una “desvalorización” de la teología y de la religión, sino como una “expropiación”.

### Lugares de resistencia

Muy lentamente llegamos a la conclusión de que los sectores no cristianos de la sociedad están mucho más conscientes que las iglesias y los ámbitos cristianos del peligro que corre el “proyecto humanidad”. Estos últimos carecen de la sensibilidad moral y el potencial esperanzador suficientes para enfrentarse al sistema mundial. Los lugares de denuncia al capitalismo global y sus efectos fatales y de cancelación del futuro no los encontramos ni de forma política simbólica ni de forma práctica entre los cristianos y cristianas, sino en diversos sectores de la sociedad, que son muy heterogéneos y muchas veces marginados: grupos sindicales de izquierda, segmentos del movimiento por la paz, jóvenes antifascistas o el movimiento crítico a la globalización. Las cristianas y cristianos de izquierda no son sólo marginados en el seno de su propia historia, sino que forman parte de una “multitud” heterogénea que se margina a sí misma.

Después de una fase de debilitamiento de la protesta política, ha comenzado una nueva fase de rehabilitación y

reforzamiento de esta en Alemania, a partir de mediados de los noventa. Esa protesta la impulsan los sectores de la sociedad antes mencionados. Además, resulta interesante, porque abarca todas las generaciones. Los sindicalistas con una larga historia de militancia y los miembros de los movimientos sociales de los años ochenta colaboran con los jóvenes del movimiento antiglobalización. En esta nueva etapa de movilización y protesta política falta la presencia de cristianas y cristianos.

### ¿Por qué necesitamos la teología entonces?

Frente a esa situación nos surge la pregunta: ¿por qué necesitamos la teología entonces, si las cristianas y los cristianos ni siquiera están presentes en los movimientos políticos, y las iglesias, como instituciones sociales, no desempeñan un papel importante de oposición al capitalismo neoliberal?

¿Qué le queda de tarea teológica a nuestro Instituto de Teología y Política? ¿A quién le sirve nuestra comprensión teológica de la liberación como una “reflexión crítica de la práctica a la luz de la fe”, y a quién orienta en su actuación?

### Lugares marginales

La primera respuesta a esas preguntas es modesta, pero a la vez esencial: ¡nuestra teología nos sirve a nosotros mismos! Es la reflexión crítica sobre nuestra práctica política en las luchas cotidianas; significa cuestionar permanentemente nuestra interpretación y nuestra práctica del “seguimiento” en las condiciones de un país capitalista desarrollado. Un tema central de nuestras reflexiones bíblicas en los últimos años ha sido la pregunta sobre el “fracaso” de prácticas de liberación y esperanzas de transformaciones profundas. ¿Cómo podemos oponer resistencia a la promesa del “fin de la historia”, de “la victoria definitiva del liberalismo del mercado”, de Francis Fukuyama? Una conclusión dolorosa en ese contexto fue que, probablemente, habíamos practicado una “teología de la victoria” y tal vez interpretado de manera demasíadamamente optimista y salvífica los signos de los tiempos: los movimientos de liberación, el movimiento socialista de los trabajadores, la fuerza de los movimientos sociales en los años setenta y ochenta.

“Nuestros grupos comprometidos piensan a veces que necesariamente vamos a vencer porque desempeñamos un papel de liberación y somos mensajeros de una esperanza justa. La presencia de Dios entre nosotros, y que no nos abandona, se manifiesta en la victoria sobre nuestros enemigos. Y esa victoria es total para que también se supere definitivamente el carácter totalitario del sistema que representa el carácter totalitario del mal”,<sup>9</sup> dijo el teó-

logo brasileño Alberto Moreira en un congreso del ITP dedicado al tema de cristología y globalización. Un compañero holandés escribió: “la posibilidad del fracaso de estos movimientos no tenía lugar en esta cristología. Por supuesto, Jesús fue el crucificado. Pero eso remite sobre todo a su posición de clase: era esclavo y como tal trajo la revelación de un Dios de Israel totalmente diferente: su palabra no se hizo hombre, sino esclavo. Eso era para nosotros la lógica de Cristo. Lo esencial de este crucificado —este esclavo crucificado— era su resurrección y el hecho de que esta resurrección constituyó la insurrección, que va a sacar el mundo de quicio...”<sup>10</sup>

Aquí empieza nuestra relectura: la esperanza mesiánica, la promesa cristológica de la resurrección no viene automáticamente después del fracaso, sino que ambas cosas están estrechamente unidas. No hay una esperanza mesiánica que pueda dejar atrás nuestro fracaso y el sufrimiento de los demás, o sea, que pueda integrarlos de manera histórica-teleológica en la historia de la liberación. El cristianismo es, esencialmente, una historia de fracasos, y su superación una pregunta por el *kairos*, que de vez en cuando brilla en momentos y lugares diferentes, pero también cuenta siempre con el fracaso de la propia práctica de liberación.

La cruz, el fracaso, es la última razón de cualquier esperanza cristiana: el cristianismo parte de esta contradicción del Mesías. Si creemos en la resurrección estamos obligados a hacer una “conversión epistemológica” que nos permita reconocer el rostro verdadero de Dios en la persona que sufre. Jesús nos libera de “la lógica imperial de la esperanza humana del Mesías, que siempre tiene que coincidir con la victoria y el poder”.<sup>11</sup> Esta interpretación esperanzadora nos abrió los ojos en dos sentidos. Por un lado, nos sensibilizó sobre los lugares marginales de la resistencia y la contradicción política. Los “signos de los tiempos” no son solamente las grandes coyunturas y los movimientos históricos. Muchas veces se manifiestan en contextos dispersos, en los que se ha descubierto el núcleo ideológico del discurso del fin de la historia, se cuestiona el derecho totalitario de los poderosos y se niega tanto ideológica como prácticamente su legitimidad. Son lugares de la libertad apocalíptica (en el buen sentido del término), que se oponen a las fuerzas compulsivas de hecho y a las lógicas de este mundo. Son los lugares mencionados en el acápite “un nuevo ecumenismo”.

### Hablar de Dios de manera atea

La teología tiene todavía un significado importante —probablemente mucho mayor que antes— allí donde nos expropia y se ocupa de servir al capitalismo neoliberal. Sabemos que no basta con desenmascarar y denunciar a la manera de la crítica ideológica clásica a los falsos dio-

ses del capitalismo para poder derribarlo. Frente al dios del capital nuestro Dios es un dios débil. Es importante revelar el contenido mesiánico del neoliberalismo. Además, hay que explicar que el no cumplimiento de sus promesas forma parte de su estructura.

El capitalismo es religión verdadera y transcendencia. El punto no es negarlo, sino confrontarlo con nuestro Dios, que también ofrece sentido de vida y formación de identidad, que orienta para la acción y el enfrentamiento a la contingencia, pero que rechaza cualquier legitimación del poder. Su concepto del mundo parte de la memoria de las víctimas del poder y de la violencia, de la inhumanidad, del afán de lucro, y no escribe la historia de los vencedores y los poderosos. Y ese es exactamente el lugar de la teología entendida como crítica ideológica clásica. Es una crítica ideológica clásica a la que no le interesa en primer lugar desenmascarar los “dioses falsos”, sino revelar el “núcleo religioso” del capitalismo neoliberal, su concepto del hombre, su comprensión de la historia y del futuro.<sup>12</sup>

La teología se dirige críticamente a los “no-cristianos”, a los alienados de las religiones clásicas y, por eso mismo, inermes ante los discursos religiosos. Glosando a la teóloga alemana Dorothee Sölle podríamos hablar de un programa de “hablar de Dios de manera atea”.<sup>13</sup> Nuestra acción “en contra de los pecados mortales del G8”, realizada en el marco de las protestas contra la Cumbre del G8 celebrada en Heiligendamm en el 2007, puede ilustrar lo que quiero decir. Tanto en la manifestación como en un taller caracterizamos y denunciemos la política del G8:

Según la tradición cristiana, los pecados mortales son actitudes fundamentales que llevan a acciones que en sí son pecados: dañan a los demás y a la comunidad en su conjunto, y en el peor de los casos tienen efectos directa o indirectamente mortales para los hombres y toda la creación. Cuando eso sucede a nivel de un sistema social, la teología de la liberación habla de pecado estructural.<sup>14</sup>

La mayoría de las personas comprendió este “discurso religioso”, aunque muchas no pertenecen a ninguna igle-



sia. Se comprendió nuestro discurso sobre los pecados mortales desde la experiencia cotidiana sin que los participantes estuvieran vinculados al contexto institucional o discursivo (iglesia/comunidad). En este sentido, en Alemania podemos hablar de Dios de forma atea-religiosa. Y tal vez justamente entre las personas que rompieron con las autoridades religiosas y eclesiales.

Porque con ellas no hace falta que penetremos las nieblas del mundo individualista-burgués de la socialización religiosa.

### Militancia sin iglesia

Nuestra posición se parece a la de los años setenta y ochenta, cuando la pregunta por la “militancia” y la “solidaridad de las cristianas y cristianos” fue respondida con la “ortopráctica”, esto es, con la participación –aunque de pocos– en los procesos de liberación, la colaboración con movimientos populares y partidos, etc. En aquel tiempo se esperaba que nuevamente se formaran los grupos eclesiales y que, a pesar de sus interpretaciones diferentes del seguimiento, compartieran la misma práctica política. Se les exigió que no tomaran como motivo de separación las diferencias de clase en las iglesias, sino que las entendieran seriamente como campo de lucha ideológica. En ese punto las condiciones han cambiado bastante.

Por un lado, las iglesias ya no son un factor importante en la formación de la identidad de los individuos, tanto en el sentido positivo de la formación de normas morales como también en el sentido negativo de la sobrevaloración de las relaciones dominantes (lo que se tiene que entender como un proceso dialéctico y contradictorio a lo largo de la historia de la iglesia).

De ahí se deduce, por otro lado, que las iglesias como autoridades de formación social y como mediadoras y representantes de tradiciones pierden su significado. Creo que este fenómeno ha llegado a adquirir una dimensión dramática y que todavía no lo hemos comprendido bien.

En 1977 Casalis aún pudo decir que “la ruptura (que las cristianas y cristianos militantes producen inevitablemente con la iglesia) no debe crear ni eremitas ni asociaciones. Para tener importancia tiene que realizarse dentro de la comunidad grande, y cuestionar desde adentro a los poderosos y al sistema de valores con el cual justifican sus acciones”.<sup>15</sup> Casalis partía de la idea de que nuestra práctica, al igual que la de todas las personas políticamente conscientes, se instala en acciones comunicativas, acciones simbólicas o experiencias de lectura que remiten a dimensiones metaempíricas; o sea, estas radican en ella. Para las y los cristianos esto se da generalmente en experiencias de comunidad e iglesia, y en las prácticas de lectura que se realizan en ellas; expresiones religiosas como “él va a secar todas las lágrimas...”, “creo en la resurrección

de los muertos”, etc., son tales acciones comunicativas y declaraciones de fe.

¿Pero qué pasa si estas autoridades, que son la condición indispensable para la transmisión de la fe y la conservación de estas acciones comunicativas, se rompen? Supongo que en los setenta nadie sospechaba o creía que la práctica pudiera suprimir esta crisis de transmisión por una interpretación nueva o una relectura. Como cristianos y cristianas militantes de izquierda nos encontramos en una situación en que estamos convencidos de que acciones comunicativas como “él va a secar todas las lágrimas” tienen un contenido profundamente humanitario, a la vez que una exigencia crítica interior que va más allá de la práctica política. Pero cada vez hay menos lugares en los que transmitir estas tradiciones (iglesias o comunidades). Y en eso consiste la crisis de transmisión de la iglesia que nos afecta. Según Adorno, el fin de la tradición significa la entrada a la inhumanidad. Esta es una crítica escéptica a la razón ilustrada, a su falta de memoria a la hora de asumir el progreso, pero también la podemos entender como una crítica a la indiferencia frente a la crisis de transmisión/comunicación de la fe y de las iglesias.

Hay un libro de Gustavo Gutiérrez que se titula *Beber en su propio pozo*. ¿Qué pasaría si esos pozos se secan? No tenemos respuesta ninguna a esta pregunta. Solamente esta: tenemos que empezar de nuevo y buscar en medio del fracaso al Mesías, al Resucitado.

### Notas:

- 1 Fernando Castillo: *Rundbrief ITP*, enero de 1994.
- 2 Ludger Weckel: *Rundbrief ITP*, n. cit.
- 3 Herbert Marcuse: “Solidaritätsbewegung: zwischen Lobbyarbeit, Networking und sozialer Bewegung”, *Entwicklungspolitik* 23/24, diciembre de 1997.
- 4 Michael Ramminger y Ludger Weckel: *Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität*, Münster, 1995.
- 5 *Rundbrief ITP*, n. 14, febrero del 2000.
- 6 Georges Casalis: *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel*, Stuttgart, 1980, p. 15.
- 7 Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*, Gesammelte Werke, vol. VI, Frankfurt, p. 100.
- 8 Kuno Füssel: “Rückkehr der Rache Gottheit”, *Freitag* 41, 3 de octubre del 2003.
- 9 Alberto Moreira: “Der gekreuzigte Messias und das Land der Freiheit”, en *Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Land der Freiheit*, Münster, 2004, p. 205.
- 10 Dick Boer: “Sein Gedächtnis sei uns zum Segen”, en *Der gekreuzigte Messias...*, p. 191.
- 11 Alberto Moreira: op. cit., p. 205.
- 12 Lo hacemos mediante ponencias, talleres y seminarios sobre temas de globalización, neoliberalismo, conceptos del mundo y del hombre, política de seguridad, de guerra o de desarrollo.
- 13 Ver el libro de Dorothee Sölle: *Atheistisch an Gott glauben* (Creer en Dios de manera atea), Olten, Freiburg, 1968.
- 14 Volante del ITP para el G8.
- 15 Georges Casalis: op. cit., p. 157.



## Ecumenismo en Cuba



**C**aminos publicó en su número 43 un dossier sobre el ecumenismo. Notablemente ausente en ese dossier estaba una consideración cubana del asunto. El multílogo que reproducimos a continuación reunió, en el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr., a un conjunto de actores de las iglesias y el movimiento ecuménico cubanos durante una mañana del pasado mes de junio. Esperamos que esta publicación ayude a llenar aquella ausencia y sea una contribución al reavivamiento del ecumenismo actual en nuestro país.

**Caminos:** Bienvenidos al CMMLK. Les pediría que comenzáramos con una ronda en la cual cada uno se presente y explique muy brevemente su motivación para participar en esta mesa.

**Rafael Barrera:** Soy católico, secretario ejecutivo del Grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero. Mi parroquia es la de San Martín de Porres, en Alamar, donde vivo. Fui elegido delegado del Poder Popular en el 2005 y trabajo en CITMATEL como jefe de proyectos de sitios web y multimedia, además de desempeñarme como profesor universitario a tiempo parcial. El ecumenismo es un principio básico del Grupo Romero. En sus más de veinte años de existencia ha estado presente en toda su labor. Por eso me motiva compartir mis experiencias con los aquí presentes y conocer las de ustedes.

**Raúl Suárez Ramos:** Estoy aquí porque me siento responsable en relación con el tema del ecumenismo por tres razones. En primer lugar, por ser director del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr., que es una organización ecuménica que forma parte del Consejo de Iglesias de Cuba. Como expresidente del Consejo de Iglesias también me interesa debatir el tema, porque constantemente estamos siendo citados para tratar asuntos vinculados al ecumenismo en Cuba. Y en tercer lugar, por la

condición de diputados de algunos de nosotros; tanto al hermano Arce como a Odén Marichal como a mí, los diputados de diferentes partes del país nos plantean sus preocupaciones en relación con temas que, de una manera u otra, tienen que ver con el ecumenismo.

**Rodolfo Juárez:** Soy metodista y actualmente me desempeño como asesor jurídico del Consejo de Iglesias. Los que me conocen saben que trato de estar presente en todas las cuestiones que tengan que ver con el ecumenismo. Participé en la actividad ecuménica con el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) de los años sesenta, y creo que eso marcó mi vida, de modo que he tratado siempre de estar lo más al tanto posible de estos temas que se refieren a la unidad de la iglesia.

**Reineiro Arce:** Prácticamente toda mi vida eclesial ha sido ecuménica. De manera similar a Juárez, comencé en el Movimiento Estudiantil Cristiano en los años setenta. Fui secretario general del Movimiento y después ocupé varias responsabilidades en el Consejo de Iglesias de Cuba: fui director del Centro de Estudios durante cinco años, después presidente del Consejo y en la actualidad soy rector del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Creo que el tema es sumamente importante, sumamente actual —siempre lo ha sido—, y por esa razón estoy aquí para intentar dar un aporte y aprender de mis hermanos y hermanas.

**Amós López:** Soy miembro del Equipo Pastoral de la Iglesia Bautista Ebenezer de Marianao y siento el ecumenismo como vocación humana antes que cristiana. El ecumenismo siempre ha sido muy importante en mi vida, en las relaciones humanas y específicamente en el área pastoral, que es donde más he venido trabajando el tema, sobre todo en la liturgia, el acompañamiento pastoral, el diálogo y los proyectos comunes con otras iglesias, la práctica educativa.

**Coralia Blanco:** Soy pastora de la Iglesia Bautista Shalom en Boca de Mariel y trabajadora del Centro Martin

Luther King. El tema me interesa porque mi vida ha estado marcada por una gran dosis de ecumenismo, tanto en el ámbito familiar como en el eclesial y laboral. Por eso me interesa tanto dialogar y aprender sobre el tema.

**Alicia Sevilla:** Soy trabajadora también del Centro Martin Luther King y me interesa el tema porque es el eje temático de nuestro trabajo en el Programa de Reflexión y Formación Socioteológica este año, y por un grupo de vivencias personales a lo largo de toda mi historia de vida.

**Ofelia Miriam Ortega:** Soy pastora de la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba. Me gustaría hablar de los niveles de importancia que ha tenido el ecumenismo en mi vida, comenzando por el nivel local. Creo que una de las mayores experiencias de mi vida actual es mi participación en la Iglesia Presbiteriana de la Playa, donde nuestros músicos son de la Iglesia Adventista y tenemos un coro del barrio. Esa interacción entre la sociedad, las otras iglesias y la cultura de nuestro país es muy importante para mí. En el plano provincial enseñé Ética Teológica y Teología y Género en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, y ahí también tenemos una relación de bastante fluidez con la Iglesia Católica Romana de la ciudad. Hay cosas muy interesantes en el ecumenismo matancero que no pasan, quizás, en otros lugares. Y en cuanto a lo nacional, tenemos el trabajo que desarrollamos en el Instituto Cristiano de Estudio de Género a nivel nacional y también nuestra relación con el Consejo de Iglesias de Cuba y con los distintos centros de reflexión. En cuanto a lo internacional —y lo dejo para último, porque muchos piensan que lo internacional es lo más importante para mí, cuando en realidad es lo local, lo provincial y lo nacional—, en este momento soy vicemoderadora de la Alianza Mundial Reformada y presidenta para la América Latina y el Caribe del Consejo Mundial de Iglesias. Por supuesto, me interesa mucho el tema del ecumenismo, porque eso ha sido mi vida: fui bautizada en la Iglesia Católica Romana, asistí a la Iglesia Bautista hasta los cuatro años, a esa edad pasé a la Iglesia Presbiteriana y después me casé con un pastor bautista, de manera que mi vida ha sido ecuménica desde un principio.

**Kirenia Criado:** Soy cuáquera y mi vida ecuménica comenzó por la necesidad de establecer un grupito más grande en Puerto Padre con cuáqueros y católicos, que eran las iglesias presentes allí en ese momento, para poder montar las obras de Navidad, aunque la verdad es que no le llamábamos ecumenismo a lo que hacíamos. Después apareció el grupo de ULAJE<sup>1</sup> en Oriente y conocí su trabajo. Más tarde tuve la experiencia del Seminario de Matanzas y ahora soy trabajadora del Centro Martin Luther King, que es un centro ecuménico. Me interesa, entonces, el ecumenismo, porque, como decía Alicia, es el eje temático de nuestro Programa, pero también porque mi vida se ha llenado y enriquecido con la experiencia de

muchas personas que han compartido conmigo su fe y su espiritualidad.

**Ailed Villalba:** Soy miembro de la Iglesia Episcopal. Pensando en cómo comencé a entender la idea de ecumenismo recordé que yo era católica romana y a veces iba a la Iglesia Episcopal a buscar a un novio que tenía allí. Un día oí a Juan Ramón de la Paz decir en un retiro: “Nosotros tenemos un pedacito de la verdad”, y eso fue de tal importancia para mí que decidí que esa era a la iglesia a la que yo quería asistir. Su liturgia se parecía a la de la Iglesia Católica, la gente se vestía más o menos igual, pero me dijeron: “Mira, no tenemos toda la verdad”. Me interesa el ecumenismo por eso, me interesa como el espacio para compartir nuestras verdades, como el espacio para compartir quiénes somos.

**Nerva Cott:** Soy pastora de la Iglesia Episcopal de Cuba en la Catedral de la Santísima Trinidad. Creo que el ecumenismo ha sido la esencia de nuestra formación, de nuestro ser. Considero que la única forma en que se puede realizar de una manera integral la misión es cuando nos unimos con todos los que buscan el bienestar de la humanidad y la salvación de la creación. Es una causa común a la que todos tenemos que decir presentes, y también es una motivación para estar unidos a todos los que tienen esos mismos objetivos.

**Juan Ramón de la Paz:** El ecumenismo esencialmente cubano es un ecumenismo patriótico y no lo inventamos nosotros: lo inventaron los misioneros patriotas. Al estudiar la historia de la iglesia en el siglo XIX vimos que todos los misioneros patriotas de las más diversas denominaciones, incluida la Iglesia Romana, que apoyaban el proyecto de independencia de Cuba, estaban muy unidos, se conocían, compartían conocimientos y también pasaban fácilmente de una denominación a otra, porque el único criterio que tenían era el proyecto de la libertad de Cuba, el patriotismo, la dignidad de los cubanos. Así, a inicios de la república mediatizada, muchos de ellos, más los nuevos valores que se fueron incorporando, practicaban ese ecumenismo patriótico, que es el verdadero. El ecumenismo burocrático, eclesiástico, es muy peligroso, porque se puede convertir en lo que se está convirtiendo en muchos sectores hoy en día: en un ecumenismo antipatriótico, un ecumenismo de penetración cultural foránea, de hegemonismo de otro proyecto político anexionista que se está dando en Cuba hoy, igual que se dio siempre en otros tiempos.

Cuando se produjo una gran crisis ecuménica en la década del sesenta, nosotros enfrentamos al obispo José Agustín González, que representaba ese ecumenismo anexionista y nada patriótico ni cubano; en una sesión del Consejo de Iglesias de Cuba se produjo un enfrentamiento violento y algunos de los asistentes salieron de aquella sesión. Eso marcó el triunfo del ecumenismo patriótico

en el Consejo de Iglesias Evangélicas de Cuba, que inmediatamente se reunió e hizo una declaración de ecumenismo social que después apareció y fue ratificada por la junta directiva y por las asambleas. Después creo que ha desaparecido, porque con el paso del tiempo parece que con las nuevas tendencias que hay en el ecumenismo de hoy, lo patriótico, lo social, el compromiso con nuestra patria y con nuestro pueblo se han ido diluyendo un tanto, y se piensa que con un ecumenismo interdenominacional se puede agradar a los sectores conservadores que hay en las distintas iglesias para atraerlos hacia el Consejo y hacia los programas. Sospecho que en los últimos años el ecumenismo se ha ido destiñendo, ha ido perdiendo su esencia.

**Camino:** Juan Ramón nos ha metido de lleno en varios de los temas que queremos abordar. Uno es el tema histórico: ¿Cuál es el momento de oro —o los momentos de oro— del ecumenismo cubano? El señalaba uno: el ecumenismo de los misioneros patriotas, pero quizás ha habido otros. También están los momentos que no son de oro: los retos, los desafíos, los problemas. ¿Podemos comenzar por esos temas?

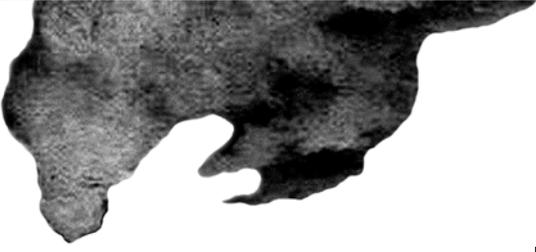
**Raúl Suárez:** Yo considero que en el movimiento ecuménico hay un período que se extiende desde el inicio de la Revolución hasta el año 1971, que es cuando yo participo por primera vez. Y pienso que es después de eso que se produce una edad de oro del movimiento ecuménico cubano, que comienza a partir de 1972-1973 y que se extiende aproximadamente hasta 1983.

Para mí, para nosotros —es decir, para mi familia, que fue la primera que se integra al movimiento ecuménico y después lo hace la iglesia local— esa fue una edad de oro, porque el Consejo tenía como protagonistas a lo mejor de la teología cubana del momento. Eran las personas más actualizadas en educación cristiana, en el tema de la evangelización; y, desde luego, entre todos y todas se discutía y se enriquecía el ecumenismo. Creo que a partir de 1983 se abre una nueva etapa. En esa fecha se celebró en Cuba la reunión entre misioneros y misionados. Vino el Consejo de Iglesias de Canadá, el Consejo de Iglesias de los Estados Unidos, se reúnen con nosotros representantes del Consejo Mundial de Iglesias y también de la América Latina. Y se hizo una evaluación crítica, profética, de las relaciones entre las juntas misioneras de los Estados Unidos y nosotros, los misionados. A partir de ahí comienza un movimiento rico, con el ingrediente de que a partir de 1984 el movimiento ecuménico cubano tiene la tremenda oportunidad y la tremenda responsabilidad de dialogar directamente con la máxima dirección del Partido. Finalmente, creo que el Período Especial, que ha sido una prueba tremenda para nuestro pueblo, lo ha sido también para el movimiento ecuménico, y yo considero que se ha producido un considerable deterioro del ecumenismo en Cuba.

**Reinerio Arce:** Yo estoy de acuerdo con la periodización que hace Raúl, pero no creo en los momentos de oro. Yo creo que cada momento tiene posibilidades de ser de oro y puede también ser un momento crítico. Me parece que eso es importante para el ecumenismo actual, porque si catalogamos de esplendoroso un momento ido, la nostalgia del pasado nos impide ajustarnos a la realidad de hoy. Yo me incorporé al Movimiento Estudiantil Cristiano a fines de los sesenta o principios de los setenta, y creo que el MEC estaba en la vanguardia del movimiento ecuménico. Viví esa época con todos sus retos y dificultades. Ahora bien, pienso que es importante para el análisis de hoy, que es lo que nos trae aquí, que obviemos las nostalgias del pasado, que tratemos de aprender de él, pero ajustándonos a la realidad de hoy. Si lo hacemos, veremos que hay oportunidades, que el movimiento no está en los lugares donde estuvo, sino en otros, y que nuestra tarea es identificar las comunidades, los lugares donde está el germen de un movimiento ecuménico de tradición patriótica. Yo estoy muy contento con el grupo de diálogo e intercambio que hemos creado, y creo que eso también es una posibilidad y un reto. En resumen, para mí no hay época de oro, sino que cada época es de oro y también un momento crítico de retos y dificultades.

Se pueden hacer muchas anécdotas de los setenta y de todos los problemas que enfrentábamos. Incluso teníamos que reunirnos en el parque, porque no nos permitían entrar a varias iglesias. Pero creo que lo que hay que hacer es responder a los retos de la iglesia y de la sociedad de hoy, saber encontrar los espacios que existen y no dejarnos llevar por la nostalgia de lo que fue y no es, porque la realidad cambia constantemente, y eso no sólo para el movimiento ecuménico, sino para la sociedad en general.

**Ofelia Miriam Ortega:** Coincido con Reinerio, y pienso, además, que tratar de discernir cuál fue la mejor época puede ser un ejercicio de extrema subjetividad. Si me presionan yo escogería las décadas de los sesenta y los setenta, porque en esa etapa descubrimos muchas cosas. Primero, descubrimos que la tarea y la misión de la iglesia no podían realizarse solamente intramuros. Segundo, creo que había más confianza mutua y deseos de cooperación, confiábamos más los unos en los otros todos los que estábamos involucrados en esa etapa del ecumenismo. Tercero, hubo una influencia teológica que ayudó mucho en el Movimiento Estudiantil Cristiano, la influencia teológica de Dietrich Bonhoeffer, de la teología dialéctica, que es una teología ecuménica que formó mucho nuestra vida. Y también fue una etapa en que, en medio de contradicciones entre la Iglesia y el Estado, buscamos alternativas, buscamos espacios para encontrarnos y organizamos redes de cooperación que funcionaron muy bien. Raúl mencionaba la educación cristiana, pero hubo también encuentros ecuménicos de gran significación, como los ce-



Los del Norte son los que nos quitan nuestra identidad, nuestra inspiración, nuestra teología, y el Sur es el que nos hace más nosotros, más cristianos, más evangélicos, más patriotas y más revolucionarios

lebrados en el Seminario Evangélico de Teología en la década de los setenta. Y, además, confrontamos las crisis del momento –porque hubo crisis en esa etapa– con esperanza y confianza en la acción de Dios en nuestra misión. La fe que llevábamos al ecumenismo se hizo más verdadera y purificada de tradiciones y desencuentros: empezábamos a vivir una trayectoria desconocida y única en la que Dios nos llevaba la delantera. Creo, entonces, que también fue una etapa de retorno a la palabra de Dios, y el reencuentro con ella dirigió nuestras reflexiones en nuevas visiones bíblicas y transformadoras.

Por último, creo que hay que mencionar en esa etapa la renovación litúrgica que hizo de muchas de nuestras congregaciones comunidades de celebración y no funerales, como lo que estábamos viviendo hasta entonces; hubo una renovación litúrgica que favoreció grandemente nuestra espiritualidad.

**Rafael Barrera:** Creo que el ecumenismo es un camino, y que es un camino de oro completo. Lo que pasa es que el camino tiene momentos de entusiasmo, momentos de más fácil caminar, y momentos más trabajosos, porque hay que ir cuesta arriba. Para mí, el momento de descubrimiento coincidió con una época de cambios en el mundo, que fue la década de los sesenta. Entonces se produjeron muchos cambios a nivel mundial y en nuestro país. Yo comencé a escuchar de ecumenismo a partir del Concilio Vaticano II. Quizás nos inspiran nostalgia esos tiempos porque fue la época de oro de la juventud, al menos en esta parte del mundo que nos es más cercana.

Pero coincido con Raúl en que a partir de los ochenta y hasta aquí ha habido un cambio de velocidad al recorrer el camino ecuménico.

Los noventa han sido para mí una época de superación de barreras de exclusión, a partir de los encuentros del Grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero. He ido rompiendo las barreras que me separan de otras personas, del otro. Por ejemplo, está el tema de la orientación sexual: había un tabú con el tema de la homosexualidad, y descubrí que los homosexuales son también seres humanos con los mismos derechos que tienen todas las personas a la vida y a sentirse plenamente realizadas. Pongo ese ejemplo porque fue una de las barreras que he tenido que vencer más recientemente, lo que no quiere decir que no me queden otras. La praxis de conocer a esas personas y de la reflexión que se va dando en todo el mundo es también una forma de practicar el ecumenismo, ya no por una práctica doctrinal, sino por una experiencia de vida.

Retornando a los sesenta, la verdad es que el grupo de jóvenes universitarios que se reunía en la parroquia de Cristo Rey a fines de los sesenta y principios de los setenta era un grupo ecuménico. Cuando entro a la universidad en la década del setenta encuentro ese grupo, me uno a él, y a contrapelo de lo que se estaba dando en la sociedad cubana en la esfera del marxismo, lo interesante es que allí había una praxis ecuménica. Esa fue una experiencia muy importante para mí.

**Amós López:** A mí me parece que la periodización es un intento demasiado serio para hacerlo hoy. Creo que una periodización del movimiento ecuménico amerita un espacio mucho más prolongado, con otras personas que no están aquí. Pero me atrevería a decir, desde la época en que me incorpore hasta acá, que las celebraciones evangélicas que se dieron a finales de los noventa marcaron un nuevo período en el ecumenismo, por las relaciones que se han ido tejiendo a partir de esos espacios de celebración entre las diferentes denominaciones. Yo creo que, también a partir de los noventa, la producción teológica se ha diversificado. El surgimiento de centros de inspiración cristiana y de proyección ecuménica, y de otros movimientos, además de los que históricamente existían, con nuevas propuestas de producción teológica, bíblica, pastoral, ha abierto el espectro de la reflexión ecuménica y ha brindado la oportunidad de compartir en esos ámbitos. Ha hecho posible compartir las experiencias de las diferentes iglesias y su manera de desarrollar la misión.

Lo otro que quiero tocar rápidamente son los desafíos actuales del ecumenismo. Creo que consisten en reconocer los múltiples rostros que tiene ese ecumenismo y las múltiples maneras en que se hace. Alguien decía que hoy el ecumenismo está mucho más diversificado y encuentra nuevos protagonistas, que no siempre están en el círculo

lo de las discusiones sobre el ecumenismo. Una pregunta sería sobre qué quiere hablar el ecumenismo de hoy. Hemos tenido temas recurrentes como el compromiso social o las relaciones interdenominacionales, pero el interdenominacionalismo no es ecumenismo, sino solamente una de sus caras. Yo decía al inicio que, para mí, el ecumenismo es cuestión de vocación humana, y si es así, todo aquello que afecte a la promoción de la vida humana sería un tema esencial para la discusión ecuménica.

**Reinerio Arce:** Yo creo que el problema es el siguiente: en un momento dado –entre los sesenta y los ochenta– el ecumenismo y el interdenominacionalismo estaban muy relacionados, pero el interdenominacionalismo se fue institucionalizando y se fue identificando el ecumenismo con el interdenominacionalismo. Lo que ahora está institucionalizado no es el ecumenismo, y a veces se confunde uno con el otro. Yo creo que lo primero que hay que hacer es diferenciarlos. Lo otro es que los espacios del ecumenismo han cambiado: yo insisto en el tema de los espacios. En los sesenta y los setenta eran los movimientos ecuménicos, y si se puede hablar de momento de oro es del momento de oro de los movimientos ecuménicos, del MEC, de ULAJE, de CELADEC,<sup>2</sup> de ASEL<sup>3</sup> y de todos los movimientos. Pero eso fue moviéndose, surgieron los centros. Los centros caracterizaron una nueva forma de ser ecuménico.

Para terminar, yo coincido con Ofelia en que se está dando un ecumenismo de base en grupos pequeños, en grupos diversos: iglesias locales, o la experiencia nuestra con los proyectos sociales apoyados por el Instituto de Género y el Seminario, en los que participan diversas denominaciones con una idea patriótica, social, de compromiso. Son grupos pequeños, pero es que nos acostumbramos también a la idea de lo grande, olvidando que el reino de Dios es como la semilla de mostaza. Tenemos que empezar a pensar en pequeño, en la diversidad de lo pequeño, y ahí yo creo que actualmente está el germen y el futuro del ecumenismo cubano. Si es así, el reto consiste en saber cómo interrelacionarnos, cómo vincularnos, cómo articularnos. Es decir, el desafío está en que logremos articular creativamente esas experiencias pequeñas que están teniendo los centros, que está teniendo el Seminario, que están teniendo las iglesias, que están teniendo determinadas organizaciones, que están teniendo otras personas. Porque Ofelia caracterizaba lo que nos impactó en aquella época, pero hay cosas nuevas: por ejemplo, el tema del diálogo interreligioso. En aquella época a nadie se le hubiera ocurrido invitar a un santero a una reunión del MEC. Hay temas como lo ecológico, el análisis de género, esas son las cosas nuevas que se unen a las riquezas de los setenta.

**Raúl Suárez:** Amós y Reinerio trataron un tema que considero muy importante: la Celebración Evangélica

Cubana, que fue una actividad netamente cubana dirigida por los cubanos y orientado por los cubanos. Fue también una oportunidad excepcional para colocar los logros obtenidos por nuestra lucha revolucionaria y cristiana. Pero sus resultados cayeron en manos que no eran las nuestras, y creo que es ahí cuando surge el movimiento interdenominacional. Este movimiento interdenominacional es fabricado y financiado desde el exterior, de eso no tengo duda. Y, por otra parte, simultáneamente con este interdenominacionalismo creciente, ya hay universidades, seminarios, institutos cristianos en Cuba. Todo eso es financiado desde el exterior, es interdenominacional y coincido plenamente con Reinerio en que no es ecuménico. Ya estamos saboreando los frutos amargos de la neocolonización eclesial y teológica en nuestro país.

Creo que el signo de esperanza está en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas y en los centros, en el Centro de Estudios del Consejo –al que estamos involucrando– y también en el Consejo en la persona de su presidenta, que está trabajando unida a nosotros. Creo que el asunto de los resultados de la celebración evangélica cubana tenemos que estudiarlo, porque ahí es donde empezó: fue nuestra gran gloria nacional, pero fue también el inicio de muchos problemas que tenemos en la actualidad.

**Kirenia Criado:** Yo le agradezco a Reinerio que tocara el tema de los espacios y el de la nostalgia por los espacios que en algún momento animaron y avivaron una red de relaciones, una hermandad consciente de reflexión teológica, bíblica, pastoral. Y sí, realmente hay una nostalgia muy fuerte que hace que no se vean los nuevos espacios donde se está dando el ecumenismo, y que oscurece incluso el hecho de que las mismas personas que formaron parte de aquellos otros espacios en el pasado forman parte de lo nuevo que se está viviendo hoy, y siguen diciendo que estamos en una gran crisis.

Mi experiencia en el Seminario fue una de las más ricas que he vivido: pasó por lo afectivo y por reconocer el saber del otro y que ese saber me enriquecía. Eso dio lugar a una hermandad muy consciente, de crecimiento desde lo personal, pero también en la reflexión bíblico-teológica. En estos momentos se están dando muchos espacios de base que no estamos leyendo. Para poner un solo ejemplo, en Holguín se está dando un curso de Antiguo Testamento animado por cuatro o cinco jóvenes de diferentes iglesias, colaboradores del Programa Socioteológico del CMMLK, al que asisten unas cincuenta personas de la región: Puerto Padre, Velasco, Floro Pérez, Bayamo, Holguín. Entonces, ¿por qué tenemos miedo de decir que ahí se está dando ecumenismo? Porque, ¿para qué es el ecumenismo? Para ayudar en las relaciones humanas, para ayudar en nuestros espacios. Y si es así, ¿qué es lo que nos está pasando que no logramos leer los espacios ecuménicos actuales?

A veces me da miedo de que al añorar una época de oro estemos convirtiéndonos en un elemento de la crisis y en un freno para el ecumenismo de nuestros días, porque no lo podamos reconocer. Entonces te agradezco, Reineiro, que hayas tocado el tema de esas redes de relaciones que se está formando y el del reto que significa tratar de articularlas y tener el coraje de acabar de ponerle nombre. Yo creo que sí, que se está dando un ecumenismo, se está dando.

**Rodolfo Juárez:** Yo tampoco, como decía Reineiro, creo en épocas de oro, pero sí coincido con Miriam en que la época de los sesenta y los setenta representó un avance, sobre todo por la influencia que se tuvo en el pastorado joven y aquí tenemos dos ejemplos. Roy Acosta, Raymundo García, Luis Villalón, Israel Batista, Gisela Pérez, Juan Ramón de la Paz, Nerva Cot, Livio Díaz y otros, todo este grupo que luego influenció el ecumenismo, también estuvo en esos grupos iniciales de los sesenta, sobre todo en el MEC, que fue rescatado por Reineiro y otros líderes en los setenta. Yo pienso que fue el empuje que les daban esos movimientos ecuménicos a las iglesias y al propio Consejo lo que hizo que el Consejo incluso cambiara su nombre y se denominara entonces Consejo Ecuménico y no solamente Consejo de Iglesias de Cuba.

Yo no tengo ninguna añoranza ni ningún temor a cambiar nada. Sencillamente yo creo que el que olvida el pasado comete los mismos errores en el futuro. Tenemos que analizar en qué fallamos, tenemos que saber por qué languidecieron los movimientos ecuménicos hasta el punto de que hoy, prácticamente, muchos han desaparecido y otros luchan por subsistir, pero no pueden empujar a nadie.

Todos esperábamos que el Consejo de Iglesias fuera el baluarte del ecumenismo en Cuba y, realmente, no lo ha podido ser ni lo va a ser, porque su estructuración no se lo permite. No se quiere dañar a los que están adentro ni ahuyentar a los que están afuera, y se mantiene una coexistencia pacífica, pero improductiva. Yo sé que hay muchas cosas puntuales, pero creo que si vamos hacer avanzar el ecumenismo, tenemos que crear de alguna manera un movimiento ecuménico. No sé si se llamará movimiento: no es un problema de nombres, pero sí debe tener alcance e incluir a personas completamente comprometidas, no de nombre, sino de acción. Como decíamos en una reunión que celebramos en Matanzas, el ecumenismo no es un asunto que yo tomo hoy y dejo mañana, sino que es un compromiso de por vida, es un compromiso hasta que Cristo venga. Se trata, entonces, de crear grupos comprometidos de personas que también tengan cierto grado de influencia en sus propias denominaciones, porque a veces lo que hacemos son charlas de viejos: nos reunimos y hablamos de ecumenismo, pero no influenciamos a nadie. Todo esto tiene que reestructurarse, pero con un compromiso.

Yo estoy de acuerdo con lo que mencionaba Amós: la última acción ecuménica de magnitud —que creo que no fue realizada con ese objetivo— fue la Celebración Evangélica de 1999. Quizás los líderes de las iglesias y el Consejo de Iglesias estén pensando en hacer una en el 2009, cuando se cumplan los diez años, porque si bien es cierto lo que dijo Raúl, que fue tomada por quienes ya no estaban interesados en el ecumenismo, sí tuvo resultados ecuménicos que no se aprovecharon. Creo que en el futuro podemos pensar en algo como eso, quizás a los diez años de la Celebración Evangélica tener otra y encauzarla hacia el ecumenismo y no, como decía Reineiro, hacia el interdenominacionalismo, porque eso es lo que, por ejemplo, en el Consejo, está matando el ecumenismo.

**Rafael Barrera:** Quería referirme a que, efectivamente, el ecumenismo se está dando a otro nivel, y yo creo que hay que ver cuáles son los polos de atracción de este ecumenismo, que no son los mismos polos de los sesenta y los setenta. Hace poco tuve una experiencia como delegado del Poder Popular: el Grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero apoyó la realización de cursos para la formación de líderes comunitarios y la promoción de la participación popular en el Taller de Transformación Integral del Barrio en Alamar Este. Los participantes tenían diferentes orígenes, tanto sociales como de credo religioso. Ahí se produjo un ambiente ecuménico centrado en un aspecto fundamental: los problemas de los cubanos de hoy. Cada quien hacía sus reflexiones, daba sus enfoques y hablaba desde sus vivencias, pero todo era considerado por el conjunto de las personas, en una búsqueda común por lograr una mayor participación de la sociedad cubana en la solución de sus problemas. Esa es una experiencia ecuménica: no estaba dirigida por una organización política, ni por una organización religiosa, ni había una sola institución, aunque sí un marco institucional, el del Taller de Transformación Integral del Barrio, pero los protagonistas eran de diferentes lugares y sectores sociales. La experiencia es interesante, porque no es lo mismo lo que ocurría en la década del setenta, cuando los creyentes eran excluidos y muchos se autocensuraban de expresar sus sentimientos o creencias religiosas.

En este momento se están dando esas experiencias en las que comparten personas no solamente de distintas creencias religiosas, sino que tienen puntos de vista diferentes. No se trata de un contexto eclesial, sino de un contexto comunitario en el que se están dando pautas ecuménicas. No son propiamente espacios eclesiales, pero sí espacios del pueblo de Dios en busca de justicia para la solución de los problemas que hay en el entorno. Esas búsquedas tocan lo ecológico, tocan lo social, tocan lo económico, tocan lo político, tocan las ideas y tienen como base esta frase: “Juntos sí podemos lograr que la participación popular sea efectiva”.

**Ailed Villalba:** Yo no viví la época de oro del MEC que ustedes mencionan tampoco viví la época de la COEBAC,<sup>4</sup> no soy bautista. No sé si habría participado o no. Lo que me quedan son los recuerdos que ustedes comparten, y cuando hablamos de lo que tenemos hoy y de dónde salió, hay cosas que, indiscutiblemente, hay que mencionar. Pero oyéndolos a ustedes hablar me puse a pensar si las cosas interesantes y provechosas que ustedes contaban las tenemos o no las tenemos hoy. Y me dije: “Bueno, algunas sí”. Cambió el contexto, cambió quizás aquello con lo que estamos trabajando, pero muchas de esas cosas las tenemos.

Voy a poner un ejemplo: el mes pasado celebramos el VII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. El taller fue organizado por GALFISA —que es el grupo de América Latina del Instituto de Filosofía— y el Centro Martin Luther King. Yo quiero comentarles algo que ocurrió en ese taller, que para mí fue una experiencia ecuménica y tiene que ver con las cosas que ustedes han mencionado. Ustedes decían que había sido una época de oro porque había un liderazgo joven, había pastores jóvenes involucrados. Pues en el taller había también mucho liderazgo joven, y eso se debió a que quienes estaban invitando promovieron que estuvieran presentes personas jóvenes. Como no era solamente para iglesias, no todos eran pastores, por supuesto, pero también había pastores.

Otro elemento, que es la importancia del descubrimiento. Yo me decía: “Contra, descubrimos un montón de cosas en el Taller de Paradigmas”. Y la verdad es que estamos descubriendo un montón de cosas en las iglesias. Lo que pasa es que lo que estamos descubriendo son cosas diferentes. Hay iglesias que todavía están descubriendo que la misión no es solamente intramuros: hay iglesias que todavía necesitan descubrirlo. Y a los que ya creemos que descubrimos que la misión no es solamente intramuros, que sea extramuros nos trae un montón de complicaciones y tenemos que descubrir otras cosas. Están los temas de género, de la participación, del poder. Entonces, todavía estamos en una época de descubrimiento.

Otra cosa es la renovación litúrgica: yo creo que las iglesias todavía están viviendo renovación litúrgica de diferentes maneras. Y creo que el Taller de Paradigmas fue un evento en el que se dio una liturgia variada y renovada. Comenzaron mostrándonos solamente cosas culturales y nosotros mismos, los que estábamos participando, le dimos el toque de renovación litúrgica cuando estábamos interactuando entre nosotros, porque la liturgia no es solamente lo que se muestra.

También decían que aquella fue una época de empuje, y yo creo que estamos viviendo una época de empuje. Lo que pasa es que estamos empujando diferentes cosas: algunas son las mismas, otras no. Y decían que había entonces personas comprometidas, y yo creo que somos

personas comprometidas; lo que pasa es que también estamos comprometidas con diferentes cosas. La otra cosa que decían es que fue una época en que había problemas en el diálogo Iglesia-Estado. Bueno, pues hoy seguimos teniendo problemas con respecto al diálogo, no solamente entre la Iglesia y el Estado, sino también con nuestras propias iglesias. Los nuevos descubrimientos y las nuevas participaciones traen nuevos retos. Por tanto, para mí, Ailed, que no participé ni en el MEC ni en la COEBAC, este es mi momento de oro.

En cuanto al interdenominacionalismo, claro que hay ecumenía en el interdenominacionalismo. El problema es cuando empezamos a pensar sobre la base de la jerarquía. Hay que trabajar un ecumenismo de base. Y si nos problematiza esa expresión es porque a veces pareciera que no estamos en la base. ¡Ah! Si no estamos en la base entonces tenemos un gran problema. Y me lo digo a mí misma. Si cuando hablo del ecumenismo de base me refiero al que hacen otros, entonces tengo un problema: no estoy en la base, tengo que volver a la base.

¿Por qué, entonces, el Taller de Paradigmas Emancipatorios fue una experiencia ecuménica? Porque fue una experiencia de compartir; porque los jóvenes, por ejemplo, creamos un espacio, creamos una carta y nos cogimos el espacio para hablar. Entonces, no es que otros nos hagan partícipes, es que ya somos partícipes. El problema es cuando vienen las luchas de poder.

**Kirenia Criado:** Rafael decía que los sesenta y los setenta fueron una época de cambios, y Reinerio, que decía que había sido la época de oro de los movimientos, también insistía en que habían sido tiempos de cambios. Hoy estamos en una época de grandes cambios. ¿No será que tenemos que hacer una lectura bíblica y teológica de los cambios que están ocurriendo hoy? Porque lo primero que tenemos que hacer es empezar a leer nuestra realidad, y hacerlo de una manera muy crítica, entendiendo la crítica como reflexión, para saber dónde estamos y cuál sería nuestra misión.

De eso se trata: de leer nuestra realidad y, a partir de ahí, elaborar acciones concretas sobre las que tenemos que ponernos de acuerdo.

Suárez decía algo que yo también creo: que la época de crisis del ecumenismo se corresponde con un debilitamiento de los movimientos que en algún momento fueron la punta del ecumenismo en Cuba. Juárez decía que hace falta, entonces, crear otro movimiento. Y yo creo que en vez de estar pensando en crear otro movimiento, tenemos que mirar esos espacios pequeños que ya existen y encontrar la manera de formar parte de esos espacios para escuchar lo que se está hablando. Por ejemplo, en esos pequeños grupos que se hacen en el Seminario, ¿qué es lo que se conversa? En esos espacios donde se está dando ecumenismo —que sin duda se está dando— entre-

mos a ver qué hablan, y yo creo que lo que vamos a hallar es que no son tan diversos en cuanto a sus objetivos.

Hay una cosa muy clara, y es que esos grupos se están encontrando para leer la realidad, para escribir su propia historia, sea de oro, de plata o de bronce. Entonces, ¿por qué no ver esos grupos como espacios que se pueden articular? ¿Por qué no reflexionar sobre si realmente es cierto que esos espacios están dando cuenta de lo que queremos como ecumenismo? Y si no es así, vamos a sentarnos a discutir sobre cómo cambiamos las cosas, porque realmente no están dando cuenta de ese ecumenismo que queremos, cuyo objetivo principal es transformar la realidad, permitir que crezcan el ser humano y la vida humana por encima de todas las cosas y ver cómo Dios se mueve en la historia. En resumen, hagamos una lectura bíblico-teológica del ecumenismo que está produciéndose en la práctica.

**Raúl Suárez:** Yo pienso que el desafío no es el de crear un nuevo movimiento, sino el de recuperar el nuestro. El

otro aspecto es que contra viento y marea —y ese viento viene de distintas partes— en lo que toca a la preocupación por los jóvenes somos nosotros los que tenemos que ponerlos en posiciones de responsabilidad. Modestia aparte, yo creo que he dado un ejemplo cuando con setenta años y no totalmente bien, pero todavía con energía para hacer algunas cosas, lo entendí, y en estos momentos la iglesia tiene un equipo pastoral de tres jóvenes. A veces nosotros mismos somos los que les cerramos el paso a los jóvenes. No es que nosotros nos retiremos de todo —yo quiero estar en todo— pero creo que es el momento en que tenemos que hacer un gesto y decir “Mira, ya yo he dado bastante y voy a seguir dando en esto y en lo otro, pero vamos a colocar jóvenes”. Yo sé que hay suspicacia con los jóvenes, porque los jóvenes no son exactamente como han sido Miriam, Sergio Arce, Odén Marichal y Raúl Suárez. La revolución es la que los ha formado, mientras que yo me formé veinticuatro años en el capitalismo, y otros más se formaron allá, y, sin embargo, hemos cami-



nado con el proceso. Hay que confiar en los jóvenes y hay que darles espacio. No tiene que ser de la noche al día barrer con una directiva. Yo creo en la transición, en la continuidad, en que distintas generaciones vayan asumiendo, hasta que los jóvenes despeguen y lleguen a ser mayores en ese sentido.

Creo que algo que estamos tratando de hacer es ver el ecumenismo a la luz de la realidad cubana, y en ese sentido, como dijo Miriam y yo he hecho varias veces, tenemos que poner las manecillas del reloj hacia el Sur, que es donde están los pobres, que son los que nos evangelizan. Los del Norte son los que nos quitan nuestra identidad, nuestra inspiración, nuestra teología, y el Sur es el que nos hace más nosotros, más cristianos, más evangélicos, más patriotas y más revolucionarios.

En cuanto a la realidad cubana, la experiencia me dice que hoy no estamos desafiando desde nuestra base bíblica y teológica a la dirección política del país como hicimos en otros tiempos; y que cada vez que desafiábamos a la dirección política del país con un pensamiento bíblico, teológico, contextualizado, encarnado, como dice Arce en su *Teología en Revolución*, la dirección política del país se abría, y se abrían espacios. Los centros no surgieron por gusto, el Partido no nos llamó para decirnos “Abran centros”. Pero los abrimos porque se había seguido un proceso. Cada vez que viene algún extranjero y me dice que cambió la relación entre la Iglesia y el Estado debido a la visita del papa, le aclaro que no, que fue por nuestra acción y nuestro testimonio que cambió esa relación.

La otra cosa sobre la que quería llamar la atención respecto a la relación del ecumenismo con la realidad cubana es que no hay dudas de que el Período Especial nos afectó. No hay dudas de que hubo, de la noche al día, un cambio de lenguaje en nuestra gente, una toma de distancia, y casi hemos caído en el apoliticismo. Nos cuesta trabajo a veces decir: “somos revolucionarios”, o “somos socialistas”. Nos cuesta trabajo, estamos cuidándonos, estamos cuidando el interdenominacionalismo. El debilitamiento de los movimientos ecuménicos es parte de esta historia del Período Especial. Para citar un ejemplo: de la noche al día ULAJE se puso a atender los hogares de ancianos. Esa no era la misión de ULAJE, desde mi punto de vista. Y el MEC empezó a tomar distancia también de los temas que nos ayudaron a nosotros, como pudieran ayudar a los jóvenes de hoy.

Los proyectos han sido buenos, porque nos han ayudado en nuestra ecumenía, pero todo el mundo quiere tener un proyecto, porque detrás del proyecto hay muchas cosas que no son la misión ecuménica. Aquí nosotros tenemos proyectos de construcción de viviendas, como los tiene allá el Seminario, y están haciendo mucho bien. Pero ustedes saben la cantidad de proyectos que hay por ahí que no obedecen a una estrategia ecuménica, sino a

una estrategia de sobrevivencia de la organización o de la institución.

**Juan Ramón de la Paz:** Cuando hablamos del pasado puede parecer que es una cuestión muy evangélica, muy cristiana, muy bíblica, de la época del paraíso de Adán y Eva. Y no, no es así. El problema es que nosotros derrotamos la derecha y la fuerza reaccionaria y conservadora, la pulverizamos en el movimiento ecuménico, y se hizo una declaración que era lo contrario a lo que ellos querían. Y todos los que estaban en posiciones conservadoras y reaccionarias se fueron del movimiento ecuménico o del país. Pero ahora es lo contrario. Ahora son las fuerzas de derecha conservadoras y reaccionarias las que cada vez avanzan más, y se atreven más, y dicen más, y tienen neutralizada a mucha gente, aun en las instituciones ecuménicas, en los foros ecuménicos, en las asambleas, en la junta directiva. Y usted ve que la gente tiembla cuando va a hablar del patriotismo, de la revolución, de todo lo que es la esencia del ecumenismo, que nos ha costado a nosotros lágrimas, sudor y sangre. No se trata, de ningún modo, de volver atrás, sino todo lo contrario. Las fuerzas conservadoras, reaccionarias –que no son gratuitas tampoco, porque está todo eso escrito en el plan Bush; hasta nos mencionan a las iglesias por nombre–, cada vez son más fuertes, tienen más recursos, y avanzan más, y nosotros estamos en una posición de desventaja, estamos más fragmentados, estamos más debilitados, estamos más aislados.

**Rodolfo Juárez:** Primero, quiero aclarar que no hablé de crear un nuevo movimiento. Yo pienso que el movimiento ecuménico es uno, y lo dije en una intervención mía, pero que es un niño que se ha quedado raquítico y hay que alimentarlo para que crezca, porque es mejor alimentar algo para que crezca que no resucitar a los muertos, porque lo que hay detrás de esta añoranza son muertos. Yo también creo, como decía Kirenía, que se trata de aprovechar los espacios. Si hubo un mérito en esas décadas anteriores –y no es una cuestión de nostalgia– es que se hicieron las cosas que eran necesarias para dialogar con la crisis que se produjo a principios de los sesenta, cuando se declaró el socialismo. Se buscó a Bonhöffer, a Hromadka, el libro *Un cristiano de Alemania Oriental*, escrito por un pastor protestante alemán y traducido y distribuido por el MEC, que tenían que ver con la situación que vivíamos en aquel momento. Luego, en los setenta, pasó lo mismo: se empujaba, se buscaba el diálogo con la Juventud Comunista. Pero ahora tenemos que ponernos de acuerdo, porque estamos completamente regados.

A veces puede parecer que lo queremos llevar todo al ámbito de la política. Pero me sorprendió la esposa de Reinerio el sábado, porque hizo una presentación maravillosa sobre la familia. Y me llamó la atención que las investigaciones que los psicólogos han hecho arrojan que

en la familia no se habla de política. Y es que todos estamos con tantos problemas –las mujeres tienen que pensar qué cocinan mañana, cómo se atiende al hijo, cómo lo llevan a la escuela, cómo lo visten– que la política pasa a un segundo plano. Las preocupaciones cotidianas abruma de tal manera, tanto al hombre como a la mujer, que no se está hablando de política en los hogares. Yo creo que tenemos que buscar realmente cuáles son los temas sobre los que tenemos que dialogar en el movimiento ecuménico, porque a veces abarcamos tanto que no apretamos nada.

**Reinerio Arce:** Yo insisto en que no es lo mismo interdenominacionalismo que ecumenismo, y que el problema es cuando lo identificamos como lo mismo. Volvamos a los paradigmas de los setenta y los ochenta: en el MEC nos reuníamos para analizar a quiénes apoyábamos para el Consejo. Mientras sigamos identificando las dos cosas estamos perdidos. Al Estado y el Partido les pasa igual: confunden ecumenismo con interdenominacionalismo. Por eso, cada vez que pedimos una reunión citan a todos los jefes de obra y la reunión se convierte en algo formal. El gobierno y el Partido tienen que tomar conciencia de eso, porque creo que hemos sido críticos y autocríticos, pero no tenemos los espacios para un diálogo de este tipo con el Partido. La reunión con Balaguer a la que fuimos unos veinte fue una reunión crítica: ahí se plantearon los problemas sobre la mesa. Pasaron dos años, nos reunimos con Lazo y pasó lo mismo. No se han celebrado más reuniones de este tipo.

**Rafael Barrera:** Hay un lema que no se ha mencionado aquí y que, sin embargo, está en la base del ecumenismo: es el de la unidad en la diversidad. Ahora bien, ¿unidad en torno a qué? Ahí es donde a veces se pierde el faro, el punto de atracción. Porque como cambia el contexto, cambian también los polos de atracción. Todo movimiento ecuménico tiene que partir de una unidad y una diversidad, si no, para mí, realmente no hay ecumenismo centrado. Uno de los puntos, entonces, es cuáles son los elementos de unidad que hoy están llamando a ese ecumenismo. El otro tiene que ver con la diversidad. Insisto en que a veces hay procesos dentro de este caminar que requieren que cada grupo reflexione, se mire hacia dentro, recupere sus elementos identitarios, no para cuestionarse los de los demás, sino para poder enriquecer el contexto. Pienso que en la época en que empezaron a identificarse esos grupos, esos movimientos, esas diferenciaciones fueron importantes para el movimiento ecuménico, porque la uniformidad no es el elemento clave; la clave es encontrar en medio de la diversidad cuáles son los polos de unidad que permitan avanzar.

Yo entiendo que en estos momentos hay varios polos de unidad: están los polos sociales, los polos contextuales comunitarios; yo pienso que las situaciones que atraviesa

la juventud hacen que sea muy cuestionadora en cuanto a su actuación y a las direcciones hacia las cuales tiene que encauzar sus esfuerzos. Mi experiencia de trabajo en la comunidad me dice que hay cosas nuevas en las que los jóvenes están pensando. Si en aquella época se fortaleció el movimiento ecuménico fue también por ese cuestionamiento que le hacía la sociedad a nuestras convicciones religiosas, a nuestra creencia. El movimiento ecuménico era una forma de fortalecer nuestra identidad de creyentes, de decir que teníamos apoyo social y estábamos presentes. En estos momentos hay otros cuestionamientos: son las cosas que interpelan nuestra condición humana en la comunidad, y estoy convencido de que allí es donde hay que buscar. Si no los vemos, si no los descubrimos, no seremos capaces de servir de catalizadores para ese movimiento ecuménico que existe, pero de maneras diferentes.

**Ailed Villalba:** Entre pregunta y pregunta yo estaba recordando que hemos celebrado talleres regionales para formación de líderes –ya se ha dicho que el ecumenismo es el tema eje del trabajo del año del Programa Socioteológico del Centro–, y en esos talleres, a partir de la discusión, salían preguntas para seguir enriqueciendo el debate. Algunas aparecen en el número de abril del boletín *Caminos*: ¿Unidad para qué? ¿Cuál es el propósito de la unidad? Cuando hablamos de diversidad, ¿quiénes son los diversos, las diversas y de qué diversidad se trata? Si vamos a formar un cuerpo, ¿qué estructura tendría, cómo sería ese cuerpo, quién sería la cabeza? (y esto nos trae, entonces, el tema del protagonismo y del poder). Había otras preguntas más; una, muy importante, sobre el respeto, la aceptación, y qué no se está dispuesto a negociar. Son algunas preguntas que tenemos que hacerles hoy a nuestras prácticas. Y también son importantes en relación con otro tema, que es el del análisis conjunto de los problemas. Se hablaba ahorita de analizar a quiénes apoyábamos de manera organizada. Yo le añadiría otro adjetivo: solidaria. Creo que no estamos analizando las cosas organizadamente y que no estamos siendo solidarios.

Pienso que las preguntas que nos tenemos que hacer en nuestros diferentes espacios son: ¿Qué voy a hacer yo? ¿Qué vas a hacer tú? ¿Qué podemos hacer juntos? Y, ¿qué no podemos hacer juntos? Porque va a haber cosas que no podamos hacer juntos, por supuesto. Y ahí la pregunta es: ¿Qué no estamos dispuestos a negociar? Y no solamente porque no quiero soltar este micrófono y que más nadie hable, sino porque es que en la casa común sí cabemos todos y todas, pero para que quepamos todos y todas tiene que haber justicia, y aquello que no venga por la justicia va a tener un problemita para entrar.

**Raúl Suárez:** Quiero tratar un asunto que no ha salido mucho: la agenda de nuestro trabajo ecuménico. A mí me ha preocupado siempre que muchas veces hemos asumi-

do la agenda de las instituciones ecuménicas que nos rodean en la región y a veces también en el mundo. Hemos traído la agenda de la Conferencia de Iglesias del Caribe, y también la agenda de la FUMEC,<sup>5</sup> de ULAJE continental, de CELADEC, y las hemos metido aquí adentro. Y eso nos dividía. Tenemos que desentrañar cuál es la agenda para lograr una estrategia ecuménica.

La otra cuestión es que a veces nos meten temas acá para los que nuestras iglesias no están preparadas, ni siquiera las más adelantadas. Eso sí nos puede crear problemas con nuestras iglesias: trasladar inmadura y descontextualizadamente algunos temas. Yo creo que tenemos que hurgar en las bases bíblicas de nuestra ecumenía. Yo creo que ahí hay respuestas para este momento, porque cuando la Biblia dice que en el Reino se van a sentar a la mesa con Abraham los del Oriente y el Occidente, los del Norte y el Sur, me parece que hay materia para elaborar un acercamiento no problemático para Cuba sobre el diálogo interreligioso. En Cuba no hay conflictos religiosos, pero nos quieren meter esos temas entre nosotros y debemos estar alertas. El texto de Juan 17 es tremendo, y también el de Jesús cuando le dijeron: “Tu madre y tus hermanos están ahí afuera, y quieren verte” (Lc 8,20-21), y él dijo: “no, un momentito, mi madre y mis hermanos y hermanas son los que hacen la voluntad de Dios”. Ahí hay elementos para el macroecumenismo y para unirnos con todas las personas de buena voluntad para impulsar la calidad de vida de nuestro pueblo.

**Ofelia Miriam Ortega:** A mí me gustaría señalar algunos aspectos que están vinculados a la articulación. Por ejemplo: muchas veces restringimos el ecumenismo a su dimensión eclesiológica, pero el ecumenismo no tiene únicamente esa dimensión. En la articulación que queremos tenemos que considerar por dónde va el ecumenismo, que no es exclusivamente por su dimensión eclesiológica. Se ha mencionado aquí también –y yo creo que es muy importante– que el ecumenismo en Cuba hoy es un fenómeno multifacético, que el esfuerzo ecuménico es promovido por diversos grupos y acontece en muchos niveles y en muchos espacios. De manera que, entonces, no es posible juzgar que un tipo de ecumenismo es mejor que otro.

**Raúl Suárez:** En esta promoción del ecumenismo no pueden participar solamente los líderes, sino que tienen que estar las bases de las iglesias. Porque hay otros grupos que están entrando al Consejo y que sí están poniendo sus bases. Fue lo que sucedió en la Asamblea del Consejo: no estaban las bases de las iglesias históricas. Los que estaban allí mayoritariamente eran nuestros hermanos pentecostales, que yo aprecio mucho. Y, por lo tanto, ellos le imprimieron su sello a la asamblea. Entonces, si queremos que el ecumenismo sea realmente expresión de la diversidad que anuncia, también como pastores locales debemos trabajar hacia el interior de nuestras iglesias.

**Caminos:** Bueno, amigos, amigas, obviamente esta discusión no se va a agotar aquí. Les doy las gracias a todos y todas por su sinceridad, que ha aportado a la riqueza de este intercambio. Para terminar, Kirenia ha sugerido que hagamos una ronda en la que cada quien diga cómo se siente personalmente desafiado en su condición de persona ecuménica.

**Kirenia Criado:** ¿A qué me siento desafiada? A escuchar y, sobre todo, al diálogo.

**Ailed Villalba:** Retomando lo que decía al principio, me desafía a poner a dialogar las diferentes verdades y a defender esa o esas verdades que yo creo que son importantes, que ayudan a la transformación mía y a la de los demás, y que son justas.

**Ofelia Miriam Ortega:** Me desafía a realizar encuentros, a la construcción de espacios y a la colaboración con los espacios que ya existen.

**Nerva Cott:** Me desafía a continuar conociéndonos, identificándonos en todo aquello que es justo y que promueve al ser humano para ser cada día mejor.

**Juan Ramón de la Paz:** Me desafía a ser más radical de lo que he sido, aun cuando he sido excluido de muchas reuniones por mi radicalidad.

**Alicia Sevilla:** Yo me siento desafiada a seguir abriéndome a algunas cosas a las que todavía no me abro y a continuar en el camino en el que siento que estoy andando.

**Coralia Blanco:** Me desafía a seguir caminando en la diversidad y la articulación.

**Amós López:** Me desafía a reconsiderar constantemente la razón de ser de mi vida y también de la iglesia cubana.

**Reinerio Arce:** Me desafía a continuar trabajando para articular los espacios que ya existen.

**Rodolfo Juárez:** Me anima a seguir hurgando para ver de qué manera podemos hallar las verdaderas razones por las cuales llegamos al momento ecuménico en que nos encontramos.

**Raúl Suárez:** A mí me desafía a recuperar la memoria histórica del movimiento ecuménico cubano, considerando que más del 70% de los miembros de nuestras iglesias no llevan más de unos quince años en ellas.

**Rafael Barrera:** Me desafía a descubrir los motivos de unidad para trabajar con todos por un enriquecimiento mutuo de esa diversidad que nos caracteriza como pueblo.

#### Notas:

- 1 Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas.
- 2 Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana.
- 3 Acción Social Ecuménica Latinoamericana.
- 4 Coordinación Obrera Estudiantil Bautista de Cuba.
- 5 Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos.





## Un libro contra el entusiasmo\*

**N**o hay nada más práctico que una buena teoría. El lector cubano tiene ante sí, con la segunda edición de esta obra, una compleja edificación de un discurso teórico para una práctica de izquierda. Ciertamente, la aparición en Cuba de *Elogio de la diversidad*, de Héctor Díaz-Polanco, es ganancia en términos netos. Estamos ante una actualización crítica del discurso sobre la diversidad, así como ante una puesta al día –muy completa– en la filosofía política de nuestro tiempo. De hecho, se cuentan con los dedos de una mano los libros que, recorriendo la bibliografía de este, pueden encontrarse en el país, de autores como John Rawls, Charles Taylor, Benedict Anderson, Isaiah Berlin, Alex Callinicos, Ronald Dworkin, Terry Eagleton, Jürgen Habermas, Toni Negri, entre muchos otros, inéditos en la isla. Sin embargo, el mérito de Díaz-Polanco no es resumir un arsenal de ideas en un español conciso, sino encarar una estrategia de intervención cultural de índole revolucionaria. A lo largo de poco más de doscientas páginas, se discuten, limpios de polvo y paja, contenidos para una necesaria reconstrucción del discurso socialista sobre bases revolucionarias. No sin irresponsabilidad, intento el malabarismo de glosarlos aquí.

### I

Una región del pensamiento de izquierda levantó por décadas su voz al cielo denunciando el demonio de la globalización como instrumento de la uniformidad cultural.

Un territorio del discurso del socialismo histórico arrasó juntas las ideas de desigualdad y de diversidad y, en su argumentación sobre la vida futura, las colocó en el mu-

seo de las antigüedades, al lado de la rueca y el hacha de bronce. El porvenir del socialismo sería el reino feliz de la igualdad y la uniformidad.

Un contingente de la izquierda pensó que bastaba con anunciar la justicia para que la libertad viniese tras ella, a remolque de la historia.

### II

El claustro del pensamiento liberal hizo desaparecer el concepto de capitalismo y dejó, sobrevolando sobre las ideologías y las formaciones sociales específicas, el de globalización, venido al mundo, aseguraba, de la mano de “la ciencia” y “la técnica”.

Una legión del pensamiento liberal aseguró que el concepto de multiculturalismo era el cauce del hecho individual, social, cultural de la diversidad.

Una zona del liberalismo aseguró haber conseguido, al fin, la construcción de un pensamiento que reconcilia en su seno la libertad con la justicia.

### III

Para desprenderse del hedor de la izquierda “paleolítica”, un continente de la izquierda protagoniza una rendición con olor a santidad: explica la globalización como “hecho inevitable”, se *aggiorna* como multicultural y construye una teoría de la diferencia infinitesimal, indiferenciada –sobre todo– respecto al enfoque de clase.

*Elogio de la diversidad* es un antídoto para las intoxicaciones inveteradas de esa izquierda que, a la altura del siglo XXI, conserva todavía muchas de las maneras de su antigua esterilidad, así como contra los espectros que

\* Prólogo a la edición cubana de *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia* (Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello) de Héctor Díaz-Polanco, de próxima aparición. Incluimos la introducción al capítulo 10, para ayudar a despertar el apetito de los lectores.

recorren el mundo; es, al mismo tiempo, la diestra y la siniestra de sí mismos.

#### IV

El libro es una columna edificada a partir de una serie de advertencias. Si se ha de discutir con el pensamiento adverso, entonces ha de hacerse con sus resultados de mayor elaboración. La profundidad de un análisis marxista hoy sigue estando en relación con el rigor con que se comprenda la formación específica del capitalismo presente. El marxismo ha de argumentar filosóficamente sobre la justicia y no darla como hecho supuesto en su programa político, como si se tratase de un significado unívoco, que sólo es necesario “llevar a la práctica”. A la “globalización” no le interesa tanto regimenter la uniformidad cultural –ni tampoco “producir” diferencias–, como instrumentar las existentes en función de la única uniformación

que le es imprescindible: la del dominio del capital. El universalismo abstracto es un férreo valladar contra la diversidad. Los derechos humanos, o son totales, o no son: resultan apenas un arma política o un programa muy incompleto para dar cuenta de la necesidad humana de pan y de libertad.

#### V

El libro atraviesa un vasto campo minado de problemas. Constituye una crítica exhaustiva del pensamiento liberal, a partir del eje de la diversidad. Se integra a una corriente que, desde el marxismo, ha puesto en solfa ya no el contractualismo kantiano, sino también el último monumento teórico producido por el pensamiento liberal: el llamado “liberalismo igualitario”, con su sede primigenia en *Teoría de la justicia*, de John Rawls, aunque se remonte a Kant y a Stuart Mill.

Un libro sobre la diversidad no puede ser unidimensional. Díaz-Polanco no da la impresión de emprender una crítica conociendo de antemano los detalles minuciosos de la conclusión. La argumentación crece, se complejiza y en el camino construye sus consecuencias. Díaz-Polanco “dialoga”. En la obra de Hardt y Negri –específicamente en *Imperio y multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*–, encuentra zonas que son afines a su argumentación sobre la etnofagia del imperio. Analiza con mesura la cuestión del “estado nación” y sugiere no confundir procesos en curso con realidades ya verificadas, en lo que respecta, por ejemplo, a la “extinción” del estado nación en el contexto de la globalización. La idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder”, o la más tradicional de “tomar el poder para cambiar el mundo” encuentran aquí, en su espejo, un matiz iluminador: se ha de “tomar el mundo para cambiar el poder”, lo que retoma una tesis de raíz gramsciana: si la revolución es, ante todo, un proceso social, no hay posibilidad exitosa de construcciones socialistas *a posteriori* de “la toma del poder”; esa posibilidad radica en tomar el conjunto de la sociedad, edificar una alternativa material de sociabilidad que el poder político correspondiente contribuya a reproducir, pero que, en sí mismo, será incapaz de crear: la “invención” está constituida por una serie de conquistas relacionadas unas con otras que integran los contenidos –existentes al mismo tiempo como realidad y como prefiguraciones– de la sociedad que se pretende construir.

Por su mesura y dialogicidad, este libro es un elogio radical a la diversidad.

#### VI

Cuando Rawls publicó *Teoría de la justicia* en 1971, la democracia liberal sufría una enorme pérdida de popula-



ridad a manos del marxismo, el estructuralismo, la insurgencia del 68, las guerrillas latinoamericanas y la guerra de Vietnam. En ese vacío, Rawls hizo el papel del héroe trágico, al reivindicar el valor de tal armazón ideológica. Con el tiempo, al profesor de Harvard le imputaron ser el arquitecto de la reconstrucción teórica del estado de bienestar. De hecho, cierta zona del propio liberalismo ha reputado el pensamiento de Rawls de socializante, de “traidor a la causa” –sobre todo al Rawls de *Liberalismo político*–, pues arguye que su doctrina termina atentando contra el “derecho de propiedad de uno sobre su persona y los resultados de su trabajo”, pilares de la racionalidad capitalista y de toda la modernidad liberal.

Respecto a las ideas del anticapitalismo, Díaz-Polanco escribe en una situación acaso similar. *Elogio de la diversidad* es como la clásica mosca en la sopa. El relato del ingenuo que advierte sobre la desnudez del rey. La deriva socialdemócrata del ideal socialista ha hecho creer a millones que, con un esfuerzo de justicia, el capitalismo no es intrínsecamente “salvaje”. Por ello, desde el punto de vista ideológico, las búsquedas socialistas actuales escasamente se construyen como proyectos anticapitalistas.

Cansado de gritar en el desierto, Díaz-Polanco podría haber buscado refugio en la defensa de la diversidad, al calor de los millones de seres que entonan loas a la diversidad, ese himno a la alegría de nuestro tiempo. Pero tampoco. Díaz-Polanco defiende la diversidad criticando la que “todo el mundo” defiende: la encauzada por el universalismo liberal. “El capitalismo proyecta que el juego de la pluralidad humana devenga en una colosal maquinaria de la ‘diversidad’ alienada”, argumenta.

## VII

Este libro contribuye a entender(nos): es un mapa de “distinciones”. Ante el “particularismo [del capitalismo occidental] que se disfraya de universalidad”, Díaz-Polanco defiende otra calidad: el único principio universal es aquel que procure justicia para todos. Piensa, con *•iek*, que la “única universalidad a la que tenemos acceso es [a] la *universalidad política*, que no equivale a cierto sentido idealista abstracto, sino a una solidaridad en la lucha”. El libro distingue: la globalización es una nueva fase del capital y no una fuerza de la naturaleza; la igualdad y la diferencia son programas biunívocos en un horizonte socialista; la ideología del multiculturalismo es el arma de combate de la globalización del capital; la propuesta del liberalismo igualitario –y con él la de una parte de los “progresismos” al uso– refuerza la concepción liberal consagrada a la prioridad absoluta de la libertad sobre la igualdad, y con ello sigue siendo el obstáculo para el despliegue de una sociedad democrática; la expansión de la libertad y la justicia depende de la irrenunciable integralidad de los derechos

humanos: civiles y político-sociales; económicos y culturales; individuales y colectivos.

Este es un libro contra el entusiasmo. “El entusiasmo” –escribía Gramsci– “no es más que una externa adoración de fetiches. Reacción necesaria, que debe partir de la inteligencia. El único entusiasmo justificable es el acompañado por una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente”. Es, sobre todo, un texto contra el entusiasmo que aplaude sin saber la reproducción del *status quo* capitalista, que piensa con sus categorías y que usa sus conceptos como si estos fuesen producidos en una atmósfera al vacío, y a favor, en cambio, del entusiasmo de los que pretenden, en la lucidez de la conciencia, “tomar el mundo”.

La Habana, 28 de agosto del 2007.

\*\*\*

## LA IZQUIERDA FRENTE A LA IDENTIDAD

¿Por qué la diversidad y las identidades que ésta implica podrían ser consideradas asunto de las izquierdas? Y en ese caso, ¿de qué diversidad e identidades se trata? Por lo que llevamos recorrido en este ensayo, las respuestas a tales preguntas tienen que ver con la superación de una perspectiva universalista, asumida a menudo acríticamente, lo que no deja lugar al pluralismo.

En cierto modo, debatir sobre diversidad es indagar sobre las condiciones necesarias para la construcción de una sociedad justa, democrática y solidaria. Como espero mostrarlo, en parte la confusión subyacente a las discusiones sobre el punto radica en la idea de que la defensa de la *igualdad* (propio de la izquierda frente a las variantes de la derecha) se opone al respaldo de la *diferencia*. Puede agregarse que una debilidad histórica de las izquierdas ha sido no apoyar con igual fuerza a ambos fines que, bien vistos, son en realidad uno. En el pasado, el sustento de la diferencia fue sectorial y problemático, además de esporádico o circunstancial. Considerando la tradición de la izquierda socialista, puede citarse a Marx para el caso de Irlanda; al Lenin de la fuerte defensa del derecho a la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades, y entre nosotros, las precursoras reflexiones de Mariátegui sobre el papel de los pueblos indígenas. Pero estos gestos venerables no llegaron a consolidarse como un enfoque compartido por las izquierdas –si descontamos las referencias más rituales que analíticas–; y las políticas derivadas, cuando las hubo, se aplicaron según ciertas circunstancias locales o bien, casi siempre se prefirió ignorar la cuestión por considerar que dividía las filas de los trabajadores.



Cuando se le preguntó a Fredric Jameson, marxista estadounidense, sobre los desafíos que tiene por delante la izquierda, no dudó en afirmar que esta necesita hacer un gran esfuerzo para encontrar nuevas formas de presentar nociones y problemáticas clásicas. En pocas palabras, la izquierda requiere una nueva forma de expresar las cosas, un nuevo lenguaje. “No es suficiente decir la verdad a la gente —expresó Jameson—; hay que encontrar maneras de presentarla *de modo excitante*, de forma que animen a las personas, las incentiven, las atraigan.”<sup>1</sup> Este es un primer desafío para las actuales izquierdas, y no es una cuestión menor. La idea principal que está detrás de este planteamiento es importante: el triunfo ideológico-político alcanzado por la derecha en los últimos lustros (la época del neoliberalismo y la globalización) en parte tiene que ver con una vasta destrucción del lenguaje de la izquierda, cuyas nociones clave perdieron significado en el imaginario social y se convirtieron, para las mayorías, en propuestas y metas “del pasado”, caducas o insustanciales.

Desde luego, esto es sólo el principio. No basta con presentar los viejos problemas con un nuevo lenguaje, por más excitante que este pueda resultar. La política no

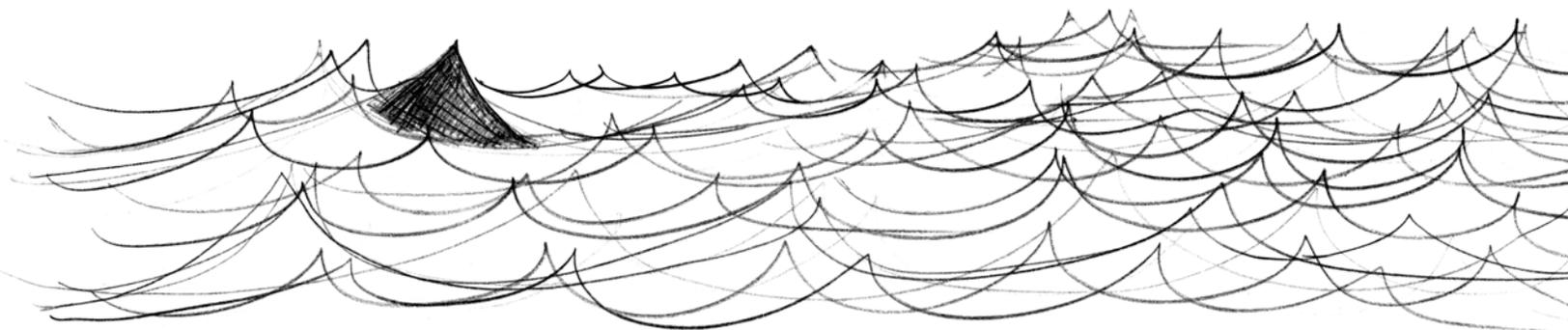
es sólo cuestión de pasión comunicativa. Se necesita también que las izquierdas presenten nuevas propuestas que reflejen los actuales problemas y se hagan cargo de las nuevas situaciones; que sean capaces de despertar el *entusiasmo* por los cambios de fondo, radicales, que encarnaba el programa socialista hasta hace apenas unas décadas. Y es aquí donde las izquierdas a escala mundial presentan el más grave déficit. Un segundo desafío, pues, radica en enriquecer la perspectiva teórico-política merced a la integración de numerosas problemáticas ignoradas por el pensamiento clásico o a las cuales se les ha dado un tratamiento francamente insuficiente.

Pueden citarse aquí las cuestiones que tienen que ver con las identidades, la equidad de género, el medio ambiente, entre otras. El inadecuado acercamiento a estos asuntos, o de plano su omisión, ha provocado que sean absorbidos por el pensamiento conservador; o que en otros casos, corrientes que se reclaman de izquierda, los hayan colocado en una perspectiva que, en verdad, no es incompatible con el mantenimiento del capitalismo. De hecho, pues, la innovación teórica requiere que también las antiguas cuestiones sean replanteadas.



#### Notas:

1 Cristina Grillo: “Jameson analiza el discurso de la izquierda” (entrevista), *Folha de São Paulo*, 29 de mayo del 2000.



*Del siempre lúcido Helio Gallardo, nuestro colaborador desde los primeros números de Caminos, nos llega el siguiente análisis sobre el resultado del reciente referendo en Costa Rica, que queremos compartir con nuestros lectores.*

## **Referendo en Costa Rica: fraude, errores, perspectiva**

### I

En la Costa Rica del siglo XXI se dibujan dos procesos políticos de diverso carácter que, hasta el momento, se han enfrentado parlamentariamente. Uno es el esfuerzo coordinado de empresarios centroamericanos y locales, transnacionales y “tecnócratas” por insertarse en la lógica de la acumulación global de capital, y subordinar, en un mismo movimiento, a la fuerza de trabajo, los recursos naturales y la historia de seguridad social del país. Este proceso carece de partidos en sentido estricto (puesto que lo que tienen son intereses), pero controla finanzas y propiedad, medios masivos, jerarquía clerical, instituciones políticas y una buena parte del “sentido común” de la población. Actualmente los hermanos Arias condensan su primer gobierno directo. Este bloque tuvo algunas aproximaciones con anterioridad (Calderón, Figueres Jr.,

Rodríguez) que, por causas diversas, frustraron sus expectativas. Sus dirigentes estiman que con los Arias ha llegado el momento del avance final y la instauración de su hegemonía. El bloque (plural, con sectores no siempre conscientes de los alcances del proyecto) acaba de obtener una estrecha victoria (51,6%) en el referendo que decidía la aprobación o rechazo de un pacto comercial empresarial (no es un tratado de libre comercio) con los Estados Unidos y otras economías y estados menores. La encendida y polarizada pugna por el pacto se debió al significativo rechazo de este proyecto.

El otro proceso tuvo su gestación en una sensibilidad particular, aunque amplia, de rechazo a la corrupción y venalidad políticas de la minoría reinante (“meritocracia”, la llamaron en algún momento los Arias), a su impunidad y a la alianza que su corrupción establecía con clientelas empresariales. Costa Rica posee un Estado sólidamente clientelista y mercantilista. Casi no muestra políticos profesionales (una especialidad que posee su propia dignidad). Todos, o casi todos, “abandonan” sus negocios para ocuparse de la cosa pública “por amor a la patria”. Normalmente viven con opulencia o con más recursos que un ciudadano medio. Parte de su riqueza (y prestigio) es explicable

por razones familiares o profesionales. Otra, la visible (el país es un paraíso de sociedades anónimas), debe atribuirse a alguna inclinación de la fortuna que parece acosarlos sin tregua. El Estado clientelista atiende gamonales y grupos-masas electorales y también “buenos negocios” empresariales. El Estado mercantilista resuelve las posiciones desde las que es posible establecer y agilizar los “buenos negocios” empresariales, locales y transnacionales, no siempre lícitos, pese a la legislación *ad hoc* y la complacencia del Ministerio Público y los jueces. El círculo de descomposición se cierra porque entre estos políticos clientelistas y mercantilistas reina el pacto del “hoy por mí, mañana por ti”.

En relación con este modelo de “convivencia democrática” se gestó durante la transición que tuvo lugar entre siglos una sensibilidad de rechazo a la corrupción política y a la venalidad delincinencial de los políticos. En las elecciones generales del 2002 esa sensibilidad se materializó en tres candidaturas: la abelista, la del Partido Acción Ciudadana (PAC) y la del Movimiento Libertario (ML). Con sus claras diferencias sociohistóricas e ideológicas, las tres candidaturas, con motivaciones distintas, apuntaban al final de las mafias y su forma de “estar en la políti-



ca” y “hacerla”. El abelismo (por Abel Pacheco, el candidato), triunfó y se frustró. El PAC, con estilo fluido y ambiguo, creció electoralmente hasta convertirse en la segunda fuerza parlamentaria en las elecciones del 2006. El ML, auto-sometido a una crisis de crecimiento (o de disolución), se mantiene vivo sin crecer. En la situación actual, se ha alineado con el gobierno de los hermanos Arias.

Así las cosas, el PAC se presenta como el principal aparato partidario y parlamentario que condensa (y debería expresar) los sentimientos de repudio y castigo a la corrupción y la venalidad. A este rechazo, el PAC agrega un modelo de desarrollo, menos conocido y comprendido por la población, que se centra en el esfuerzo nacional y la inclusión. Como el sentimiento de rechazo a un sistema político podrido (y al intuido proyecto neoligárquico y tecnocrático) rebasa con mucho, ciudadana y socialmente, al PAC, este surge como el principal interlocutor de diversos sectores de la sociedad civil, tanto de la “bien portada” como de la emergente y otros sectores más minoritarios que no podrían considerarse quizás “sociedad civil” bajo ninguna de sus expresiones. El 48,4 % de los ciudadanos que votó “No” al pacto comercial expresa la fuerza electoral de ese bloque (muy plural), fuerza que tiende a hacerse constante, y al que los grupos reinantes descalifican como “sindicalistas”, “comunistas”, “mentirosos” e “ignorantes”. Para el discurso imperante constituyen el “otro obscuro” (Kris-teva) o la “chusma” (Kiko, de *El Chavo del Ocho*), lo repudiable y que no debe existir. Esta sensibilidad y este bloque emergente son ya en este momento una alternativa de gobierno. Como tales están en la mira de la destrucción y de la cooptación de opulentos y prestigiosos.

En estas condiciones se realizó el primer referendo de la historia

política de Costa Rica. La ciudadanía (potencialmente) debía aprobar o rechazar un pacto comercial que “decidía el futuro del país”. El desenlace numérico quedó anotado más arriba. El carácter y la proyección del evento serán presentados y discutidos en las secciones siguientes.

## II

El resultado del referendo del 7 de octubre generó sentimientos de rabia, frustración y desconcierto en sectores importantes que votaron por el No. Un mensaje muy difundido en Internet se desahogaba mezclando ira e ingenuidad: “Me da vergüenza ser parte de esta Costa Rica de brutos... Cómo se nos ocurre darle el voto al Sí”. Otros se comprometían a seguir luchando más radicalmente. Alguno proclamaba el final de la lucha parlamentaria y el comienzo de la clandestinidad y la insurrección. La dirección (oficial y en buena medida autoproclamada) del No (Movimiento Patriótico) balbuceaba que exigiría el recuento de cada voto. Para los jóvenes, una parte cualitativamente importante del bloque, la derrota significó una brutal bofetada. Sienten que no era posible perder ante tanta desvergüenza. Transforman el golpe en desconcierto y dolor. Otros, en indignación. Todos estos sentimientos son social, humana y ciudadanamente legítimos.

La manera de superar la vertiente paralizante o furiosa de estos sentimientos pasa por asumir al menos dos cuestiones básicas: los fenómenos políticos están constituidos por procesos, no por hechos, por importantes o decisivos que estos parezcan. Y lo que se jugó en el pulso electoral del referendo fue una manera diferente de “estar en política y de hacerla” que desemboca en un proyecto y un programa de país. Estos últimos son procesos. El referendo, en cambio, uno de sus hechos o hitos. Lo que muestra la votación

es que el proceso de cambio, que para Costa Rica es revolucionario, ha adquirido, en menos de diez años, una capacidad de convocatoria electoral que le ha llevado a colocarse como efectiva alternativa de triunfo. El 48,4% de los votos, en un país conservador, es una enorme cantidad de sufragios. En el proceso, es un éxito. Como hecho, el resultado del referendo es una derrota. La frustración ante el desenlace electoral deriva de la articulación de tres causas: la importancia de lo puesto en juego; el entusiasmo y calidad empeñados para conseguir el triunfo; la certeza o casi certeza de ganar. A esas causas se suma la angustia de saber que la derrota la propinó un rival sin nobleza, tramposo, torpe, hipócrita, pomposo y amparado por el sistema.

Este rival sin nobleza cometió errores que lo encaminaron a la derrota. El más grueso, una comunicación interna que fue hecha pública y que puso en evidencia su rostro más retorcido, causó consternación y escándalo en todos los ciudadanos decentes. La comunicación urgía a preservar intereses y volcar preferencias infundiendo miedo, coaccionando alcaldes, mintiendo sin pudor, engañando al Tribunal Supremo de Elecciones (TSE). Los involucrados: un vicepresidente de la república y ministro, un diputado y los hermanos Arias. El primero renunció a cargos de los que debió ser expulsado. Los restantes se amparan en la impunidad. El TSE miró para otro lado. Los medios masivos escondieron. La Conferencia Episcopal calló. Es el sistema.

Pero el error de los opulentos y “prestigiosos” no fue puesto en su verdadera dimensión (un signo del régimen) ni publicitado tampoco por los partidarios del No. No se da el golpe del *knock out*. La explicación: no hay dinero para propaganda en los medios masivos. Inimaginable. Se quiere competir para ser alternativa de go-

bierno y de poder y no se cuenta (porque no se trabajó para obtenerlos) con los recursos más elementales. Lo mismo ocurre con la declaración de noventaicinco religiosos que llaman a votar por el No. Los medios condenan la declaración, pero no la publican. La gente que administra el No tampoco. La declaración existe, pero la gente mayoritariamente no la conoce ni discute. Se pierde la oportunidad de otro golpe que hubiera resuelto la pelea.

El bloque que lideran opulentos y “prestigiosos” se estima derrotado a una semana de la votación. Los sondeos lo ubican más de diez puntos abajo. Ni el miedo ni la mentira han funcionado. Cunde la exasperación, la crispación, el odio. El temor sugiere los últimos esfuerzos: el obispo de los Arias, en la Conferencia Episcopal (señor Ulloa) desmiente y desautoriza (con su estilo ambiguo) la declaración de los noventaicinco religiosos. El gobierno recurre

a la administración Bush para que declare que si gana el No el país no podrá renegociar otro tratado y probablemente perderá las concesiones para exportar derivadas del programa de la Cuenca del Caribe. Los Arias y el Sí se centran en declarar: “Es la única oportunidad. Quien le diga lo contrario, miente”. Es su mejor momento propagandístico.

Y florece al interior de su sistema. La norma legal (TSE) prohíbe la propaganda en medios masivos los dos días anteriores a la elección y el día mismo del evento. Los hermanos Arias, con la complicidad de medios y periodistas, y la docilidad del Tribunal Supremo de Elecciones (¿?) saturan viernes 5, sábado 6 y domingo 7 las pantallas llamando a votar por el Sí, “última y única posibilidad y quien diga lo contrario miente”, no habrá empleo ni inversión extranjera, sin TLC “nos lleva el Diablo”, etc. El No carece de capacidad de respuesta. Tampoco se

queja ante la transgresión de la norma. No se hace presente. No paga campos para aminorar la saturación. Las tramas de Internet no pueden competir con el impacto televisivo.

El día de la elección las maquinarias clientelares tradicionales, a las que se agregan ahora los empresarios que inducen a sus trabajadores a votar por el Sí señalando que un No los llevaría a abandonar el país (una trabajadora humilde declara: “Cuando creí que la empresa se iba a ir, pensé hasta en salir del país porque se habrían cerrado muchas oportunidades. Ahora, me siento más segura”), se muestra superior a la capacidad del No para trasladar votantes. Es también más descarada.

Hasta las mujeres presas son llevadas a votar por el Sí. Se les ordenó hacerlo. Las televisoras siguen pidiendo a la ciudadanía “libre” votar por el Sí. En esas ocho horas del domingo se resuelven



los poco más de tres puntos que harán la diferencia entre el triunfo y la derrota.

¿Fraude? Sin duda. Y con la complicidad no solo de las “autoridades” locales sino con la de la mayoría de los “observadores” internacionales. Pero, seamos realistas. Esto era previsible. Esperable. El filósofo diría que el comportamiento de los tramposos consiste precisamente en “tramppear”. Lo no previsible era que el Movimiento Patriótico por el No no se proveyera del financiamiento básico para noquear si la oportunidad se presentaba. Y se presentó. ¿Se pensó que el otro bando cederá poderío y “prestigio” sin recurrir a todo? Si el No hubiese ganado se estarían viviendo otras crisis, producidas por los derrotados.

Sin dinero no hay publicidad. Y sin publicidad masiva, cuando se es retador emergente, se pierde la oportunidad de contribuir a crear nuevas sensibilidades y nuevas capacidades ciudadanas. Y entonces el rival va sobre oídos seguros, preacondicionados. Las mentiras burdas caen sobre sentidos de gentes que las desean oír.

¿Trabajó el No para su derrota? Si se considera el evento, sí. Si se valora el proceso, se abriría una polémica dura porque el Movimiento Patriótico agrupó a sectores muy diversos.

### III

El proceso representado en esta coyuntura electoral por el No no salió derrotado en el referendo. Lo perdió, que es algo distinto. Al perder, abrió una crisis en su interior. En efecto, una alternativa que se determina parlamentaria requiere de triunfos electorales (no necesariamente de llegar primera) para capturar legitimidad para su proyecto. El PAC, rostro parlamentario fundamental del No, ha estado dos veces al borde del triun-

fo, pero no ha triunfado. Sin embargo, ha crecido parlamentariamente. Sus rivales sienten su tufo electoral en el cuello. Lo resintieron particularmente espeso ahora. Querrán cooptarlo (masivamente o fragmentándolo) o destruirlo (aquí vale cualquier cosa). El otro escenario para el PAC consiste en transformarse en interlocutor permanente de ese más del 48 % que parece desear un cambio fundamental para el “estar en política y hacerla”. Están amas de casa, estudiantes, sindicalistas, jóvenes, ecologistas, campesinos, trabajadores de servicios, indígenas, pobres de la ciudad y del campo, ciudadanos. Sus Comités Patrióticos se extendieron por todo el país. Si la vía es parlamentaria, se debería escucharlos. Y esos diversos sectores deberían, a su vez, escuchar al PAC. No para obedecerlo, sino para asumirse escuchando y participando, no sólo demandando. PAC y sectores sociales deberían crecer en propuesta y organización a partir de sus reconocimientos y diálogos. Ambos frentes tienen razones para estar, hasta el momento, agradecidos unos de otros. Y el PAC tendría un salvoconducto social para evitar ser tragado por la corrupción y la venalidad contra las que nació. Y también para guarecerse de un aplastamiento eventual.

En lo inmediato, el trabajo condensado por los Comités Patrióticos y su votación del 48,4 % y por su representación parlamentaria (PAC, Frente Amplio, Accesibilidad sin Exclusión) debe concentrarse en la aprobación de una agenda social básica y vigorosa que potencie a la población y, en especial, a los trabajadores frente a las “oportunidades” y privilegios que dará al capital y a los empresarios el TLC. Al mismo tiempo, se debe luchar por legislación que torne transparentes y responsables las acciones de gobierno, evite la impunidad de los funcionarios y endurezca las sanciones legales y políticas por los delitos

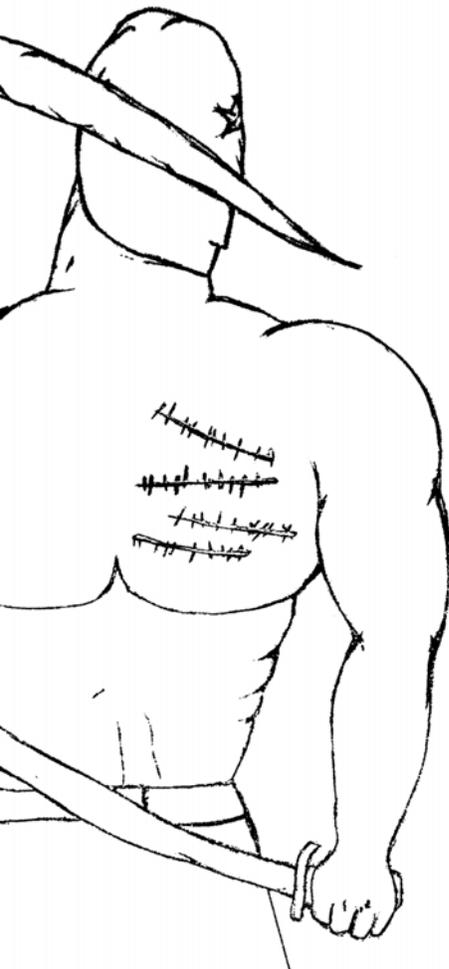
cometidos desde la función pública. La ciudadanía de a pie debe tomar el control de la designación de magistrados (Sala Constitucional, TSE, Corte Suprema) y, también, ser parte activa decisiva en la evaluación de su desempeño. En la actualidad, estos y otros circuitos donde debería imperar la ley no resultan confiables.

Para los logros de una agenda social (que obviamente los hermanos Arias no querrán implementar) el bloque social y ciudadano emergente debería contar con muchos de los que votaron Sí en la reciente elección. Franklin Chang, cosmonauta, empresario, uno de los símbolos de su propaganda, declaró: “El TLC no tiene conciencia social”. Se trata de un hombre honesto y no podría negar su colaboración en la propuesta. La Conferencia Episcopal emitió en su momento (tan atrás que ya parece haberlo olvidado) la tesis de que el TLC debería ser acompañado por una “verdadera” agenda de desarrollo nacional, no sólo por una agenda de implementación del pacto comercial. Y hasta la a ratos klu klux klanesca y fascista *La Nación* se dejó decir ante la inminencia de la derrota: “... el Sí (o sea, los Arias) tendrá que demostrar con hechos palpables que es posible la alianza eficaz del crecimiento económico y del desarrollo social..., de la competencia y nuestra identidad”. O sea, un poco la cuadratura del círculo, pero es un buen testimonio. La pretensión de agenda social debería ser apoyada por la mayoría, empezando por el trabajo y compromiso (en el barrio, en la calle, en los centros laborales, en las universidades, en las marchas y tareas de agitación) de quienes se organizaron en los Centros Patrióticos de Resistencia. Estos son fundamentales para una nueva Costa Rica y para una nueva manera de estar en política y hacerla.

Y es que el bloque emergente, el que puede buscar tornar real de-

sarrollo social, crecimiento económico amable con la Naturaleza, transparencia y responsabilidad políticas y una cultura sin exclusión, aún no ha perdido la guerra. Perdió un referendo. Pero puede ganar batallas. Y si no consiguió “fusilar a los filibusteros”, frase de campaña, quizás consiga el milagro de convertirlos en empresarios frugales y solidarios. Para esto, obviamente, tiene que ganar a la mayoría de los ciudadanos. Es la ruta parlamentaria. Que por el momento se presenta como la única ruta factible y, para quienes conocen la guerra, también como la única deseable.

Ahora, si el bloque emergente es cooptado o aplastado, por empresarios, corporaciones, tecnócratas, curas bandidos y medios masivos rufianescos, pues que sea la ruta que la gente sencilla y vulnerable quiera y pueda. Y que se sepa desde ya que sufrirán todos y durante mucho tiempo. Incluso los que en algún momento se sientan arrogante y brutalmente seguros de la victoria.



\*\*\*

*Por su importancia y actualidad, reproducimos las palabras del compañero Eliades Acosta en el panel organizado a propósito del aniversario de Palabras a los Intelectuales. Como no las hemos encontrado en la prensa cubana, queremos contribuir con su publicación a que tengan más difusión y efecto en el debate necesario.*

### **Palabras a los intelectuales: cuarentiséis años después**

Un mes antes del día, hace hoy cuarentiséis años, en que en esta misma sala pronunciase Fidel sus “Palabras a los intelectuales”, circulaba en La Habana el boletín número uno del Primer Congreso Nacional de Escritores y Artistas Cubanos dedicado al poeta Nazim Hikmet, por entonces de visita en la isla. En él, adelantándose al ya clásico “...Dentro de la Revolución, todo..., contra la Revolución, nada”, se publicaba el texto del “Manifiesto de los intelectuales cubanos”, que constituyó, de hecho, un llamamiento al Congreso, apoyado por la firma de 92 escritores, 25 cineastas, 52 músicos y bailarines, 56 teatristas, 32 arquitectos y 71 artistas plásticos. Aquel manifiesto fundacional terminaba con las siguientes palabras: “Del destino de la Revolución depende el destino de la cultura cubana”, y agregaba con letras mayúsculas: “defender la revolución es defender la cultura”.

Desde entonces han transcurrido cuarentiséis años. En ellos, el pueblo cubano, en medio del torbellino de su Revolución, ha sido artífice y testigo de un desarrollo de la educación, las ciencias y la cultura como nunca antes experimentase este país en su historia, y como pocas veces vieses otros en un período semejante. La composición de los invitados a esta conmemoración me releva de intentar la imposible tarea de enumeración de

estos logros, y de listar, como en justicia debería también hacerse, los errores, desviaciones y retrocesos que hemos cometido en la ardua tarea de concretar nuestra utopía. Me limitaré a citar al compañero Alfredo Guevara, cuando en la primera reunión de trabajo del Consejo Asesor de Políticas Culturales del Partido, constituido el pasado 25 de mayo, afirmó con ejemplar lucidez y síntesis: “El diseño de la política cultural [del país] está trazado desde el Moncada, y es la Revolución misma. Su mayor enemigo es la ignorancia y su objetivo final es conducirnos al saber [pleno]. No se trata de catequizar, sino de actuar.”

El Período Especial, etapa triste y gloriosa a la vez, si bien permitió al Estado, al Partido y al pueblo resistir y vencer el desafío y las amenazas derivadas del ignominioso fin del socialismo en Europa del Este y la URSS, también significó la congelación, postergación, e incluso la liquidación de importantes avances culturales conquistados en los años anteriores a 1989. Dieciocho años después debe decirse con claridad, encarando la realidad como siempre deben hacer los revolucionarios, que se mantienen numerosos efectos negativos de ese período sobre la cultura nacional, y son aún palpables las profundas afectaciones que provocó en el tejido espiritual de la nación, en los valores y motivaciones de la gente, en la conciencia cívica de los ciudadanos, en el desempeño y la gestión de las instituciones, en la unidad del movimiento intelectual e, incluso, en el imprescindible equilibrio y la necesaria claridad sobre los fines a alcanzar y los medios a utilizar por nuestra política cultural.

No es que no hayamos avanzado, ni que en su momento hubiésemos dejado de luchar contra los efectos indeseables de la crisis. Bastaría recordar, a manera de ejemplo, la conmovedora cruzada

nacional por imprimir aquellos Cuadernos Martianos, en medio de la apoteosis de los apogones, las estrecheces y las incertidumbres; la clarinada de alerta por la pérdida de los valores que experimentábamos, y la movilización alrededor del centenario de la caída en combate de José Martí, acciones todas en las que brillaron, junto a muchos otros, los compañeros Cintio Vitier y Armando Hart, simbolizando el espíritu y la voluntad de resistir y vencer de nuestra cultura y nuestro pueblo. O Fidel lanzando al combate, dirigiendo la contraofensiva que protagonizaron los miembros de la UNEAC y la UPEC, a la vez que proclamaba con la genialidad de lo sencillo y lo irrefutable: “Lo primero que hay que salvar es la cultura”, o mejor aún, “sin cultura no hay libertad posible”.

En rigor, son demostrables con datos y cifras la preocupación y la ocupación de la Revolución y Fidel ante la magnitud y profundidad del daño, su clara percepción de la importancia estratégica del problema para la propia supervivencia de la Revolución, incluso su exacto dominio de la situación mundial y el recrudescimiento de la guerra cultural del imperialismo contra los pueblos, especialmente el nuestro, en pos de la implantación de un modelo neoliberal de pensamiento único global. Fruto de esos análisis y desvelos es la concepción de la batalla de ideas y sus numerosos programas educacionales y culturales, gracias a los cuales, en algunas esferas concretas, hemos podido avanzar hasta niveles superiores a los alcanzados hasta 1989.

Como si este escenario no fuese de por sí lo suficientemente complejo, o precisamente por ello, los enemigos de la Revolución cubana han intensificado hasta niveles nunca antes conocidos, usando todos los logros de la tecnología moderna, su particular guerra cultural y las acciones de desestabi-

lización y subversión. A esto se debe sumar lo que ha significado de retroceso para el movimiento y las ideas revolucionarias la hegemonía coyuntural de las ideas y la práctica del capitalismo posmoderno, y lo mucho que de perverso y maligno entrañan para una cultura humanista, liberadora y de emancipación, contra las cuales están dirigidas. Se comprenderá fácilmente que los problemas que encara y encarará nuestra política cultural, en el borde delantero de esta lucha, son enormes.

Ya se sabe, no partimos de cero. Una hermosa y fecunda tradición cultural revolucionaria nos antecede, pero debemos precisar, de manera responsable, que no sólo el resto del mundo ha cambiado radicalmente en los últimos veinte años, sino también nuestra sociedad. Cuba es la misma y otra a la vez después del derrumbe del campo socialista y del Período Especial. Nada que hagamos o proyectemos en materia educacional o cultural podrá eludir esa verdad tan evidente como para haber marcado el ambiente de nuestras calles, las relaciones en el seno de nuestras familias, el lenguaje cotidiano, el imaginario individual y colectivo y la propia creación artística y literaria.

Por debajo y a la sombra de la Cuba patriota, redentora, revolucionaria, rebelde, igualitaria, justiciera, solidaria, intolerante con las exclusiones y las marginaciones de cualquier signo, soñadora y culta, nos ha crecido una antiCuba indeseable, parasitaria, ignorante, mediocre, derrotista, sumisa al extranjero, mercantilizada, consumista y despolitizada, apátrida y claudicante, cortejada y cortejante de una hipotética restauración capitalista en el país. Es la que soborna y es sobornada; la que se abraza, no a la bandera, sino a la antena parabólica ilegal que le permite recibir con júbilo una alfabetización capitalista abreviada mediante *El Show de Cristina*. Es la

que odia y teme todo lo lúcido, lo profundo y lo complejo, lo crítico y lo auténtico. La que desalienta el esfuerzo, los sentimientos colectivos, el estudio, la disposición al sacrificio, el amor al trabajo, la decencia, la solidaridad entre los hombres, el conocimiento de la historia patria, el respeto a los más débiles. Es la que desprecia a los que no tienen nada que ostentar o derrochar y rinde nostálgica pleitesía a una Cuba republicana anterior a 1959, a la que absuelve de sus pecados históricos, por ignorancia o cálculo. Es la que esconde su mohín de desprecio, hoy disimulado, mañana ¿quién sabe?, ante ciertas coloraciones de la piel, algunas militancias políticas, todas las culturas populares y ciertas estéticas.

En esa antiCuba, y en los aguerridos libertadores de la 82 División Aerotransportada deposita sus esperanzas de restauración capitalista y sus planes de retorno triunfal la lánguida coral de planideras viejas, nuevas y novísimas que destilan sus odios y afanes de hecatombe en Miami y otras urbes del planeta. Son los que, como Rafael Rojas, utilizan sus luces para proclamar que sin la “desaparición biológica” de una generación de revolucionarios, Cuba no tiene futuro; los que, como Juan Abreu, piden que “la isla desaparezca en las profundidades marinas de donde emergió para desgracia de tantos, o que la conviertan en un gran basurero a disposición de los países civilizados”; los que, como Carlos Alberto Montaner, hace apenas dos días, en Madrid, delinean las características del “inevitable” capitalismo que nos espera, al que describen, con mañas de consumados estafadores, como “moderno, abierto, competitivo, signado por la búsqueda de productividad, fuertemente integrado al resto del mundo desarrollado”; los que claman por el asesinato de sus oponentes, o sea, de nosotros, porque están convencidos, como acaba de

publicar Vicente Echerri en el *Nuevo Herald*, "... que es cierto que las ideas no se matan, pero se atenúan bastante cuando sus genitores mueren a tiempo".

Se equivoca quien en medio de semejante panorama crea que, en los tiempos que corren y en los por venir, la cultura cubana deberá ser ornamento o distracción, ocupación lúdica para el esparcimiento sano, contenido inocuo para el tiempo libre, divertimento para quienes gusten del arte y la literatura sin mayores complicaciones ni inquietudes sociales. En su terreno, tanto o más que en el político-ideológico, o mejor dicho, precisamente por su carácter político-ideológico, por decirlo de manera resumida, se está librando silenciosa y cotidianamente la batalla decisiva entre Cuba y la antiCuba, entre nuestra sociedad socialista y la utopía reaccionaria de la restauración capitalista.

Si alguna vez fue imprescindible la participación y el apoyo consensuado de artistas e intelectuales en la defensa y promoción de la cultura nacional y en la actualización de la política cultural de la Revolución, este es el momento. Si alguna vez tuvo sentido luchar por la eficacia de nuestras instituciones culturales y contra las decisiones unipersonales, las improvisaciones, la falta de estrategias públicas, coherentes y controlables, la insensibilidad, la burocracia, la incapacidad para discernir lo importante de lo secundario, lo auténtico de lo banal y lo político de lo impolítico, este es el momento. Si alguna vez fue de vida o muerte dialogar, escuchar, atender y respetar a los seres humanos, artistas, intelectuales o simples ciudadanos, de primer o segundo o décimo nivel, ese momento ha llegado.

Debemos avanzar hacia el establecimiento de un diálogo cultural impostergable entre las ideas de vanguardia y la tecnología más

avanzada de nuestra época, de lo que dependerá su socialización y uso cultural. Nos espera la toma de decisiones estratégicas, por ejemplo, sobre el uso de Internet y la apropiación de códigos actuales, revolucionarios, en la música, el diseño y la gráfica para transmitir ideas revolucionarias, o lo que es lo mismo, propiciar la renovación del encuentro o una nueva confluencia entre vanguardia artística y vanguardia política. Tenemos que propiciar, junto a la necesaria universalidad antidogmática de toda cultura auténtica, el reforzamiento y renovación de las tendencias patrióticas, socialistas, antimperialistas, tercermundistas y anticolonialistas en la cultura nacional, que incluya las necesarias alianzas con todas las fuerzas, dentro y fuera de Cuba, que compartan o luchen por estos objetivos.

Debemos garantizar un amplio debate para actualizar y repensar los límites culturales de nuestra sociedad. "Cultura", nos recordaba recientemente Helmo Hernández, "es el imprescindible diálogo que establece una sociedad con sus límites". Es tan nociva una sociedad con límites estrechos y asfixiantes, como aquella donde reine la anarquía social, la inobservancia de las más elementales leyes de la convivencia humana y la falta de jerarquías culturales y espirituales.

Sin la mayor libertad posible, sin crítica responsable, sin unidad en la pluralidad, sin combatividad ante los enemigos culturales de nuestra nación, sin creatividad, sin respeto a la diferencia, sin un pensamiento teórico que acompañe a la práctica, sin debate, sin participación democrática, sin respeto al pasado histórico y al patrimonio, y sin unos medios de comunicación, y especialmente sin una radio y una televisión acordes al nivel cultural creciente de nuestro pueblo, esta batalla está de antemano perdida, o lo que es

lo mismo, está en nuestras manos ganarla.

Especial atención merecen nuestros niños y jóvenes, reflejo y reproductores de muchas de nuestras carencias del Período Especial, en cuyos hombros descansará, como acaba de reiterar Fidel, la continuidad de nuestras luchas y, a fin de cuentas, la prolongación y expansión de nuestra cultura. Nada podrá hacerse sin que antes profundicemos en sus verdaderas motivaciones, valores, paradigmas, referencias culturales o sus defectos. Ser rigurosamente realistas ha de ser el primer precepto a cumplir, si de verdad nos mueve el aliento cívico y revolucionario de acometer la labor educativa que el futuro nos exige. Para el Partido, asumir estos retos culturales es una prueba de fuego. En estas contiendas no habrá batallas espectaculares, sino avances o retrocesos en el día a día. Podemos vencer, el pueblo quiere y necesita que vencamos, como necesitaba y quiso que venciéramos en abril de 1961 en las arenas de Girón, o que en agosto constituyéramos la UNEAC, hace ya cuarentiséis años.

Con significado nuevo, en el año del centenario de su natalicio, resuenan hoy las últimas palabras de Eduardo Chibás dirigidas al pueblo de Cuba. Permítanme parafrasearlas, para concluir: Cultura revolucionaria cubana, cultura martiana, humanista y universal, cultura nacional que nos define y enorgullece: ¡levántate y anda!

30 de junio del 2007





## QUIÉNES *escriben* AQUÍ

**Michael Ramminger.** Alemán. Coordina el Instituto de Teología y Política de Münster, Alemania. Es autor de diversos libros y artículos sobre teología y solidaridad.

**Alejandro Dausá.** Argentino. El boletín *Caminos* publicó en su número de octubre un artículo suyo sobre la visita que hiciera recientemente a La Higuera, Bolivia, como parte de las actividades por el cuarenta aniversario del asesinato de Ernesto Che Guevara.

**Abel Moya.** Cubano. Cursó estudios en el Instituto de Estudios Bíblicos y Teológicos (ISEBIT). Es uno de los redactores de la separata *Caminos de Vida* del CMMLK.

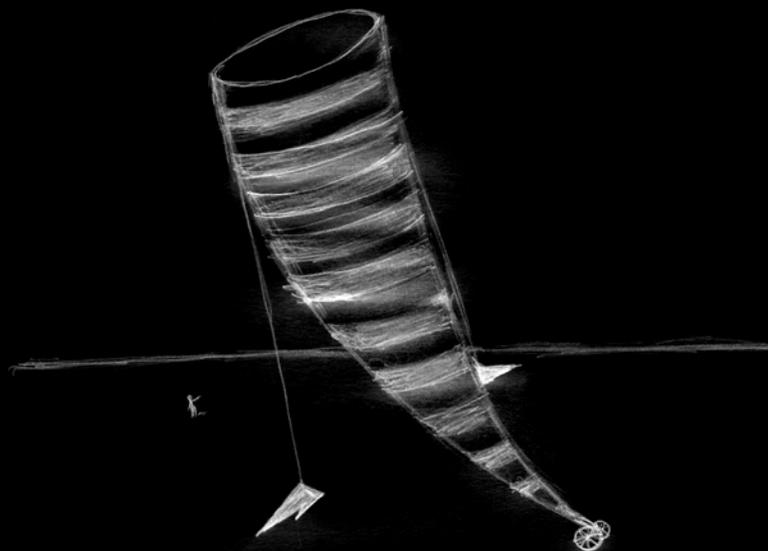
**Nancy Cardoso Pereira.** Brasileña. En junio pasado pronunció su discurso *Cinco maneras de decir una verdad* en la movilización anti-G8 celebrada en Heiligendamm, Alemania.

**Yoimel González.** Cubano. Colaborador del Programa Socioteológico del CMMLK. En la actualidad cursa estudios de Teatología en el Instituto Superior de Arte de Cuba.

**Danilo Streck.** Brasileño. Es profesor del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad del Valle del Río dos Sinos. En el 2005 La Crujía Ediciones (Argentina) publicó su libro *Educación para un nuevo contrato social*.

**Julio César Guanche.** Cubano. Ha sido director, entre otras publicaciones y editoriales cubanas, de la revista *Alma Mater* y la Editorial de Ciencias Sociales. Actualmente edita la colección Biblioteca Marxista de la editorial Ocean Sur.

El *dossier* sobre Pedagogía y Teología fue coordinado por **Kirenia Criado**.





os que no pueden ser totalmente aislados  
n ser totalmente aislados

prender y enseñar (el objeto de los educadores) y cr  
) y creer (la preocupación central de los teólogos)

son partes de la dinámica de la vida.

ristiana, fe y educación, o creer y aprender, guardan una  
una estrecha relación.

pedagogía es parte de la teología. y las relaciones h  
ía de la Liberación, de Gustavo Gutiérrez,  
como Pedagogía del Oprimido, de Paulo Freire  
rida.

La educación presupone la esperanza

al en la crítica a los ídolos de la religión del mercado.

La educación puede ayudar de manera especial en la crítica a los ídolos de la re.

La educación popular es el camino. . .

ología a partir de la realidad es también una opción y un p  
un proceso pedagógico

gogía puede ayudar a aclarar esta opción asumida

teología latinoamericana. nuestra pedagogía fomenta el análisis cr

1960, en la América Latina, lo que se denomina se

lectura popular de la Biblia,

onocida como relectura popular o lectura comunita

La reflexión en grupo, de manera abierta y horizontal, so

oder de transformación personal y social

y las relaciones horizontales.

Intenta captar y hacer explícito ese modo de leer la L

de los pobres de las comunidades. procura articularlo y organizarlo

número cada vez mayor de personas se beneficie de él.

nuestra teología nos sirve a nosotros mismos!

es la reflexión crítica sobre nuestra prá