



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

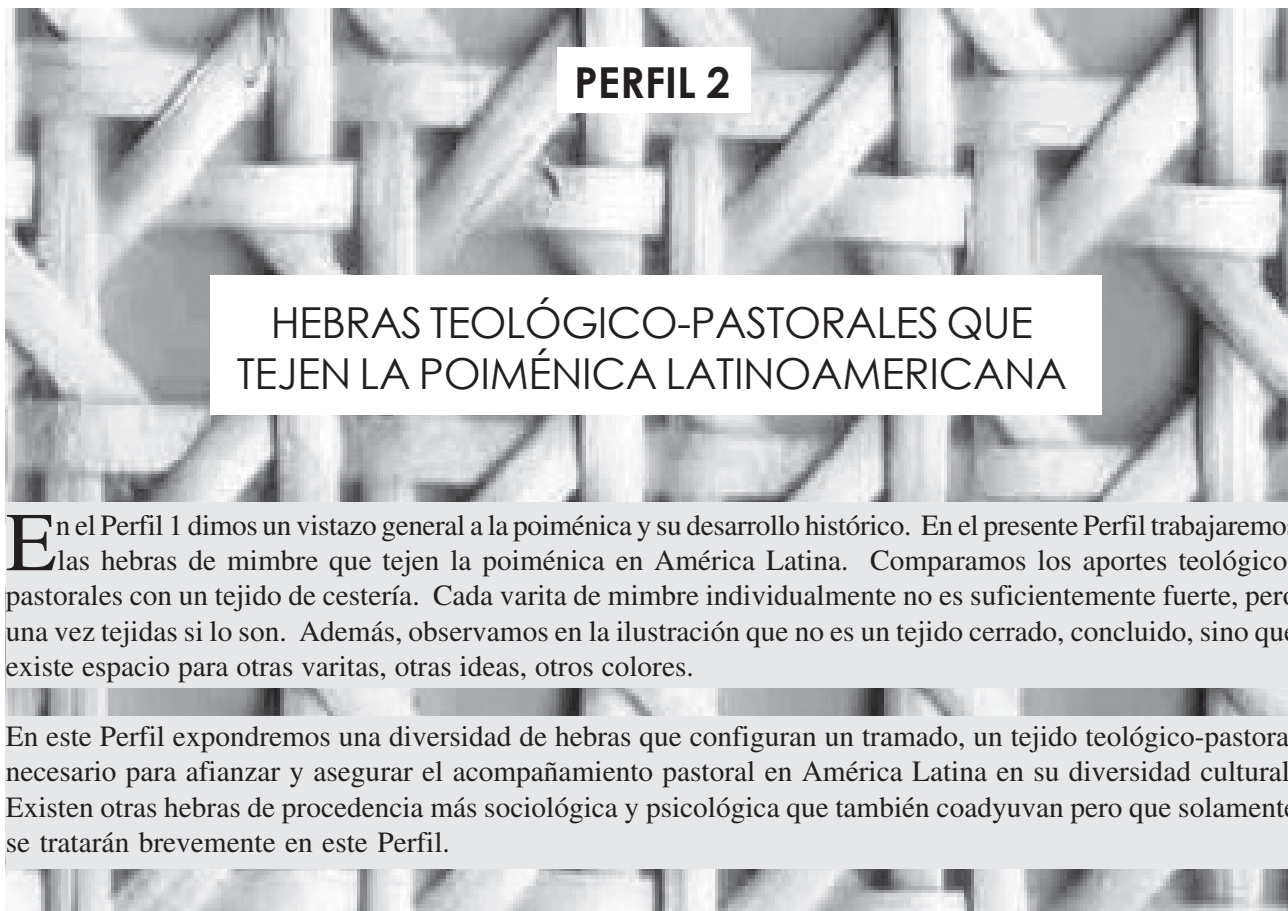
LECTURA SESIÓN 4

CT 118 ACOMPAÑAMIENTO PASTORAL

Baltodano, Sara. “Hebras teológico-pastorales que tejen la poiménica latinoamericana”. En *Acompañamiento pastoral. Módulo*, 39-72. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.



PERFIL 2

HEBRAS TEOLÓGICO-PASTORALES QUE TEJEN LA POIMÉNICA LATINOAMERICANA

En el Perfil 1 dimos un vistazo general a la poiménica y su desarrollo histórico. En el presente Perfil trabajaremos las hebras de mimbre que tejen la poiménica en América Latina. Comparamos los aportes teológico-pastorales con un tejido de cestería. Cada varita de mimbre individualmente no es suficientemente fuerte, pero una vez tejidas sí lo son. Además, observamos en la ilustración que no es un tejido cerrado, concluido, sino que existe espacio para otras varitas, otras ideas, otros colores.

En este Perfil expondremos una diversidad de hebras que configuran un tramado, un tejido teológico-pastoral necesario para afianzar y asegurar el acompañamiento pastoral en América Latina en su diversidad cultural. Existen otras hebras de procedencia más sociológica y psicológica que también coadyuvan pero que solamente se tratarán brevemente en este Perfil.

OBJETIVOS

Al finalizar este perfil, usted podrá:

1. Hacer una lista de los diferentes aportes que ha recibido la poiménica en América Latina.
2. Describir los diferentes aportes de diversos sujetos sociales y culturales que enriquecen la poiménica latinoamericana.

Contenido del perfil:

2.1 Razones que justifican el acompañamiento pastoral: 2.1.1 Teológicas 2.1.2 Sociológicas 2.1.3 Psicológicas
 2.2 Hebras aportadas desde la plenitud espiritual. Lectura y preguntas 2.3 Hebras aportadas desde la teología feminista latinoamericana 2.4 Hebras aportadas desde la teología negra latinoamericana 2.5 Hebras aportadas desde la teología indígena latinoamericana 2.6 Hebras aportadas desde la teología campesina 2.7 Hebras aportadas desde la teología latinoamericana:
 2.7.1 Aportes protestantes 2.7.2 Aportes ecuménicos



Tarea única del perfil:

Para la realización de la única tarea de este perfil, le recomendamos que durante la lectura vaya subrayando las “hebras” (aportes) que, según su opinión, sean más significativos para la poiménica latinoamericana. Esto le permitirá hacer una lista de cada aporte para completar la tarea.

Es de esperar que los diferentes enfoques coincidan en algunos fundamentos teológicos e ideológicos.

Descripción: (dos partes)

Este trabajo es poco convencional. Tiene que ver con la idea de tejido con la que iniciamos este perfil.

1) Con cinta pegue dos o tres hojas de papel tamaño carta y dibuje un tejido con los diferentes aportes que enriquecen la poiménica latinoamericana, los cuales usted fue enlistando durante la lectura.

Antes de hacer el dibujo revise la lista que ha hecho y reflexione sobre las siguientes preguntas:

- a. Ya que no podré colocar todas las hebras en el tejido, ¿cuáles voy a escoger? ¿A qué obedece esa escogencia?
- b. ¿Cuáles son similares a otras que pueda unir las en una sola?
- c. ¿En qué orden voy a colocar las hebras? ¿Cuáles van a estar entrelazando a otras y por qué?
- d. ¿Qué otras hebras, que no han sido mencionados en la lectura, creo que vale la pena añadir a la lista? Por ejemplo el rostro de la juventud de Abya-yala.

2) En una hoja aparte describa el proceso que realizó para hacer el dibujo, las dificultades o facilidades que tuvo y explique por qué escogió esas hebras y las entrelazó de esa forma. Termine escribiendo brevemente sus sentimientos acerca de la experiencia de hacer este tejido.

2.1 Razones que justifican el acompañamiento pastoral

¿Por qué hacemos acompañamiento pastoral en las comunidades de fe?, ¿cuál es su importancia?, ¿no es más fácil remitir las personas a psicólogas o psicólogos para ser atendidas?, ¿qué distingue al acompañamiento pastoral del tratamiento psicológico? Estas y otras son preguntas vienen frecuentemente a la mente cuando buscamos de fundamentar su importancia. A continuación buscaremos responderlas.

Según Browning (1985, 7-12) existen seis razones por las que las comunidades de fe y las sociedades en general deberían animar el desarrollo del acompañamiento pastoral. Seguidamente las expondremos y profundizaremos en ellas.

2.1.1 Razones teológicas

PRIMERA RAZÓN:

El desarrollo del acompañamiento pastoral debería estimularse debido a que los seres humanos somos una mezcla o síntesis de espíritu y naturaleza, el comportamiento es producto tanto del libre albedrío como de varias formas de condicionamiento [léase aprendizaje].

Esta afirmación fundamental de la teología cristiana se encuentra en las obras de San Agustín, Kierkegaard, Niebuhr, Tillich, entre otros. Los seres humanos son considerados como parte de la naturaleza, sujetos a su finitud, necesidades y ritmos. Pero, al mismo tiempo, son vistos como criaturas de espíritu que tienen cierta capacidad de libertad, auto-reflexión y auto-trascendencia. En la medida que esto sea cierto, la mayoría de problemas que tienen las personas se deben a una mezcla del uso inapropiado de su libertad con el rol que juegan los factores psicológicos, sociológicos, históricos y circunstanciales.

Por auto-trascendencia entendemos que los humanos tenemos ciertas capacidades limitadas pero genuinas para trascender o superar factores condicionantes. En ciertas circunstancias inclusive tenemos la capacidad de superar nuestro propio e inmediato egoísmo. Víktor Frankl (1988), creador de la logoterapia, es ejemplo de trascendencia -ejemplo que impacta y perdura. El muestra que cada situación de vida ofrece un sentido a ser descubierto, que cada crisis tiene su oportunidad. Afirma que el ser humano es responsable de lo que hace, de lo que ama y de lo que sufre. Frankl tiene una visión más bien individualista –propio de su época– en contraste con el enfoque comunitario que deseamos dar desde América Latina.

*Los seres humanos se realizan a sí mismos en la medida que trascienden.
Sólo son plenamente cuando se deshacen por algo
o se entregan a otros y se olvidan de sí mismos.*

Víktor Frankl

El acompañamiento pastoral puede aproximarse a las dificultades humanas desde una perspectiva multi-focal del comportamiento humano que enfatiza tanto el espíritu como la naturaleza -libertad y condicionamiento-. El acompañamiento pastoral puede buscar las fuerzas que intervinieron para distorsionar el desarrollo óptimo del ser humano. Pero, al mismo tiempo, puede buscar las formas sutiles de mal uso de la libertad humana,

de la orientación inadecuada sobre los valores morales y las formas diversas que los seres humanos usamos para centrarnos en actitudes falsas e idólatras como la condición última de la vida humana.

*Buscando el bien de nuestros semejantes,
encontramos el nuestro.*

Platón

SEGUNDA RAZÓN:

El desarrollo del acompañamiento pastoral debería estimularse debido a que éste se apoya en la certeza de un Dios que es tanto creador como agente último en todo cambio redentor. Por tanto, el acompañamiento pastoral debe asumir una actitud positiva hacia las posibilidades y los recursos del desarrollo humano general y del cambio redentor.

Esta es una forma de decir que las actitudes de quien hace acompañamiento pastoral se encuentran fundamentadas en cierta fe sobre la naturaleza de las condiciones esenciales de la vida. Basándose en que el acompañamiento pastoral cree en un Dios creador y sustentador del mundo y sus formas naturales, se interesa en el crecimiento humano, en el desarrollo de las capacidades y potencialidades humanas básicas y la salud y bienestar elemental de la raza humana. Por eso se afirma que el acompañamiento pastoral no se interesa solamente en el cambio redentor de las personas, sino también en que florezca la humanidad como parte de la creación buena de Dios.

También el acompañamiento pastoral se preocupa por ayudar a las personas y las comunidades a superar el egocentrismo desmesurado, en el lenguaje bíblico llamado pecado. Debido a esto tiene interés en el cambio redentor y no solamente en la realización de las capacidades humanas, salud, bienestar; aunque ciertamente se ocupa de esos aspectos. Aún más, el acompañamiento pastoral siempre ve las capacidades como mediadoras del cambio y, a pesar de las fallas de un consejero o una consejera pastoral, el poder de Dios trasciende e interviene en forma creativa, sustentadora y redentora.

*Quien en nombre de la libertad renuncia a ser el que tiene que ser,
ya se ha matado en vida: es un suicida en pie.
Su existencia consistirá en una perpetua fuga
de la única realidad que podía ser.*

José Ortega y Gasset

Convergemos con el enfoque teológico de Browning y su lucha para que se supere la tradicional dicotomía, pero debemos recordar que él escribe desde la realidad estadounidense. Desde América Latina creemos que Browning le da más peso al

pecado individual y, aunque alude la responsabilidad social, no enfatiza suficientemente el pecado estructural. Además, pareciera que considera el sufrimiento humano como algo privado; a pesar de que muchas veces el sufrimiento de muchas colectividades humanas viene, por ejemplo, por la discriminación de género y racial.

Frente a estructuras sociales injustas donde reina el pecado institucional, la tarea de la teología pastoral es asumir una posición crítica y de discernimiento sobre de qué maneras participa, se aprovecha, coopera y transmite normas -frecuentemente consideradas como obvias y “naturales”- que alimentan perpetúan los pecados institucionales (Cf. Vidal, 1983). Por ejemplo, las maquilas o fábricas de textiles en Centro América que abaratan la producción de sus mercancías para enriquecer las transnacionales. La mayoría de las trabajadoras son mujeres con salarios más bajos que el promedio, con jornadas laborales fatigantes, horarios y disciplina rígidos y problemas de seguridad e higiene. También, existe evidencia de castigos físicos, perpetrados por supervisores extranjeros, como medio de control de los conflictos laborales. Aquí vemos el pecado institucional globalizado.

2.1.2 Razones sociológicas

No tenemos otro mundo al que podamos cambiar.
Gabriel García Márquez



TERCERA RAZÓN:

Debería promoverse el acompañamiento pastoral porque la creciente secularización de las sociedades genera la tendencia a ver los problemas humanos, por un lado, como determinados solamente por conflictos sociológicos o de desarrollo humano o; por otro lado, como resultado de mal uso de la libertad humana. O sea, las causas de los problemas se ven en forma excluyente (es uno u otro extremo), y no como una mezcla de ambas causales.

La secularización se manifiesta tanto en el ámbito conceptual como en el profesional, y ambos se relacionan íntimamente. Profesionales de la psiquiatría, la psicología y el trabajo social, entre otros, desarrollan sus propios marcos conceptuales y herramientas para interpretar el comportamiento humano. Algunos de estos enfoques acentúan los determinantes sociales y psicológicos detrás de las problemáticas humanas más que el abuso y el incumplimiento de compromisos éticos. Nos sería de mucha ayuda discernir la globalidad de factores socio-psico-éticos que contribuyen a la miseria humana, y que han sido frecuentemente olvidados por visiones parciales y excluyentes.

Por ejemplo, millones de niñas en el mundo que trabajan como empleadas domésticas. Una de las formas más ocultas de trabajo infantil. Las niñas no sólo se sienten forzadas

a trabajar demasiadas horas en una labor dura, extenuante y mal pagada –a veces su paga es solamente comida y techo- sino que las coloca en una situación de alto riesgo de abuso sexual, explotación y tráfico infantil dentro y fuera de las fronteras. En situaciones de pobreza es visto como normal que niñas de apenas siete años trabajen como empleadas domésticas, porque ganan dinero y complementan el ingreso familiar. Son niñas privadas de educación y juego, a menudo ignoradas en sus necesidades básicas de salud, nutrición y bienestar. En otras palabras, es una forma moderna de esclavitud, porque dependen totalmente de los deseos de quienes las emplean.

Una visión polarizada vería este caso, como consecuencia exclusiva de la pobreza, tomándola como la variable social determinante. Por otro lado, otra visión parcializada lo vería como consecuencia solamente del abuso a menores y de mal uso de la libertad humana que Dios nos ha dado. Toda perspectiva polarizada excluye a otros posibles factores. Creemos que la existencia de millones de niñas empleadas domésticas se debe a ambas variables –entre otras.

Esta visión dualista que polariza la vida religiosa y la vida cotidiana, ha impedido que las personas entiendan su situación en forma más integral. Y es usada por los poderosos para buscar una solución individualista a la opresión. Ante esta postura, Gustavo Gutiérrez (1977) recuerda que existe solamente *una historia* en la cual Dios está actuando a través de las personas empobrecidas. Esto significa que no existe división entre la historia secular (desinteresada en las implicaciones teológicas de los eventos) y la historia sagrada (solamente ocupada en las acciones divinas). De ahí, que la vida secular deba ser *una* con la vida religiosa.

CUARTA RAZÓN:

El desarrollo del acompañamiento pastoral debería promoverse en razón de la naturaleza mixta de los problemas. Existen razones sociológicas suficientes para impulsar un nuevo énfasis o especialización llamada psicoterapia pastoral.

Esta propuesta fue formulada por primera vez en 1965 por el sociólogo Talcott Parsons (1902-1979) como conclusión de su libro *Estructura social y personalidad* (1965). Debido a que muchos problemas humanos incluyen en su etiología a factores relativos a deficiencias en el crecimiento y la maduración. Parsons vio el valor de las iglesias al crear una nueva sub-especialización de ministerio que pudiera tratar esas dimensiones de los problemas humanos, pero sin llegar a alienarse o estar lejos de los estándares más normativos. Esa posición levanta sospechas. ¿Qué tipo de estándares sociales pretendía Parsons que apoyara la psicoterapia pastoral? Para eso debemos estudiar su perspectiva sobre la sociedad.

Talcott Parsons fue el sociólogo estadounidense más conocido en todo el mundo. En general, sus críticos lo consideraron un pensador conservador, preocupado básicamente por el buen ordenamiento de la sociedad, sin mostrar tolerancia con la disconformidad

o la disidencia contra el orden social. Su obsesión era determinar la función que los individuos desempeñaban en la estructura social enfatizando la excelencia de las cosas. Era un estudioso de la estratificación social y no del cambio o la transformación.

Se considera que su concepción social fue influenciada por varias corrientes, y directamente por el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884–1942), funcionalista fuertemente marcado por la biología basada en la teoría de que cada uno de los componentes y las instituciones sociales se relacionan entre sí dentro de un sistema dentro del cual cada uno tiene una función. De ahí que vieran en Parsons un admirador de la organización de un hormiguero, en el cual el papel de los individuos -zánganos y reinas- está debidamente predeterminado y ordenado en función de la manutención y el perfeccionamiento de un sistema mayor.

Además, Parsons fue influenciado por el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920), al punto que tradujo y difundió su obra en Estados Unidos. Weber combinó su interés por la economía con la sociología, en un intento de establecer, a través de un estudio histórico, que la relación causa-efecto histórica no sólo dependía de variables económicas. En una de sus obras más famosas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber intentó demostrar que los valores éticos y religiosos habían ejercido una importante influencia en el desarrollo del capitalismo. Weber volvió sobre este tema en sus últimos libros, al analizar las religiones asiáticas, y hasta llegó a afirmar que las ideas religiosas y filosóficas que imperaban en las culturas de Oriente habían impedido el desarrollo del capitalismo en estas sociedades, a pesar de la existencia de factores económicos favorables para que se produjera dicha evolución. Parsons parecía que compartía esta visión sobre la sociedad.

Parsons, a su modo, estructura teóricamente un sistema social compuesto por cuatro elementos básicos: los papeles, las colectividades, las normas y los valores. Actuando como si fuera un capataz de fábrica o un ingeniero de producción, Parsons naturalmente veía cualquier disonancia, crítica, protesta o huelga como un “desvío”, cuando no, como una expresión patológica que dañaba todo. Desinteresándose en los aspectos de transformación social, Parsons se inclinó por el equilibrio y el consenso. Naturalmente que eso lo posicionó a entender los individuos como expresión de las estructuras, las cuales debían mantener y preservar. En caso que eso no ocurriese entraban en acción los mecanismos de control social: moral, ética, sistema jurídico y penal, entre otros, como instrumentos preventivos o correctivos para alcanzar la homeostasis, el mantenimiento de la estabilidad y del equilibrio permanente.

*Nada se olvida más despacio que una ofensa...
y nada, más rápido que un favor.*

Martin Luther King

Expresiones como “adaptación”, “integración”, “manutención”, ampliamente utilizadas por Parsons, lo ubican claramente en el sector conservador del pensamiento sociológico, alguien que veía la política apenas como un instrumento de garantía del buen funcionamiento de la sociedad, jamás como medio de transformación.



Contraria a la posición de Parsons, se encuentra la psicología crítica o psicología política que ha venido adquiriendo importancia en América Latina. Dos de sus representantes son Maritza Montero (1994), psicóloga social venezolana, y Ángel Rodríguez Kauth (1998), psicólogo social argentino.

Ambos comparten la idea que la psicología social debería generar acciones críticas de parte del pueblo que tenga efectos concretos sobre la comunidad y sus miembros, de modo que les ayude para identificar ellos mismo sus problemas, permitiéndoles acceder a la conceptualización y, por tanto, a la concienciación. Estos enfoques establecen una metodología dinámica, fundada en el diálogo, acercamiento que busca ser transformador y capaz de integrar a la comunidad en un estudio sobre ella misma. La Psicología Social crítica basada en una antropología filosófica normativa que diverge claramente de los modelos positivistas que pretenden describir y explicar para controlar. Esta epistemología crítica no escinde lo ético de lo científico, no separa sujeto-objeto y está directamente orientada a la intervención y al cambio.

Moreira y Sloan (2002), creen que el tratamiento de los síntomas sin el tratamiento del origen de las dolencias es un simple paliativo. Por eso, la psicopatología crítica rescata la vocación etiológica. En un estudio de los orígenes de las manifestaciones psicopatológicas –no entendidas de forma individualista sino vistas a través del lente de la cultura– lo que se va a encontrar es que en gran parte los trastornos mentales son fruto de una sociedad enferma de desigualdad social, pobreza y explotación, además del sinnúmero de procesos ideológicos que promueven el vacío existencial, la despotencialización y la falta de significado de la vida.

Este es un descubrimiento que asusta. Porque si asumimos que todo esto impulsa las dolencias; así, el tratamiento de la psicopatología será más complejo de lo que hasta ahora se ha pensado tradicionalmente en el ámbito de la psiquiatría y la psicología clínica. Este tipo de análisis lleva a priorizar procesos políticos y comunitarios que posibiliten y preserven la salud mental.

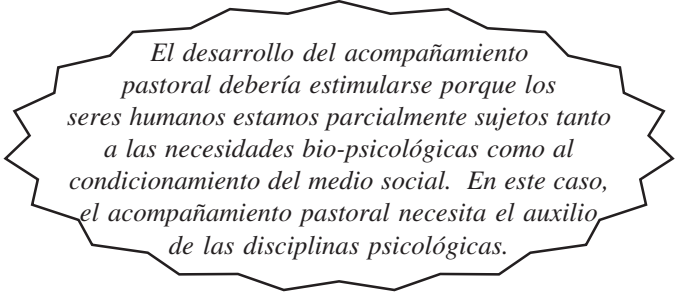
Estamos de acuerdo con Parsons de que existen razones sociológicas suficientes para promover un nuevo énfasis o sub-especialización social llamada psicoterapia pastoral, pero no concordamos con su idea de sociedad, donde la protesta se considera un desvío. Al contrario, la psicología política y la psicopatología crítica proponen una participación social más activa del pueblo que puede iluminar adecuadamente la psicoterapia pastoral en contextos diversos de América Latina.

*Convertirse, pues, en este lenguaje del evangelio de hoy,
es un caminar doloroso entre llanto y luto,
entre sufrimiento y penas,
coronas de espinas,
latigazos, torturas,
pero que terminan en una victoria final:
La resurrección del Señor
que es la resurrección de todos nosotros.*

Monseñor Arnulfo Romero

2.1.3 Razones psicológicas

QUINTA RAZÓN:



El desarrollo del acompañamiento pastoral debería estimularse porque los seres humanos estamos parcialmente sujetos tanto a las necesidades bio-psicológicas como al condicionamiento del medio social. En este caso, el acompañamiento pastoral necesita el auxilio de las disciplinas psicológicas.

Existe gran variedad de disciplinas psicológicas que colaboran en el trabajo de acompañamiento pastoral. Hay una gama amplia de interpretaciones psicológicas, por ejemplo, sobre el desarrollo humano, pasando por Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erik Erickson, Lawrence Kohlberg, James Fowler y Jean Piaget. Estos recursos pueden servir al estudiar la historia de vida de las personas que buscan acompañamiento. Pero, de este abanico de corrientes psicológicas ¿cuáles son las más pertinentes para el acompañamiento pastoral? No existe una respuesta única.

En este aspecto nos puede ayudar la propuesta de psicología de Martín-Baró (1989). Él consideraba que la psicología como ciencia humana y social debía descentrar su atención de sí misma y despreocuparse por cuidar su estatus científico y social y, más bien, dedicarse a atender los problemas urgentes de los pueblos latinoamericanos. Es decir, que la psicología social debe vincularse a la problemática de la mayoría de las gentes dándole importancia a la experiencia de las personas “de a pié”; para la investigación social esto podría denominarse ‘validez ecológica’.

La psicología que propugnaba Martín-Baró es una psicología constructiva que ha de ‘generar’ teoría a partir de cada realidad histórica concreta, y que debe valerse de las ciencias sociales para hacer un mapa riguroso del contexto social y político, en una decidida apuesta por lo interdisciplinar dentro de la tradición de la psicología social sociológica no determinista.

Además, Martín-Baró hablaba sobre la necesidad de que las condiciones socioculturales moldeen la articulación teórica de la Psicología. Esa psicología debe, igualmente, propiciar nuevas formas de buscar “la verdad” desde las propias masas populares -no la verdad impuesta desde las clases dominantes- a fin de generar una praxis que contribuya a transformar a individuos y sociedades.

Para lograr ese objetivo, las y los profesionales de la psicología deben reconocer las potencialidades negadas a las grandes mayorías oprimidas, de tal manera que éstas y las sociedades correspondientes se liberasen de la opresión sufrida. En tal tarea deberían incorporarse ciertos elementos de carácter psicológico y a la vez político. No es fácil enunciar criterios psicológicos sin caer en el riesgo de asumir posiciones legitimadoras de situaciones opresoras existentes o de intereses particulares que mantienen el llamado «orden social», que conllevan una dosis de violencia estructural y establecen una fuerza coactiva para imponerse.

*El mundo no está amenazado por las malas personas,
sino por aquellas que permiten la maldad.*

Albert Einstein

Por ejemplo, una manifestación de esta violencia institucional la encontramos en la lucha de los pueblos originarios para evitar la imposición de teorías psicológicas y educativas que ignoren y desprestigien sus formas tradicionales de transmisión de conocimientos: El fortalecimiento de las culturas indígenas a través de la cultura oral es evidencia de esta resistencia.

Está amenazado el lugar central que cumplen los ancianos y las ancianas, quienes son componentes fundamentales para la continuidad y la reproducción de sus culturas. Las teorías psicopedagógicas, frecuentemente ideadas en países ricos, desplazan la figura, la presencia y la autoridad de los ancianos, poniendo así en peligro la continuidad de la cadena cultural de los pueblos. La lucha de los pueblos originarios es promover iniciativas de acercamiento y tolerancia mutua entre los ancianos y los jóvenes indígenas, para contribuir a fortalecer el eslabón de la cultura oral ahora amenazada por la modernidad, la educación occidental y los medios de comunicación de masas.

Existe una tendencia crítica que responde a la necesidad de liberar de prácticas opresoras a la propia psicología, buscando dar respuesta desde una perspectiva psicológica a los ingentes problemas de carácter sociopolítico presentes en nuestro continente. En este sentido, por ejemplo, se encuentra la propuesta que hace Isaac Prilleltensky (1994), autor canadiense, de origen argentino, que denomina “psicología de la opresión” que busca revelar las formas de opresión ocultas en las acciones y en el discurso, a través de la deconstrucción del texto.

Los deconstruccionistas intentan cuestionar o socavar las prioridades culturales dadas a las diferentes palabras y la interpretación convencional de los textos. Las palabras “hombre” o “mujer”, por ejemplo, poseen diferentes significados que las convenciones culturales les han dado. Su objetivo es descubrir significados alternativos ocultos, y esto se hace analizando las brechas, las inconsistencias y las contradicciones presentes en los textos. Otros autores que han trabajado en esta línea son Jacques Derrida y Michel Foucault.

Por eso, cuando decimos que el acompañamiento pastoral necesita del auxilio de las disciplinas psicológicas, necesitamos identificar los propósitos ideológicos y los fines sociales y culturales de esas disciplinas. Para no cometer inocente o astutamente el error de apoyar los abusos institucionales, por el deseo de mantener el buen orden social y construir personas gobernables.

Postulados por Ignacio Martín-Baró



PRINCIPIOS PARA UNA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1. Liberar a la psicología de sus propias cadenas teóricas y prácticas, descentrando la atención de sí misma.
2. Concebir la liberación como un proceso histórico colectivo.
3. Construir la verdad de los pueblos latinoamericanos.
4. Asumir el compromiso con las mayorías populares
5. Recuperar la memoria histórica.
6. Rescatar y potenciar las virtudes populares.
7. Plantear estudios sistemáticos de formas de conciencia popular.
8. Generar nuevas formas de conciencia.
9. Analizar las organizaciones populares como instrumentos de liberación histórica.

SEXTA RAZÓN:

Debe fomentarse el desarrollo del acompañamiento pastoral porque el uso del análisis psicológico combinado con los recursos de la fe cristiana puede incrementar la posibilidad de transformación en las personas.

Abogamos por un concepto de recursos de la fe no individualistas sino comunitarios. El evangelio ha sido sobre-enfaticado en forma individual, pero nuestros pueblos han querido retomar formas de vida, organización y trabajo comunitarias. Por ejemplo, las comunidades de base han trabajado desde esta perspectiva y enfatizan los siguientes aspectos:

La participación	→	Existe distribución del poder
Fe y vida	→	Sin mediaciones institucionales. Creatividad en las celebraciones
Democracia real	→	Todo es discutido y decidido en conjunto y se aprende el pensamiento crítico.
Formas nuevas	→	Se organizan a través de la Palabra, de de vivir la fe los sacramentos y los nuevos ministerios ejercidos por los laicos hombres y mujeres.

2.2 Hebras aportadas desde la plenitud espiritual

Howard Clinebell en su libro *Asesoramiento y cuidado Pastoral: un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento* (1995, 28-78) expone los fundamentos de su enfoque de crecimiento, integralidad y plenitud espiritual.

Entre las dimensiones que propone este autor para el crecimiento y la plenitud está el juego, la diversión, la risa (Clinebell, 1998 y 1992). Cuando la gente ríe, aumenta el número de endorfinas en su sangre. La endorfina es una sustancia producida por el cerebro y es un analgésico natural más poderoso que la morfina. El incremento de endorfinas relaja las arterias, acelera el corazón, aumenta el oxígeno en la sangre, tiene efecto positivo en las enfermedades cardiovasculares, baja la presión e incrementa la respuesta inmunológica del organismo.

Le sugerimos ver la película “Patch” Adams, que narra la vida de un médico que afirma que su mejor medicamento es el humor. Utilizando métodos poco convencionales basados en juegos, música, acrobacia, magia y malabarismos, establece una relación de amistad con los y las pacientes y se acerca a su sufrimiento. Así, logra calmar sus ansiedades, darles alegría y, lo más importante, les contagia las ganas de vivir, recuperarse y salir adelante.

Para “sacar las hebras” sobre plenitud espiritual, lea dos capítulos del libro *Asesoramiento y cuidado pastoral: un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento* de Howard Clinebell. Cap. 2 - Un modelo de crecimiento y liberación integrales y cap. 3 - La misión, la base bíblica y la singularidad del cuidado y asesoramiento pastoral. Estas hebras harán parte del tejido de la tarea única de este perfil.

Ya que este es el único autor no latinoamericano que estudiamos en este perfil, mientras lee los dos capítulos hágase algunas preguntas en su mente buscando derivar las implicaciones para su contexto social y su tarea pastoral.

Sugerencia de preguntas:

1. El autor escribe desde otro contexto y realidad. ¿En que grado considero que lo que expone Clinebell es pertinente para la coyuntura actual de América Latina? ¿Por qué?
2. ¿Había tomado antes conciencia del concepto de “plenitud humana” en los términos que Clinebell lo expone?
3. ¿Hasta qué punto se promueve una fe liberadora en mi comunidad de fe? Si no se incentiva, ¿qué faltaría para hacerlo?
4. ¿Cómo puedo promover la *plenitud andrógina*¹ en mi comunidad? ¿Qué actividades podría planificar que ayuden a incentivar tal plenitud? Si ya se han realizado actividades de este tipo, ¿cómo evaluo los resultados?

¹ La lectura (pp. 41-42), traduce erróneamente la palabra andrógino por andrógeno. La palabra andrógina, formada por *andro* = hombre y *gyno* = mujer es la traducción adecuada. Andrógeno tiene un sentido diferente al que se orienta la lectura, sentido relacionado a la hormona que propicia la aparición de las características sexuales secundarias masculina.

2.3 Hebras aportadas por la teología feminista latinoamericana

"La teología latinoamericana se caracteriza por una diversidad de voces, de melodías de tonos. A veces pareciera armónico, otras veces desafinados bajo el criterio de los modelos teológicos tradicionales. Incluso, surge la pregunta: ¿será eso teología? Eso significa que esas nuevas melodías, que son a la vez gritos, protestas, necesitan nuevos oídos o nuevas sensibilidades para ser escuchados en la diversidad de cuerpos, de historias y tradiciones donde se manifiestan... Escucharlos significa sobrepasar los límites estrechos de la racionalidad patriarcal, etnocéntrica occidental y evocar los sentidos, la imaginación, los espíritus... transformarnos en cuerpo-escucha, en cuerpo solidario. Es una invitación a caminar por estas nuevas veredas... caminar escuchando... asumir la actitud de escucha comprometida, de escucha solidaria pues finalmente las reflexiones, luchas, anhelos y exigencias particulares y contextuales (mas no por ello fragmentarias), que nos llegan desde esas teologías son una contribución y pueden ser una posibilidad de redescubrir un sentido para la vida plena e íntegra de todos y todas".

Silvia Regina da Lima
[2003, 15]

Se puede decir que el *Primer encuentro de mujeres teólogas* en México, en octubre de 1979, marca el inicio de un movimiento feminista dentro de la teología latinoamericana. Hasta entonces, el feminismo no había tenido buena aceptación dentro de las teólogas latinoamericanas porque temían ser identificadas con el feminismo norteamericano o europeo. En la década de los 80s, con tantas luchas sociales y políticas en el continente, por un lado "el feminismo significaba infiltración del imperio norteamericano y veíamos a los movimientos feministas latinoamericanos como imitaciones del Primer Mundo que dividían la lucha. Por otro lado, los movimientos feministas de América Latina se distanciaban de los cristianos por considerar la religión cómplice en el sometimiento de la mujer. Ambos sectores estaban equivocados, y ambos perdimos los valiosos aportes respectivos". (Tamez, 2001, 653).

Desde esa época se ha venido discutiendo, reflexionando y escribiendo sobre teología feminista con varios rostros latinoamericanos: negro, indígena y mestizo. La discusión no se ha aislado del resto de las ciencias sociales sino que ha recibido valiosos aportes desde las teorías del lenguaje, la antropología y la psicología.

La teología feminista, en general, no busca incorporar el "tema" de la mujer a la reflexión teológica ni la feminización de la teología. Según María Pilar Aquino,

"...el término «feminista» incluye a hombres y mujeres..., si bien no es de uso universal, señala a aquella persona -mujer u hombre- que cree, tanto en la exigencia de restablecer a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos de la existencia, como en la

intrínseca equivalencia de mujeres y hombres en cuanto personas constitutivas de la humanidad, dada en diferencia modal; junto con ello, busca crear las condiciones reales, actitudes sociales y estructuras sociopolíticas que revelen, sostengan y preserven ambos aspectos.” (Aquino, 1993, 511)

Las reflexiones de las teólogas feministas han continuado en varios encuentros y talleres. Por ejemplo: Buenos Aires, 1985: Reunión latinoamericana de teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer; San José, Costa Rica, 1994: Primer encuentro de profesoras de teología; Bogotá, 1999: Encuentro de teólogas latinoamericanas y caribeñas; Managua, 2000: Segundo encuentro-taller de profesoras de teología; Matanzas, Cuba, 2000: Taller sobre perspectivas teológicas de mujeres negras e indígenas en América Latina y el Caribe. Además de otros eventos.

*Cada vez que te encuentres al lado de la mayoría,
es tiempo de hacer una pausa y reflexionar.*

Mark Twain

Las reflexiones de esos encuentros fueron tramando las hebras, tejiendo los hilos y configurando fundamentos que contribuyen a la teología pastoral latinoamericana. A continuación describimos algunas de estas reflexiones, sin enumerarlas en ningún orden particular. Creemos que la teología feminista latinoamericana se orienta hacia horizontes utópicos -en el sentido etimológico de *ou-topos*, aquello que todavía no ha tenido lugar pero puede tenerlo- y desea contrarrestar la ideología anti-utópica que pretende imponerse en nuestro medio.



Dorothee Sölle

1. NUEVAS IMÁGENES PARA LA DIVINIDAD. La teología oficial se ha apoyado en imágenes de Dios y categorizaciones teológicas demasiado masculinizadas. Por eso es necesario buscar otras imágenes de Dios, pues las que tenemos no responden a nuestras experiencias vitales. Esta búsqueda es un salto que se produce casi sin buscarlo en la teología feminista latinoamericana. Las metáforas femeninas para las actividades de Dios deberían incluir pero no limitarse a las metáforas maternas: crear, gobernar, nutrir y redimir. Un solo nombre no basta y menos aún un símbolo familiar que conduce a errores: padre. Dorothee Sölle dice: “Hay que entender lo divino en categorías de una relación armónica y dinámica de opuestos: presente y oculto, poderoso e impotente, sufriente y consolador, madre y padre, castigador y salvador”. (1994, 312).

Cuidado, sin embargo, con asignar a Dios cualidades que equivocadamente se consideran “femeninas” que tradicionalmente se asocian a las funciones maternas de las mujeres, como amabilidad y dulzura, amor y entrega, compasión o cuidado de las personas necesitadas. Esta podría ser una estrategia para seguir reproduciendo los estereotipos de lo masculino y lo femenino como polaridades excluyentes. También se corre el riesgo de aceptar como “natural” la distribución de roles diseñada por el patriarcado.

“En la teología feminista se trata, entonces, no solamente de un cambio de pronombre, sino de otra manera de pensar la trascendencia; no entenderla más como independiente de, y como dominio sobre todo lo demás, sino como incluida en el tejido de la vida... Eso significa que llegamos del Dios-sobre nosotros al Dios-en nosotras y superamos la falsa trascendencia de una comprensión jerárquica masculina de Dios”. (Sölle, 1994, 320).

2. LO COTIDIANO COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS. La vida cotidiana, todas aquellas actividades y problemáticas que se habían invisibilizado y se tomaban como leyes naturales, ahora las teólogas feministas la toman en cuenta en la reflexión sobre la experiencia de la fe. Es en el día-a-día que se presentan las relaciones asimétricas, la división sexual del trabajo, la opresión doméstica y la discriminación de género.

“Como categoría analítica y como campo prioritario de la acción transformadora, la importancia de la vida cotidiana radica en que en ella se expresan los comportamientos y los conocimientos necesarios para mantener el consenso interno reproductor de la sociedad. En la vida cotidiana operan los sistemas conceptuales y las tradiciones activas presentes en la conciencia de las gentes, y son objetivadas en la práctica real personal y colectiva. Se trata de las acciones ejercidas con frecuencia repetitiva y continua, esto es, cotidiana.” (Aquino y Tamez, 1998, 60).

3. RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA. El análisis del pasado es un punto de referencia para descubrir la identidad, el sentido de lo presente y su proyección al futuro. Ana María Bidegain afirma:

“El esfuerzo por recuperar la memoria histórica es para re-escribir la historia de las mujeres, no sólo para descubrir lo que la historia androcéntrica ha ocultado deliberadamente, sino para también hacer un análisis de la interacción de los grupos sociales especialmente con relación al poder.” (1994,).

Se trata de rescatar sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural, derivadas del sexismo imperante en las iglesias y en la sociedad.

4. VISIÓN INTEGRADORA Y MÚLTIPLE DE LA VIDA. Articula las diferentes dimensiones humanas: fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón. Esta capacidad de ver los contrastes y las contradicciones evita que se tomen posiciones dogmáticas y excluyentes y permite percibir lo complejo de la vida y de las realidades sociales. La vida es el “...lugar de la experiencia simultánea de la opresión y de la liberación, de la gracia y de la desgracia. Es una percepción que incluye lo plural, lo diferente, lo otro.” (Gebara 1995, 22). Aunque esta visión no es solamente una capacidad femenina; es evidente con frecuencia en las mujeres, por ejemplo, en las luchas populares.

5. REVALORIZACIÓN DEL CUERPO. La corporeidad constituye un tema prioritario en la agenda de la teología feminista, se la utiliza como horizonte de lectura de la Biblia y de interpretación de la teología. Desde ambas miradas se busca deconstruir una lectura unilateral del cuerpo-sexo. Según Bosch (2003), el *corpus*



Pilar Aquino

cristiano ha menospreciado la corporalidad a través de la historia, aunque es en ella donde se anuda el devenir de nuestra especie y nuestra verdad como seres humanos: “La teología feminista al tomar a la corporeidad como clave de lectura cualificada, tanto de los textos bíblicos, como en la teología sistemática, realiza una fuerte crítica a la dualidad que atraviesa a la teología tradicional y que, en definitiva, a quien más perjudica cosificándolas, es a las mujeres.”

La teología feminista latinoamericana acompaña a las mujeres negras, indígenas y mestizas a descubrir sus propios cuerpos, perdiéndoles el miedo y definiéndolos no sólo como reproductores, y permitiéndose hablar de placer y no sólo de espíritu.



*El cuerpo es la superficie de inscripción
de los acontecimientos.*

Michel Foucault

6. USO DE NUEVO LENGUAJE. El lenguaje teológico tradicional ha perdido conexión con los sentidos y los centros vitales de la existencia humana. Es un lenguaje abstracto sin relación con lo concreto y real de la experiencia de la fe. La opresión en América Latina no es abstracta, tiene rostros, rostros de mujeres. Por eso, la teología feminista procura “...devolverle a la teología la dimensión poética de la existencia, puesto que lo más profundo del ser humano sólo se expresa por analogía; el misterio sólo se formula en poesía; la gratuidad sólo se traduce a través de símbolos.” (Gebara, 1995, 21).

7. PRAXIS DE LA TERNURA. La praxis de cariño –que propone nuevas formas de relaciones– se opone a la praxis deshumanizante en este continente donde la lógica de la muerte domina sobre la lógica de la vida. Las relaciones incluyen a los seres humanos y toda la creación.

8. COMUNITARIA Y RELACIONAL. Lo que nos une a todas las personas es que somos seres humanos. Somos seres interdependientes, nos necesitamos y anhelamos realizarnos. De ahí que esta tarea suponga atención a la vida concreta de las comunidades y de los dinamismos sociales que se mueven y van modificando las relaciones.

Hay que tener cuidado e interés para percibir los valores que surgen, la complejidad de problemáticas en los diferentes espacios de la convivencia social, ya que en todos esos ámbitos Dios se revela, nos interpela. Escuchamos su llamado hacia una práctica que transforme las relaciones, que construya sororidad y fraternidad, que rompa con las relaciones de rivalidad, dominio y exclusión, sobre todo entre mujeres.

9. ECUMENISMO ALTERNATIVO. Pilar Aquino (1998, 68) propone esta característica para la teología feminista latinoamericana. Ella enfatiza que el ecumenismo se vuelve aún más urgente cuanto más se profundizan las divisiones sociales, de género, religiosas y culturales. Esas divisiones responden a la lógica predatoria de la civilización actual, y las iglesias institucionales parecen estar conforme con ella. El ecumenismo es una alternativa ante esta situación.

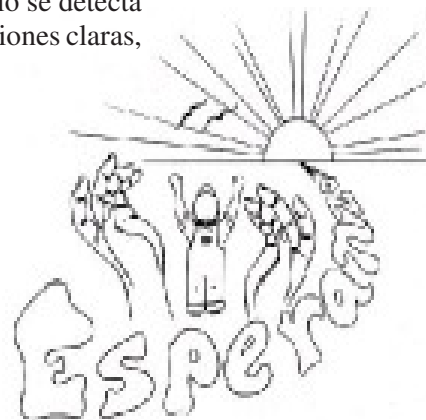


10. PREOCUPACIÓN POR TODA LA CREACIÓN.

“El ecofeminismo tiene como intuición fundamental la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta viene del mismo sistema patriarcal de “poder sobre”, que niega la unión primordial de todo el cosmos ... Esto surge de la aberrante necesidad de controlar lo que es diferente, lo que no entendemos. De ser fuente de vida tanto la tierra como la mujer, hemos llegado a ser recurso”. (Ress, 1998, 35). El ecofeminismo es una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, antielitista y anti-anthropocéntrica (respeto a las demás criaturas vivas, no sólo al ser humano).

11. CONTEXTUAL Y CONCRETA. El quehacer teológico ha de ubicarse en el contexto, o sea, en ese tejido social de tanta pluralidad de colores, diversas características en las que conviven los grupos y los diferentes ámbitos de la sociedad. Esta función teológica está al servicio y a favor de la vida de nuestras sociedades, sobre todo las más necesitadas de apoyo, contribución y animación. Desde el Evangelio se detecta en la realidad de ese contexto las urgencias que demandan respuestas, acciones claras, precisas, que construyan dignidad y libertad.

12. IMPREGNADA DE UNA ESPIRITUALIDAD DE ESPERANZA. Espiritualidad que parte de la condición de ser mujeres y expresa fuerza, sufrimiento y acción de gracias. Es una espiritualidad encarnada y llena de esperanza. Las mujeres tienen la convicción de que la vida tiene la última palabra y no la muerte. Pero no es una esperanza abstracta, está fundamentada en el llamado que se experimenta a transformar estas situaciones de muerte, y a actuar al servicio de vida plena y justa para todas y todos.



13. MARCADA POR EL HUMOR, LA ALEGRÍA, LA CELEBRACIÓN Y LA LIBERTAD. Existen motivos para celebrar, al ver que avanza en la conciencia de que las mujeres también son seres humanos con dignidad y derechos, que han adelantado la ciencia y se va reconociendo el valor de la perspectiva y la óptica de las mujeres. Van en aumento la alegría y la esperanza de que otras relaciones humanas son posibles. Se celebra que en algunos espacios existe libertad para reflexionar críticamente sin dejarse condicionar por algunos elementos de la tradición que miraban sólo desde una perspectiva. A la luz de la Palabra de Dios, y desde diferentes enfoques se van encontrando alternativas de vida.

Progresivamente se logran nuevas relaciones de equidad e igualdad, claro, que con dificultad. Cada día constatamos más frutos de la lucha de las mujeres por tomar su lugar en la historia, ganar espacios de participación en diferentes campos incluida la teología. Las razones para celebrar y llenarnos de júbilo se multiplican. Hacemos memoria -como desde el Antiguo Testamento- las mujeres se alegraban por los triunfos de justicia de Dios Liberador, recordamos a Miriam y las mujeres danzando (Ex 15, 20-21).

14. PROPONE UNA RE-LECTURA DE LA BIBLIA. No existe interpretación neutral, cada cual que lea la Biblia debe reconocer su propio lugar social: de clase, género, etnia, edad, entre otros; y a la vez percibe la existencia de otros lugares sociales y perspectivas posibles sobre el texto, a fin de hacer la interlocución.

Se emplea el principio metodológico de la *de-construcción* de los temas, haciendo preguntas críticas, como las siguientes:

- ¿Cuáles son las condiciones socio-históricas reflejadas en el contenido del texto y las realidades históricas posteriores en las cuáles se configuró el texto y sus discursos normativos?, ¿cómo y por qué aparecieron y se mantuvieron esas condiciones? Se analizan los personajes, eventos y discursos del texto con relación a su contexto histórico y social.

- ¿Cuál es el impacto que tiene determinada definición o concepto para la realidad de las mujeres?, ¿quién o quiénes se benefician con esa definición? En fin, ¿cuáles son las relaciones de poder que se muestran en ese concepto? Así se redimensiona la crítica bíblica en su diversidad, matizándola con el análisis de género para buscar los juegos de poder que estructuran la realidad y los textos.

- Utilizando la hermenéutica de la sospecha con relación a la teología tradicional, se evalúa críticamente la antropología, la ecleciología, la cristología, la soteriología, la ética, entre otras.

- Descubrir y resaltar los elementos que sirven para el proceso de liberación. Después de la *de-construcción* se pasa a elaborar la *re-construcción* crítica donde se redefinen los términos teológicos desde la perspectiva de género, procurando una fundamentación bíblico-teológico-práctica alternativa, la cual incluye la corporalidad, la interdisciplinaridad, la espiritualidad comprometida y la realidad de lo cotidiano, para que sus artífices estén capacitados para impulsar cambios sociales.

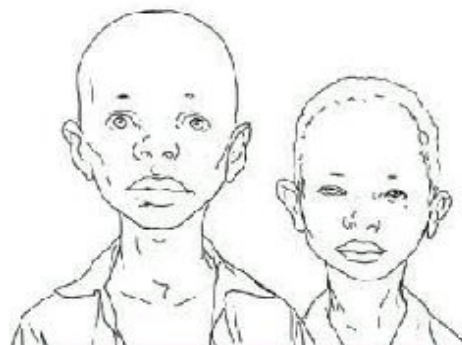
El siguiente párrafo ejemplifica el refrescamiento que ha recibido el lenguaje teológico -usando lo cotidiano, concreto y real- donde las personas se ven reflejadas, interrogadas y aclaradas.

*“Todas estas contribuciones forman parte
de la tela tejida por las mujeres,
y componen un bordado que expresa y refleja la vida...
Los hilos, los colores, los motivos florales
y otros adornos se tejen unidos, entrelazados y ligados entre sí
en un ‘trabajo manual’ de la vida,
cuyas artesanas comienzan a aparecer
mostrando públicamente su cara
y exigiendo respeto y valoración.”*

Ivonne Gebara
[1995, 23]

2.4 Hebras aportadas desde la teología negra latinoamericana

La teología negra es una teología de liberación, y su nombre se remonta a 1966 cuando fue llamada así por primera vez. Existen algunos espacios para la reflexión ecuménica de la teología desde la experiencia de ser negras y negros como el Grupo Atabaque (Brasil) y el Grupo Guasá (Colombia).



Se han realizado varios encuentros continentales de Pastoral Afroamericana, EPA, apoyados por el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. El primero en Buenaventura, Colombia, en 1980, y el noveno en Callao, Perú, en 2003. El primer encuentro ecuménico fue en Duque de Caxias, São Paulo, en 1985 y el segundo en São Paulo en 1994, casi diez años después. Las semejanzas cercanas vividas por la población negra latinoamericana y caribeña, permiten esa reflexión conjunta.

¿Qué aportes recibe el acompañamiento pastoral de estas reflexiones? Silvia Regina da Lima (2000, 29-30), presenta algunos aportes significativos:

Un Dios plural o la diversidad en Dios. Este es uno de los primeros pasos de la teología negra en su búsqueda por construir esa imagen de Dios. Así se rescata la pluralidad como forma de ser y derecho de los seres humanos, y se abre el diálogo interreligioso.

La negritud como grito. Clamor por el derecho a una vida digna y por el derecho a la diferencia. “La situación de la población negra de las Américas, dramática desde el período de la esclavitud, se vuelve todavía más difícil cuando la analizamos a luz de la actual coyuntura económica, social y política.

Las consecuencias del neoliberalismo vigente, sedimentado en el ‘mercado total’, y el fenómeno de la globalización, pesan sobre las poblaciones pobres en general, y particularmente sobre los contingentes más pobres del mundo, donde se encuentran las comunidades negras” (da Silva, 2001,).

Este grito se vuelve multidireccional porque permite despertar a otras dimensiones de la subjetividad como género, opción religiosa, opción sexual, clase social y otras. Teológicamente hablando, es descubrir y asumir la vocación humana como hijas e hijos de Dios.

Una subjetividad colectiva. La aceptación de otras dimensiones de la subjetividad no se hace en forma personal, sino como parte de una gran subjetividad colectiva donde existe una historia que recuperar. Se trata de un *referencial comunitario*. La subjetividad colectiva se presenta como una forma de ser en el mundo.

La ancestralidad como parte de la subjetividad. La subjetividad colectiva y comunitaria, a nivel horizontal, también se manifiesta a nivel vertical, pero no hacia arriba sino hacia abajo buscando las raíces y los ancestros: Para Silvia da Lima (2000, 30), la ancestralidad se muestra como elemento valioso en la construcción del sujeto negro hombre y mujer. Se descubren a sí mismos parte de un mundo anterior a ellos, pero no es un mundo pasado, sino un mundo que es parte de su propio mundo y se manifiesta en su sociedad. Hace que las personas se sientan protegidas, amparadas, acompañadas por los ancestros. Para muchos afro-descendientes esto desarrolla un sentido de pertenencia y es lugar común de encuentro.

El sujeto parte del universo. Las relaciones con los ancestros que conduce a la profundidad del ser humano, también se abren en diferentes direcciones a una relación cósmica. Los *orichás*, los antepasados, se manifiestan en la naturaleza, divinidad que vive en los ríos, montañas, piedras, el viento y el mar. En las hierbas encuentran la salud y las energías. “Yo diría que la relación con la naturaleza encierra algo más. Como cuerpo creado tenemos algo de tierra, de agua, de sol y de estrellas. Soy un cuerpo parte de otros cuerpos. Esa relación de pertenencia a un cuerpo más grande que el mío me resulta confortable y me da sentido de responsabilidad sin que yo, la especie humana, tengamos que ser los únicos sujetos en la creación”. (*Ibid.*).

2.5 Hebras aportadas desde la teología de las culturas originarias

Presentaremos diversos conceptos de la teología aymara expuestos por Humberto Ramos Salazar (1997):

1. Llamamos teología aymara a la experiencia religiosa de los aymaras de hoy, que tiene como base fundante su memoria histórica, la que les permite realizar una reflexión teológica en contexto, y demanda actitudes de vida.
2. Es la reflexión continua que parte de realidades concretas, las vivencias de experiencias religiosas de fe en el Dios de la Vida, sostenida desde sus valores culturales.
3. Es la relación del hombre (*jaqi*) aymara con el orden sobrenatural; es la relación de Dios-hombre y hombre-Dios que generan vida.
4. Es una reflexión no contradictoria, sino complementaria al Evangelio, al Reino de Dios expresado en el mensaje bíblico.
5. Pretende ser una reflexión que sigue el mensaje bíblico del Dios de Israel, quien se revela en los antepasados, es el liberador que guía a su pueblo en el éxodo, el Dios que consuela a su pueblo en el exilio y le acompaña a reconstruir su historia. Es el Dios al que el pueblo le nombra de varias maneras.
6. La reflexión andina sigue al Jesús de Nazareth y asume su propuesta de alternativa de vida, de transformación. El pueblo aymara sigue el proyecto de vida, camina tras los pasos de Jesucristo resucitado.
7. Ontológicamente como exigencia del propio concepto de Dios, el evangelio es un proyecto perfecto de vida plena. El proyecto evangélico de la vida apunta a la construcción de una sociedad justa y solidaria. Los cristianos somos como las sociedades transformadas por el evangelio, como las primicias del Reino, reino de vida en plenitud, de justicia e igualdad, de libertad y comunión fraterna.
8. El evangelio y las culturas son proyectos de vida. Ambos transmiten experiencias y propuestas de vida en diferentes órdenes, pueden ser complementarias desde lo diferente.
9. Para consolidar el puente teológico, es necesario comprender claramente la opción del mensaje bíblico en su integridad. No se debe caer en el error de interpretar a la cultura aymara solamente desde el Antiguo Testamento y cuando se llega al Nuevo Testamento volver a someter a la cultura aymara a Cristo.
10. Entra en diálogo con el mensaje bíblico desde el respeto mutuo, desde la alteridad, siendo consciente de sus limitaciones y que responde a una realidad

concreta: la cultura aymara. El otro es el diferente, es el distinto, el ser diferente no le da derecho a ninguno a creerse superior que el otro. Desde su contexto, no puede pretender ser una propuesta universal, de ser así, habrá caído exactamente en lo que ha criticado, perderá toda ética y moral para ser propuesta de vida.

11. La alteridad nos remite al ecumenismo. El ecumenismo no solamente debe ser entre las iglesias cristianas, debe acoger a los distintos sectores de la sociedad boliviana. Las prácticas de las comunidades aymara-quechua-tupiguaraníes, muestran la amplitud del diálogo inter-sectorial como culturas diversas y que cada cual tiene una forma distinta de comprender el mundo. La posibilidad de diálogo se da en función a los “Proyectos de Vida” que cada cultura contiene.

12. Las prácticas comunitarias están dadas en las comunidades por la estructura cultural, desde diferentes prácticas cotidianas fundadas en la reciprocidad. La reciprocidad es un principio fundamental del ethos de la cultura aymara, manifestada en sus prácticas tradicionales económicas, socio-políticas y religiosas. Esta reciprocidad ofrece una perspectiva real para el proyecto de autodeterminación de la nación aymara.

13. Los pueblos latinoamericanos no pueden seguir sumidos en el llanto y el dolor. Tienen dentro de sí mismos, en lo profundo de su alma la capacidad suficiente para rehacer y superar su destino. Es en este plano elevado donde Latinoamérica debe actuar, tomando una actitud de auténtica conciencia sobre su pasado, su presente y su porvenir.

14. La unidad nacional a través de una sola religión es un mito y un engaño. La realidad es todo lo contrario. El choque de los juicios es necesario para encontrar la verdad. La intolerancia religiosa es contraria al ideal de liberación humana. Sus efectos de más de cuatro siglos nos han enseñado suficientemente.

15. La cultura aymara en su proceso continuo tiende, como toda cultura humana, a incorporar antivalores, de la misma manera puede convertirse en elitista y legitimar los poderes socio-políticos, en este caso convertirse en mercancía perdiendo su esencia de proyecto de vida. Por tanto es necesario una “autocrítica” constante, para no caer en el “etnocentrismo” y atentar contra los proyectos de vida de las otras culturas.

16. La teología aymara tendrá su esencia en su propuesta de vida y ella será posible, solamente, cuando asuma su trabajo comprometido con su pueblo y tenga sus raíces en su identidad cultural de respuestas a la vida cotidiana. Las pautas culturales definidas desde el otro y en función de la comunidad deben mantenerse vivas.

17. Las estructuras de inter-relación e interdependencia de naturaleza-ser humano y *Jaqi-Qullana Apu* deben fortalecerse tomando mayor conciencia de la identidad cultural y proyecto de vida. Dios debe ser la vigilancia ontológica del aymara.

18. En la teología aymara es fundamental el trabajo hermenéutico del mensaje bíblico, es necesario comprender la palabra de Dios en su contexto.

19. En sentido teológico: Pachamama, es un Proyecto de Vida desde una estructura comunitaria y de reciprocidad propia de la cultura aymara. La vivencia religiosa está en función de la reciprocidad con todas las manifestaciones de Dios, pero con mayor ahínco se marca en Pachamama, expresada en la *challa*, la *wilancha*, *qoacha*, *waxta*, entre otras, ofrecido por los sacerdotes aymaras: *Yatiris*.

Como señala Ramos (1997), la teología aymara es parte integral de la cultura aymara, es vivencia de fe en un Dios cercano que acompaña al ser humano caminar cotidiano, en las altas montañas, los valles, los yungas y la Amazonía. Dios encarnado en las montañas, los ríos, lagos, las pampas y el viento. Que siempre encuentra un medio para expresarse al ser humano y seguir junto él.

Para esta autor, la teología aymara debe ser una continua reflexión, sin convertirse en una moda momentánea; si así fuera perdería su valor de propuesta de vida, porque la vida es continua, no termina con el caer de la tarde. Los valores inherentes de la cultura aymara que interrelacionan el Ser Supremo, la naturaleza y el prójimo como consigo mismo, deben incentivarse para su continua reflexión de profunda religiosidad (Ramos 1997).

2.6 Hebras aportadas desde la teología campesina

Otro de los sectores y sujetos sociales y culturales desde donde se estudia la Biblia, son las comunidades campesinas en diversos países de América Latina. Aníbal Cañaverl Orozco (1999), es un campesino colombiano con amplia trayectoria en formación bíblica de comunidades campesinas. A continuación presentamos su perspectiva sobre la lectura de la Biblia desde la experiencia campesina.



Leer campesinamente la Biblia

Aníbal Cañaverl Orozco

En este punto pretendo tocar algunos aspectos hermenéuticos más trabajados en las escuelas bíblicas campesinas y los talleres bíblicos donde hacemos la lectura

campesina de la Biblia. No se trata de un camino hecho -es como adentrarse en la espesa y desconocida montaña-, ni de una propuesta única para aplicarla en cualquier lugar, sino de una búsqueda en medio de la diversidad y profundidad de las culturas campesinas, a veces indígenas, negras y mestizas, y de sus experiencias religiosas y humanas. Una riqueza es hacer la lectura campesina desde comunidades campesinas de las costas de los mares o de las riberas de los ríos, y otra muy diferente es hacerla desde los poblados y veredas de las laderas y cordilleras andinas.

1. PROTAGONISTAS DE LA LECTURA CAMPESINA DE LA BIBLIA

Se debe partir de una negación histórica al campesinado a ser protagonista, de un lado, y de una experiencia de lucha y resistencia por afirmar y reivindicar su protagonismo, del otro. Por décadas el campesinado ha sido arrinconado y empujado hasta los últimos riscos o a las periferias de las grandes ciudades. Con sus valores y capacidades poco ha contado para los estados, los gobiernos de turno, los sistemas políticos y económicos, las iglesias y las pastorales. Esta realidad nos golpea hoy.

Sin embargo, históricamente, el campesinado del continente ha protagonizado luchas y procesos organizativos significativos. Cada país tiene una historia de este protagonismo campesino, a veces ignorada y eliminada por las historias de los opresores. El Siglo XX se iniciaba en sus primeras décadas con los hechos y la memoria de la Revolución mexicana, campesina en el aporte y la visión de Emiliano Zapata. En Paraguay se dio todo aquel movimiento campesino de las luchas por la tierra. El Movimiento de los Sin tierra de Brasil, ha sido expresión fuerte de protagonismo del campesinado brasileño. En Colombia tomaría fuerza la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, en los años setenta, constituyéndose pronto en una fuerza organizativa que llevó a lograr muchas recuperaciones de tierras.

Ser protagonista de sus sueños de dignidad humana, al leer la Biblia con sus propios ojos, sentirla en su corazón, comprenderla dentro de su cosmovisión y vivirla en la profundidad y el secreto de sus lógicas cotidianas, es lo que llamamos *leerla campesinamente* y *campesinizarla*. Entonces hay allí una hermenéutica bíblica que pasa por otros canales, por otras fuentes, otras riquezas de pensamiento racional, otros saberes, otras simbologías, otros lenguajes y otras experiencias religiosas, otras escuelas de formación, otras metodologías y pedagogías, sembradas, germinadas y nacidas en la profundidad conocida y desconocida de aquel universo campesino. Cuando el hombre y la mujer campesinos se encuentran con la Biblia de esta manera son, en primer lugar, protagonistas de la lectura campesina de la Biblia.

2. LA TIERRA COMO LUGAR HERMENÉUTICO

Es importante reconocer que las cosmovisiones campesinas tienen raíces originarias en culturas y civilizaciones indígenas fuertemente ligadas al cosmos y la tierra. La tierra es fuente de vida. La tierra es madre bondadosa, acogedora,

tierna y bella, que nos da los frutos para vivir. La tierra es vida y es lugar de Dios. Donde falta, donde es arrebatada, agredida y negada al campesino, es su muerte. Nuestras iglesias y pastorales bíblicas muchas veces han leído la Biblia al campesinado desde otros puntos hermenéuticos, dejando de lado la Tierra como lugar hermenéutico.

Recuerdo que no hace mucho tiempo, nuestros talleres y cursos de Biblia orientados por sacerdotes y religiosas bien intencionados y voluntariosos. Se esforzaban porque hombres y mujeres campesinas aprendieran de memoria cuántas partes tenía la Biblia: cuántos eran los libros, los capítulos, los versículos, los géneros literarios y las respuestas para aquellos considerados «hermanos separados». Era sin duda, una buena enseñanza para responder en un nivel de especialistas, conocedores de la Biblia de principio a fin, pero al fin de cuentas una enseñanza que no llevaba a generar alternativas de vida concreta. Era una enseñanza bancaria distante del aprendizaje que produce el contacto con la tierra y con la vida.

La enseñanza bancaria resulta secundaria para el campesinado. Su problema es vital y de sobrevivencia. Es necesario leer la Biblia en la tierra y leer la tierra en la Biblia. ¿Qué es leer la Biblia en la tierra? De esto sólo pueden dar razón hombres y mujeres campesinos que se untan de tierra sus manos y pies, que la escarban, la acarician, la contemplan y la aman profunda y espiritualmente. Es cambiar muchos de los lugares y los instrumentos con los que hemos aprendido Biblia. El salón de vidrio, baldosa y cemento por la tierra húmeda, fresca y fértil; el tablero y las letras sin vida por los paisajes, los jardines los huertos naturales; la exposición teórica por la experiencia afectiva y dialogante con la tierra. En las escuelas bíblicas campesinas hemos unido la lectura y el estudio de la Biblia a las prácticas de agroecología, que representan proyectos alternativos de vida. El ser campesino vibra leyendo la Biblia, si ella representa un proyecto de vida desde su tierra.

Leer la tierra en la Biblia, quizá ha sido el mayor aporte logrado a nivel de los estudios bíblicos. Desde Génesis hasta Apocalipsis, la tierra está presente real y simbólicamente. Esa presencia han sido motivo de estudios e investigaciones que enriquecen de manera sistemática la hermenéutica bíblica latinoamericana. Muchos biblistas han escrito aportes en esta perspectiva, como José Luis Caravias, Marcelo Barros, Paulo Suess, Milton Schwantes, Sandro Gallazzi... Puede ser verdad que se ha construido la teoría, pero falta mucha práctica de cómo leer la Biblia en la tierra. Se me antoja decir que son dos caminos diferentes. Del uno podemos vivir una minoría. Del otro podrá vivir el pueblo campesino y urbano de Dios.

3. LA CAMPESINIDAD CULTURAL

Recientemente decía una agente pastoral que ha trabajado con campesinos muchos años, que defender apasionadamente estos proyectos campesinos de vida alternativa era afirmar y radicalizar una visión “campesinista” reducida. Tal afirmación es portadora de una tradición bíblica, teológica y pastoral, que todavía no logra dialogar con esta campesinidad cultural.

Dentro de la integralidad de esta campesinidad cultural lo alternativo es quizá la apuesta más revolucionaria, honesta y esperanzadora en favor de la vida en todas sus manifestaciones, en tiempos de neoliberalismo.

Es quizá punto de encuentro decisivo con la Biblia, donde histórica y teológicamente se abrazan las cosmovisiones bíblicas y milenarias andinas y afroamericanas, donde se pueden encontrar y dialogar las realidades campesinas bíblicas, latinoamericanas y caribeñas.

En la campesinidad cultural se entreteje la telaraña de relaciones y elementos de exégesis y hermenéutica para la lectura campesina de la Biblia. Allí también se trata de leer la Biblia en la campesinidad cultural y leer la campesinidad cultural en la Biblia. Son dos caminos fascinantes, que abren horizontes insospechados, que plantean grandes desafíos. La lectura de la Biblia se ha hecho desde las iglesias, las Comunidades Eclesiales de Base, los círculos bíblicos, los movimientos religiosos cristianos. Hay que preguntarse ¿qué podrá significar hacer lectura de la Biblia desde la campesinidad cultural?

Deseo aportar dos elementos relacionados con esta campesinidad, entre los que hemos trabajado en talleres y escuelas de formación bíblica.

3.1 *La cosmo-afectividad, los cosmosentimientos*

En nuestras prácticas formativas damos importancia central a este elemento. Vivimos una experiencia de encuentro afectivo con la *vida*, la *tierra* y la *Biblia*. Primeramente sentimos, tocamos y acariciamos nuestra madre tierra. Este gesto remueve en todo nuestro ser los más hondos sentimientos y nos dispone a un encuentro diferente con la Biblia.

Desde nuestra infancia hemos vivido experiencias positivas y negativas de cosmo-afectividad. La tierra y la Biblia manan esta cosmo-afectividad por todos lados. Entonces, el Dios bíblico que encontramos es cosmo-afectivo. En esta experiencia nos estamos reconstruyendo y renovando física y espiritualmente de nuestras talas afectivas, porque el encuentro con la Palabra de Dios es salvador y liberador. Aquí tiene lugar la expresión de otra lógica, diferente a la lógica racional occidental.

Muchos estudios bíblicos e interpretaciones han venido influenciados, marcados por la lógica racional. A esta otra lógica la hemos llamado la *lógica del corazón*, de los sentimientos, de la afectividad. Por eso, ante la tierra y la Biblia se despierta una sensibilidad que rompe muchos de nuestros esquemas racionales. Las personas comparten los más profundos sentimientos, salen espontáneamente los gestos, brotan las palabras llenas de vida y esperanza, reverdecen los símbolos campesinos y salen las alabanzas al Creador.

3.2 *Escarbar en la tierra y en la Biblia*

Tierra y Biblia son inseparables en la perspectiva de la lectura campesina. Allí está la centralidad de la exégesis y la hermenéutica campesina. En la tierra y sobre ella germinan, nacen, crecen y fructifican los proyectos campesinos

alternativos que son iluminados por la Biblia. Ella es como el sol que despunta en el horizonte y se pone en el ocaso del atardecer, bañando de luz y energía la vida organizada de las comunidades, las escuelas bíblicas y los grupos que se reúnen a leerla y a practicarla. Escarbar la tierra, quizá sea la imagen más sentida para llevarnos a escarbar en la Biblia, buscando los sentidos de vida y esperanza.

Así podemos toparnos con que la Biblia debe generar alternativas de vida campesina. En las comunidades esta lectura campesina está tomando fuerza, pero no en cuanto se estudia la Biblia por la Biblia, sino en cuanto se convierte en una herramienta para la vida. Un grupo de mujeres ancianas leyeron campesinamente el libro de Rut y como fruto de esta lectura nació una huerta agroecológica comunitaria. No es cualquier huerta: buscan producir legumbres y hortalizas sanas, sin nada de químicos. Ellas escarban la huerta y escarban la Biblia, y surge una propuesta de vida alternativa al modelo químico que mata las personas, la tierra y el cosmos.

En cada escuela bíblica se esparce esta semilla. Van creciendo en número los pequeños huertos agroecológicos y las tiendas o pulperías comunitarias alternativas, que buscan escapar de la lógica del mercado y del modelo de comida chatarra. Crece la conciencia por valorar y recuperar el autoconsumo de productos propios y sanos.

Las prácticas agroecológicas conllevan a recuperar experiencias ancestrales; elaborar abonos orgánicos para evitar abonos químicos que esterilizan la tierra, control biológico de plagas y enfermedades con riegos naturales para sustituir pesticidas; recuperar las plantas medicinales y los saberes acerca de ellas, como alternativa a medicina tradicional; recurrir a semillas propias para obviar la patentación transnacional de las semillas; proteger los nacimientos de los ríos y las fuentes de agua; entre otras iniciativas.

*La lectura campesina de la Biblia produce esta cosecha,
son los frutos del escarbar en la Biblia y en la tierra.*

2.7 Hebras aportadas desde la teología latinoamericana

Este tema de estudio será dividido en tres partes. En la primera examinaremos el trabajo protestante en este campo y en la segunda la pastoral surgida de la teología latinoamericana la cual llamaremos **Pastoral popular**, en la tercera compararemos la teología pastoral estadounidense con la Teología de la Liberación latinoamericana. Es valioso anotar que existen teólogas y teólogos protestantes y católicos y algunas organizaciones ecuménicas, que enfatizan el *trabajar junto a* en lugar de *estar junto* (Beeson, *et. al.*, 1984, 41), y que convergen en perspectivas ligadas a la teología latinoamericana. Debemos anotar también, que no es completamente válido considerar la teología latinoamericana como movimiento solamente católico, aunque haya nacido a partir de la reflexión de sacerdotes y teólogos católicos, porque también hay teólogos y teólogos protestantes en este movimiento.

La división hecha aquí tiene un propósito práctico. La perspectiva protestante del acompañamiento pastoral es considerada más cercana a la influencia de Estados Unidos, y la perspectiva *popular* más cercana a la teología latinoamericana. Aún más, es bueno aclarar que muchos dirigentes eclesiásticos protestantes y católicas tienen posturas conservadoras, y consideran otras ideas teológicas y pastorales no afines a su visión como liberales o peligrosamente políticas. Quienes trabajen en estos contextos eclesiales necesitarán superar estos obstáculos si buscan un acompañamiento pastoral más contextual y liberador.

2.7.1 *Aportes principalmente protestantes*

Aunque existen diversas instituciones teológicas protestantes en América Latina que enseñan Consejería y Acompañamiento Pastoral, no se puede decir que existe un modelo latinoamericano en este campo, mucho menos un modelo de acompañamiento pastoral para la familia, ya que éste es un énfasis mucho más nuevo.

Según Maldonado (1983, 162), un modo de saber lo que está emergiendo como acompañamiento pastoral consiste en revisar la literatura producida y las actividades organizadas en este campo. En la bibliografía de este módulo encuentra diversos materiales, pero la producción existente es mucho mayor, porque cada año se publican nuevos materiales. La revisión puede hacerse tomando en cuenta: 1. publicaciones traducidas, 2. publicaciones individuales autóctonas y, 3. publicaciones de organizaciones latinoamericanas.

En el ámbito protestante, la mayoría de literatura sobre acompañamiento pastoral en español y portugués ha sido traducida del francés, algo del alemán y el holandés, y principalmente del inglés. En materia de publicaciones autóctonas, vamos a mencionar algunas autoras y autores con el temor de hacer omisiones importantes: Jorge A. León, Valburga Schmiedt Streck, Daniel Schipani, Lothar Hoch, Jorge E. Maldonado, Sara Baltodano, Bernardo Stamateas, Hugo Santos, Eleny Vasão de Paula Cavalcante, Jorge Cárdenas Brito. También existen tesis de grado en español y portugués que enriquecen la investigación en el área de acompañamiento pastoral en América Latina. Se observa que la mayoría son varones: necesitamos más mujeres investigando y publicando materiales.

Por otro lado, algunas traducciones y publicaciones autóctonas en consejería y psicoterapia no pastoral, se difunden ampliamente; éstas se utilizan en seminario para la enseñanza y el entrenamiento en acompañamiento pastoral. Por ejemplo, obras de Erich Fromm, Sigmund Freud, Frederic Skinner, William James, Erick Berne, Carl Rogers, Viktor E. Frankl, Salvador Minuchin, Virginia Satir, Carl Jung, Ronald Laing, Paul Watzlawick, Jay Haley, entre otros.

Maldonado (1983) destaca tres organizaciones en América Latina que han publicado materiales en acompañamiento pastoral.

- La Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur, ASIT, creó en Argentina en 1972 la revista *Psicología Pastoral*, también organizó el Primer Congreso Latinoamericano de Psicología Pastoral en Buenos Aires en 1981. Desde el año 2000 ASIT y la Editorial Kairós iniciaron la publicación de una serie de libros en psicología pastoral.

- El Corpo de Psicólogos y Psiquiatras Cristãos, CPPC, fundado en Brasil en 1977, tiene como objetivo principal promover la integración de la fe cristiana con la psicología, la psiquiatría y las ciencias afines. Esta asociación también imparte cursos y publica algunos manuales.
- La Asociación Latinoamericana de Asesoramiento y Pastoral Familiar, EIRENE, fundada en Argentina en 1979. Ahora es un movimiento continental relacionado con instituciones educativas en México, Venezuela, Colombia, Brasil, Ecuador y Perú. EIRENE quizá la única organización latinoamericana interesada en consejería pastoral para la familia desde una perspectiva sistémica. Además, esta asociación ha publicado textos autodidácticos para el entrenamiento de asesores familiares y algunas monografías; también ha organizado congresos continentales.

A la lista de Maldonado, podemos agregar:

- El Instituto Ecuménico de Postgrado en Teología de São Leopoldo y la Editora Sinodal en Brasil, como organismos que publican literatura en Psicología Pastoral.
- El Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET, universidad situada en Buenos Aires, inició en 2003 la publicación de la revista *Visiones y herramientas*, especializada en Teología Práctica, en ella, la Psicología Pastoral tiene un espacio importante.

Analizando someramente las publicaciones de carácter pastoral que circulan en el medio evangélico, podemos llegar a algunas conclusiones:

1. Que contrario a lo que se cree, existe una producción autóctona significativa, que se abre paso tímidamente en algunos centros de educación teológica. Es necesario seguir investigando y publicando.
2. Se puede decir que el acompañamiento pastoral en América Latina siguió el modelo protestante norteamericano con su abordaje individualista, con algunas excepciones que promueven una perspectiva sistémica. Julio de Santa Ana (1987, 25) critica el concepto protestante de *pastoral* –por interesarse principalmente por el individuo, y centralizarse en el pastor o la pastora, la oración y la Palabra de Dios. Afirma que esta posición es paradójicamente contraria a una de las mayores contribuciones de la Reforma: el sacerdocio universal.
3. Pocas personas trabajan en forma sistematizada la consejería en medio de la pobreza. En su mayoría se preocupan por la consejería desde una visión más bien individual e intrapsíquica. Hay excepciones, sin embargo, entre ellas algunas publicaciones de la Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, también dos módulos de EIRENE dedican espacio a la familia de sectores marginados.

2.7.2 Aportes ecuménicos

En esta sección examinaremos los aportes de teólogas y teólogos católicas y también de protestantes, que tienen en común el situarse dentro del movimiento de la teología latinoamericana, corriente que ha abierto espacios para hacer trabajos ecuménicos, aunque la práctica pastoral sea diferente en cada tradición eclesial.

El término *pastoral* se expandió al inicio de los años sesenta como consecuencia de una de las encíclicas papales más famosas en pastoral: *Gaudium et spes*, en la cual se estudia la función de la iglesia en el mundo moderno (Santa Ana, 1987, 23).

En contraste con el concepto protestante de cuidado pastoral, la denominada Pastoral Popular, que podríamos decir es el abordaje católico de cuidado pastoral basado en la teología latinoamericana, tiene una perspectiva comunitaria. Puede ser definido como cuidado para las personas pobres en la América Latina que, de hecho, son la mayoría de la población. Por eso es llamado *popular* (Galilea, 1989, 12). Es importante indicar que no todos los sectores de la Iglesia Católica trabajan con comunidades pobres, un grupo significativo de sacerdotes permanece dentro de una perspectiva tradicional de Iglesia. Pero en algunos países, como Brasil y Nicaragua, hubo desarrollo en el campo de la pastoral popular.

La misma existencia de la pastoral popular es, de hecho, una denuncia de que la Iglesia se separó del pueblo y que va en camino divergente (Castillo, 1989, 21). Esta forma de trabajo incluye elementos comunes de teología pastoral: eclesiología, cristología, interpretación bíblica, entre otras, y un conocimiento profundo de la situación de las comunidades pobres del continente latinoamericano (Galilea, 1989, 12).

Rubem Alves, desde la década de los setenta, enfatizaba que el cuidado pastoral está en buen grado determinado por el ambiente social, político y económico:

“Si una congregación está localizada en lo alto de la escala social y sus miembros disfrutan de riqueza, prestigio y poder, ésta tenderá a estar comprometida con el orden dominante, y su cuidado pastoral enfrentará todo tipo de presiones para responder a las demandas colocadas por las instituciones del medio que la rodea.” (1977, 133).

Entonces, en un país lleno de personas empobrecidas, el cuidado pastoral no debería responder a las demandas individualistas de personas egoístas. En una situación de pobreza este tipo de pastoral no puede traer consolación, por ejemplo, a una madre o un padre que ven a su hija o hijo morir de hambre. En la perspectiva de la teología latinoamericana, el sufrimiento no es un problema individual y no puede, ni debe, ser “curado» usando manipulación interpretativa y emocional de la vida interna de la persona que sufre. Existe otro modo: «el dolor y el sufrimiento pueden y deben ser transformados cuando son plantados como semillas de una nueva creación...» (Alves, 1977, 134). Eso significa, transformar la situación presente de una familia que ve morir de hambre una criatura, no por sí sola, sino por pertenecer a una comunidad que lucha por una sociedad en la cual esta tragedia no le suceda a ninguna criatura. En otras palabras, luchar por una creación nueva.

Por ejemplo, la experiencia de las *ollas comunes* que se han practicado en países como Perú, Bolivia, Chile y Colombia. Una forma individualista de afrontar el hambre,

es que cada familia busque los alimentos con los escasos recursos que tiene y resuelva sus propios problemas. Sin embargo, una forma comunitaria de enfrentar el hambre en varias comunidades empobrecidas es precisamente la práctica de las ollas comunes, la cual abre oportunidad de comer, organizarse y construir espacios que permitan ir enfrentando progresivamente otros problemas.

Superando el objetivo inmediato de palear el hambre, las ollas comunes se constituyen en lugares de intercambio de información y, en síntesis, de construcción de la identidad como grupo empobrecido que lucha junto por cambiar su historia. La metodología ha tomado otros rumbos llevando a los grupos a hacer teatro, artesanía, talleres educativos, entre otras actividades.



En Santiago, Chile, varios grupos fueron invitados al Centro Ecueménico Diego de Medellín, CEDM, para compartir sus experiencias en el VI Encuentro Ecueménico de Experiencias de Liberación: *Ampliamos nuestras miradas fortaleciéndonos desde lo colectivo*, realizado en 2004. La pregunta que inicio este evento fue *¿Qué nos hace resistir?* Las respuestas espontáneas de los grupos invitados eran: la convicción, la fe, la capacidad de soñar, la confianza en las fortalezas de la gente.

Estas fueron algunas razones enunciadas como pilares por quienes todavía creen que es posible modelar una sociedad más justa. El camino iniciado es largo, dicen, pues los problemas fundamentales no han cambiado. Solamente que el «trazado de cancha» es diferente al que nos marcó la dictadura, por eso hoy readecuamos la forma de hacer nuestro trabajo, incorporando aquello que lo haga más eficiente y operativo.

Para decidir luchar, las personas pobres necesitan tener esperanza. Para Sobrino, la inmensidad del escándalo de la pobreza en América Latina es tan grande como la inmensidad de la esperanza que tienen las personas empobrecidas, y agrega:

“Allá donde se sigue anunciando que el reino de Dios está cerca, allá donde se anuncia el reino como buena noticia a los pobres, ocurre de nuevo el escandaloso milagro de la esperanza. La sentida cercanía de Dios se traduce en esperanza para el presente histórico. El anuncio del reino exige hoy ese tipo de esperanza... en correlación a los pobres. Desde ellos y para ellos ha aparecido la utopía del reino...”

El reino no es sólo utopía que se espera y por la que se trabaja, sino algo que es esperado y que hay que construir en contra de realidades históricas, en contra del pecado objetivo. Ese pecado, es en lo sustancial, aquello que da muerte a los hombres (*sic*), en formas de estructuras -injusticia estructural, violencia institucionalizada- o en forma rápida, a través de la represión.” (1985, 161).

Así que, el futuro se crea y se construye fundamentado en esperanza, pero también en identidad y solidaridad. La solidaridad los conducirá a actuar como una colectividad para librarse de la opresión y la pobreza (Gutiérrez, 1982, 126).

Alves afirma que “la ‘cosa’ que tiene poder curativo no es la teología usada por el pastor como una herramienta ni el entrenamiento específico en el campo de psicología pastoral; y sí la participación personal en una comunidad que sufre junta y que, por causa de este hecho, está comprometida completamente en la creación de un mundo nuevo.” (1977, 136).

Sin embargo, la pastoral popular corre el peligro de olvidar abrir espacio para los dolores personales ya que prioriza una visión de comunidad sobre el significado de la vida. Este punto de vista considera que estamos transformando y construyendo un mundo juntos para el beneficio de todas las personas y no para unas pocas.

La pastoral popular tiene raíces en la teología latinoamericana. Las contribuciones más importantes que la pastoral popular ha recibido de ella pueden resumirse así:

- Que existe sólo “una historia” en la cual Dios está actuando a través de las personas empobrecidas (Gutiérrez, 1977, 193-273). Esto significa que no existe división entre la historia secular, desinteresada en las implicaciones teológicas de los eventos, y la historia sagrada, solamente ocupada en las acciones divinas. De ahí, que la vida secular deba ser solamente una con la vida religiosa. Desdichadamente, esa visión dualista, al dar primacía a la “vida religiosa”, ha sido impedimento para que las personas entiendan su situación opresiva. También ha sido usada por los opresores para procurar una solución individualista de la pobreza.
- Que las personas pobres no son objetos pasivos, sino, al contrario, sujetos activos que participan en el proceso de la liberación. En vista de eso, el cuidado pastoral popular tiene que viajar junto con el pobre en la busca de esa liberación (Castillo, 1989, 21).
- Una cristología que enfatiza ambas, la humanidad de Cristo y su mensaje libertador para los seres humanos oprimidos (Galilea, 1989, 14). Leonardo Boff (1986, 131-151), presenta las características de una cristología en América Latina: 1. Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico –los seres humanos son más importantes que las instituciones religiosas; 2. Primacía del elemento utópico sobre el factual –el Reino es anticipado en la historia y está en el proceso; 3. Primacía del elemento crítico sobre el dogmático; 4. Primacía de lo social sobre lo personal; 5. Primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia.
- La interpretación bíblica que muestra como la pobreza, la explotación y la marginalización que existen en una sociedad con conflictos sociales intensos, son un escándalo en la perspectiva del Evangelio (Castillo, 1989, 21).
- El cuidado pastoral popular se fundamenta en el concepto eclesiológico de liberación, cuya base es la preferencia de la iglesia por las personas empobrecidas (Galilea, 1989, 14). La Iglesia Católica jerárquica ha rechazado fuertemente ese concepto de iglesia popular -comunidades de base- porque va contra su identidad histórica

(Castillo, 1989, 24).

En resumen, el cuidado pastoral popular se fundamenta principalmente en dos principios:

- La teología del Reino de Dios. Esto es, la realización plena del Reino en el futuro, pero que hoy tiene su manifestación en la liberación de los empobrecidos.
- La participación de las personas en la propia liberación. Cualquier cuidado pastoral *de afuera de...* o *de arriba para abajo*, falla porque se fundamenta en el asistencialismo, lo cual genera rechazo.

2.7.3 Comparación entre teología de la liberación y teología pastoral estadounidense

Esta sección busca aclarar dudas sobre cuáles son las semejanzas y las diferencias entre la teología pastoral estadounidense y la teología de la liberación latinoamericana. Reconocemos que no existe una única teología pastoral estadounidense.

Haremos esta comparación en forma de cuadro (en páginas siguientes) para visualizar más fácilmente las semejanzas y las diferencias. Nos apoyaremos en Rebecca Chopp y Duane Parker (1990).

Aspectos a comparar	Teología pastoral estadounidense	Teología latinoamericana de la liberación
1. Reflexión teológica 1.1 Puntos de contacto	Ambas son formas de discernir la verdad, y maneras de cambio y transformación de las situaciones de pecado en una nueva vida.	Ambas están comprometidas en ser una forma de reflexión de la praxis, haciendo praxis.
1.2 Proceso de reflexión	<p>El proceso de reflexión se inicia en una situación donde aparece el <i>sufrimiento personal</i> o ansiedad.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se le da “nombre” al problema. • Se llega a una comprensión más amplia de la situación a través de la interpretación <i>teológica</i> y la perspectiva <i>psicológica</i>. • A través de la interpretación teológica y psicológica se llega a un nuevo entendimiento cuyo objetivo es la transformación. 	<p>El proceso se inicia con la praxis, en la constante intencionalidad de vida de la <i>comunidad cristiana</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se le da nombre a la opresión frecuentemente basándose en una historia bíblica. • Para la interpretación se utilizan doctrinas <i>teológicas</i> y perspectivas <i>sociológicas, políticas, económicas y psicológicas</i>. • Se llega a entender la situación al hacer el análisis del punto anterior y la anticipación de aquello que debería ser diferente.
1.3 Dónde se realiza la reflexión	<ul style="list-style-type: none"> • En la <i>relación interpersonal</i> entre el teólogo pastoral y quien es acompañado. • La relación se basa en la confianza que se fortalece con la concientización y la transformación a nivel verbal. 	<ul style="list-style-type: none"> • En el <i>contexto de la comunidad de fe</i>. • La comunidad provee el soporte necesario para enfrentar la opresión, y utiliza la abundancia de recursos comunitarios para la interpretación y la transformación.
2. Preocupaciones Comparten preocupaciones similares: Responder al <i>sufrimiento humano</i> desde una perspectiva religiosa	Su preocupación primera es el <i>sufrimiento personal</i> o familiar. La fuente del sufrimiento es compleja y está <i>enraizada en las experiencias del individuo</i> mientras crecía dentro de una estructura familiar.	Su preocupación primera es el <i>sufrimiento colectivo</i> originado por los sistemas sociales y culturales opresoras. La fuente del sufrimiento es compleja y está <i>enraizada en las estructuras políticas y económicas neo-coloniales</i> .
2.1 Desarrollar una <i>teología sobre el sufrimiento y la esperanza</i> que proceda de la experiencia humana. Para crear un mundo mejor	Charles Gerkin usa la teología de la esperanza de Moltmann para conformar una teología pastoral que le indique a la persona que está viviendo en la memoria de una vida histórica, que está ligada en tensión dialéctica con la anticipación de la vida que está por venir.	Gustavo Gutiérrez usa la teología de la esperanza de Moltmann para mantener vivas y abiertas nuevas posibilidades para vencer la opresión económica y política. Él considera como idea clave enfatizar la esperanza en el presente y en el futuro y a un Dios que se manifiesta en ambos.