



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 10

CT 114 PASTORALES ESPECÍFICAS

Streck, Danilo. “Teología Práctica y prácticas pastorales en América Latina”. En *Teología práctica en el contexto de América Latina*, organizado por Christoph S. Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 115-132. Quito: CLAI, 2011.

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.

Capítulo 5

Teología Práctica y prácticas pastorales en América Latina

Danilo R. Streck

En el momento que retomo este texto¹ lleva al final la marcha de los agricultores sin tierra rumbo a Brasília, en la fecha que coincide con la masacre de El dorado dos Carajás, ocurrido en abril de 1996. Este hecho, como tantos otros, confronta a la humanidad, y de manera especial, al pueblo brasileño y latinoamericano, con sus límites en este final de siglo, recolocando de una forma sencilla y a la vez dramática la pregunta por el “ser gente” y por el destino de hombres y mujeres. A la par de la hoz y la azada sigue la cruz de madera, transformada en símbolo de resistencia y de esperanza.

Pero no sólo entre los agricultores se hace presente la religión. Al contrario del mundo adulto sin religión previsto en muchos análisis, hoy se necesita trabajar con la enorme diversidad de prácticas religiosas y pastorales en un mundo que ha sido sorprendido por el resurgimiento de dioses. El “rumor de ángeles” que hablaba Peter Berger al analizar las posibilidades de la religión en el mundo moderno² transformándose en un ruido, a veces despampanante. Además de esto, la discusión en torno de modelos y paradigmas que traspasó prácticamente a todos los campos del saber en la última década, señala la dificultad que tenemos, de manera general, de ubicarnos dentro de un mundo que en muchos sentidos no parece ser “nuestro” mundo.

¹ Este texto fue originalmente presentado en la Semana Teológica de la Escuela Superior de Teología (EST), de São Leopoldo (RS), acerca del tema “Modernidad, postmodernidad y teología”, realizada de 27/9 a 01/10/1993, y fue publicado en *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 34, n. 1, p. 5-19, 1994. La presente versión mantiene la estructura básica, pero integra nuevas reflexiones e introduce algunas modificaciones.

² Cf. BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.

Aunque las palabras del poeta que “el camino se hace al caminar” –indicando la descreencia en proyectos listos y en verdades acabadas– hayan sido asumidas como parte del discurso teórico latinoamericano, también es cierto que no se puede prescindir de instrumentos que orienten al caminar. Este texto pretende ser una contribución en la búsqueda de instrumentos tanto para percibir los rumbos o el hito como para hacer el camino.³ entonces, no se trata simplemente de contraponer y analizar mapas previamente disponibles para elecciones, sino de penetrar en la profundidad del oficio de la cartografía misma.

Como telón de fondo de esta reflexión se coloca la cuestión de la modernidad y posmodernidad. Es un enfoque, como las discusiones han enseñado, que privilegia a la transformación de la conciencia o de la mentalidad⁴ en contraposición a los conocidos abordajes sociológicos y económicos que buscan comprender la realidad desde su organización y funcionamiento, de sus estructuras económicas, sociales o políticas. Esta discusión tiene el indubitable mérito de ampliar el campo en el cual la teología y las demás ciencias humanas entablan su diálogo, trayendo a la luz aspectos silenciados o no percibidos.

La variedad de posturas ante el ser moderno revela a la vez la relevancia del tema y la dificultad que se tiene en trabajar con el mismo. Basta correr los ojos sobre los conceptos utilizados para percibir el verdadero laberinto que el tema representa. S. P. Rouanet, en la senda de Habermas, defiende que en lugar de “posmoderno” se use el concepto “neo-moderno” para definir al actual momento en el que la modernidad estaría entrando en una fase más completa. Enrique Dussel propone el concepto “tras-modernidad” para caracterizar la necesidad de avanzar más allá de la modernidad, valorando su núcleo racional potencialmente liberador, pero cuestionando al “mito irracional” moderno que ha legitimado la conquista europea. Luís Britto García ve el posmoderno latinoamericano como “contra-moderno”, en este sentido ya presente en la historia latinoamericana desde Bartolomé de Las Casas y otros que defendían la

³ Julio de SANTA ANA comenta que tan importante como la búsqueda de instrumentos de análisis de la realidad, en el plan epistemológico, es la necesidad de nuevas prácticas. “La renovación de la comprensión tiene que ser acompañada por la renovación de las conductas. O, para decir con las palabras del Evangelio: se hace necesario poner vino nuevo en odres nuevos.” Cf. SANTA ANA, Julio. Anomalías e paradigmas numa época de transição. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 276, jul./ago. 1994, p. 7.

⁴ Una definición abarcadora de modernidad se encuentra en URBANO ZILLES, cuando él la caracteriza como “un proceso histórico-cultural complejo de transformación de mentalidad en el Occidente, un proceso que se desarrolla, en sentido más estricto y de manera más consciente, del siglo XVII hasta mediados del siglo XX, con consecuencias en la actualidad en todos los ámbitos.” Cf. ZILLES, URBANO. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 10.

causa de los pobres y débiles. Alejandro Moreno Olmedo, por su parte, argumenta ser la cultura popular latinoamericana una episteme distinta tanto de aquella modernidad como de la posmodernidad.⁵

Las diferencias anteriormente apuntadas no deberían ser desechadas simplemente como una cuestión semántica. Las posiciones enunciadas corresponden a esfuerzos genuinos para comprender al mundo en el que vivimos y para darle un nombre a éste. También la pastoral, como acción de la iglesia en el mundo, necesita encontrar algunos puntos de apoyo para desvelar el sentido de la realidad, bajo el riesgo de no encontrar al Dios que se revela en lo real. Dado el carácter exploratorio de esta contribución, desarrollo las reflexiones en diez ítems. Aunque los mismos hayan sufrido breves alteraciones en la actual versión, los mantengo como proposiciones o hipótesis para discusión, según la intención con los que fueron originalmente elaborados.

5.1 Del Éxodo al cautiverio

Las distintas lecturas de la realidad latinoamericana parecen encontrarse a la vez en un punto básico: esta realidad se presenta cualitativamente distinta. En el contexto de las transformaciones que atestigüamos en los últimos años, nacionales y globales, en el campo económico, tecnológico, político y cultural, la dominación ha adquirido un nuevo rostro. No se trata, por lo tanto, solamente de constatar que los índices de pobreza y de miseria aumentan o disminuyen, sino de una nueva lectura de los mecanismos que generan la pobreza y la miseria. La tan conocida búsqueda de nuevos paradigmas al análisis de la realidad es sobre todo una señal de estos cambios en busca de articulación, independientemente del hecho de ser los cambios comprendidos como rupturas o como desarrollos en los procesos anteriores, notablemente del capitalismo y de la modernidad. Lo “nuevo”, en este sentido, no tiene un contenido uniforme, sino representa una variedad de intentos de aprensión de estos cambios.

Un lugar donde estos cambios pueden ser percibidos con más claridad es en las imágenes utilizadas para explicar el mundo. En una realidad en la que la dominación adquiere el rostro de la exclusión, un tema bíblico que se destaca es el cautiverio, según ya se evidenciaba en la carta del 8º Encuentro Intereclesial de CEBs, en 1992:

⁵ Para una exposición más detallada de estas posiciones ver mi texto “Educação popular entre a tradição, a modernidade e a pós-modernidade”, publicado na revista *Educação & Sociedade* (Campinas [SP], 1996).

En estos días reflexionamos sobre los últimos 500 años de la historia del Continente, y constatamos que fueron un largo cautiverio, más largo que el cautiverio de Babilonia. Los opresores decían que nuestros dioses eran falsos; nuestros ritos, herejía; nuestras costumbres, pecado. Las mujeres siguen siendo tratadas como objetos. Fuimos golpeados y marginados, e hicieron de nosotros un pueblo de inmigrantes. Llegamos a rebelarnos en contra de ellos. Ellos parecieron más fuertes, pero no lograron vencernos: “somos brotes de viejas raíces”.⁶

El éxodo, la figura preponderante en las últimas décadas, implica disposición de caminar hacia un destino mejor, aunque esto signifique vagar sin rumbo por el desierto por mucho tiempo. Es la figura que simboliza un tiempo en el que se vislumbraban alternativas, a veces hasta en la forma de un mesianismo fanático. En el cautiverio, por el contrario, se vive de la nostalgia, de la ausencia, se llora junto a los ríos de Babilonia, en fin, se vive o sobrevive en el espacio de una esperanza frágil. La violencia, en sus más distintas formas y grados, es síntoma de lucha que se traba en este espacio del cautiverio.

5.2 Modernidad: sufrida y soñada

El regreso de la temática de la modernidad en el ámbito de la pastoral está relacionado con la ambigüedad que ha caracterizado a la iglesia, así como la totalidad de la sociedad latinoamericana, en su relación con este fenómeno. El hecho es que la modernidad europea no es ajena a nuestra historia, una vez que en gran parte fue construida sobre la explotación del nuevo mundo “descubierto”. En otras palabras, América Latina, de distintas formas por medio de su historia, ha sufrido la modernidad.⁷

¿En qué consiste la ambigüedad? Por una parte, se siente que la modernidad ha abierto posibilidades inmensas a la humanidad, y también siempre hubo minorías en América Latina que se han beneficiado de los frutos de la modernidad. Negar estas posibilidades sería un absurdo, así como sería absurdo hacer el tiempo parar o retroceder. Por otra parte, como fue dicho anteriormente, para la mayor parte de la población la modernidad no pasó de un espejismo fuera del alcance de las manos

⁶ Ver también MURAD, Afonso. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 828, dez. 1992.

⁷ Cf. MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991. p. 391.

callosas y cansadas de producir las condiciones para el desarrollo de la modernidad misma.

A propósito, la ambigüedad es apuntada por Alberto Moreira como una marca que caracteriza todo el proceso de modernidad. Él pregunta: “¿Por qué la Modernidad, nacida de ideas tan nobles como libertad, igualdad y fraternidad, ha conducido a las aberraciones más antihumanas que ya ha conocido la historia?”⁸

Para él, estas aberraciones, no son una consecuencia necesaria de la modernidad. Todo lo contrario, sería posible ver nacer un nuevo perfil de humanidad a partir de estas contradicciones o ambigüedades, sólo que por medio de los sectores excluidos o marginados del proceso.⁹

Resumiendo, la actual crisis de la sociedad parece colocar la existencia de un posicionamiento ante una cuestión muchas veces olvidada o ignorada, quizá hasta por su ambivalencia en América Latina. Es una especie de ajuste de cuentas con la historia misma, de la cual la iglesia también es parte.

5.3 Lo moderno como transitorio

En lo mínimo dos tipologías clásicas del rol de la iglesia en América Latina esta ambigüedad queda muy clara. João Batista Libânio divide la pastoral en tres modelos que, aunque representen una progresión lineal, se encuentran a la par con la realidad latinoamericana. Se trata de la pastoral tradicional, de la pastoral moderna y de la pastoral liberadora. La primera, construida sobre el “poder de la iglesia” y sobre la “fuerza del miedo”,¹⁰ no resiste mayormente al impacto de las ciencias que van revelando un mundo construido por seres humanos, así como seres humanos igualmente contruidos a su propia imagen. Junto con la desintegración de la pastoral tradicional, que pretendía salvar a las personas del mundo perverso y peligroso, aparece una nueva pastoral que reconoce este mundo como lugar legítimo de actuación del cristiano. Esta propuesta moderna, asumida en la Iglesia Católica en especial luego del Vaticano II, según Libânio, es una “pastoral-fermento, pastoral penetración, pastoral testimonio”.¹¹ Esta pastoral, sin embargo, se ciega a causa del optimismo con los cambios y el progreso,

⁸ MOREIRA, 1991, p. 394.

⁹ MOREIRA, 1991, p. 409.

¹⁰ LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos), p. 57.

¹¹ LIBANIO, 1986, p. 85.

no se da cuenta de la conflictividad de la sociedad latinoamericana encubierta por los golpes militares desde la década de 1960. La actuación de la iglesia, por lo tanto, debería transformarse en pastoral de la liberación, teniendo como modelo a las CEBs, la pastoral de la Tierra y otras.

Una tipología semejante puede ser encontrada en Paulo Freire en el ensayo intitulado "O papel educativo das igrejas na América Latina", escrito en 1971.¹² Poniendo como premisa que la manera de concebir su rol educativo depende de la lectura que la iglesia hace de la realidad, Paulo Freire identifica tres tipos de sociedad, respectivamente de roles educativos: sociedad cerrada y actuación tradicionalista (iglesia "refugio de las masas"); sociedad donde las masas emergen por medio del populismo y actuación modernizante de la iglesia (una manera de volverse más "eficiente en su tradicionalismo"); sociedad en transformación revolucionaria y actuación profética, utópica y esperanzadora.

Hay evidentes diferencias entre la posición de Libânio y la de Paulo Freire en cuanto a la comprensión de lo moderno. Interesa en este contexto, sin embargo, destacar a la ambigüedad con relación al fenómeno, que se percibe, sobre todo, en el carácter de transitoriedad dado a la "pastoral moderna" o a la "iglesia modernizadora". En ambos casos, lo moderno es una especie de transición para la pastoral anhelada, la liberadora o profética.¹³

5.4 Sobre el control de la modernidad

Las propuestas de cambio revolucionario en América Latina apuntaban, según Peter Berger, a "una liberación más allá de la modernidad" o "postmoderna".¹⁴ Para Berger y sus compañeros sociólogos, Paulo Freire e Ivan Illich serían exponentes de esta postmodernidad emergente en el Tercer Mundo. En el caso de Ivan Illich, la "sociedad amistosa" rechazaría las ideas de crecimiento ilimitado, de progreso unilineal y de racionalidad omnipresente, a la vez que haría uso de los más modernos

¹² FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade* 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 105-127.

¹³ En el artículo "Educação Cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia", recorro básicamente a estas tipologías para identificar características de una "Educación Cristiana popular", que superaría tanto a la Educación Cristiana "sacramental" como a la "modernizada". La discusión sobre modernidad sin duda permite ampliar el ángulo bajo el cual se enfoca la cuestión (cf. CELADEC. Um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. *Cadernos de Estudo*, n. 26, Curitiba, 1991).

¹⁴ Cf. BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random, 1973, p. 176.

medios tecnológicos para crear una nueva comunidad. La búsqueda de este tipo de postmodernidad, que combina el sentido de comunidad con los avances tecnológicos, estará vinculada, según el análisis, tanto con el enfrentamiento de la fuerza desintegradora de la propia modernidad como con la fascinación por las promesas de la misma.

En este análisis, hecho desde hace más de tres décadas, los autores llamaban la atención al hecho que, tanto los movimientos de contra-modernización en el Primer Mundo como los de modernización del Tercer Mundo tendrían que contar con los límites para sus propuestas. ¿Por qué? Porque la crítica a la modernidad era realizada por personas cuya conciencia presuponía a la misma modernidad. “Así como los símbolos de la modernidad están puestos al cuerpo humano, así también las estructuras modernas de conciencia están superpuestas en la mente humana.”¹⁵ Cualquier intento, por lo tanto, que desearía ser políticamente relevante necesitaría hacer la pregunta por la viabilidad de volverse reales. De ahí la propuesta de los actores de un “utopismo de pedantería”, es decir, una perspectiva utópica que pase por el filtro desintegrador de las ciencias sociales, notablemente de la sociología del conocimiento.

Para los cristianos se coloca el desafío de combinar este “utopismo de pedantería” con un “utopismo visionario”, que ve la nueva realidad del reino de Dios que vino a nuestro encuentro desde afuera, incluso contra la fuerza de la corriente del río, y se instaló en nuestro medio en pequeños signos.¹⁶ Tanto uno como el otro tipo de utopía aislado, probablemente lleva a la frustración, a la desesperación.

5.5 Lo moderno como posibilidad

Aunque se rechace el tipo de modernidad en medio del cual vivimos, a veces de una manera asfixiante, no hay como negar algo de irreversible en el proceso. La misma distinción entre desarrollo y modernidad¹⁷ se vuelve menos rígida. Por ejemplo, Pedro Demo dice que “ya no está en cuestión si vamos a modernizarnos. Sino se discute como participamos de esto, si como objetos o como posibles sujetos.”¹⁸ Alberto Moreira argumenta que, desde el punto de vista de la pastoral, no nos interesa

¹⁵ BERGER et al., 1973, p. 144.

¹⁶ Acerca de la relación de pastoral y utopía ver el ensayo “A pastoral entre a morte e a vida da utopia”, de DREHER, Luís H. *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo: IEPG, 1993. p. 31-38. (Ensaio e Monografias, 2).

¹⁷ Cf. BERGER et al., 1973, p. 173.

¹⁸ DEMO, Pedro. *Desafios modernos da educação*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 26.

la “modernidad triunfante”, sino aquella que emerge desde las clases populares.¹⁹ Pedro A. R. de Oliveira ve a las CEBs como instrumentos de modernización de la iglesia a medida que promueven valores como individualidad, pluralismo y racionalidad.²⁰ Luís Inácio Geiger ve en el movimiento de los sin-tierra un mecanismo de promoción de la modernidad, por ello mismo ambivalente, por el hecho que a través de su conciencia como sujetos históricos son cuestionados el contenido y la forma de su fe anterior.²¹

Para otros, la superación de la actual modernidad significa apostar más explícitamente en alguna especie de postmodernidad. Por ejemplo, en su libro *Pedagogia da esperança*, Paulo Freire critica el apego a las verdades únicas y universales por las posiciones modernas y la acomodación programática y relativista a los hechos por los modernistas. Su posición: “Tenemos que ser postmodernamente radicales y utópicos. Progresistas.”²² O todavía, desde el punto de vista postmodernamente progresista, deberíamos reconocer que “enseñar a aprender sólo es válido [...] cuando los educados aprenden a aprender la razón de ser del objeto o del contenido.”²³ Es decir, enseñar de modo postmodernamente progresista significa mantener a la dialéctica de proceso, contenido y sentido. También se buscan identificar aspectos de postmodernidad en los movimientos populares y en la pastoral popular. Por ello la pastoral popular, con ingredientes de postmodernidad, estaría en tensión con la propuesta pastoral de agentes, calcada en una modernidad que está en crisis.²⁴

¿Moderno o postmoderno? O ¿quién sabe neo-moderno?²⁵ Lo que parece quedar más claro con la actual discusión es que se acepta la necesidad de afirmar

¹⁹ MOREIRA, 1991, p. 407.

²⁰ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Igreja e modernidade: o caminho das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 814-32, dez. 1992.

²¹ GEIGER, Luís Inácio. A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 163-180, 1993.

²² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. p. 52.

²³ FREIRE, 1993, p. 81.

²⁴ Entre los elementos de postmodernidad “popular” tendríamos el respeto a la vida, el antagonismo de clase dando lugar a un antagonismo más diversificado en torno del poder, valorización del tiempo presente y el regreso de la mística (ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993).

²⁵ Según Rouanet, no habría habido ruptura de hecho, pese a la conciencia de ruptura con los paradigmas modernos. Él pregunta: ¿Qué es lo neo-moderno? Ser neo-moderno significa buscar en el archivo en desuso de la modernidad el sentido auténtico de la modernidad; significa contestar la modernidad actual en nombre de la modernidad virtual; significa oponer a todas las fantasías postmodernas la exigencia de un paradigma inflexiblemente moderno, como única forma de concretizar las esperanzas (truncadas, parciales o traicionadas) sedimentadas en el proyecto de la modernidad.” (ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 84, p. 86-97, jan./mar. 1986. p. 94.)

positivamente la modernidad, no como resignación ante un hecho inevitable, sino como una oportunidad. La meta es una modernidad alternativa o algún tipo de postmodernidad. En la teología, recuerda Leonardo Boff, esto significa incluso asumir a la secularización, no como meta, sino como parte del camino. En sus palabras: “Incluso la Teología de la Liberación tiene que asimilar una buena teología de la secularización, si no, no será una buena teología de la Liberación, es decir, una teología que permite ver en la lucha de los pobres, aunque no sean cristianos, la presencia del Reino siempre que esta lucha produzca más lazos de participación y de justicia [...]”²⁶ Esta misma percepción del valor de la modernidad existe en otras áreas. Por ejemplo, a ésta están asociadas las nociones de democracia y de ciudadanía con las que operamos, aunque paradójicamente también le puedan ser atribuidos a los fracasos y a las frustraciones.

5.6 Modernidad y fe

La fe, don gratuito de Dios, se manifiesta en estilos o formas distintas durante la vida de la persona y también en la historia de la humanidad. Podríamos decir que cada época “produce” un estilo o tipo de fe que le es propio y que tampoco por ello está más cerca o más lejos del juicio y de la gracia de Dios. Me gustaría argumentar, con base en James Fowler, que el tipo de fe que caracteriza a la modernidad –y tiende a ser normativa– se cuadra en lo que este investigador denomina de “fe individuativo-reflexiva”. Para Fowler, esta etapa, la cuarta en una escala de seis, tiende a traducir símbolos para significados conceptuales. Es, por ello, una etapa “desmitologizadora”.²⁷ Él se sigue a la etapa “sintético-convencional”, en la que la necesidad de una síntesis personal es acompañada por un apego a alguna autoridad externa (institución, grupo o persona) y antecede a la “fe conjuntiva”, que se origina de la percepción que la complejidad de la vida no cabe en la lógica clara de los conceptos.

Debe ser recordado que en la identificación de etapas o tipos de fe se trata fundamentalmente de una forma de estructurar las experiencias de la vida con relación a lo trascendente. La simple sustitución de contenidos de fe, en este sentido, todavía no indica cambio de etapa tampoco verdadero crecimiento espiritual. Fowler, a partir de la posibilidad de desarrollo de la fe o, como él prefiere, del creer, define la comunidad ideal como una “ecología de la fe”, es decir, un espacio donde haya respeto

²⁶ BOFF, Leonardo. *Modelos de teología – modelos de Igreja*. Porto Alegre: IPJ, 1988. p. 10.

²⁷ FOWLER, James. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 154.

con distintos tipos de fe que allí conviven y encuentran condiciones para crecer por medio de la predicación, de la enseñanza, de la diaconía, de la comunión y de la liturgia.²⁸ Quizá se podría definir la dirección de este crecimiento utilizando Lutero piagetianamente, como un proceso de descentralización –de sí y de las obras– hacia la cruz de Cristo.²⁹

Por lo tanto, confrontarse con la modernidad, incluso como “destruidora” de símbolos, puede significar la posibilidad de real crecimiento para la mayor parte de las comunidades –cristianas y no cristianas– en su fe. La capacitación a un sacerdocio pleno pasa por este proceso, a menos que se quiera “proteger” a las comunidades de las dudas, muchas veces un pretexto para no dividir el poder. Para la formación teológica esto significa no menospreciar el rigor académico, desde que esta comunidad “moderna” no se satisface con clichés ni tampoco con ritualismos. Significaría, a la vez, concebir el saber académico dentro de una perspectiva más amplia de expresiones de fe, de estilos de espiritualidad diversificados y de una pluralidad de saberes.

5.7 Nuevas posibilidades para la pastoral

Hasta aquí enfatizamos, sobre todo, el rol de la racionalidad, sus límites y posibilidades. Sin embargo, los desarrollos de la modernidad traen nuevos desafíos, enseñan ángulos distintos a ser observados y revelan dimensiones olvidadas. Menciono algunas más evidentes y que de una u otra forma ya se están integrando en la acción de la iglesia, tanto en su edificación interna como de misión en el mundo.

1) El eje se desplaza del antropocentrismo machista, asociado a la racionalidad moderna, a lo que algunos caracterizan de biocentrismo, asociado al postmoderno. El ser humano –visto como la corona de la creación– es relativizado dentro de la corriente de la vida, una vez que su sobrevivencia misma depende de considerar a la vida y a la naturaleza en su conjunto. Los descubrimientos de las últimas décadas, sustenta Edgar Morin, posibilitan al ser humano tener una nueva percepción de sí mismo y de su lugar en el universo: “Henos aquí, por lo tanto”, escribe él, “minúsculos humanos, sobre la minúscula película de vida que cubre al minúsculo planeta perdido en un descomunal universo (que quizá sea éste mismo minúsculo en un proliferante pluriverso)”.³⁰ De este reconocimiento radical de finitud y de perdición puede surgir,

²⁸ FOWLER, James. *Weaving the New Creation*. San Francisco: Harper, 1991. p. 190.

²⁹ Cf. LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170.

³⁰ MORIN, Edgar et al. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 67.

según él, una nueva ética de fraternidad: “Seamos hermanos, para vivir auténticamente nuestra comunidad de destino de vida y muerte terrestres. Seamos hermanos, porque somos solidarios unos de los otros en la aventura desconocida.”³¹

2) La discusión de la modernidad y de la postmodernidad revela la complejidad de los grupos sociales, por ello, se da énfasis a abordajes sistémicos, en los cuales lo que importa no son factores considerados aisladamente, sino las relaciones que se establecen entre los diversos elementos. “Los componentes no funcionan de acuerdo con su ‘naturaleza’, sino de acuerdo con su posición en el sistema.”³² Dentro de esta perspectiva, se vuelve importante identificar la red de relaciones que existen en la comunidad. Es decir, no se trata meramente de cambiar A para obtener el resultado X (visión unicausal), ni tampoco de cambiar A+B+C para obtener X (visión multicausal), sino de ver como A, B y C interactúan para la existencia de X. Éste forma parte de una red de relaciones y será distinto a medida que las relaciones se diferencien. Los conflictos evidentemente no desaparecen, aunque pueda haber una tendencia a desilusionarse dentro de una complejidad sentida como paralizadora. Pero también hay lugar para la creatividad y la originalidad en la aprensión de la realidad.

En términos, pedagógicos, el diálogo adquiere importancia, y Adriana Puiggrós, con base en Paulo Freire, ve en este concepto la matriz de un nuevo imaginario pedagógico, posibilitando ver al proceso educativo no más desde posiciones fijas de quien enseña y de quien aprende.³³ Reciente investigación acerca del ministerio educacional ha evidenciado como esta pluralidad de enseñadores ya existe en la comunidad:

En la investigación de campo constatamos que en la comunidad hay muchas más fuerzas vivas enseñando que se imagina desde el punto de vista institucional. La comunidad está llena de “maestros” dispuestos a compartir su conocimiento, sea enseñando de forma explícita a través de historias o por medio del ejemplo y del testimonio. [...] Una señora entrevistada expresó así esta conciencia y disposición: “Hoy yo también enseño donde puedo. Yo creo que todos pueden enseñar. Es sólo pasar adelante lo que uno ha aprendido. Y mira que yo he aprendido cosas.”³⁴

³¹ MORIN, et al., 1995, p. 175

³² FRIEDMAN, Edwin H. *Generation to Generation: Family Process in Church and Synagogue*. New York: Guilford, 1985. p. 15. Para la identificación de las diferencias entre el pensamiento sistémico y la causación lineal y múltiple, ver FRIEDMAN, 1985, p. 14-17.

³³ Cf. PUIGGRÓS, Adriana. *Volver a educar: el desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1995.

³⁴ STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: IEPG; CELADEC; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1995. p. 78.

3) Si la modernidad promueve la pluralidad de los espacios vitales, esto también incluye a la diversificación de lenguajes, además de aquella ya estudiada por la sociolingüística entre clases sociales distintas.³⁵ Pienso aquí en grupos según profesiones, edades o géneros. Si entendemos el lenguaje como algo más allá de vocabulario, este desafío se vuelve casi insuperable en la actual estructura de comunidad centralizada en la persona de un ministro o ministra.

No es raro que delante de esta situación las iglesias y las comunidades estén preguntando por su identidad. ¿Cómo los distintos lenguajes pueden convivir en la misma comunidad? ¿Qué significa el culto –generalmente comprendido como culto dominical– en esta comunidad? Sentimos estar viviendo la tensión entre dos fuerzas aparentemente contradictorias: las fuerzas centrípetas, apuntando a la fragmentación y pluralidad, y las fuerzas centrífugas, promoviendo exactamente la aproximación en bloques de países, en asociaciones de carácter global. Parece que la posibilidad de la pastoral, en este contexto, consiste en mantener esta tensión dinámica entre permitir la pluralidad de expresiones de fe y a la vez buscar la integración en una totalidad distinta de cada una de las partes y también de la simple suma de las partes. Uno de los desafíos para la teología es reconocer la diversidad de lugares teológicos (por ejemplo, los grupos dentro de la comunidad, los movimientos sociales, la enseñanza religiosa escolar y otros), manteniéndolos conectados.

4) Nosotros nos acostumbramos, en América Latina, a explicitar el lugar social del cual estamos hablando y en cuya perspectiva desarrollamos nuestro trabajo. La modernidad nos reta a hacer el mismo tipo de ejercicio con relación al tiempo. La antropóloga Margareth Mead distingue tres tipos de sociedad de acuerdo con su perspectiva de tiempo: las sociedades post-figurativas, donde el pasado es la referencia determinante; las sociedades configurativas, que acentúan el presente; y las sociedades pre-figurativas, que hacen del futuro su punto de referencia.³⁶ Creo que, en América Latina, estas tres perspectivas coexisten, muchas veces en la misma comunidad, aunque con énfasis distintos. ¿Cuál es la lectura del tiempo que da base a nuestra práctica? ¿Qué tipo de lectura las comunidades o los grupos en las comunidades está haciendo? Esta problemática parece estar retratada en el informe de investigación del Núcleo Avanzado de 1993 de la Facultad de Teología de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), que ha realizado investigaciones en la Región Metropolitana de São Paulo: en aquel contexto de gran ciudad, la comunidad

³⁵ Para un estudio de los códigos lingüísticos, según Basil Bernstein, en la pastoral popular, cf. TREIN, Hans. *O evangelho no Clube de Mães*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993. (Série Teses e Dissertações 3). p. 137-149.

³⁶ Cf. MEAD, Margareth *Culture and Commitment* Garden City (NY): Natural History, Doubleday, 1970.

luterana representa “el último refugio seguro” para las personas,³⁷ una institución –en las categorías de Mead– post-figurativa. Sin embargo, el informe también deja claro que son pocas las personas que buscan esta misma comunidad. ¿Y las demás? ¿No podrían ver en la perspectiva de tiempo en la cual concebimos a la iglesia como una de las dificultades el servicio pastoral, mayormente en el área urbana? Es conveniente recordar que no se trata de negar el pasado y la memoria, sino de identificar la perspectiva de donde se hace la lectura de la vida, incluso del pasado, buscando sintonía con las comunidades que todavía existen (o resisten) y con personas que pueden venir a constituir nuevas comunidades, quizá distintas.

5) La tendencia a la pluralidad crea nuevas e interesantes posibilidades para la relación entre ciencia y teología, entre espiritualidad y vida. No es por menos que surge con mucha fuerza la pregunta por el específico de la teología y del trabajo pastoral. De finales, hacer teología no es hacer algún tipo de sociología, psicología, antropología o economía. La función de la pastoral no es crear sindicatos, asociaciones de vecinos o promover lucha de clases. Se ha aprendido, en la iglesia, que hay personas que hacen esto con más competencia y propiedad. Entonces, ¿cuál es lo específico de la actuación de la iglesia?

Leonídio Gaede ha intentado captar este específico con la imagen del rancho construido por los agricultores en las labranzas que están lejos de la casa.³⁸ Es el lugar de guardar el agua y la comida, el lugar de descansar y conversar, de guardar y afilar las herramientas. Aparentemente no ocurre nada útil en esta casita, puesto que el trabajo en sí mismo pasa afuera, en la labranza. Pero la vida en el campo no sería la misma sin el rancho –si es que sería posible.

La relación del rancho con el campo, sin embargo, no es sin problemas. Utilizando la terminología académica, se trata de un problema epistemológico, es decir, de redefinir el *status* que las afirmaciones científicas y las afirmaciones teológicas reclaman a sí mismas de la naturaleza y del mundo al definir nuestro rol como iglesia en el mundo. El momento es de búsqueda, bien sintetizada en la pregunta de van Huisteen: “¿Es de alguna forma posible relacionar significativamente el mundo fragmentado de la teología contemporánea?”³⁹ O, otra vez en términos pastorales, ¿cómo puede ser superada la fragmentación de la experiencia que la modernidad promueve, relegando la espiritualidad a un lugar propio, en el caso, al rancho?

³⁷ NÚCLEO AVANÇADO. *O concreto, a massa e a Igreja*: aspectos e desafios do povo de Deus na grande cidade. Santos, junho de 1993, p. 38.

³⁸ GAEDE, Leonídio. *A Igreja e o vento*: documento para estudo. Consulta Nacional sobre Missão, IECLB, maio de 1993.

³⁹ HUYSTEEN, J. W. van. Theology and Science: The Quest for a New Apologetics. *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, v. 17, n. 2, 1993, p. 116.

5.8 ¿Todavía la praxis?

El elemento determinante para definir a los tipos de pastoral en América Latina ha sido la manera de acción en el mundo y sobre el mundo, es decir, la praxis histórica. La teología latinoamericana pasó a ser conocida como *teología de la praxis*. Si preferimos, una teología moderna: el ser humano, criatura y co-creador, es visto como sujeto de su destino. De hecho, es imposible imaginar un mundo transformado que no haya pasado por la praxis humana y, en el caso particular de América Latina, seguir afirmando la praxis como eje de la pastoral no es una cuestión filosófica, sino de sobrevivencia de los grandes contingentes de la población que están prohibidos de compartir los frutos de la modernidad. El problema es que, muchas veces, la praxis pasó a ser reducida a lo que está al alcance de las manos. Lo que se vuelve necesario es incorporar nuevos elementos a esta praxis: el cuerpo de hombres y mujeres, sus sueños, sus esperanzas, sus mitos y símbolos.

Hay que reconocer también la pluralidad de los sujetos históricos: hay el hombre pobre y la mujer pobre, el jornalero y el joven universitario desempleado, el obrero sindicalizado y el trabajador que vive de chapuzas. Incluso la pastoral de clase media ya no es vista como antagonica a la pastoral popular o como objeto de desconfianza. En otras palabras, los sujetos pasan a ser vistos en su complementariedad en el complejo enredo que constituye la sociedad. Si ya no existen un único sujeto y la única utopía, uno de los desafíos de la pastoral quizá sea lo de mediar el encuentro de las utopías pequeñas, fragmentos de mundos a ser construidos. De finales, el reino de Dios también es experimentado en fragmentos, sin embargo, no por ello deja de ser completo y verdadero.

En resumen, vivimos en una parte del mundo que para la mayoría del pueblo no es un lugar bueno, según la voluntad creadora de Dios en Génesis. Los discursos postmodernos tienen la capacidad de deconstruir visiones totalitarias y equivocadas de la historia y del sujeto, pero con ello corren el riesgo de deconstruir la propia historia y el propio sujeto en cuanto agente transformador de su mundo. Por otra parte, como se ha dicho al inicio, este mundo ya no es el mismo y, considerando que no cambiará por un acto de magia o por la casualidad, hay que reconocerlo para que pueda ser transformado.

5.9 Los modelos y su lectura

Una visión ampliada de praxis hace que veamos el actuar de la iglesia en su complejidad y diversidad. Si paradigmas y modelos rígidos y totalizadores deben ser criticados, por querer meter la realidad dentro de camisas de fuerza, también debemos tener conciencia del peligro que representa la negación de la existencia misma de paradigmas o modelos. En el caso de la literatura, se habla de la sustitución de paradigmas por sintagmas, es decir, la referencia serían las pequeñas unidades de significación.⁴⁰ Traduciendo al campo de la pastoral, la referencia serían las diversas experiencias, cada cual con una significación propia. Creo que, muchas veces, ya hemos corrido este riesgo (¿postmoderno o pre-moderno?) y por ello parecemos condenados a destinos de Sísifo, es decir, repetir las experiencias –en centenas de encuentros y consultas– sólo para volver a empezar todo otra vez.

Una condición para realizar este levantamiento es darse cuenta que hay maneras distintas de leer los modelos, éstos comprendidos como una mediación entre la teoría y la práctica. Me valgo aquí del análisis de Ian Barbour, que ha identificado cuatro maneras de leer los modelos: a) el realismo ingenuo, que presupone que el modelo es una especie de foto de la realidad; b) el “positivismo”, que presupone que el modelo resume los datos; c) la “visión instrumentalista”, que ve a los modelos como mera ficción útil; d) el “realismo crítico”, defendido por el autor, que sostiene que los modelos son construcciones humanas en un intento de representar al mundo.⁴¹ Por lo tanto, algo entre el realismo ingenuo y la visión instrumentalista, que lleva en serio la dialéctica entre la objetividad y la subjetividad. Entiendo que esta comprensión de modelo permite tanto la libertad ante un panorama plural y confuso como la definición de criterios como señales para el análisis.

No he pretendido identificar modelos en este capítulo, sino reflexionar sobre los desafíos que la búsqueda de los mismos representa. Parece haberse evidenciado que será difícil encontrarlos listos, en libros. Tampoco la mera práctica los ofrece. Creo que una condición fundamental para esto es escuchar a las personas mientras articulan sus preguntas y respuestas acerca de la fe y de la iglesia que son o quieren ser. Uno de los aportes significativos de Lutero al movimiento de la Reforma, según Vitor Westhelle, consistía en, “mirando al pueblo en la boca”, ayudarlo a expresar sus aspiraciones y

⁴⁰ CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992. p. 94.

⁴¹ BERRYMAN, Jerome (Ed.). *Life Maps*. Waco (Texas): Word, 1985. p. 176.

deseos.⁴² Puede ser un buen consejo para descubrir las formas adecuadas de ser iglesia hoy.

5.10 Pastorear la esperanza

Los mapas que haremos quizá no apunten a grandes salidas. Paradójicamente, como enseña la discusión acerca de la modernidad, la tierra prometida nunca estuvo a la vez tan cerca y tan lejos. Tan cerca, porque toneladas de granos se pudren delante de gente que se muere de hambre. Tan lejos, porque los cambios siguen sucediendo para que todo se quede igual o peor.

Delante de este panorama, la esperanza misma –la última a morir– está en peligro. Paulo Freire capta muy bien el espíritu de la época cuando describe la trayectoria de la *Pedagogía del oprimido* hacia la *Pedagogía de la esperanza*. Así como el primer libro no era una pedagogía para el oprimido, el último no es una pedagogía para la esperanza. Se trata, ante la esperanza como necesidad ontológica, de cuidar para que esta –en sus palabras– no se transforme en desespero. “De ahí la precisión de una cierta educación de la esperanza.”⁴³ La expresión “pastorear la esperanza”, en este texto, tiene un sentido semejante. Se trata de cuidar de la esperanza frágil, de buscar a la esperanza perdida, de orientar a la esperanza sin rumbo, de esperar en contra de la esperanza. Como cristianos, no tenemos ningún atajo que nos permita a nosotros un reconocimiento privilegiado de la modernidad o de cualquier otra cuestión de la realidad. Vivimos las mismas contradicciones y búsquedas que todas las otras personas. En este sentido, recuerda Néstor Míguez, nuestro testimonio – como espacio generado en nosotros por el Espíritu – no se orienta por lo que “sabemos”, sino por quien amamos y por lo que esperamos.⁴⁴

⁴² Cf. WESTHELLE, Vitor. *Luther and Oppression: Looking People in the Mouth* 1992. Digitado.

⁴³ FREIRE, 1993, p. 11.

⁴⁴ MÍGUEZ, Néstor. *Desafíos éticos y pastorales*. CLAI – Consulta sobre MERCOSUL. Porto Alegre, 1992. Digitado.

Bibliografia

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993.
- BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random, 1973.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- BERRYMAN, Jerome (Ed.). *Life Maps*. Waco (Texas): Word, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Modelos de teologia – modelos de Igreja*. Porto Alegre: IPJ, 1988.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.
- DEMO, Pedro. *Desafios modernos da educação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DREHER, Luís H. A pastoral entre a morte e a vida da utopia. In: DREHER, Luís H. *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo: IEPG, 1993. p. 31-38. (Ensaio e Monografias, 2).
- DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro* (A origem do mito da modernidade). Petrópolis: Vozes, 1993.
- FLOWER, James. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- _____. *Weaving the New Creation*. San Francisco: Harper, 1991.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- _____. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FRIEDMAN, Edwin H. *Generation to Generation: Family Process in Church and Synagogue*. New York: Guilford, 1985.
- GAEDE, Leonídio. *A Igreja e o vento: documento para estudo*. Consulta Nacional sobre Missão, IECLB, maio de 1993.
- GEIGER, Luís Inácio. A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 163-180, 1993.
- HUYSTEEN, J. W. van. Theology and Science: The Quest for a New Apologetics. *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, v. 17, n. 2, 1993.
- LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos).
- LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Trad. José B. de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.
- LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170.
- MEAD, Margareth. *Culture and Commitment*. Garden City (NY): Natural History; Doubleday, 1970.

- MÍGUEZ, Néstor. *Desafíos éticos y pastorales*. CLAI – Consulta sobre MERCOSUL. Porto Alegre, 1992. Digitado.
- MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991.
- MORIN, Edgar et al. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- MURAD, Afonso. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 828, dez. 1992.
- NÚCLEO AVANÇADO. *O concreto, a massa e a Igreja*: aspectos e desafios do povo de Deus na grande cidade. Santos, junho de 1993.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Igreja e modernidade: o caminho das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 814-32, dez. 1992.
- PUIGGRÓS, Adriana. *Volver a educar*: el desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 84, p. 86-97, jan./mar. 1986.
- SANTA ANA, Julio. Anomalias e paradigmas numa época de transição. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 276, jul./ago. 1994.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos).
- STRECK, Danilo R. Educação Cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia. In: CELADEC. Um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. *Cadernos de Estudo*, n. 26, Curitiba, 1991.
- STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil*: um ensaio ecumênico. São Leopoldo: IEPG; CELADEC; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1995.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. et al. *CEBs, cidadania e modernidade*: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993. (Perspectivas Pastorais, 14).
- TREIN, Hans. *O evangelho no Clube de Mães*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993. (Série Teses e Dissertações 3).
- WESTHELLE, Vítor. *Luther and Oppression*: Looking People in the Mouth. 1992. Digitado.
- ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.