

DE L'ALLIBERAMENT A LA INCLUSIÓ?

Quina teologia per al 4t Món?

José Laguna

1. MÈTODE TEOLÒGIC	5
2. MEDIACIÓ SOCIOANALÍTICA (<i>VEURE</i>)	7
3. MEDIACIÓ HERMENÈUTICA (<i>JUTJAR</i>): DEL JESÚS ALLIBERADOR AL JESÚS INCLOENT	13
4. MEDIACIÓ PRÀCTICA (<i>ACTUAR</i>): LA SAVIESA DEL FER	20
5. TASQUES PENDENTS: UNA ORTODÒXIA SEMPRE EN PROCÉS	27

José Laguna és teòleg i músic (grup Anawim). Treballa com a educador en l'*Asociación Semilla para la Integración Social del Joven*. pepelaguna@wol.es

INTERNET: www.fespinal.com • Dibuix de la portada: Roger Torres • Imprès en paper i cartolina ecològics • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6495 • ISBN: 84-9730-081-5 • Dipòsit Legal: B-30.881-2004 • Setembre 2004

*A Lourdes i Javier, poetes de guàrdia
en llur Ciudad de los Angeles.*

Acompanyar Juan en la seva reunió diària de *Proyecto Hombre*. Ajudar Mohamed en els incomprensibles papers de la regularització. Curar els peus de Tomás, destrossats entre estacions de metro i demències etíliques. Donar classes de suport a Rafita perquè aconseguixi un Graduat Escolar que li obrirà la porta al seu primer contracte. Donar suport a la Maria en el seu nou treball de netejadora perquè no recaigui en els diners fàcils de la prostitució. Molts cristians i cristianes que transiten diàriament per les cunetes de la marginació dels nostres quarts mons es pregunten si, més enllà de la bondat objectiva de les seves accions solidàries, aquestes tenen alguna cosa a veure amb l'acte salvífic definitiu de la mort i resurrecció de Jesucrist.

Per a aquests creients, les respostes òbvies que afirmen la unió intrínseca entre el culte a Déu i el servei al proïsme són insuficients perquè la seva referència tòpica no abasta la complexitat dels seus compromisos amb els més desfavorits. No n'hi ha prou amb la simple al·lusió a textos evangèlics clàssics com, per exemple, el Judici

Final de l'evangeli de Mateu (Mt 25,31s), per donar sentit teològic a una acció "secular" que reclama la seva autonomia i que en no pocs casos es realitza braç a braç amb companys agnòstics. El cristià o la cristiana del quart món que brega diàriament entre dimonis que prohibeixen parlar, condemnen a la presó, infecten de sida o infligixen maltractaments a dones i nens, no pot conformar-se amb una teologia infantil que li proposa "carregar les piles" en la litúrgia dominical per "descarregar-les" en l'acció al llarg de la setmana. Els fonaments de la seva acció no poden sustentat-se sobre una fràgil i genèrica "caritat" derivada d'una experiència religiosa prèvia.

Si més enllà d'un treball tècnic d'assistencialisme, promoció humana o canvi d'estructures en les accions solidàries s'està posant en joc l'acció salvífica de Déu, convé aclarir teològicament els elements religiosoalliberadors que estan en joc en aquestes accions aparentment profanes.

1. MÈTODE TEOLÒGIC

No ens serveixen síntesis precipitades: “el servei als més desfavorits i la lloança a Déu són les dues cares de la mateixa moneda”. No ens conformem amb llocs comuns: “els pobres ens evangelitzen”. Ens neguem a privatitzar la nostra fe relegant l’alliberament/salvació a l’exclusivitat de la pràctica litúrgicosagrada. Necessitem una lectura teològica de les nostres petites accions que els doni alè i horitzó.

1.1. Necessitem teologia

La recerca de teologies significatives per a la realitat del quart món és, de moment, bastant desoladora. La teologia elaborada des del Primer Món està, en aquests temps, més preocupada per l’ortodòxia que per l’ortopràxi. I la Teologia de l’Alliberament –a *priori* més pròxima– es formula en contextos socioculturals de Tercer Món tan distants dels nostres que, encara que les seves síntesis últimes ens resulten tremendament suggeridores i vàlides, no permet una traducció literal als nostres mons d’exclusió.

1.2. Fem teologia: mètode teològic

Posant-nos a roda dels teòlegs i les teòlogues que han iniciat la no fàcil tasca de rellegir des de la fe els nostres entristits i festius mons marginals, nosaltres volem fer també reflexió teològica; des de l’atreviment ingenu, però sobretot des de la necessitat vital de donar un sentit profund a la nostra vida compartida amb els exclosos del sistema. Necessitem una teologia que ens tregui d’una vida fragmentada de sis dies d’activisme social i diumenges creients.

Per al nostre objectiu utilitzarem els tres temps del conegut mètode pastoral: veure, jutjar i actuar; que en l'àmbit de la reflexió teològica corresponen a les tres mediacions¹:

– *Mediació socioanalítica (veure)*: contempla el costat del món de l'exclòs. Procura entendre les causes de la marginació.

– *Mediació hermenèutica (jutjar)*: contempla el costat del món de Déu. Procura veure quin és el pla diví en relació amb l'exclòs.

– *Mediació pràctica (actuar)*: contempla el costat de l'acció i intenta descobrir les línies operatives per superar l'exclusió d'acord amb el pla de Déu

1.3. Moment preteològic: l'acció

La Teologia de l'Alliberament ens ho va tornar a recordar: la teologia és un acte segon, primer de tot és el compromís real amb els més desfavorits des de la fe. Si no es parteix d'una aposta vital i concreta de lluita contra els dimonis de l'exclusió, la reflexió teològica és inútil, per molt que les seves conclusions siguin certes i les seves formulacions impecables. La teo-

logia academicista és estèril perquè ni sorgeix de ni fecunda cap pràctica.

La nostra reflexió no ha partit d'un discurs especulatiu, intentant definir els termes "quart món", "exclusió", "pobresa" o "marginació". Hem començat per preguntar-nos què passa amb Juan, Mohamed, Tomás, Rafita. Noms propis. Històries reals. Rostres concrets. Patiments compartits.

No neguem el necessari aclariment conceptual de tot discurs amb pretensions de veracitat; l'únic que diem és que a l'"ortodòxia" de les formulacions teològiques s'hi arriba des del fang de l'acció (ortopraxi). Ho veurem més endavant: encara que Job i els seus amics teòlegs defensin la mateixa doctrina de la retribució (si Déu et castiga, quelcom de dolent hauràs fet tu o els teus familiars), només el discurs de Job és el que es carrega de raó des de l'autoritat del seu patiment: "*Les vostres lliçons són proverbis de cendra, els vostres raonaments són de fang. Calleu! Deixeu-me! Parlaré, poc m'importa què em pugui passar! M'hi jugo la pell, arrisco la vida.*" (Jb 13,12-14). Jugar-s'hi la pell i arriscar la vida és el moment previ a qualsevol discurs sobre Déu.

2. MEDIACIÓ SOCIOANALÍTICA (veure)

Si entenem l'exclusió com la dinàmica social que expulsa els individus de les zones d'integració cap a zones de vulnerabilitat², on als marginalitzats no sols se'ls neguen les mateixes oportunitats de desenvolupament personal de la resta de la població sinó que, a més a més, se'ls llança al forat negre de la inexistència social, veurem que aquest terme, 'exclusió', descriu més encertadament la realitat del quart món que la categoria 'opressió' utilitzada per la Teologia de l'Alliberament.

2.1. De l'opressió a l'exclusió

El conflicte de classes opressor/oprimit articulat entorn de les maneres de producció s'ha substituït, a les nostres societats sadollades, per un conflicte cultural entre consum i hedonisme. El divorci entre l'ordre econòmic jerarquicoutilitari i l'ordre hedonista que evidencia l'anàlisi de Daniel Bell³ sobre el capitalisme actual transmuta les revolucions econòmiques i polítiques dels segles XVIII i XIX en la revolució del que és quotidià (G. Lipovetsky 107). La consciència de classes ha estat substituïda per l'autoconsciència (55). La utopia

d'una altra vida millor per a tots, per l'ideal de l'augment de nivell de vida per a uns pocs. Les relacions de producció, per les relacions de seducció (17).

En els nostres quarts mons, els rostres de l'opressió apareixen desdibuixats sota el maquillatge de la seducció. La radicalitat de la injustícia social del tercer Món és substituïda aquí per innocents "desajustos socials" imputables, en última instància, a la responsabilitat individual. El discurs neoliberal que campa faraònicament en les nostres societats opulentes s'encarrega subtilment de culpabilitat

zar el subjecte particular per no haver estat capaç de trobar un lloc en un món ple d'oportunitats al seu abast⁴.

2.2. De poble oprimint a individu culpable

El nostre quart món no és compost per un poble oprimint que, prenent consciència de les estructures de pecat que fonamenten aquesta opressió, inicien un èxode alliberador il·luminats per una lectura creient de la paraula de Déu. Res més lluny de la nostra realitat.

Als nostres quarts mons ens trobem amb individus aïllats, víctimes passives d'un sistema social "innocent", que acaben per assumir la seva mala sort des d'actituds de resignació, autoinculpació i/o violència; i la referència religiosa de la qual és d'ordre merament sociològic.

No hi ha un cor social interpretant a l'uníson la partitura de la seva opressió. En el seu lloc trobem la cacofonia d'uns solistes desafinats interpretant el pentagrama de la seva desgràcia particular. Les persones sense llar no s'hi uneixen per reivindicar comunitàriament els seus drets expropiats d'un habitatge o un treball. Els xavals expulsats dels col·legis no es manifesten en grup per exigir un sistema educatiu que tingui en compte la violència dels seus barris, l'atur dels seus pares o la depressió crònica de les seves mares. Els presos no inicien una lluita per qüestionar a la societat per quina raó el 90% de la població reclusa prové de les classes més desfavorides.

L'individu preocupat pel seu benefici personal és moneda de canvi comú

en el quart món. Per descomptat que la marginació no sols és individualisme insolidari, en els nostres marges també trobem gestos de tendresa i compromís, però no podem amagar la violència intrínseca d'una pobresa no escol·lida. L'acostament que *Puebla* fa a la pobresa llatinoamericana com a lloc de senzillesa, obertura, sentit de comunitat, esperança de vida, amor i entrega⁵, no pot ser aplicat sense més a les nostres realitats d'exclusió.

2.3. De pobresa obscena (primera setmana d'EE) a marginació residual (segona setmana)

Una societat massivament empo·brida convivint al costat d'una zona residencial on quatre mandataris es reparteixen les riqueses de tot un poble, podria ser la fotografia en blanc i negre de la pobresa del Tercer Món.

Una societat satisfeta, on les classes mitjanes consumeixen compulsivament i la policia manté a ratlla uns pocs delinqüents que enterboleixen la pau social, és la instantània en color disparada per les càmeres polítiques del Primer Món.

Per analitzar la primera foto, n'hi hauria prou amb les Regles Ignasianes de discerniment de Primera Setmana dels Exercicis Espirituals: la temptació és grollera i evident. La pobresa és fonamentalment econòmica i les categories clàssiques d'opressor/oprimint donen raó suficient de la injustícia del sistema socioeconòmic regnant.

Per a la segona foto necessitem recórrer a les Regles de discerniment de Segona Setmana: la temptació és més

subtil i pot venir revestida sota espècie de bé (*sub angelo lucis*). La marginació és considerada com un fenomen residual que afecta una minoria. Els serveis socials i policials s'encarreguen que aquests individus no molestin una majoria satisfeta: els primers, mitjançant polítiques assistencials de tractament de "subjectes desviats" i "comunitats patològiques"; i els segons, mitjançant lleis cada cop més repressives que abaixen l'edat *penal*, inunden els carrers de policies i vetllen pel compliment íntegre de les condemnes. Així, entre els bitllets de tren dels serveis socials i la saturació de les presons, aconseguim que tant a l'Expo de Sevilla del 92 o les Olimpíades a Barcelona del mateix any, els carrers d'ambdues ciutats estiguin netes de "vagos" i "maleantes".

3.3.1. El vedell d'or

A aquesta percepció de la marginació com a fenomen residual, cal afegir-hi l'agreujant que en els col·lectius marginals s'ha instal·lat l'"*l'àngel lluminós*" del consum. El vedell d'or consumista capta els seus creients entre les classes més necessitades. És una dada sociològicament comprovada que l'impacte dels missatges consumistes és més gran com més baixa sigui la classe social. A menys nivell econòmic i cultural, més s'accentua el desig d'un consum fetitxista que busca assimilar-se mimèticament a allò que els mitjans de comunicació presenten com a ideals de vida. Quan les possibilitats de "ben-ser" semblen haver saltat per la finestra de la barraca, ¿per què no omplir-la amb els màxims

electrodomèstics del "ben-estar", per més fictici que sigui?

La pobresa del quart món no es relaciona només amb el poder adquisitiu sinó també amb necessitats induïdes; cal analitzar-la no sols des de variables econòmiques sinó també des de les simbòliques culturals associades a les dinàmiques de consum. No és el mateix la pobresa en un context de supervivència generalitzada, que la pobresa en un context de consumisme frenètic. A les fotos del quart món no és rar trobar-nos el "tot terreny" a les portes del poblat gitano, o la televisió de plasma entre els vasos de te morú de les cinc famílies que s'amunteguen en els quaranta metres quadrats del pis llogat a Vallecas.

El zoom primermundista se centrà morbosament a les antenes parabòliques que poblen com a bolets les finestres del bloc de reallotjament per justificar el conegut discurs culpabilitzador, una anàlisi perillosament assumida per algunes ONG d'ajuda al quart món, més preocupades per la burocràcia i la gestió de subvencions que per establir "visions panoràmiques" que donin compte de la complexitat del fenomen de la marginació. Una fotografia aèria reflectirà com el déu Mammon ha subvertit l'escala de prioritats, anteposant la *Play Station* als llibres del 'col·le'. La pobresa mostra les seves contradiccions més demolidores quan es talla el telèfon fix per falta de pagament, en una casa on els seus sis membres tenen els seus telèfons mòbils particulars, o quan el somni inversor del primer sou és la roba de marca o el cotxe esportiu. No

són realitats patològiques, no són individus malalts, són el resultat d'una societat fonamentada sobre els pilars del consumisme. Són el símptoma d'una societat malalta que ha entrat en l'espiral diabòlica d'induir necessitats i negar oportunitats. Una societat amb individus permanentment insatisfets que es debaten entre el conformisme passiu de la resignació, l'evasió mitjançant l'endormiscament per rutes de *bakalao* i pastilles d'èxtasi o directament acudint a camins il·legals⁶ per aconseguir la felicitat de cartó pedra que penja a les tanques publicitàries. Una societat que necessitarà un sistema repressor cada cop més fort per contenir la frustració que ella mateixa alimenta.

2.4. De la pobresa/marginació a l'empobriment/marginalització. L'exclusió com a pecat estructural

La diferència entre les instantànies del turista i les fotografies del viatger és que el primer fixa la realitat en el clixé dels colors saturats de la *Jaima* del desert; mentre que el segon és capaç de transmetre els matisos del blanc i negre del desert com a camí. La bellesa estètica de les fotos de Sebastiao Salgado mostra els cossos ennegrits de les mines d'or brasileres alhora que denuncien l'explotació infantil generada per la febre de l'or.

A les fotografies de l'exclusió no hauríem de quedar-nos en els clixés estàtics de la marginació sinó arribar a albirar els camins de la marginalització.

La Salvació no és a Egipte, l'Alliberament succeeix en posar-se en camí. L'esclavitud no és una oportunitat per trobar Déu entre el patiment dels esclaus, per més que se'ls doni de beure, se'ls vesteixi o se'ls visiti a la presó. És clar que hi haurà esclaus contents amb la seva condició, per descomptat que entre galeres també podem trobar brins d'humanitat. Però el crit de l'esclau ens parla, sobretot, del poder faraònic pecaminós del qual cal sortir i contra el qual cal lluitar. Déu es presenta com a camí a construir, no tant com a presència a desvelar. Des de l'Evangelí sabem que la salvació succeeix fora dels murs de la ciutat, al marge; allà a la llunyania on s'albiren els perfils dels crucificats. El Gòlgota no és un lloc místic on s'atterra en vol xàrter, és el final d'un camí recorregut a peu: fent el bé, traient dimonis, anunciant la bona notícia, invitant al banquet dels exclosos del sistema. La creu no és un misteri puntual que projecta místicament la seva efectivitat sobre les relacions de l'home amb Déu⁷, és la conseqüència d'un camí de compassió (patir-amb) amb els últims.

La Teologia de l'Alliberament ho va veure clarament: l'opressió és un dels noms del pecat estructural. Situar-se al costat dels oprimits per lluitar contra la seva opressió era l'únic camí possible per caminar comunitàriament cap a l'Alliberament amb majúscules. Els teòlegs primermundistes tenim el perill de convertir-nos en consoladors inoportuns quan intentem convèncer els Job sofrents dels nostres marges que Déu és darrere el seu do-

lor, sense ni tan sols haver-ho travessat: “*De coses així, n’he sentides massa: no es pot aguantar el vostre consol! Quan acabareu de dir coses sense solta? Què us obliga a replicar-me? Si us trobéssiu en el meu cas, jo també parlaria com vosaltres: us faria un gran sermó movent, compassiu, el cap. Us consolaria amb bones paraules, m’afanyaria a dar-vos conhort.*” (Job 16,2-5). Al marge no hauria d’espantar-nos la blasfèmia. El pacient Job té tot el dret a portar a judici Déu, per més que al final del seu patiment acabi reconeixent que Ell està present en tot el que crea. Ho hem dit a les primeres pàgines: estar al costat del pobre lluitant contra la pobresa, autoexcloure’s del sistema per situar-se al costat dels qui són marginats per aquest, és el lloc social des del qual iniciar qualsevol teologia.

2.4.1. *El paper pal·liatiu*

En la majoria dels casos, les accions socials i/o caritatives intenten donar respostes a l’exclusió, però rarament es deixen preguntar per ella. Dit d’una manera més clara, a la pobresa s’hi sol anar amb respostes: polítiques assistencials, itineraris d’inserció, prestacions socials, etc. El sistema faraònic construeix els seus sistemes de beneficència, elabora el seu discurs justificador de la desigualtat social (la llei del mercat genera inevitablement marginació) i instaura sistemes repressius de contenció social. En aquest context, no poques organitzacions assumeixen un paper merament pal·liatiu, des d’una perspectiva assistencial centrada en el subjecte com a

pacient i amb uns objectius d’integració social que es confonen amb una assimilació acrítica al sistema. El sistema social no sols queda autoexculpat sinó que és capaç de preveure, fins i tot, ajudes per als subjectes desviats i els col·lectius desfavorits. Quants treballadors i treballadores socials acaben assumint el paper burocràtic d’assegurar que tothom pugui menjar de les olles d’Egipte i treballar construint les piràmides, sense escoltar mai la pregunta radical per la desestructuració, no de l’individu marginat –com succeeix habitualment– sinó del sistema social marginador.

2.4.2. *El paper profètic*

No és gens fàcil veure la dinàmica diabòlica que s’amaga darrere les olles d’Egipte; “*¡Tant de bo la mà del Senyor ens hagués fet morir en el país d’Egipte, quan ens assèiem vora les olles de carn i menjàvem pa fins a saciar-nos!*” (Ex 16,3), el budell ple atordeix la boca de l’exclòs i l’oïda del teòleg. El discurs faraònic té en la ironia la seva arma més devastadora. Els esforços per revelar el pecat estructural latent en l’exclusió en un mercat globalitzat, són tan ridículs com preocupar-se per orfes i viudes sota l’ombra amenaçadora de l’expansionisme de l’imperi assiri. No obstant això, el *pathos* profètic que sintonitza amb els interessos mateixos de Déu percep la relació intrínseca entre la prevaricació dels prínceps i la causa d’orfes i viudes (cf. Is 1,23). Causes perdudes, utopies adolescents, falta d’anàlisis globals, marxisme caduc, constitueixen una crítica demolidora

per als profetes del marge. La seva “bogeria moral” serà ridiculitzada com a extravagància individual, en un esforç silenciador de l'imperi per evitar les preguntes radicals del marge.

L'exclusió no és l'últim esglaó d'una cadena de precarietats. La baixada als inferns de la marginació no parla només de carències sinó fonamentalment d'injustícia. Com molt bé

diu Joaquim García Roca: des del moment que els privilegis dels uns s'aconsegueixen a costa del desemparament dels altres, la marginalitat es converteix en un problema de justícia. I en créixer en un context d'abundància, la pobresa tradicional perd tots els elements de vivència forçosa que en algun moment van permetre vivenciar-la com un fet natural⁸.

3. MEDIACIÓ HERMENÈUTICA (*jutjar*): DEL JESÚS ALLIBERADOR AL JESÚS INCLOENT

“Entre els primers creients jueus, la idea del Regne significava alliberar el poble de tot poder que no fos el de Déu: alliberar-lo dels ídols, alliberar-lo de les amenaces i els prejudicis de la dominació pagana, etcètera. En traslladar-se als ambients hel·lenístics, la idea de salvar va significar alliberar dels mals del temps present d’esclavatge i es va fer servir com a equivalent de salvació la paraula “redempció”, que literalment significa alliberament d’un esclau. Quan tots els mals s’atribueixin a forces demoníaqües, salvar serà alliberar de la captivitat del dimoni, i quan es xifri tota la desgràcia en la culpa, salvar serà alliberar-nos del pecat”.⁹

Quan el pecat estructural sigui considerat des de l’òptica de l’opressió, la Salvació serà entesa com a Alliberament. És la perspectiva de la Teologia de l’Alliberament que va trobar en la lectura creient de l’Èxode la paraula inspiradora que donava compte dels patiments i les esperances del poble llatinoamericà.

Si l’exclusió és l’expressió de l’estructura pecaminosa del quart món, no serà la inclusió l’alternativa

soteriològica corresponent? La nostra proposta de teologia de quart món, que ja comença a cristal·litzar en la forma de *teologia de la inclusió*, passa per acostar-nos a la Paraula de Déu des d’aquest horitzó inclusiu.

3.1. Jesús incloent

No cal violentar gens la lectura del Nou Testament per trobar-nos amb la figura d’un Jesús incloent, n’hi ha prou

amb contextualitzar les seves paraules i els seus actes en l'ambient jueu de l'època. La teocràcia jueva delimitava minuciosament la frontera entre el que era sagrat i el que era profà, el que era pur i el que era impur. Uns límits que permetien assegurar la pertinença al Poble Escollit, a la comunitat dels salvats i les salvades.

En aquest context de segregació no convé oblidar que el pecat no era una simple designació espiritual, de l'interior de la persona, sinó que significava una designació sociològica. Els pecadors coincidien, precisament, amb els qui estaven situats "fora" d'aquella societat¹⁰. Malaltia i pecat constituïen les dues cares de la mateixa moneda: "*Rabí, qui va pecar perquè nasqués cec, ell o els seus pares?*" (Jn 9,2). Aquesta perspectiva sociològica permet entendre la commoció politico-religiosa del perdó dels pecats atorgat per Jesús (cf. Lc 5,17s).

Els àpats del Mestre que li van fer guanyar la fama de golafre i borratxo (cf. Lc 7,34) són una altra mostra de la seva inclusió subversiva. El fet que el gran sopar del Regne de Déu s'obri a pobres, lesionats, cecs i coixos (Lc 14,15) trenca amb l'exclusivitat del banquet amb què el Messies inauguraria el seu regnat (Is 25,7-9; 65,13-14), dinamitant les fronteres de l'exclusió social. Si el públicà Zaqueu és restituint a la seva condició de fill d'Abraham (Lc 19,9), on queden les fronteres que allunyen el pecador de la nissaga dels escollits? Si la misericòrdia del samarità pagà i heretge és posada com a exemple per aconseguir la vida eterna enfront del sacerdot i el levita, on que-

da la legitimitat dels líders religiosos? (Lc 10,25s) Si havent-hi sis dies per treballar, Jesús guareix la dona encorbada en dissabte i a la sinagoga, on queda el compliment piados de la Llei com a garant del pacte entre el Poble Escollit i el Senyor? (Lc 13,10s) Menjar i beure amb pecadors (Lc 5,30), deixar-se tocar (impurificar) per una pecadora pública (Lc 7,36s), anteposar la fe del centurió romà a la d'Israel (Lc 7,9), etc., significava posar de cap per avall el sistema segregacionista jueu; era qüestionar radicalment les mediacions socioreligioses que donaven sentit i suport al propi estat jueu. El summe sacerdot Caifàs va ser especialment lúcida quan va aconsellar els jueus: "*Val més que un sol home mori pel poble*" (Jn 18,14), Jesús amenaçava de destruir l'ordenament religiós, social i polític.

3.1.1. La consciència inclusiva de Jesús

Si el caràcter cristològic dels textos evangèlics no ho impedís, podríem dibuixar una línia ascendent en la "consciència" inclusiva del Jesús històric que aniria des del seu entossudiment jueu davant la dona cananea: "*Únicament he estat enviat a les ovelles perdudes del poble d'Israel. (...) No està bé prendre el pa dels fills i tirar-lo als gossets*" (Mt 15,21s) fins a l'obertura catòlica (=universal) dels Fets dels Apòstols: "*rebreu una força que us farà testimonis meus a Jerusalem, a tot Judea, a Samaria i fins a l'extrem de la terra*". (Ac 1,8).

Aquesta dinàmica expansiva cap a una inclusió que trenca amb els senyals

de pertinença jueus i, per extensió, els camins trillats de la salvació, està present en tota la història de l'Església, amb especial frescor i rellevància en els primers anys del cristianisme. En el Concili de Jerusalem, Pau dóna fe que els pagans reben l'Esperit Sant; Pere, per la seva banda, testimonia com a casa del centurió romà Corneli no sols se li va revelar que no hi havia aliment impur (Ac 10,15), sinó que davant la sorpresa de tots els procedents de la circumcisió que l'havien acompanyat, l'Esperit Sant va tornar a descendir sobre tots els qui escoltaven la paraula (10,44s).

Per arribar a la inclusió cal abandonar les posicions etnocèntriques conquerides. La inclusió té a veure més amb el mestissatge que amb l'assimilació.

No es tracta de "reintegrar" l'exclòs a la societat que prèviament el va expulsar; es tracta més aviat de crear un nou ordre social on exclòs i excloent es trobin en la igualtat d'oportunitats i de valoració de la diferència. Continuem sent jueus?, on queda la llei?, on l'aliança?, on l'elecció? La *dynamis* incloent de l'Esperit va provocar una crisi sense precedents entre els cristians judaïtzants –probablement liderats per Jaume, el germà del Senyor (Ga 1,19)– que pretenien salvaguardar la llei mosaica, i els "gentilitzants" amb Pau al capdavant i amb la seva teologia de la justificació per la fe en Crist i no per les obres de la llei (Ga 2,15s).

Només després d'un camí d'autoexclusió personal i social, de deixar-se impurificar pels gentils, de

posar en dubte els judicis previs com a jueu ortodox, Pau podrà afirmar que en Crist no existeix "jueu" ni "grec", ni "esclau" ni "lliure", ni "baró ni "femella", tots de Crist, tots descendents d'Abraham, tots hereus de la mateixa promesa (cf. Ga 3,28).

Després d'aquest petit recorregut eclesial, tornem al Jesús històric per contemplar per un moment la seva manera de parlar i de fer: "*Jesús de Natzaret, que va ser un profeta poderós de paraula i obra*" (cf. Lc 24,19). El seu estil incloent ens orientarà en les nostres accions i paraules al costat dels marginats i les marginades.

3.2. Jesús compassiu

Compassió, pietat, misericòrdia, no són paraules amb bona premsa. Instintivament, ens remetent a sentiments caritatius i actituds paternalistes. No obstant això, en aprofundir mínimament en aquests conceptes descobrim que formen part essencial de l'acostament cristià al món de l'exclusió. "Partir-amb" i des del dolor de l'altre/a (no significa altra cosa, la pietat) ens remet al misteri kenòtic de l'encarnació.

L'himne dels Filipencs (Fl 2,6-11) que parla de la renúncia de Jesús a la seva condició divina per fer-se semblant als homes, s'ha anat interpretant com l'única manera d'assumir la naturalesa humana per rescatar-la del pecat original. Des de l'exclusió descobrim que, en aquest abaixament, Déu pren la condició d'esclau. Dit d'una altra manera: Déu no sols es fa home (fet que significa assumir la naturalesa humana), sinó que es fa pobre home

(cosa que significa assumir tota la humanitat des del sofriment).

Lluny de negar el caràcter universal de la redempció, el misteri d'un Déu pobre home, dibuixa la pedagogia d'una salvació que travessa necessàriament el dolor humà. Des del naixement a Betlem de Judea entre pastors, fins a la seva mort en creu fora de les muralles de la Ciutat Santa entre malfactors, la vida de Jesús mostra el rostre d'un Déu que transita pels marges carregant amb el dolor dels més petits.

3.2.1. Tot per als pobres, sense els pobres.

La compassió va formar part de la manera de ser de Jesús. Va ser un home ric en misericòrdia (Ef 2,4) que feia seu el dolor aliè. El terme grec aplicat amb freqüència a les seves accions: *splanjnidsonai* significa abraçar visceralment, amb les pròpies entranyes, els sentiments o la situació de l'altre. L'autoritat i el poder que acompanyaven els seus actes d'alliberament, lluny de situar-lo en un pla superior al de la malaltia curada o el pecat perdonat, el tacaven de patiment i d'impuresa.

Jesús no va exercir la compassió des del poder sinó des del servei. La màgia del curander conjura el dolor per anihilar-lo, la compassió permet al paralític carregar amb la seva llitera i caminar cap a casa seva (cf. Lc 5,24).

Quants bruixots del quart món pretenen exorcitzar el patiment sense tan sols acostar-se al dolor de l'altre. L'asèpsia relacional amb què no pocs treballadors o treballadores de l'as-

sistència social s'enfronten a la seva professió poc té a veure amb la parcialitat cristiana a favor de les víctimes. Si l'exclusió no ens dol a les entranyes poc podem rebre i menys podem aportar.

La compassió ens allunya de la relació de poder: "ajudant-ajudat", situant-nos en l'horitzontalitat de "sanador ferit a sanador ferit". Sobre les grans ONG dedicades a les ajudes a països en desenvolupament penja l'espasa de Dàmocles de l'"absolutisme caritatiu" que es desvia a fer-ho tot pels pobres però sense els pobres.

El principi-misericòrdia¹¹ que hauria d'animar el transitar del cristià o cristiana pels marges està cridat a ser fibló crític de les solidaritats virtuals que pretenen resoldre problemes amb un "clic" de ratolí o els voluntariats de disseny embarcats en turismes solidaris de dubtós entroncament evangèlic.

La compassió no és neutral, xoca frontalment amb les terapèutiques socials que institucionalitzen el dolor des de l'assumpció implícita de la impossibilitat de canvi. És subversiva perquè qüestiona la falta de cor (i d'ètica –no les podem separar–) d'institucions socials en les quals la fredor del calendari marca el seu interès/responsabilitat sobre el menor tutoritzat i la seva desentesa/irresponsabilitat el dia que bufa les espelmes de la seva suposada majoria d'edat, fins i tot essent conscient de la seva deficient capacitat professional i personal per endinsar-se sol o sola en un món adult especialment hostil amb els més desvalguts.

3.3. Jesús “benparlant”

El geni narratiu de l’evangelista Lluc presenta el contrast entre el maleir de la gent i el beneir¹² de Jesús.

El poble murmura etiquetant des de la seva maledicció Zaqueu: “*Ha anat a hostatjar-se a casa d’un pecador*” (Lc 19,7); Simó, el fariseu, fa el mateix, maleint entre dents la pecadora pública: “*Si aquest fos profeta sabria qui és aquesta dona que el toca i quina mena de vida porta: és una pecadora*” (Lc 7,39). L’autoritat profètica de Jesús no es revelarà en l’endevinació dels pensaments interns dels maldients sinó en el seu benparlar sobre els maleïts. Més enllà del que digui la multitud, Zaqueu és fill d’Abraham, la pecadora pública és una dona que “estima molt”.

La mirada i la paraula de Jesús travessa la realitat definida en termes negatius i arriba al cor de l’home i la dona, i els restitueix en el seu ésser més íntim, aquest lloc amagat de l’ànima de tota persona on habita la benedicció. Enfront de la maledicència social que fa del marginat un delinqüent, un assassí, un drogoaddicte, un gandul, un lladre, el cristià i la cristiana veuen un fill d’Abraham i una dona amb capacitat d’estimar. Una manera nova d’anomenar que permet retrobar-se amb les identitats més veritables i profundes.

3.3.1. Les ferides personals del quart món necessiten benedicció.

Quants nens i joves no han estat acariciats pel “ben-dir” dels seus pares. Quantes potencialitats ocultes sota el

“chapapote” del maleir social esclaten en creativitat i tendresa pel simple fet d’anomenar-los mirant el seu interior. “Jo no sóc aquesta”, plorava P. A. de 16 anys, després d’un accés incontrolat d’ira que va destrossar la porta del taller ocupacional de fusteria. N’hi va haver prou amb l’abraçada i la benedicció de l’educadora: “et crec, et conec, t’estimo”, per acabar amb la maledicció de “filla de pares desconeguts”, “adolescent conflictiva”, “fracàs escolar”, “jove predelinqüent”. No sempre el llenguatge faraònic és tan directe i groller. La majoria de les vegades s’amaga darrere la disfressa de l’eufemisme que converteix la por de Mohamed en “control de flux migratori”; la impotència de Juan, aturat, amb més de 50 anys en “desacceleració econòmica”; o l’endeutament vitalici de Pedro i Maria en “expansió del mercat immobiliari”.

El sistema neoliberal té segrestat el llenguatge de la benedicció perquè intueix el seu perill: el “ben-dir” allibera i iguala. Si tots i totes som fills d’Abraham, com no hem d’acollir el germà que ve de fora i, per tant, com no hem de lluitar contra una llei d’estrangeria que ho maleeix com a perillós.

3.4. Jesús poeta

“*Què és tot això? Una doctrina nova ensenyada amb autoritat!*” (Mc 1,27), “*Senyor, a qui aniríem? Tu tens paraules de vida eterna*” (Jn 6,68). No hi ha dubte, Jesús va seduir els seus coetanis amb l’autoritat de la seva paraula i la persuasió dels seus símbols.

I, entre tots ells, el Regne de Déu. Una expressió/enigma explicada en paràboles tan suggeridores com desconcertants: un pare que dia rere dia espera el retorn del seu fill díscol, una dona que troba una moneda perduda fa temps, un rei que demana comptes dels talents entregats, o un gra de mostassa que creix fins a albergar ocells de totes les espècies (Mc 4,32).

Molt s'ha escrit sobre els continguts polítics i religiosos de l'anunci central de Jesús, pocs, tanmateix, s'han detingut a considerar el Regne des del punt de vista poètic. Més enllà que els zelotes interpretessin el seu adveniment en clau política, que els fariseus ho fessin des de l'esperança de restauració religiosa o els essenis com a fugida del món, per a tots "assenyalava" un camí a transitar. El Regne de Déu, lluny de presentar-se com un contingut dogmàtic a aprehendre, se situava en el terreny de la metàfora suggeridora. Tots els profetes van recórrer a actes i expressions simbòliques per indicar els distints camins a transitar. La Terra Promesa que regalima llet i mel va animar l'èxode de quaranta anys pel desert. El llop pasturant amb el xai va consolar la tornada de l'exili a Babilònia (Is 65,25). El Judici de Déu al final dels temps (Mt 25,31s) no ens llança a un viatge esotèric més enllà del món, sinó que marca les empremtes sobre les quals trepitjar: "*Tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu*". Relats generadors de retòriques i consciències alternatives capaces d'animar accions concretes en direcció a la utopia anunciada.

3.4.1. Actes poètics i discursos evasius

No convé confondre els actes poètics que estem descrivint amb discursos evasius. Enfront dels falsos profetes que anuncien allò que el poder vol escoltar (cf. Jr 28,8-9), la metàfora profètica diu la veritat sobre el present des de l'al·lusió a un futur que permet alliberar-lo del cercle tancat de tot allò que és possible. Jesús, amb la seva paraula, va crear una retòrica alternativa al discurs dominant excloent, que va permetre no sols trencar amb la descripció maldient de l'"avui", sinó la possibilitat d'habitar en un univers simbòlic alternatiu, que anticipa un "demà" ja present ("*El Regne de Déu està entre vosaltres*").

No es tracta només de suggerir, animar, indicar, sinó de fer experiència. A la pregunta del mestre de la Llei sobre qui és el meu proïme? (Lc 10,25-37), Jesús respon amb una paràbola: "*Un home baixava...*": un relat que introdueix el qüestionador en un univers semàntic alternatiu que li exigeix una interpretació "aliena" als seus interessos més immediats.

En el "pas" per la paràbola, l'oient es constitueix en un "nou subjecte", entra en la consciència alternativa que regeix la narració, i adquireix una competència interpretativa de l'ordre del "saber fer". El mestre de la Llei, donant una solució a la qüestió proposada: "*Qui d'aquests tres et sembla que es va comportar com a proïme de l'home que va caure en mans dels bandolers?*", no sols troba el sentit intel·lectual de la paràbola sinó que, des de l'experiència narrativa viscuda, es

veurà confrontat a una resolució pràctica: “Vés, i tu fes igual”¹³. La paràbola es dirigeix més a la voluntat que a l’enteniment.

Tornant a les simbòliques profètiques, hem de dir que la Teologia de l’Alliberament va trobar en l’expressió/enigma: “Alliberament” una metàfora tremendament dinamitzadora.

En ella i des d’ella, es van construir retòriques socials que des del seu “tòpos” polític es dirigien cap a la “u-topia” escatològica de l’alliberament integral.

No sabem encara si el símbol “inclusió” serà capaç de generar “discursos habitables” i accions evangèlicament incloents. L’únic que podem afirmar és la necessitat que té el quart món de trobar paràboles que permetin l’experiència de tot allò que és possible.

En els “contes” del neoliberalisme, el llop econòmic es menja àvies indefenses, les formigues disciplinades i productives són el model a seguir enfront de cigales gandules i cantaires, els indis són els dolents, i l’aneguet lleig mai no arriba a ser cigne.

3.4.2. Hem d’explicar paràboles incloents enfront dels best-sellers centristes del mercat.

Davant de biografies de patiment construïdes amb els esquinçalls de contes atroços, el teòleg o la teòloga

del quart món té la responsabilitat inexcusable de narrar les històries de Vida que han fet abrusar el seu cor (Lc 24,31). No des d’un afany proselitista que busca conversos i confessions de fe, sinó des del convenciment que en la configuració de la “identitat narrativa”¹⁴ que ens va constituint com a persones és una benedicció comptar amb relats de perdó, festa, justícia, tendresa, indignació, solidaritat, vida...

L’Església hauria de recuperar la seva vocació de “comunitat narrativa” alliberant les potencialitats d’una Paraula de Déu enterrada sota la cotilla de la interpretació dogmàtica.

Més endavant, proposarem tornar als empobrits la seva paraula espoliada, aquí demanem tornar als exclosos les seves històries robades. D’ells és l’evangeli, són els pastors els qui entenen l’anunci de l’àngel. Ells i elles tenen la clau de l’exegesi del sofriment i la Resurrecció.

És el seu Llibre de Vida. Tornar-ho als seus legítims propietaris suposa posar en dubte la nostra sistematització dogmàtica i estar oberts a nous llenguatges, estructures i litúrgies.

Em temo que estem ben lluny de creure’ns que les coses de Déu estiguin ocultes a savis i entesos i es revelin als “senzills” els *népioi*¹⁵ (Mt 11,25).

4. MEDIACIÓ PRÀCTICA (actuar): LA SAVIESA DEL FER

L'últim moment del mètode teològic escollit: veure, jutjar, actuar, culmina en la tornada a l'acció. Un fer que transcendeix la simple descripció d'accions solidàries. L'acció inclusiva està més a prop de la saviesa que de la tècnica. En els fons, el camí d'autoexclusió personal que ens porta a accions compassives i incloents a l'estil de Jesús és un estil de vida més que una tasca. Es tracta de viure des del marge, d'actuar des del marge, de resar en el marge. La Teologia de la Inclusió, com la Teologia de l'Alliberament, no acaba en l'exclusivitat d'un "amor polític" centrat en projectes i tasques, sinó que porta a una espiritualitat de l'exclusió/inclusió que abraça totes les dimensions de la persona. Revolució social i conversió personal van de bracet.

4.1. Que la queixa s'expressi

Una de les primeres tasques de la teologia del quart món hauria de ser la de tornar als exclosos la seva paraula expropiada. Pretenent ser "la veu dels sense veu", els creients hem robat la paraula als pobres. Les nostres paraules massa instal·lades han posat sordina al seu dolor, al seu crit d'indignació.

Es tracta de recórrer el camí que porta del lament a la queixa¹⁶. El lament, és a dir, els crits de desgràcia i resignació, conformen el cor quotidià dels "qui no són ningú". La queixa, és a dir, la querella pel greuge del dolor infligit està tristament absent en el llenguatge dels més petits. El discurs faraònic de la marginació com a mal inevitable, com a càstig just al fracàs personal, ha arribat a formar part de la

consciència interior del mateix marginat: “em mereixo el que tinc”, “no valc per a res”, “si no hagués començat a beure...”, “pago les meves culpes a la presó”. En l’epidermis del quart món escoltem més frustració que indignació.

El sistema dominant s’ha encarregat d’atomitzar-nos en individus satisfets amb les olles d’Egipte, i ha dis-fressat el dolor en espectacle televisiu, ha silenciado la ràbia, ha convertit les poques paraules d’indignació, que de vegades aconsegueixen escapar dels sistemes de repressió, en actes políticament incorrectes. No obstant això, com afirma Walter Brueggemann, “l’expressió pública del dany patit és un primer i important pas de la demolidora crítica que haurà de propiciar el sorgiment d’una nova realitat teològica i social”¹⁷.

Si l’empobrit no arriba a expressar la seva paraula, no sols no podem fer teologia sinó que en no arribar a clam, el patiment no iniciarà cap èxode.

Al món de la marginació cal entrar-hi en silenci. Només així podem sentir els gemecs de la servitud (cf. Ex 2,23) darrere l’estrèpit de la violència. Després, quan l’oïda educada en la contemplació respectuosa de la marginació sigui capaç d’escoltar els tènues rumors de la injustícia que esclavitza, podem començar a treballar junt amb els exclosos en la presa de consciència col·lectiva d’aquest murmur que parla de pecat estructural.

La pedagogia de la conscienciació en sentit freirià¹⁸ podria ser un bon començament per a la posterior mistagògia de l’exclusió.

4.2. La necessària poesia del marge

Si la recuperació de la paraula apropiada per part de la marginació acabés en la denúncia, l’exclusió quedaria presonera d’una tensió ètica necessària però insuficient. La sola reivindicació desfigura el rostre de l’exclusió en un rictus de dolor presoner en el present.

L’ètica necessita la poesia per poder anomenar i il·luminar la utopia. Només quan s’anomena allò que és possible, l’“inèdit viable”, les energies del present es posen en marxa cap a l’horitzó del canvi. El discurs cosificador i presentista del marge on “avui” és l’únic temps per a la supervivència esterilitza qualsevol possibilitat de canvi.

El marge és un erm de metàfores. No poques intervencions socials han assumit implícitament que “només de pa viu l’home” i no s’han preocupat per regar de llenguatge alternatiu l’erm de significacions que és l’exclusió: la marginació és la malaltia dels signes, dirà encertadament Joaquim García Roca¹⁹; és la cultura de la pobresa amb les seves fràgils formes d’estimar i esperar, significar i imaginar. Fan falta poetes de guàrdia²⁰; homes i dones que, tot suggerint el futur possible, posin de cap per avall el present assumit com a definitiu.

El teòleg del quart món ha de moure’s entre la prosaica indignació ètica del clam de l’oprimit i la poesia del manà que alimenta l’esperança. El marge necessita trobar les seves poètiques per poder caminar. Al cap i a la fi, com diu el poeta xilè Nicanor Parra:

“Poesia és tot el que es mou. La resta és prosa”.

4.3. Del que és biogràfic al que és històric

Entendre el patiment personal en relació amb els altres que m’envolten, arribar a les causes que el produeixen, i expressar-lo en el llenguatge, és una altra tasca inexcusable de qualsevol cristià o cristiana que transiti per les cunetes del quart món. Partint d’un *subjecte col·lectiu* que pren consciència de la seva situació d’exclusió, podem començar a posar els fonaments d’una teologia no assistencialista sinó alliberadora.

Més enllà de la polèmica sobre el caire marxista de les categories poble o classe, la Teologia de l’Alliberament va comptar amb un subjecte col·lectiu autoconscient i creient des del qual elaborar les mediacions hermenèutiques i pràctiques consegüents. La Teologia per al quart món ens situa davant el repte de trobar categories col·lectives que donin compte de les estructures de pecat i gràcia. Aquesta recerca de categories comunitàries a l’interior del quart món no respon a un mimetisme irreflexiu amb la Teologia de l’Alliberament, sinó a la convicció que “pecat i salvació” són per al cristianisme realitats essencialment comunitàries²¹: ens condemnen i ens salvem plegats. El pecat personal és la punta de l’iceberg del pecat estructural. L’exclusió personal enfonsa les seves arrels en una marginació col·lectiva més fonda.

Moltes teologies primermundistes s’han encallat a la roca del subjecte col·lectiu. La renúncia implícita a la recerca d’estructures col·lectives de pecat i gràcia ha generat discursos teològics assistencials i caritatius centrats en un subjecte pacient. La pràctica sacramental adquireix matisos més terapèutics que alliberadors. La soteriologia es preocupa gairebé exclusivament del mal moral individual. I la història com a lloc de salvació desapareix entre les onades de l’individualisme i presentisme postmoderns, cedint el seu espai per a l’experiència religiosa personal i la regionalització de la marginació com a lloc de trobada amb Déu.

Per caracteritzar els nous actors socials, les categories històriques modernes ja no són útils. La postmodernitat ha posat en tela de judici l’optimisme ingenu d’una modernitat que cavalcava sobre el mite del progrés lineal i ascendent. La modernitat no sols no ha aconseguit el somni utòpic del repartiment equitatiu dels béns generats per un desenvolupament sostenible, sinó que, desembocant en un neoliberalisme depredador, ha acabat per justificar la pobresa com un dany col·lateral inevitable del déu mercat.

Davant el gran relat de la modernitat que construeix la història des de la instrumentalització econòmica, la marginació elabora la seva a partir dels petits relats de les víctimes del sistema. Arribem a la *history* des de la *story*. Els exclosos no expliquen històries d’opressió però sí que narren la seva vida d’amargures. En l’escolta atenta d’aquestes autobiografies de

dolor, el teòleg o la teòloga del quart món descobreix intrigues comunes que, fent-les emergir al nivell conscient de biografies compartides, podrien donar consistència al subjecte col·lectiu que anem buscant. En algunes associacions que treballen en el quart món s'estan començant a elaborar col·leccions d'"històries personals"²² que molt bé podrien estar en l'origen d'una consciència alternativa al pensament únic que s'enfila com una planta enfiladissa entre els murs excloents del Primer Món.

En aquesta aposta pel "petit relat" no podem passar per alt la importància de les noves tecnologies de la comunicació en la creació de la consciència alternativa a què ens referíem abans. La proliferació de *xarxes* d'intercanvi de coneixement possibilita que, per exemple, a cada reunió del G-8 es mobilitzin milers de moviments de "globalització inclusiva"²³, fent valer els seus "petits" relats ètics, enfront del pensament únic neoliberal. Enfront de la veu del seu amo dels mitjans de comunicació oficials, a la xarxa de xarxes que és internet proliferen els fòrums de debat i discussió aportant visions i discursos alternatius als oficials. Enfront de la dinàmica mercantilista que converteix en negoci tot el que toca, els desenvolupadors de *software* lliure com Linux posen a la xarxa els seus programes de codi obert perquè l'accés a les noves tecnologies no es converteixi en una nova causa d'exclusió (la nova "informarginalitat").

Si els primers Pares de l'Església van elaborar la seva teologia des de

l'àgora de la filosofia grega, els teòlegs i les teòlogues del quart món ho faran des de la nova plaça d'internet sense obviar els seus perills com a Torre de Babel, però també des de les seves possibilitats de creació de xarxes de solidaritat des de les quals globalitzar l'esperança.

4.4. Trencar l'espiral de marginat a marginador

En les terribles notícies de violència de gènere que ens sotmeten un dia sí i un altre també, els diagnòstics coincideixen: la persona que en la seva infància ha estat víctima de maltractaments té un alt risc de convertir-se en potencial maltractador.

Les dinàmiques d'exclusió tendeixen a perpetuar-se i repetir-se; i no sols per agents externs que mantenen els desajustos perversos de la desigualtat social, sinó també pels mateixos marginats convertits en potencials marginalitzadors. Com avisa lúcidament P. Freire: "*(...) gairebé sempre, en un primer moment d'aquest descobriment, els oprimits, en comptes de buscar l'alliberament en la lluita i a través d'ella, tendeixen a ser opressors també o subopressors. L'estructura del seu pensament es troba condicionada per la contradicció viscuda en la situació concreta, existencial, en què es formen. (...) En un cert moment de la seva experiència existencial, els oprimits assumeixen una postura que en diem 'adherència' a l'opressor.*"²⁴

L'espiral de consum/violència acaba convertint-se, moltes vegades, en el *carrousel* vital del marginat que aspira

als mateixos fetitxes consumistes que estan en l'origen de la seva marginació.

És urgent trobar mitjancers o mitjanceres amb sagacitat analítica per descobrir els epicentres dels terratrèmols excloents, capacitat pedagògica per acompanyar les maièutiques que donin a llum les potencialitats enterrades dels més petits i estils de vida alternatius al “tenir”, “poder”, “aparentar” socialment dominants. Des d'aquests oasis de vides i consciències alternatives es poden anar elaborant estratègies contraculturals que minimitzin el poder devastador d'un consumisme dominador d'estructures socials i consciències individuals.

4.5. El fracàs, moment “necessari”. La contemplació.

Ni les polítiques socials, ni les escoles de treball social, ni els projectes a peu de carrer, inclouen el fracàs com a part integrant de la seva programació. Programem per a l'èxit, i obrim de mala gana la porta posterior per on se'ns colen les ineficàcies de les nostres accions socials, les recaigudes d'en Manolo quan semblava que ja s'havia recuperat de la seva addicció a l'alcohol, el segon embaràs de l'Ana, que amb els seus 16 anys sembla no escarmentar i, més radicalment, el cansament d'una pobresa que sembla no acabar mai. És difícil mantenir el tipus davant la intranquil·litzant profecia que: *“sempre tindreu els pobres amb vosaltres”* (Mt 26,11). El marge no és un lloc per a l'optimisme sinó per a l'esperança. L'optimista confia

que la realitat li serà favorable, l'esperançat espera que es compleixi la promesa anunciada. La saviesa cristiana de la creu afirma sense pal·liatius que la lluita per la inclusió desperta el monstre del pecat excloent i encara que el mal despertat acabi crucificant l'Exclòs, darrere el fracàs aparent, del sense sentit vital, del “silenci de Déu”, esdevé la Resurrecció. Aquesta experiència de fe que exigeix la contemplació silenciosa del misteri de la creu alimenta l'espera dels cristians i les cristianes del quart món.

L'exclusió necessita la saviesa de la creu. La tossuda acció arrelada en l'esperança radical del Crucificat/Ressuscitat és alè necessari per a companys/es de camí que des de referents no creients travessen l'abisme del fracàs amb la por d'estimbar-se entre els congostos del descoratjament.

4.6. L'autoexclusió com a heretgia cultural. L'ascèsis

L'absolutisme caritatiu, ho dèiem més amunt, ho fa tot pels pobres però sense comptar amb els pobres, des de lluny, sense mullar-se. La inclusió, al contrari, és sobretot mestissatge.

L'exclusió necessita habitants, no turistes de pas, creients convençuts des de les entranyes de la fe que l'opció preferencial de Déu per als últims condiciona no sols les nostres intencionalitats caritatives sinó l'espai físic on plantar la nostra tenda: *com vols que dormi en un palau quan el meu poble dorm a la intempèrie?* (cf. 2Sa 11,11). Compartint la vida, em-

brutant-nos els peus de fang, ajustant al cèntim el sou per arribar a fi de mes, podem fer nostres les lògiques internes de l'exclusió, els seus llenguatges de sofriment i esperança, les seves anàlisis de la realitat.

La lluita contra l'exclusió necessita la contemplació i, ara afegim, també necessita ascési. El sistema neoliberal dominant busca atordir la sensibilitat perquè les dinàmiques excloents que genera ens passin desapercibudes. Sense la necessària ascési personal en els nostres consums materials, visuals i auditius, tenim el perill d'instal·lar-nos en la intranscendència que divinitza el present com el millor dels mons possibles.

Una ascési que no busca la negació personal del sacrifici expiatori, sinó la felicitat evangèlica. No una recerca narcisista de perfecció, sinó el seguiment apassionat de l'Exclòs que parla de Vida plena. Enfront del déu excloent que proposa viure al palau del poder i del tenir, l'heretgia cultural del servei i del compartir. Enfront del consumisme, l'austeritat. Enfront de la mercantilització de les relacions humanes, la gratuïtat com a principi

Són aquestes fites d'estils de vida alternatius i feliços les que abalisen el camí real de la inclusió. La inclusió no busca integrar-se en el sistema dominant sinó que proposa l'alternativa del servei, el compartir, l'austeritat i la gratuïtat. Un horitzó nou a construir que ens treu a tots (els exclosos i els qui exclouen) de les nostres cases per habitar la terra promesa –mai no conquerida– que regalima llet i mel.

4.7. Teologia de mitjancers/es

El subjecte últim de la teologia de la inclusió, tant en la responsabilitat de les accions com en l'expressió teològica, és (hauria de ser-ho) el mateix exclòs. Ara bé, per arribar a aquest objectiu final la nostra teologia passa pel moment previ, que estem descrivint en aquestes pàgines, de la mediació creient.

Prendre consciència de les dinàmiques excloents, fer una lectura teològica de la realitat on arrelar la queixa i l'esperança, requereix pedagogs i mistagogs al servei dels últims, per caminar plegats entre les pedres del marge i el misteri de la llavor (cf. Lc 8,4-15). Aquest acompanyament exigeix la humilitat de no donar per definitives les expressions actuals de les nostres veritats de fe. En un quart món bàsicament agnòstic, la nostra mediació teològica no busca conversos i batejats sinó posar al servei del patiment la Paraula Alliberadora de Déu. Després, alguns descobriran l'origen Personal de la força guaridora i tornaran a donar gràcies al mestre (cf. Lc 17,15), d'altres seguiran el seu camí "agnòstic" d'inclusió.

El teòleg o la teòloga del quart món no fa proselitisme, no confon evangelització amb "eclesialització". Amb sant Ireneu sap que la glòria de Déu és que l'home i la dona visquin.

Insisteixo en la relativitat de tota formulació teològica; la nostra incipient teologia inclusiva té el repte pendent d'una veritable inculturització²⁵ per la qual els mateixos exclosos arribin a formular la seva pròpia "ortodòxia".

5. TASQUES PENDENTS: UNA ORTODÒXIA SEMPRE EN PROCÉS

En tot sistema coherent de pensament, la revisió d'un aspecte particular obliga a la reestructuració de la resta dels elements relacionats; així quan la Teologia de l'Alliberament afronta la soteriologia des de la perspectiva de l'Alliberament, obligarà a redefinir els continguts sistemàtics de la teologia: trinitat, cristologia, sacramentologia, eclesiologia, etc.

L'opció per una Teologia Inclusiva també qüestionaria les formulacions clàssiques. Òbviament, el nostre petit estudi no és el lloc per a una sistematització teològica tan pretensiosa, però no voldria deixar sense formular algunes de les qüestions que reflexions posteriors hauran d'anar aclarint. En concret, m'agradaria deixar plantejades dues preguntes sobre les dimensions inclusives de l'Església i el caràcter sacramental de l'acció inclusiva.

5.1. Església inclusiva?

La teologia de la inclusió ha de preguntar-se inevitablement sobre el caràcter inclusiu de la institució eclesial. Convé fer ressaltar que no situem la pregunta en el camp acadèmic de l'eclesiologia, sinó en el sociològic de l'estructura eclesial. Aquesta opció és determinada pel desfasament que percebem molts cristians i cristianes entre un discurs teològic conceptualment incloent i unes actuacions eclesials

evidentment contradictòries i, en molts casos, escandalosament excloents: paper gregari de la dona en la institució eclesial, censura extrema de la investigació teològica, reafirmació de les estructures jeràrquiques de poder enfront de les “amenaçants” alternatives evangèliques de comunió i servei, tendència a l’homogeneïtzació del pensament, renúncia *de facto* a la inculturació de l’evangeli que acosti a litúrgies i teologies autòctones, prevalença d’actituds androcèntriques, etc.

Mentiríem si reduíssim l’Església a les evidents dinàmiques d’exclusió que hi descobrim; l’Església està present activament i solidàriament en llocs d’exclusió extrema, allí on han fugit altres activistes socials (n’hi ha prou amb recordar, per exemple, la presència tossuda, solitària i compassiva dels missioners en els conflictes ètnics entre hutus i tutsis a les fràgils fronteres colonials de Rwanda i Burundi). No obstant això, hem de dir que els nostres quarts mons no perceben l’Església com la seva casa comuna, i aquesta percepció, com fa ressaltar molt bé José María Castillo, és un greu problema per a aquells de nosaltres que intentem elaborar una teologia inclusiva encarnada en la realitat social i eclesial: “(...) *ha de quedar clar, d’una vegada per sempre, que el que és visible de l’Església, és a dir, el que entra pels ulls de la gent, no és una cosa sense importància o quelcom merament accidental, sinó que és, al contrari, una realitat estrictament teològica, que toca el mateix ser de l’Església com a sacrament. I, al mateix temps, això que entra pels ulls*

de la gent ha de ser sempre organitzat de tal manera que espontàniament porti els homes a percebre la presència de Jesús en el món”²⁶.

5.2. L’acció inclusiva com a sacrament? Remeiar i redimir?

També aquí pretenc deixar qüestions obertes per a posteriors anàlisis. La pregunta pretesament provocativa és: podem considerar l’acció inclusiva com a sacrament en sentit estricte?

Si en la pregunta pel caràcter incloent de l’Església optàvem per un posicionament sociològic més que teològic, aquí fem el contrari: ens preguntem per les condicions formals que definirien una acció “mitjancera” com un acte “redemptor”. Remeiar i redimir no seran dues maneres d’anomenar el mateix acte salvífic? Seguint amb preguntes “inquietants”: ¿podríem plantejar les condicions de possibilitat de “transsubstanciació” de l’acció caritativa? ¿No és tan “misteri” que Déu es doni a menjar com que Déu es deixi donar de menjar (cf. Mt 25,35)?

En la pràctica “medicoredemptora” de Jesús, curar malalties i perdonar pecats van íntimament units, com no podia ser d’una altra manera des de la tradició jueva que ja hem vist. La pràctica sacramental ¿no haurà dissecionat aquests dos aspectes accentuant l’argument del “pecat” i marginant el projecte de “sofriment”? ¿No ha quedat la salvació cristiana relegada a una pràctica litúrgica intimista que gira entorn del pecat, entès com a mal moral, i preocupada per assegurar els ele-

ments materials i formals que asseguren l'“eficàcia” del sagrament?

Cal recuperar el “misteri” (=sagrament) de l'acció caritativa. El sagrament del pobre amb tota la seva radicalitat ontològica. Quan alliberem captius, tornem la vista als cecs, alliberem els oprimits, donem de beure a l'assedegat o visitem els presos, estem fent present el Regne de Déu, som

mitjancers i mitjanceres de la gràcia redemptora de Déu. No serà que, com diu bellament Pere Casaldàliga²⁷:

*L'esperit
ha decidit
administrar
el vuitè sagrament:
la veu del Poble!?*

NOTES

1. Cf. Clodovis Boff, "Epistemología y Método de la teología de la liberación", a AA.DD., *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la liberación*, Trotta 1994, T.I., pàg. 99-113. Benjamín Forcano, *Leonardo Boff. Teología de la liberación. Textos Básicos. Proceso en Roma – Entrevistas. Situación Actual*, Nueva Utopía, Madrid, 1997, pàg. 90-91.
2. Cf. Robert Castel, *La dinámica de los procesos de marginalización: de la vulnerabilidad a la exclusión*, Paidós Barcelona, 1991. R. Castel estableix l'espai social en tres zones "en pendent": zona d'integració, zona de vulnerabilitat i zona d'exclusió, amb els seus respectius factors estructurals, contextuals i personals. La interacció de tots aquests elements configuraran el rostre de l'exclusió.
3. Daniel Bell, *Les contradiccions culturelles del capitalisme*, PUF 1979, citat a Gilles Lipovetsky, *La era del vací, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2002. "D'una banda la corporació dels negocis exigeix que l'individu treballi enormement, accepti diferir recompenses i satisfaccions, en una paraula, que sigui un engranatge de l'organització. De l'altra, la corporació anima al plaer, al relaxament, a la despreocupació. Hem de ser conscienciosos de dia i fer gresca de nit" (pàg. 126).
4. AA.DD., *Entre el Trabajo Social y la Política Social*, a *Trabajo Social Hoy*. Edit. Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo social y Asistentes Sociales de Madrid, Madrid, 2003, Primer Trimestre 03, pàg. 32.
5. Jon Sobrino, Espiritualidad y Seguimiento de Jesús, a AA.DD., *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la liberación*, Trotta 1994, T.2, pàg. 462.
6. Cf. Jesús Valverde Molina, *El proceso de inadaptación social*, Editorial Popular, Madrid, 1998, pàg. 138-147.
7. Cf. Ignacio Ellacuría, o.c. *El pueblo crucificado*, pàg.194.
8. Joaquim García Roca, *La exclusión como llamada*. Curs.
9. Cf. Andrés Torns, *Escatología II*, UPC, Madrid 1991, pàg. 94.
10. José Ignacio González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (T. II), Eapsa, Hechos y dichos, Mensajero, razón y Fe, Sal Terrae, Madrid, 1974, pàg. 88-89.
11. Cf. Jon Sobrino, *El principio misericordia*, UCA Editores, 1993. "I d'ella cal dir (misericòrdia): a) que és una *acció* o, més exactament, una *re-acció* davant el sofriment aliè interioritzat, que ha arribat fins a les entranyes i el cor propis (sofriment, en aquest cas, de tot un poble, infligit injus-

tament i en els àmbits bàsics de la seva existència); i b) que aquesta acció és motivada només per aquest sofriment.” pàg. 33.

12. Etimològicament, *beneir* prové del llatí *benedicere* (parlar bé de quelcom).

13. Yvan Almeida, *L'operativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Cerf (France) et Peeters (Belgique), 1978, pàg. 375: “L’operació simbòlica en la qual s’insereix el relat-paràbola està lluny de constituir “un discurs sobre el fet religiós”. El fet religiós “esdevé” en l’acte parabòlic per la relació que opera entre el que és diví i el que és humà i sobretot per la crida que dirigeix a participar en la novetat que ell ins-taura”.

14. Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le temps raconté* (T.III), Seuil, París, 1985. Per a P. Ricoeur, des del concepte d’ “identitat narrativa”, l’ell-mateix (l’*ipséité*) es construiria no basant-se en una inexistència unitat substancial, sinó per l’aplicació reflexiva de configuracions narratives. “La història d’una vida no acaba d’estar reconfigurada per totes les històries verídiques o fictícies que un subjecte explica de si mateix” pàg. 353-354.

15. Cf. José M. Castillo, *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia*, Cristianisme i Justícia, núm. 88, Barcelona, Març 1999.

16. A l’èxode (...) El verb “clamar” (*za’ak*) conté una certa ambigüitat, perquè, d’una banda, significa un crit de misèria i de desgràcia, tenyides d’autocompassió; i, d’una altra, serveix també per referir-se a la presentació oficial d’una queixa legal, en la qual la persona afligida és la querellant. A Walter Brueggemann, *La imaginación Profética*, Sal Terrae, Santander, 1986, pàg. 22.

17. *Ibid.*, pàg. 22.

18. Per a Freire la “concientització” és quelcom més que la “presa de consciència”, inclou el compromís amb l’acció amb el canvi.

19. Joaquim García Roca, *La exclusión como llamada*.

20. Gloria Fuertes, *Obras incompletas*, Cátedra, Madrid 1979, pàg. 167.

21. Cf. Jon Sobrino, *ibid.*, T.II, pàg. 474. “A la trobada amb Déu li pertany per essència fer-ho dins tot un poble de Déu, d’una comunitat. L’experiència personal de Déu ha d’estar oberta a l’experiència que altres éssers humans fan de Déu. (...) En un llenguatge més sistemàtic, cal dir que

no hi ha cap experiència personal concreta que ex-haureixi el misteri de Déu i que entre les experiències personals concretes de tot el poble de Déu es pot anar acostant asimptòticament a la trobada de Déu en plenitud”.

22. Valgui com a exemple la col·lecció de relats de gitanes de l’Associació Barró: AA.DD., *Relatos de Gitanas*, Editorial Popular, Madrid, 2000. “Amb els detalls específics de la seva ètnia, de vegades arestes que rasquen la nostra manera de ser; molts cops, lluminós candor que potser hem perdut en les lluites. Però les seves veus, aquestes veus gitanes, no arriben fins a nosaltres perquè fem comparacions, sinó perquè entenguem aquest altre món, paral·lel al nostre, ombra del nostre (com nosaltres som ombra del seu), on habiten. I perquè vegem que són més les coses que ens uneixen que les que ens separen. Les penes de l’amor, l’ànima per l’habitatge, l’infern de la droga, el treball i la soledat de la dona que ha de fer-se càrrec dels seus, no són també coses de totes les dones?” (*Ellas hablan, Prólogo de Maruja Torres*).

23. Cf. Joan Carrera i Carrera, *Món Global. Ètica Global*, Quaderns Cristianisme i Justícia, núm. 118, Barcelona, 2003, pàg.3: “Jo rebutjo (Susan George) la paraula antiglobalització que els mitjans de comunicació ens atribueixen. El combat es dóna, en realitat, entre els qui volem una globalització inclusiva, basada en la cooperació i la seguretat, i aquells que volen que totes les decisions les prengui el mercat”.

24. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo veintiuno de España Edit., Madrid, 2000, pàg. 41.

25. Andrés Tornos, “*Actitudes creyentes y evangelización de la cultura*”. Lliçó inaugural curs 1992-1993, Universitat Pontificia de Comillas, Madrid 1992. “On l’evangelització de la cultura es pren com a responsabilitat local, es fa sentir la necessitat d’atenir-se als llenguatges de l’home del carrer, recollits directament de la boca d’aquest, repensant i refent en els termes d’aquests llenguatges les formes d’entendre l’autoritat eclesial, la litúrgia, les figures del mal i de la culpa, l’experiència religiosa, les maneres de sentir i raonar.” pàg. 15.

26. José María Castillo, *Símbolos de Libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981, pàg.438.

27. P. Casaldàliga, *Cantares de la entera libertad*, Managua, 1984, pàg.73.