



¿DE LA LIBERACIÓN A LA INCLUSIÓN?

José Laguna

1. MÉTODO TEOLÓGICO
2. MEDIACIÓN SOCIO-ANALÍTICA (VER)
3. MEDIACIÓN HERMENÉUTICA (JUZGAR):
DE JESÚS LIBERADOR A JESÚS INCLUYENTE
4. MEDIACIÓN PRÁCTICA (ACTUAR): LA SABIDURÍA DEL HACER
5. TAREAS PENDIENTES: UNA ORTODOXIA SIEMPRE EN PROCESO

José Laguna es teólogo y músico (grupo Anawim). Trabaja como educador en la Asociación Semilla para la Integración Social del Joven. pepelaguna@wol.es

*A Lourdes y Javier, poetas de guardia
en su Ciudad de los Ángeles.*

Acompañar a Juan en su reunión diaria de Proyecto Hombre. Ayudar a Mohamed en los incomprensibles papeles de la regularización. Curar los pies de Tomás, destrozados entre estaciones de metro y demencias etílicas. Dar clases de apoyo a Rafita para que consiga un Graduado Escolar que le abrirá la puerta a su primer contrato. Apoyar a María en su nuevo trabajo de limpiadora para que no recaiga en el dinero fácil de la prostitución. Muchos cristianos y cristianas que transitan diariamente por las cunetas de la marginación de nuestros cuartos mundos se preguntan si, más allá de la bondad objetiva de sus acciones solidarias, éstas tienen algo que ver con el acto salvífico definitivo de la muerte y resurrección de Jesucristo.

Para estos creyentes, las respuestas obvias que afirman la unión intrínseca entre el culto a Dios y el servicio al prójimo son insuficientes porque su referencia tópica no abarca la complejidad de sus compromisos con los más desfavorecidos. No basta la mera alusión a textos evangélicos clásicos como, por ejemplo, el Juicio Final del evangelio de Mateo (Mt 25,31ss), para dar sentido teológico a una acción “secular” que reclama su autonomía y que en no pocos casos se realiza codo a codo con compañeros agnósticos. El/la cristiano/a del cuarto mundo que brega diariamente entre demonios que quitan el habla, condenan a la cárcel, infectan de sida o infligen malos tratos a mujeres y niños, no puede conformarse con una teología infantil que le propone “cargar las pilas” en la liturgia dominical para “descargarlas” en la acción a lo largo de la semana. Los cimientos de su acción no pueden sustentarse sobre una frágil y genérica “caridad” derivada de una experiencia religiosa previa.

Si más allá de un trabajo técnico de asistencialismo, promoción humana o cambio de estructuras, en las acciones solidarias se está poniendo en juego la acción salvífica de Dios, conviene aclarar teológicamente los elementos religioso-liberadores que están en juego en esas acciones aparentemente profanas.

1. MÉTODO TEOLÓGICO

No nos sirven síntesis apresuradas: “el servicio a los más desfavorecidos y la alabanza a Dios son las dos caras de la misma moneda”. No nos conformamos con lugares comunes: “los pobres nos evangelizan”. Nos negamos a privatizar nuestra fe relegando la liberación/salvación a la exclusividad de la práctica litúrgico-sacramental. Necesitamos una lectura teologal de nuestras pequeñas acciones que les dé aliento y horizonte.

1.1. Necesitamos teología

La búsqueda de teologías significativas para la realidad del cuarto mundo es, por el momento, bastante desoladora. La teología elaborada desde el Primer Mundo anda en estos tiempos más preocupada por la ortodoxia que por la ortopraxis. Y la Teología de la Liberación –a priori más cercana– se formula en contextos socioculturales de Tercer Mundo tan distantes de los nuestros que, aunque sus síntesis últimas nos resultan tremendamente sugerentes y válidas, no permite una traducción literal a nuestros mundos de exclusión.

1.2. Hagamos teología: método teológico

Poniéndonos a rebufo de los teólogos y teólogas que han iniciado la no fácil tarea de releer desde la fe nuestros dolientes y festivos mundos marginales, nosotros queremos hacer también reflexión teológica; desde el atrevimiento ingenuo, pero sobre todo desde la necesidad vital de dar sentido profundo a nuestra vida compartida con los excluidos del sistema. Necesitamos una teología que nos saque de una vida fragmentada de seis días de activismo social y domingos creyentes.

Para nuestro objetivo utilizaremos los tres tiempos del conocido método pastoral: ver, juzgar y actuar; que en el nivel de reflexión teológica corresponden a las tres mediaciones¹:

- *Mediación socio-analítica (ver)*: contempla el lado del mundo del excluido. Procura entender las causas de la marginación.
- *Mediación hermenéutica (juzgar)*: contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el excluido.
- *Mediación práctica (actuar)*: contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la exclusión de acuerdo con el plan de Dios.

1.3. Momento preteológico: la acción

La Teología de la Liberación volvió a recordárnoslo: la teología es acto segundo, lo primero es el compromiso real con los más desfavorecidos desde la fe. Si no se parte de una apuesta vital y concreta de lucha contra los demonios de la exclusión, la reflexión teológica es inútil, por mucho que sus conclusiones sean ciertas y sus formulaciones impecables. La teología academicista es estéril porque ni surge de ni fecunda ninguna práctica.

Nuestra reflexión no ha partido de un discurso especulativo, intentando definir los términos “cuarto mundo”, “exclusión”, “pobreza” o “marginación”. Hemos comenzado por preguntarnos qué pasa con Juan, Mohamed, Tomás, Rafita. Nombres propios. Historias reales. Rostros concretos. Sufrimientos compartidos.

No negamos la necesaria clarificación conceptual de todo discurso con pretensiones de veracidad; lo único que decimos es que a la “ortodoxia” de las formulaciones teológicas se llega desde el barro de la acción (ortopraxis). Lo veremos más adelante: aunque Job y sus amigos teólogos defiendan la misma doctrina de la retribución (si Dios te castiga, algo malo habrás hecho tú o tus familiares), sólo el discurso de Job es el que se carga de razón desde la autoridad de su padecimiento: *“Vuestras sentencias son máximas de ceniza, cual respuesta de barro vuestras réplicas. ¡Absteneos de hablarme y hablaré yo, y sobrevéngame lo que sea! Porque voy a tomar mi carne entre mis dientes y mi alma exponer en mi palma.”* (Jb 13,12-14). Tomar la carne entre los dientes y exponer el alma es el momento previo a cualquier discurso sobre Dios.

2. MEDIACIÓN SOCIO-ANALÍTICA (ver)

Si entendemos la exclusión como la dinámica social que expulsa a los individuos de las zonas de integración hacia zonas de vulnerabilidad², donde a los marginalizados no sólo se les niegan las mismas oportunidades de desarrollo personal del resto de la población sino que, además, se les arroja al agujero negro de la inexistencia social, veremos que este término, ‘exclusión’, describe más certeramente la realidad de cuarto mundo que la categoría ‘opresión’, utilizada por la Teología de la Liberación.

2.1. De la opresión a la exclusión

El conflicto de clases opresor-oprimido articulado en torno a los modos de producción se ha sustituido, en nuestras sociedades saciadas, por un conflicto cultural entre consumo y hedonismo. El divorcio entre el orden económico jerárquico-utilitario y el orden hedonista que evidencia el análisis de Daniel Bell³ sobre el capitalismo actual trasmuta las revoluciones económicas y políticas de los siglos XVIII y XIX en la revolución de lo cotidiano (G. Lipovetsky 107). La conciencia de clases ha sido sustituida por la autoconciencia (55). La utopía de otra vida mejor para todos por el ideal del aumento de nivel de vida para unos pocos. Las relaciones de producción por las relaciones de seducción (17).

En nuestros cuartos mundos los rostros de la opresión aparecen desdibujados bajo el maquillaje de la seducción. La radicalidad de la injusticia social del Tercer Mundo es sustituida aquí por inocentes “desajustes sociales” achacables en última instancia a la responsabilidad individual. El discurso neoliberal que campa faraónicamente en nuestras sociedades opulentas se encarga sutilmente de culpabilizar al sujeto particular por no haber sido capaz de encontrar un lugar en un mundo lleno de oportunidades a su alcance⁴.

2.2. De pueblo oprimido a individuo culpable

Nuestro cuarto mundo no está compuesto por un pueblo oprimido que, tomando conciencia de las estructuras de pecado que cimientan esa opresión, inician un éxodo liberador iluminados por una lectura creyente de la palabra de Dios. Nada más lejos de nuestra realidad.

En nuestros cuartos mundos nos encontramos con individuos aislados, víctimas pasivas de un sistema social “inocente”, que acaban por asumir su mala suerte desde actitudes de resignación, autoinculpación y/o violencia; y cuya referencia religiosa es de orden meramente sociológico.

No existe un coro social interpretando al unísono la partitura de su opresión. En su lugar encontramos la cacofonía de unos solistas desafinados interpretando el pentagrama de su desdicha particular. Las personas sin hogar no se unen para reivindicar comunitariamente sus derechos expropiados a una vivienda o un trabajo. Los chavales expulsados de los colegios

no se manifiestan en grupo para exigir un sistema educativo que tenga en cuenta la violencia de sus barrios, el paro de sus padres o la depresión crónica de sus madres. Los presos no inician una lucha para cuestionar a la sociedad por qué razón el 90% de la población reclusa proviene de las clases más desfavorecidas.

El individuo preocupado por su beneficio personal es moneda de cambio común en el cuarto mundo. Por supuesto que la marginación no sólo es individualismo insolidario, en nuestros márgenes también encontramos gestos de ternura y compromiso, pero no podemos esconder la violencia intrínseca de una pobreza no elegida. El acercamiento que *Puebla* hace a la pobreza latinoamericana como lugar de sencillez, apertura, sentido de comunidad, esperanza de vida, amor y entrega⁵, no puede ser aplicado sin más a nuestras realidades de exclusión.

2.3. De pobreza obscena (primera semana de EE) a marginación residual (segunda semana)

Una sociedad masivamente empobrecida conviviendo al lado de una zona residencial donde cuatro mandatarios se reparten las riquezas de todo un pueblo, podría ser la fotografía en blanco y negro de la pobreza del Tercer Mundo. Una sociedad satisfecha, donde las clases medias consumen compulsivamente y la policía mantiene a raya a unos pocos delincuentes que enturbian la paz social, es la instantánea en color disparada por las cámaras políticas del Primer Mundo.

Para analizar la primera foto, nos bastarían las Reglas Ignacianas de discernimiento de Primera Semana de los Ejercicios Espirituales: la tentación es grosera y evidente. La pobreza es fundamentalmente económica, y las categorías clásicas de opresor-oprimido dan sobrada razón de la injusticia del sistema socioeconómico reinante.

Para la segunda foto necesitamos recurrir a las Reglas de discernimiento de Segunda Semana: la tentación es más sutil y puede venir revestida bajo especie de bien (*sub angelo lucis*). La marginación es considerada como un fenómeno residual que afecta a una minoría. Los servicios sociales y policiales se encargan de que estos individuos no molesten a una mayoría satisfecha: los primeros, mediante políticas asistenciales de tratamiento de “sujetos desviados” y “comunidades patológicas”; y los segundos, mediante leyes cada vez más represivas que bajan la edad penal, inundan las calles de policías y velan por el cumplimiento íntegro de las condenas. Así, entre los billetes de tren de los servicios sociales y la saturación de las cárceles, conseguimos que, tanto en la Expo de Sevilla del 92 como en las Olimpiadas de Barcelona del mismo año, las calles de ambas ciudades estuvieran limpias de “vagos” y “maleantes”.

2.3.1. El becerro de oro

A esta percepción de la marginación como fenómeno residual hay que añadir el agravante de que en los colectivos marginales se ha instalado el *ángel luminoso* del consumo. El becerro de oro consumista capta sus creyentes entre las clases más necesitadas. Es un dato sociológicamente comprobado que el impacto de los mensajes consumistas es mayor cuanto

más baja sea la clase social. A menos nivel económico y cultural, más se acentúa el deseo de un consumo fetichista que busca asimilarse miméticamente con lo que los medios de comunicación presentan como ideales de vida. Cuando las posibilidades de “bien-ser” parecen haber saltado por la ventana de la chabola ¿por qué no llenarla con los máximos electrodomésticos del “bien-estar”, por más ficticio que sea éste?

La pobreza de cuarto mundo no se relaciona sólo con poder adquisitivo sino también con necesidades inducidas; hay que analizarla no sólo desde variables económicas sino también desde las simbólicas culturales asociadas a las dinámicas de consumo. No es lo mismo la pobreza en un contexto de supervivencia generalizada, que la pobreza en un contexto de consumismo frenético. En las fotos de cuarto mundo no es raro encontrarnos el “todo terreno” a las puertas del poblado gitano, o la televisión de plasma entre los vasos de té moruno de las cinco familias que se hacinan en los cuarenta metros cuadrados del piso alquilado en Vallecas.

El *zoom* primermundista se centrará morbosamente en las antenas parabólicas que pueblan como setas las ventanas del bloque de realojo para justificar el consabido discurso culpabilizador, un análisis peligrosamente asumido por algunas ONG's de ayuda al cuarto mundo, más preocupadas por la burocracia y la gestión de subvenciones que por establecer “visiones panorámicas” que den cuenta de la complejidad del fenómeno de la marginación. Una fotografía aérea reflejará cómo el dios Mamón ha subvertido la escala de prioridades, anteponiendo la *Play Station* a los libros del cole.

La pobreza muestra sus contradicciones más demoledoras cuando se corta el teléfono fijo por falta de pago, en una casa donde sus seis miembros tienen sus teléfonos móviles particulares, o cuando el sueño inversor del primer sueldo es la ropa de marca o el coche deportivo. No son realidades patológicas, no son individuos enfermos, son el resultado de una sociedad cimentada sobre los pilares del consumismo. Son el síntoma de una sociedad enferma que ha entrado en la espiral diabólica de inducir necesidades y negar oportunidades. Una sociedad con individuos permanentemente insatisfechos que se debaten entre el conformismo pasivo de la resignación, la evasión mediante el adormecimiento por rutas de bakalao y pastillas de éxtasis o directamente acudiendo a caminos ilegales⁶ para conseguir la felicidad de cartón piedra que cuelga en las vallas publicitarias. Una sociedad que necesitará un sistema represor cada vez más fuerte para contener la frustración que ella misma alimenta.

2.4. De la pobreza/marginación al empobrecimiento/marginalización. La exclusión como pecado estructural

La diferencia entre las instantáneas del turista y las fotografías del viajero está en que el primero fija la realidad en el cliché de los colores saturados de la jaima del desierto; mientras que el segundo es capaz de transmitir los matices del blanco y negro del desierto como camino. La belleza estética de las fotos de Sebastiao Salgado muestra los cuerpos

ennegrecidos de las minas de oro brasileñas a la vez que denuncian la explotación infantil generada por la fiebre del oro.

En las fotografías de la exclusión no deberíamos quedarnos en los clichés estáticos de la marginación sino llegar a vislumbrar los caminos de la marginalización.

La Salvación no está en Egipto, la Liberación acontece al ponerse en camino. La esclavitud no es una oportunidad para encontrar a Dios entre el sufrimiento de los esclavos, por más que se les dé de beber, se les vista o se les acompañe en la cárcel. Claro que habrá esclavos contentos con su condición, por supuesto que entre galeras también podemos encontrar briznas de humanidad. Pero el grito del esclavo nos habla, sobre todo, del poder faraónico pecaminoso del que hay que salir y contra el que hay que luchar. Dios se presenta como camino a construir, no tanto como presencia a desvelar. Desde el Evangelio sabemos que la salvación acontece fuera de los muros de la ciudad, en el margen; allá a lo lejos donde se vislumbran los perfiles de los crucificados.

El Gólgota no es un lugar místico donde se aterriza en vuelo charter, es el final de un camino recorrido a pie: haciendo el bien, echando demonios, anunciando la buena noticia, invitando al banquete a los excluidos del sistema. La cruz no es un misterio puntual que proyecta místicamente su efectividad sobre las relaciones del hombre con Dios⁷, es la consecuencia de un camino de compasión (padecer-con) con los últimos.

La Teología de la Liberación lo vio claramente: la opresión es uno de los nombres del pecado estructural. Situar al lado de los oprimidos para luchar contra su opresión, era el único camino posible para caminar comunitariamente hacia la Liberación con mayúsculas.

Los teólogos primermundistas tenemos el peligro de convertirnos en consoladores inoportunos cuando intentamos convencer a los Job sufrientes de nuestros márgenes de que Dios está detrás de su dolor, sin ni siquiera haberlo atravesado: *“He oído ya mil discursos semejantes, todos sois unos consoladores importunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos? ¿Qué te impulsa a replicar? ¿Habría yo como vosotros si vosotros os encontraseis en mi lugar? ¿Ensartaría palabras contra vosotros meneando contra vosotros la cabeza? ¿Os confortaría con mi boca?, ¿o frenaría mis labios la compasión?”* (Job 16,2-5). En el margen no debería asustarnos la blasfemia. El paciente Job tiene todo el derecho a llevar a juicio a Dios, por más que al final de su sufrimiento acabe reconociendo que Él está presente en todo lo creado.

Lo dijimos en las primeras páginas: estar al lado del pobre luchando contra la pobreza, autoexcluirse del sistema para situarse al lado de los que son marginados por el mismo, es el lugar social desde el que iniciar cualquier teología.

2.4.1. El papel paliativo

En la mayoría de los casos las acciones sociales y/o caritativas intentan dar respuestas a la exclusión pero raramente se dejan preguntar por ella.

Dicho de un modo más claro, a la pobreza se suele ir con respuestas: políticas asistenciales, itinerarios de inserción, prestaciones sociales, etc. El sistema faraónico construye sus sistemas de beneficencia, elabora su discurso justificador de la desigualdad social (la ley del mercado genera inevitablemente marginación) e instaura sistemas represivos de contención social.

En este contexto, no pocas organizaciones asumen un papel meramente paliativo, desde una perspectiva asistencial centrada en el sujeto como paciente y con unos objetivos de integración social que se confunden con una asimilación acrítica al sistema. El sistema social no sólo queda autoexculpado sino que es capaz de prever incluso ayudas para los sujetos desviados y los colectivos desfavorecidos. Cuántos/as trabajadores/as sociales acaban asumiendo el papel burocrático de asegurar que todos puedan comer de las ollas de Egipto y trabajar construyendo las pirámides, sin escuchar nunca la pregunta radical por la desestructuración, no del individuo marginado –como sucede habitualmente– sino del sistema social marginalizador.

2.4.2. *El papel profético*

No es nada fácil ver la dinámica diabólica que se esconde detrás de las ollas de Egipto; “¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en el país de Egipto cuando nos sentábamos junto a la olla de la carne, cuando comíamos pan a saciedad!” (Ex 16,3), la tripa llena embota la boca del excluido y el oído del teólogo. El discurso faraónico tiene en la ironía su arma más devastadora.

Los esfuerzos por revelar el pecado estructural latente en la exclusión en un mercado globalizado, son tan ridículos como preocuparse por huérfanos y viudas bajo la sombra amenazadora del expansionismo del imperio asirio.

Sin embargo, el *pathos* profético que sintoniza con los intereses mismos de Dios percibe la relación intrínseca entre la prevaricación de los príncipes y la causa de huérfanos y viudas (cf. Is 1,23). Causas perdidas, utopías adolescentes, falta de análisis globales, marxismo caduco, constituyen una crítica demoledora para los profetas del margen. Su “locura moral” será ridiculizada como extravagancia individual, en un esfuerzo silenciador del imperio para evitar las preguntas radicales del margen.

La exclusión no es el último escalón de una cadena de precariedades. La bajada a los infiernos de la marginación no habla sólo de carencias sino fundamentalmente de injusticia.

Como muy bien dice Joaquim García Roca: desde el momento que los privilegios de unos se consiguen a costa del desvalimiento de los otros, la marginalidad se convierte en un problema de justicia. Y al crecer en un contexto de abundancia, la pobreza tradicional pierde todos los elementos de forzosidad que en algún momento permitieron vivenciarla como un hecho natural⁸.

3. MEDIACIÓN HERMENÉUTICA (*juzgar*): DE JESÚS LIBERADOR A JESÚS INCLUYENTE

*“Entre los primeros creyentes judíos la idea del Reino significaba librar al pueblo de todo poder que no fuera el de Dios: librarle de los ídolos, librarle de las amenazas y perjuicios de la dominación pagana, etcétera. Al trasponerse a los ambientes helenísticos, la idea de salvar significó librar de los males del tiempo presente de esclavitud y se vino a usar como equivalente de salvación la palabra “redención”, que literalmente significa liberación de un esclavo. Cuando todos los males se atribuyan a fuerzas demoníacas, salvar será librar del cautiverio del demonio, y cuando se cifre toda la desgracia en la culpa, salvar será librarnos del pecado”.*⁹

Cuando el pecado estructural sea considerado desde la óptica de la opresión, la Salvación será entendida como Liberación. Es la perspectiva de la Teología de la Liberación que encontró en la lectura creyente del Éxodo la palabra inspiradora que daba cuenta de los sufrimientos y esperanzas del pueblo latinoamericano.

Si la exclusión es la expresión de la estructura pecaminosa del cuarto mundo, ¿no será la inclusión la alternativa soteriológica correspondiente? Nuestra propuesta de teología de cuarto mundo, que ya comienza a cristalizar en la forma de *teología de la inclusión*, pasa por acercarnos a la Palabra de Dios desde este horizonte inclusivo.

3.1. Jesús incluyente

No hay que violentar nada la lectura del Nuevo Testamento para encontrarnos con la figura de un Jesús incluyente. Basta con contextualizar sus palabras y actos en el ambiente judío de la época. La teocracia judía delimitaba minuciosamente la frontera entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro. Unos límites que permitían asegurar la pertenencia al Pueblo Elegido, a la comunidad de los/las salvados/as.

En este contexto de segregación no conviene olvidar que el pecado no era una simple designación espiritual, del interior de la persona, sino que significaba una designación sociológica. Los pecadores coincidían precisamente con los que están situados “fuera” de aquella sociedad¹. Enfermedad y pecado constituían las dos caras de la misma moneda: “Rabí, ¿quién pecó para que naciese ciego, éste, o sus padres?” (Jn 9,2). Esta perspectiva sociológica permite entender la conmoción político-religiosa del perdón de los pecados otorgado por Jesús (Cf. Lc 5,17ss).

Las comidas del Maestro que le granjearon la fama de comilón y borracho (cf. Lc 7,34) son otra muestra de su inclusión subversiva. El que la gran cena del Reino de Dios se abra a pobres, lisiados, ciegos y cojos (Lc 14,15) rompe con la exclusividad del banquete con que el Mesías inauguraría su reinado (Is 25,7-9; 65,13-14), dinamitando las fronteras de la exclusión social.

Si el publicano Zaqueo es restituido a su condición de hijo de Abraham (Lc 19,9) ¿dónde quedan las fronteras que alejan al pecador de la estirpe de los elegidos? Si la misericordia del samaritano pagano y hereje es puesta como ejemplo para alcanzar la vida eterna frente al sacerdote y el levita, ¿dónde queda la legitimidad de los líderes religiosos? (Lc 10,25ss).

Si habiendo seis días para trabajar, Jesús cura a la mujer encorvada en sábado y en la sinagoga, ¿dónde queda el cumplimiento piadoso de la Ley como garante del pacto entre el Pueblo Elegido y Yahvé? (Lc 13,10ss) Comer y beber con pecadores (Lc 5,30), dejarse tocar (impurificar) por una pecadora pública (Lc 7,36ss), anteponer la fe del centurión romano a la de Israel (Lc 7,9), etc. significaba poner patas arriba el sistema segregacionista judío; era cuestionar radicalmente las mediaciones socioreligiosas que daban sentido y sostén al propio estado judío. El sumo sacerdote Caifás fue especialmente lúcido cuando aconsejó a los judíos: *“Trae más cuenta que muera uno por el pueblo”* (Jn 18,14). Jesús amenazaba con destruir el ordenamiento religioso, social y político.

3.1.1. La conciencia inclusiva de Jesús

Si el carácter cristológico de los textos evangélicos no lo impidiera, podríamos dibujar una línea ascendente en la “conciencia” inclusiva del Jesús histórico que iría desde su cerrazón judía ante la mujer cananea: *“No fui enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel (...) No está bien coger el pan de los hijos y tirarlo a los perros”* (Mt 15,21ss) hasta la apertura católica (=universal) de los Hechos de los Apóstoles: *“Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, hasta lo último de la tierra”* (Hch 1,8).

Esta dinámica expansiva hacia una inclusión que rompe con las señas de pertenencia judías y, por extensión, los caminos trillados de la salvación, está presente en toda la historia de la Iglesia, con especial frescura y relevancia en los primeros años del cristianismo.

En el Concilio de Jerusalén, Pablo da fe de que los paganos reciben el Espíritu Santo; Pedro, por su parte, testimonia cómo en casa del centurión romano Cornelio no sólo se le reveló que no había alimento impuro (Hch 10,15), sino que ante el asombro de todos los procedentes de la circuncisión que le habían acompañado, el Espíritu Santo volvió a descender sobre todos los que escuchaban la palabra (10,44ss).

Para llegar a la inclusión hay que abandonar las posiciones etnocéntricas conquistadas. La inclusión tiene que ver más con el mestizaje que con la asimilación. No se trata de “reintegrar” al excluido/a en la sociedad que previamente lo expulsó; se trata más bien de crear un nuevo orden social donde excluido y excluidor se encuentren en la igualdad de

oportunidades y de valorización de la diferencia. ¿Seguimos siendo judíos?, ¿dónde queda la ley?, ¿dónde la alianza?, ¿dónde la elección?

La *dynamis* incluyente del Espíritu provocó una crisis sin precedentes entre los cristianos judaizantes –probablemente liderados por Santiago, el hermano del Señor (1Gál 19)– que pretendían salvaguardar la ley mosaica, y los “gentilizantes” con Pablo a la cabeza y con su teología de la justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la ley (1Gál 2,15ss).

Sólo después de un camino de autoexclusión personal y social, de dejarse impurificar por los gentiles, de poner en cuestión los juicios-previos como judío ortodoxo, Pablo podrá afirmar que en Cristo no existe “judío” ni “griego”, ni “esclavo” ni “libre”, ni “varón ni “hembra”, todos de Cristo, todos descendientes de Abraham, todos herederos de la misma promesa (cf. Gál 3,28).

Después de este pequeño recorrido eclesial, volvamos al Jesús histórico para contemplar por un momento sus modos de hablar y hacer: “*Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso de palabra y obra*” (cf. Lc 24,19). Su estilo incluyente nos orientará en nuestras acciones y palabras al lado de los/las marginalizados/as.

3.2. Jesús compasivo

Compasión, piedad, misericordia, no son palabras con buena prensa. Instintivamente nos remiten a sentimientos caritativos y actitudes paternalistas. Sin embargo, al profundizar mínimamente en estos conceptos descubrimos que forman parte esencial del acercamiento cristiano al mundo de la exclusión.

Padecer-con y desde el dolor del otro/a (no otra cosa significa la piedad) nos remite al misterio kenótico de la encarnación.

El himno de los Filipenses (Filp 2,6-11) que habla de la renuncia de Jesús a su condición divina para hacerse semejante a los hombres, ha venido interpretándose como la única manera de asumir la naturaleza humana para rescatarla del pecado original. Desde la exclusión, descubrimos que, en ese abajamiento, Dios toma la condición de esclavo. Dicho de otro modo: Dios no sólo se hace hombre (lo que significa asumir la naturaleza humana), sino que se hace pobre hombre (lo que significa asumir toda la humanidad desde el sufrimiento).

Lejos de negar el carácter universal de la redención, el misterio de un Dios pobre hombre dibuja la pedagogía de una salvación que atraviesa necesariamente el dolor humano. Desde el nacimiento en Belén de Judea entre pastores, hasta su muerte en cruz fuera de las murallas de la Ciudad Santa entre malhechores, la vida de Jesús muestra el rostro de un Dios que transita por los márgenes cargando con el dolor de los más pequeños.

3.2.1. *Todo para los pobres, sin los pobres*

La compasión formó parte del ser de Jesús. Fue un hombre rico en misericordia (Ef 2,4) que hacía suyo el dolor ajeno. El término griego aplicado con frecuencia a sus acciones: *splanjnidomai* significa abrazar visceralmente, con las propias entrañas, los sentimientos o la situación del otro.

La autoridad y poder que acompañaban sus actos de liberación, lejos de situarlo en un plano superior al de la enfermedad curada o el pecado perdonado, lo manchaban de sufrimiento e impureza. Jesús no ejerció la compasión desde el poder sino desde el servicio. La magia del curandero conjura el dolor para aniquilarlo, la compasión permite al paralítico cargar con su camilla y caminar hacia su casa (cf. Lc 5,24).

Cuántos hechiceros del cuarto mundo pretenden exorcizar el sufrimiento sin tan siquiera acercarse al dolor del otro. La asepsia relacional con la que no pocos trabajadores/as de lo social se enfrentan a su profesión poco tiene que ver con la parcialidad cristiana a favor de las víctimas. Si la exclusión no nos duele en las entrañas poco podemos recibir y menos podemos aportar. La compasión nos aleja de la relación de poder: “ayudador-ayudado”, situándonos en la horizontalidad de “sanador herido a sanador herido”.

Sobre las grandes ONG's dedicadas a las ayudas a países en desarrollo pende la espada de Damocles del “absolutismo caritativo” que se desvive en hacer todo por los pobres pero sin los pobres.

El principio-misericordia¹¹ que debería animar el transitar del cristiano/a por los márgenes está llamado a ser aguijón crítico de las solidaridades virtuales que pretenden resolver problemas con un “clic” de ratón o los voluntariados de diseño embarcados en turismo solidario de dudoso entronque evangélico.

La compasión no es neutral, choca frontalmente con las terapéuticas sociales que institucionalizan el dolor desde la asunción implícita de la imposibilidad de cambio. Es subversiva porque cuestiona la falta de corazón (y de ética –no podemos separarlas–) de instituciones sociales en las que la frialdad del calendario marca su interés/responsabilidad sobre el menor tutorizado y su desentendimiento/irresponsabilidad el día que sopla las velas de su supuesta mayoría de edad, aun a sabiendas de su deficiente capacitación profesional y personal para adentrarse sólo/a en un mundo adulto especialmente hostil con los más desvalidos.

3.3. **Jesús bien-decisor**

El genio narrativo del evangelista Lucas presenta el contraste entre el maldecir de la gente y el bendecir¹ de Jesús. El pueblo murmura etiquetando desde su maldición a Zaqueo: “*Entró a hospedarse en casa de un pecador*” (Lc19,7); Simón, el fariseo, hace lo propio, maldiciendo entre dientes a la pecadora pública: “*Este, si fuera profeta, sabría quién, y qué tipo de mujer es la que lo está tocando, porque es una pecadora*” (Lc 7,39).

La autoridad profética de Jesús no se va a revelar en la adivinación de los pensamientos internos de los maldicientes sino en su bien-decir sobre los maldecidos. Más allá de lo que diga la muchedumbre, Zaqueo es hijo de Abraham, la pecadora pública es una mujer que “ama mucho”.

La mirada y la palabra de Jesús taladra la realidad definida en términos negativos llegando al corazón del hombre y la mujer, restituyéndolos en su ser más íntimo, ese lugar escondido del alma de toda persona donde habita la bendición.

Frente a la maledicencia social que hace del marginado un delincuente, un asesino, un drogadicto, un vago, un ladrón, el/la cristiano/a ve un hijo de Abraham y una mujer con capacidad de amar. Un nombrar nuevo que permite reencontrarse con las identidades más verdaderas y profundas.

3.3.1. Las heridas personales del cuarto mundo están necesitadas de bendición.

Cuántos niños y jóvenes no han sido acariciados por el bien-decir de sus padres. Cuántas potencialidades ocultas bajo el chapapote del maldecir social explotan en creatividad y ternura por el simple hecho de nombrarlos mirando su interior. “Yo no soy ésta”, lloraba P.A. de 16 años, después de un acceso incontrolado de ira que destruyó la puerta del taller prelaboral de carpintería. Bastó el abrazo y la bendición de la educadora: “te creo, te conozco, te quiero”, para acabar con la maldición de “hija de padres desconocidos”, “adolescente conflictiva”, “fracaso escolar”, “joven predelincente”.

No siempre el lenguaje faraónico es tan directo y soez. Las más se esconden tras el disfraz del eufemismo que convierte el miedo de Mohamed en “control de flujo migratorio”; la impotencia de Juan, parado, con más de 50 años, en “desaceleración económica”; o el endeudamiento vitalicio de Pedro y María en “expansión del mercado inmobiliario”.

El sistema neoliberal tiene secuestrado el lenguaje de la bendición porque intuye su peligro: el bien-decir libera e iguala. Si todos/as somos hijos de Abraham, cómo no acoger al hermano que viene de fuera y, por lo tanto, cómo no luchar contra una ley de extranjería que lo maldice como peligroso.

3.4. Jesús poeta

“¿Qué es esto? ¿Una enseñanza nueva, con autoridad?” (Mc 1,27), “Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú dices palabras de vida eterna” (Jn 6,68). No cabe duda, Jesús sedujo a sus coetáneos con la autoridad de su palabra y la persuasión de sus símbolos. Y, entre todos ellos, el Reino de Dios. Una expresión-enigma contada en parábolas tan sugerentes como desconcertantes: un padre que día tras día aguarda la vuelta de su hijo díscolo, una mujer que encuentra una moneda perdida hace tiempo, un rey que pide cuentas de los talentos

entregados, o un grano de mostaza que crece hasta cobijar pájaros de todas las especies (Mc 4,32).

Mucho se ha escrito sobre los contenidos políticos y/o religiosos del anuncio central de Jesús, pocos, sin embargo, se han detenido a considerar el Reino desde el punto de vista poético. Más allá de que los zelotas interpretaran su advenimiento en clave política, que los fariseos lo hicieran desde la esperanza de restauración religiosa o los esenios como huida del mundo, para todos “señalaba” un camino a transitar.

El Reino de Dios, lejos de presentarse como un contenido dogmático a aprehender, se situaba en el terreno de la metáfora sugeridora.

Todos los profetas recurrieron a actos y expresiones simbólicas para indicar los distintos caminos a transitar. La Tierra Prometida que mana leche y miel animó el éxodo de cuarenta años por el desierto. El lobo pastando con el cordero consoló la vuelta del exilio en Babilonia (Is 65,25). El Juicio de Dios al final de los tiempos (Mt 25,31ss) no nos lanza a un viaje esotérico más allá del mundo, sino que marca las huellas sobre las que pisar: “*Todo lo que hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí*”. Relatos generadores de retóricas y conciencias alternativas capaces de animar acciones concretas en dirección a la utopía anunciada.

3.4.1. Actos poéticos y discursos evasivos

No conviene confundir los actos poéticos que estamos describiendo con discursos evasivos. Frente a los falsos profetas que anuncian aquello que el poder quiere escuchar (Cf. Jr 28,8-9), la metáfora profética dice verdad sobre el presente desde la alusión a un futuro que permite liberarlo del círculo cerrado de lo posible.

Jesús, con su palabra, creó una retórica alternativa al discurso dominante excluyente, que permitió no sólo romper con la descripción malediciente del “hoy”, sino la posibilidad de habitar en un universo simbólico alternativo, anticipador de un “mañana” ya presente (“*El Reino de Dios está entre vosotros/as*”). No se trata sólo de sugerir, animar, indicar, sino de hacer experiencia.

A la pregunta del escriba sobre ¿quién es mi prójimo? (Lc 10,25-37), Jesús responde con una parábola: “*Bajaba un hombre...*”: un relato que introduce al cuestionador en un universo semántico alternativo que le exige una interpretación “ajena” a sus intereses más inmediatos.

En el “paso” por la parábola el oyente se constituye en un “nuevo sujeto”, entra en la conciencia alternativa que rige la narración, y adquiere una competencia interpretativa del orden del saber-hacer. El escriba, dando una solución a la cuestión propuesta: “*¿Quién de estos tres te parece que se portó como prójimo del que cayó en manos de los bandidos?*”, no sólo encuentra el sentido intelectual de la parábola sino que, desde la experiencia

narrativa vivida, se verá confrontado a una resolución práctica: “*Anda, haz tú lo mismo*”¹³. La parábola se dirige más a la voluntad que al entendimiento.

Volviendo a las simbólicas proféticas, hemos de decir que la Teología de la Liberación encontró en la expresión-enigma: “Liberación” una metáfora tremendamente dinamizadora. En y desde ella, se construyeron retóricas sociales que desde su “*topos*” político se dirigían hacia la “*u-topía*” escatológica de la liberación integral.

No sabemos aún si el símbolo “inclusión” será capaz de generar “discursos habitables” y acciones evangélicamente incluyentes. Lo único que podemos afirmar es la necesidad que tiene el cuarto mundo de encontrar parábolas que permitan la experiencia de lo posible.

En los “cuentos” del neoliberalismo, el lobo económico se come abuelitas indefensas, las hormigas disciplinadas y productivas son el modelo a seguir frente a cigarras vagas y cantarinas, los indios son los malos, y el patito feo nunca llega a ser cisne.

3.4.2. Tenemos que contar parábolas incluyentes frente a los best-sellers centrifugadores del mercado.

Ante biografías de sufrimiento construidas con los jirones de cuentos atroces, el/la teólogo/a de cuarto mundo tiene la responsabilidad inexcusable de narrar las historias de Vida que han hecho arder su corazón (Lc 24,31). No desde un afán proselitista que busca conversos y confesiones de fe, sino desde el convencimiento de que en la configuración de la “*identidad narrativa*”¹ que nos va constituyendo como personas es una bendición contar con relatos de perdón, fiesta, justicia, ternura, indignación, solidaridad, vida... La Iglesia debería recuperar su vocación de “*comunidad narrativa*” liberando las potencialidades de una Palabra de Dios sepultada bajo el corsé de la interpretación dogmática. Más adelante, propondremos devolver a los empobrecidos su palabra expoliada, aquí pedimos devolver a los excluidos sus historias robadas.

De ellos es el evangelio, son los pastores los que entienden el anuncio del ángel. Ellos y ellas tienen la clave de la exégesis del sufrimiento y la Resurrección. Es su Libro de Vida. Devolverlo a sus legítimos propietarios supone poner en entredicho nuestra sistematización dogmática y estar abiertos a nuevos lenguajes, estructuras y liturgias.

Mucho me temo que andamos muy lejos de creernos que las cosas de Dios estén ocultas a sabios y entendidos y se revelen a los “que no tienen nada que decir” los *nepioi*¹⁵ (Mt 11,25).

4. MEDIACIÓN PRÁCTICA (actuar): LA SABIDURÍA DEL HACER

El último momento del método teológico elegido: ver, juzgar, actuar, culmina en la vuelta a la acción. Un hacer que trasciende la mera descripción de acciones solidarias. La acción inclusiva está más cerca de la sabiduría que de la técnica. En el fondo, el camino de autoexclusión personal que nos lleva a acciones compasivas e incluyentes al estilo de Jesús es un modo de vida más que una tarea. Se trata de vivir desde el margen, actuar desde el margen, rezar en el margen. La Teología de la Inclusión, como la Teología de la Liberación, no acaba en la exclusividad de un “amor político” centrado en proyectos y tareas, sino que lleva a una espiritualidad de la exclusión/inclusión que abarca todas las dimensiones de la persona. Revolución social y conversión personal van de la mano.

4.1. Que la queja se exprese

Una de las primeras tareas de la teología del cuarto mundo debería ser la de devolver a los excluidos su palabra expropiada. Pretendiendo ser “la voz de los sin voz”, los creyentes hemos robado la palabra a los pobres. Nuestras palabras acomodadas han puesto sordina a su dolor, a su grito de indignación.

Se trata de recorrer el camino que lleva del lamento a la queja¹. El lamento, es decir, los gritos de desdicha y resignación, conforman el coro cotidiano de los “don nadie”. La queja, es decir, la querrela por el agravio del dolor infligido está tristemente ausente en el lenguaje de los más pequeños.

El discurso faraónico de la marginación como mal inevitable, como justo castigo al fracaso personal, ha llegado a formar parte de la conciencia interior del propio marginado: “me merezco lo que tengo”, “no valgo para nada”, “si no hubiera empezado a beber...”, “pago mis culpas en el talego”. En la epidermis del cuarto mundo escuchamos más frustración que indignación.

El sistema dominante se ha encargado de atomizarnos en individuos satisfechos con las ollas de Egipto, ha travestido el dolor en espectáculo televisivo, ha silenciado la rabia, ha convertido las pocas palabras de indignación que a veces consiguen escapar a los sistemas de represión en actos políticamente incorrectos. Sin embargo, como afirma Walter Brueggemann, “la expresión pública del daño padecido es un primer e importante paso de la demoledora crítica que habrá de propiciar el surgimiento de una nueva realidad teológica y social”¹⁷. Si el empobrecido no llega a expresar su palabra, no sólo no podemos hacer teología sino que al no llegar a clamor, el sufrimiento no iniciará ningún éxodo.

Al mundo de la marginación hay que entrar en silencio. Sólo así podemos atisbar los gemidos de la servidumbre (Cf. Ex 2,23) detrás del estruendo de la violencia. Después, cuando el oído educado en la contemplación respetuosa de la marginación sea capaz de escuchar los tenues rumores de la injusticia que esclaviza, podemos comenzar a trabajar junto con los excluidos en la toma de conciencia colectiva de ese murmullo que habla de

pecado estructural. La pedagogía de la concientización en sentido Freiriano¹ podría ser un buen comienzo para la posterior mistagogía de la exclusión.

4.2. La necesaria poesía del margen

Si la recuperación de la palabra expropiada por parte de la marginación acabara en la denuncia, la exclusión quedaría prisionera de una tensión ética necesaria pero insuficiente. La sola reivindicación desfigura el rostro de la exclusión en un rictus de dolor prisionero en el presente.

La ética necesita de la poesía para poder nombrar y alumbrar la utopía. Sólo cuando se nombra lo posible, el “inédito viable”, las energías del presente se ponen en marcha hacia el horizonte del cambio. El discurso cosificador y presentista del margen donde “hoy” es el único tiempo para la supervivencia esteriliza cualquier posibilidad de cambio.

El margen es un páramo de metáforas. No pocas intervenciones sociales han asumido implícitamente que “sólo de pan vive el hombre” y no se han preocupado por regar de lenguaje alternativo el yermo de significaciones que es la exclusión: la marginación es la enfermedad de los signos, dirá certeramente Joaquim García Roca¹⁹; es la cultura de la pobreza con sus frágiles formas de amar y esperar, significar e imaginar. Hacen faltas poetas de guardia²; hombres y mujeres que sugiriendo el futuro posible pongan patas arriba el presente asumido como definitivo.

El teólogo de cuarto mundo debe moverse entre la prosaica indignación ética del clamor del oprimido y la poesía del maná que alimenta la esperanza. El margen necesita encontrar sus poéticas para poder caminar. Al fin y al cabo como dice el poeta chileno Nicanor Parra: “Poesía es todo lo que se mueve. El resto es prosa”.

4.3. De lo biográfico a lo histórico

Entender el sufrimiento personal en relación con los otros que me rodean, llegar a las causas que lo producen, y expresarlo en el lenguaje, es otra tarea inexcusable de cualquier cristiano/a que transite por las cunetas del cuarto mundo. Partiendo de un sujeto colectivo que toma conciencia de su situación de exclusión, podemos comenzar a poner el cimiento de una teología no asistencialista sino liberadora.

Más allá de la polémica sobre el sesgo marxista de las categorías pueblo y/o clase, la Teología de la Liberación contó con un sujeto colectivo autoconsciente y creyente desde el que elaborar las mediaciones hermenéuticas y prácticas consiguientes. La Teología para el cuarto mundo nos sitúa ante el reto de encontrar categorías colectivas que den cuenta de las estructuras de pecado y gracia. Esta búsqueda de categorías comunitarias²¹ al interior del cuarto mundo no responde a un mimetismo irreflexivo con la Teología de la Liberación, sino a la convicción de que “pecado y “salvación” son para el cristianismo realidades esencialmente comunitarias: nos condenamos y nos salvamos juntos. El pecado personal es

la punta del iceberg del pecado estructural. La exclusión personal hunde sus raíces en una marginación colectiva más honda.

Muchas teologías primermundistas han encallado en la roca del sujeto colectivo. La renuncia implícita a la búsqueda de estructuras colectivas de pecado y gracia ha generado discursos teológicos asistenciales y caritativos centrados en un sujeto paciente. La práctica sacramental adquiere tintes más terapéuticos que liberadores. La soteriología se preocupa casi en exclusividad del mal moral individual. Y la historia como lugar de salvación desaparece entre las olas del individualismo y presentismo postmodernos, cediendo su espacio para la experiencia religiosa personal y la regionalización de la marginación como lugar de encuentro con Dios.

Para caracterizar los nuevos actores sociales las categorías históricas modernas no son ya útiles. La postmodernidad ha puesto en tela de juicio el optimismo ingenuo de una modernidad que cabalgaba sobre el mito del progreso lineal y ascendente. La modernidad no sólo no ha logrado el sueño utópico del reparto equitativo de los bienes generados por un desarrollo sostenible, sino que, desembocando en un neoliberalismo depredador, ha acabado por justificar la pobreza como un daño colateral inevitable del dios mercado.

Ante el gran relato de la modernidad que construye la historia desde la instrumentalización económica, la marginación elabora la suya a partir de los pequeños relatos de las víctimas del sistema. Llegamos a la *history* desde la *story*. Los excluidos no cuentan historias de opresión pero sí narran su vida de sinsabores. En la escucha atenta de esas autobiografías de dolor, el/la teólogo/a de cuarto mundo descubre intrigas comunes que, haciéndolas emerger al nivel consciente de biografías compartidas, podrían dar consistencia al sujeto colectivo que andamos buscando. En algunas asociaciones que trabajan en cuarto mundo se están empezando a elaborar colecciones de “historias personales”² que muy bien podrían estar en el origen de una conciencia alternativa al pensamiento único que trepa como una enredadera entre los muros excluyentes del Primer Mundo.

En esta apuesta por el “pequeño relato” no podemos pasar por alto la importancia de las nuevas tecnologías de la comunicación en la creación de la conciencia alternativa a la que nos referíamos antes. La proliferación de redes de intercambio de conocimiento posibilita que, por ejemplo, a cada reunión del G-8 se movilicen miles de movimientos de “globalización inclusiva”²³, haciendo valer sus “pequeños” relatos éticos, frente al pensamiento único neoliberal. Frente a la voz de su amo de los medios de comunicación oficiales, en la red de redes que es internet proliferan los foros de debate y discusión aportando visiones y discursos alternativos a los oficiales. Frente a la dinámica mercantilista que convierte en negocio todo lo que toca, los desarrolladores de software libre como Linux ponen en la red sus programas de código abierto para que el acceso a las nuevas tecnologías no se convierta en una nueva causa de exclusión (la nueva “informarginalidad”).

Si los primeros Padres de la Iglesia elaboraron su teología desde el ágora de la filosofía griega, el/la teólogo/a de cuarto mundo lo hará desde la nueva plaza de internet sin obviar sus peligros como Torre de Babel, pero también desde sus posibilidades de creación de redes de solidaridad desde las que globalizar la esperanza.

4.4. Romper la espiral de marginado a marginador

En las terribles noticias de violencia de género que nos avasallan día sí día también, los diagnósticos coinciden: la persona que en su infancia ha sido víctima de malos tratos tiene un alto riesgo de convertirse en potencial maltratador. Las dinámicas de exclusión tienden a perpetuarse y repetirse; y no sólo por agentes externos que mantienen los desajustes perversos de la desigualdad social, sino también por los propios marginados convertidos en potenciales marginalizadores. Como avisa lúcidamente P. Freire: “(...) *casi siempre, en un primer momento de este descubrimiento, los oprimidos, en vez de buscar la liberación, en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores también o sub-opresores. La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial, en que se forman. (...) en cierto momento de su experiencia existencial los oprimidos asumen una postura que llamamos “adherencia” al opresor.*”² La espiral de consumo-violencia acaba no pocas veces convirtiéndose en el carrusel vital del marginado que aspira a los mismos fetiches consumistas que están en el origen de su marginación.

Es urgente encontrar mediadores/as con sagacidad analítica para descubrir los epicentros de los terremotos excluyentes, capacidad pedagógica para acompañar las mayéuticas que den a luz las potencialidades enterradas de los más pequeños y estilos de vida alternativos al “tener”, “poder”, “aparentar” socialmente dominantes. Desde estos oasis de vidas y conciencias alternativas se pueden ir elaborando estrategias contraculturales que minimicen el poder devastador de un consumismo dominador de estructuras sociales y conciencias individuales.

4.5. El fracaso, momento “necesario”. La contemplación

Ni las políticas sociales, ni las escuelas de trabajo social, ni los proyectos a pie de calle, incluyen el fracaso como parte integrante de su programación. Programamos para el éxito, y abrimos de mala gana la puerta trasera por donde se nos cuelan las ineficacias de nuestras acciones sociales, las recaídas de Manolo cuando parecía que ya se había recuperado de su adicción al alcohol, el segundo embarazo de Ana, que con sus 16 años parece no escarmentar y, más radicalmente, el cansancio de una pobreza que parece nunca acabar.

Es difícil mantener el tipo ante la desasosegante profecía de que: “*siempre tendréis a los pobres con vosotros*” (Mt 26,11). El margen no es lugar para el optimismo sino para la esperanza. El optimista confía en que la realidad le será favorable, el esperanzado aguarda que se cumpla la promesa anunciada.

La sabiduría cristiana de la cruz afirma sin paliativos que la lucha por la inclusión despierta al monstruo del pecado excluyente y aunque el mal despertado acabe crucificando al Excluido,

detrás del fracaso aparente, del sin sentido vital, del “silencio de Dios”, acontece la Resurrección. Esta experiencia de fe que exige la contemplación silenciosa del misterio de la cruz alimenta la espera de los/las cristianos/as de cuarto mundo.

La exclusión necesita de la sabiduría de la cruz. La terca acción enraizada en la esperanza radical del Crucificado/Resucitado es aliento necesario para compañeros y compañeras de camino que desde referentes no creyentes atraviesan el abismo del fracaso con el miedo a despeñarse entre los desfiladeros del descorazonamiento.

4.6. La autoexclusión como herejía cultural. La ascesis

El absolutismo caritativo, lo decíamos más arriba, hace todo por los pobres pero sin contar con los pobres, desde lejos, sin mancharse. La inclusión, por el contrario, es sobre todo mestizaje.

La exclusión necesita habitantes, no turistas de paso, creyentes convencidos desde las entrañas de la fe de que la opción preferencial de Dios por los últimos condiciona no sólo nuestras intencionalidades caritativas sino el espacio físico donde plantar nuestra tienda: *¿cómo voy a dormir en palacio cuando mi pueblo duerme a la intemperie?* (Cf. 2Sam 11,11). Compartiendo la vida, manchándonos los pies de barro, ajustando al céntimo el sueldo para llegar a fin de mes, podemos hacer nuestra las lógicas internas de la exclusión, sus lenguajes de sufrimiento y esperanza, sus análisis de la realidad.

La lucha contra la exclusión necesita de la contemplación y, ahora añadimos, también necesita ascesis. El sistema neoliberal dominante busca embotar la sensibilidad para que las dinámicas excluyentes que genera nos pasen desapercibidas.

Sin la necesaria ascesis personal en nuestros consumos materiales, visuales y auditivos, tenemos el peligro de instalarnos en la intrascendencia que diviniza el presente como el mejor de los mundos posibles.

Una ascesis que no busca la negación personal del sacrificio expiatorio, sino la felicidad evangélica. No una búsqueda narcisista de perfección, sino el seguimiento apasionado del Excluido que habla de Vida plena. Frente al dios excluyente que propone vivir en el palacio del poder y el tener, la herejía cultural del servicio y el compartir.

Frente al consumismo la austeridad. Frente a la mercantilización de las relaciones humanas, la gratuidad como principio.

Son estos mojones de estilos de vida alternativos y felices los que balizan el camino real de la inclusión. La inclusión no busca integrarse en el sistema dominante sino que propone la alternativa del servicio, el compartir, la austeridad y la gratuidad. Un horizonte nuevo a construir que nos saca a todos (excluidos y excluidores) de nuestras casillas para habitar la tierra ofrecida –nunca conquistada– que mana leche y miel.

4.7. Teología de mediadores/as

El sujeto último de la teología de la inclusión tanto en las responsabilidades de las acciones como en la expresión teológica es (debería serlo) el propio/a excluido/a.

Ahora bien, para llegar a este objetivo final nuestra teología pasa por el momento previo que estamos describiendo en estas páginas de la mediación creyente.

Tomar conciencia de las dinámicas excluyentes, hacer una lectura teológica de la realidad donde enraizar la queja y la esperanza, requiere de pedagogos y mistagogos al servicio de los últimos, para caminar juntos de la mano entre las piedras del margen y el misterio de la semilla (cf. Lc 8,4-15).

Este acompañamiento exige la humildad de no dar por definitivas las expresiones actuales de nuestras verdades de fe. En un cuarto mundo básicamente agnóstico nuestra mediación teológica no busca conversos y bautizados sino poner al servicio del sufrimiento la Palabra Liberadora de Dios. Después, algunos descubrirán el origen personal de la fuerza sanadora y volverán a dar gracias al maestro (cf. Lc 17,15), otros/as seguirán su camino “agnóstico” de inclusión.

El teólogo/a de cuarto mundo no hace proselitismo, no confunde evangelización con eclesialización. Con san Ireneo, sabe que la gloria de Dios es que el hombre y la mujer vivan.

Insisto en la relatividad de toda formulación teológica; nuestra balbuciente teología inclusiva tiene el reto pendiente de una verdadera inculturación²⁵ por la que los propios excluidos lleguen a formular su propia “ortodoxia”.

5. TAREAS PENDIENTES:

UNA ORTODOXIA SIEMPRE EN PROCESO

En todo sistema coherente de pensamiento la revisión de un aspecto particular obliga a la reestructuración del resto de los elementos relacionados; así cuando la Teología de la Liberación afronta la soteriología desde la perspectiva de la Liberación, obligará a redefinir los contenidos sistemáticos de la teología: trinidad, cristología, sacramentología, ecclesiología, etc.

La opción por una Teología Inclusiva también cuestionará las formulaciones clásicas. Obviamente nuestro pequeño estudio no es el lugar para una sistematización teológica tan pretenciosa, pero no querría dejar sin formular algunas de las cuestiones que reflexiones posteriores tendrán que ir clarificando. En concreto, me gustaría dejar planteadas dos preguntas sobre las dimensiones inclusivas de la Iglesia y el carácter sacramental de la acción inclusiva.

5.1. Iglesia ¿inclusiva?

La teología de la inclusión tiene que preguntarse inevitablemente sobre el carácter inclusivo de la institución eclesial. Conviene resaltar que no situamos la pregunta en el campo académico de la ecclesiología, sino en el sociológico de la estructura eclesial. Esta opción viene determinada por el desfase que percibimos muchos cristianos/as entre un discurso teológico conceptualmente incluyente y unas actuaciones eclesiales evidentemente contradictorias y, en muchos casos, escandalosamente excluyentes: papel gregario de la mujer en la institución eclesial, censura extrema de la investigación teológica, reafirmación de las estructuras jerárquicas de poder frente a las “amenazantes” alternativas evangélicas de comunión y servicio, tendencia a la homogeneización del pensamiento, renuncia de facto a la inculturación del evangelio que aboque a liturgias y teologías autóctonas, prevalencia de actitudes androcéntricas, etc.

Mentiríamos si redujésemos la Iglesia a las evidentes dinámicas de exclusión que descubrimos en ella; la Iglesia está presente activa y solidariamente en lugares de exclusión extrema, allí donde han huido otros activistas sociales (baste recordar, por ejemplo, la presencia terca, solitaria y compasiva de los misioneros en los conflictos étnicos entre hutus y tutsis en las frágiles fronteras coloniales de Ruanda y Burundi). Sin embargo, debemos decir que nuestros cuartos mundos no perciben a la Iglesia como su casa común, y esta percepción como muy bien resalta José María Castillo es un grave problema para aquellos de nosotros/as que intentamos elaborar una teología inclusiva encarnada en la realidad social y eclesial: *“(...) debe quedar claro, de una vez por todas, que lo visible de la Iglesia, es decir, lo que se mete por los ojos de la gente, no es una cosa sin importancia o algo meramente accidental, sino que es, por el contrario, una realidad estrictamente teológica, que toca al mismo ser de la Iglesia como sacramento. Y, al mismo tiempo, eso que se mete por los ojos*

de la gente debe ser siempre organizado de tal manera que espontáneamente lleve a los hombres a percibir la presencia de Jesús en el mundo”².

5.2. ¿La acción inclusiva como sacramento? ¿Remediar y redimir?

También aquí pretendo dejar cuestiones abiertas para posteriores análisis. La pregunta pretendidamente provocativa es: ¿podemos considerar la acción inclusiva como sacramento en sentido estricto?

Si en la pregunta por el carácter incluyente de la Iglesia optábamos por un posicionamiento sociológico más que teológico, aquí hacemos lo contrario: nos preguntamos por las condiciones formales que definirían una acción “remediadora” como un acto “redentor”. ¿Remediar y redimir no serán dos modos de nombrar el mismo acto salvífico? Siguiendo con preguntas “inquietantes”: ¿podríamos plantear las condiciones de posibilidad de “transustanciación” de la acción caritativa? ¿No es tan “misterio” que Dios se dé a comer como que Dios se deje dar de comer (cf. Mt 25,35)?

En la práctica “médico-redentora” de Jesús curar enfermedades y perdonar pecados van íntimamente unidos, como no podía ser de otra manera desde la tradición judía que ya hemos visto. La práctica sacramental, ¿no habrá diseccionado estos dos aspectos acentuando el argumento del “pecado” y marginando el proyecto de “sufrimiento”? ¿No ha quedado la salvación cristiana relegada a una práctica litúrgica intimista que gira en torno al pecado, entendido como mal moral, y preocupada por asegurar los elementos materiales y formales que aseguran la “eficacia” del sacramento? Hay que recuperar el “misterio” (=sacramento) de la acción caritativa. El sacramento del pobre con toda su radicalidad ontológica. Cuando liberamos cautivos, devolvemos la vista a los ciegos, liberamos a los oprimidos, damos de beber al sediento o visitamos al preso, estamos haciendo presente el Reino de Dios, somos mediadores/as de la gracia redentora de Dios. ¿No será que, como dice bellamente Pedro Casaldáliga²⁷:

*El espíritu
ha decidido
administrar
el octavo sacramento
¡la voz del Pueblo!?*

NOTAS

- ¹ Cf. Clodovis Boff, “Epistemología y Método de la teología de la liberación”, en AA.VV., *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta 1994, T.I., pp. 99-113. Benjamín Forcano, *Leonardo Boff. Teología de la Liberación. Textos Básicos. Proceso en Roma – Entrevistas. Situación Actual*, Nueva Utopía, Madrid, 1997, pp. 90-91.
- ² Cf. Robert Castel, *La dinámica de los procesos de marginalización: de la vulnerabilidad a la exclusión*, Paidós Barcelona, 1991. R. Castel establece el espacio social en tres zonas “en pendiente”: zona de integración, zona de vulnerabilidad y zona de exclusión, con sus respectivos factores estructurales, contextuales y personales. La interacción de todos estos elementos configuran el rostro de la exclusión.
- ³ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF 1979, citado en Gilles Lipovetsky, *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2002. “Por una parte la corporación de los negocios exige que el individuo trabaje enormemente, acepte diferir recompensas y satisfacciones, en una palabra, que sea un engranaje de la organización. Por otra parte, la corporación anima al placer, al relajamiento, la despreocupación. Debemos ser concienzudos de día y juerguistas de noche” (p.126).
- ⁴ AA.VV., *Entre el Trabajo Social y la Política Social*, en *Trabajo Social Hoy*, Edit. Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales de Madrid, Madrid, 2003, Primer Trimestre 03, p. 32.
- ⁵ Jon Sobrino, “Espiritualidad y Seguimiento de Jesús”, en AA.VV., *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta 1994, T.2, p. 462.
- ⁶ Cf. Jesús Valverde Molina, *El proceso de inadaptación social*, Editorial Popular, Madrid, 1998, pp. 138-147.
- ⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, o.c. *El pueblo crucificado*, p.194.
- ⁸ Joaquim García Roca, “La exclusión como llamada”. Curso.
- ⁹ Cf. Andrés Tornos, *Escatología II*, UPC, Madrid 1991, p.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, pp 88-89.
- ¹¹ Cf. Jon Sobrino, *El principio misericordia*, UCA Editores, 1993. “Y de ella hay que decir (misericordia): a) que es una acción o, más exactamente, una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios (sufrimiento, en este caso, de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y b) que esta acción es motivada sólo por ese sufrimiento.” p. 33.
- ¹² Etimológicamente *benedicir* proviene del latín *benedicere* (hablar bien de algo).
- ¹³ Yvan Almeida, *L’operativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Cerf (France) et Peeters (Belgique), 1978, p 375: “La operación simbólica en el cual se inserta el relato-parábola está lejos de constituir “un discurso sobre lo religioso”. Lo religioso “acontece” en el acto parabólico por la relación que opera entre lo divino y lo humano y sobre todo por la llamada que dirige a participar en la novedad que él instaura”.
- ¹⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le temps raconté* (T.III), Seuil, París, 1985. Para P. Ricoeur, desde el concepto de “identidad narrativa”, el sí-mismo (*l’ipséité*) se construiría no en base a una inexistente unidad sustancial, sino por la aplicación reflexiva de configuraciones narrativas. “La historia de una vida no cesa de estar reconfigurada por todas las historias verídicas o ficticias que un sujeto cuenta de sí mismo” pp. 353-354.
- ¹⁵ Cf. José M. Castillo, *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia*, Cristianisme i Justícia, nº 88, Barcelona, Marzo 1999.
- ¹⁶ En el éxodo (...) El verbo “clamar” (*za’ak*) contiene una cierta ambigüedad, porque, por una parte, significa un grito de miseria y de desdicha, teñidas de autocompasión; y, por otro, sirve también para referirse a la presentación oficial de una queja legal, en la que la persona afligida es la querellante. En Walter Brueggemann, *La imaginación Profética*, Sal Terrae, Santander, 1986, p.22.
- ¹⁷ *Ibíd*, p.22.
- ¹⁸ Para Freire la “concientización” es algo más que la “toma de conciencia”, incluye el compromiso con la

acción con el cambio.

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

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

²¹ Cf. Jon Sobrino, *ibíd*, T.II, p.474. “Al encuentro con Dios le pertenece por esencia el hacerlo dentro de todo un pueblo de Dios, de una comunidad. La experiencia personal de Dios tiene que estar abierta a la experiencia que otros seres humanos hacen de Dios. (...) En lenguaje más sistemático, debe decirse que no hay ninguna experiencia personal concreta que agote el misterio de Dios y que entre las experiencias personales concretas de todo el pueblo de Dios puede ir acercándose asintóticamente al encuentro de Dios en plenitud”.

²² Valga como ejemplo la colección de relatos de gitanas de la Asociación Barró: AA.VV., *Relatos de Gitanas*, Editorial Popular, Madrid, 2000. “Con los detalles específicos de su etnia, a veces aristas que raspan nuestro modo de ser; muchas veces, luminoso candor que a lo mejor hemos perdido en las luchas. Pero sus voces, esas voces gitanas, no llegan hasta nosotros para que hagamos comparaciones, sino para que entendamos ese otro mundo, paralelo al nuestro, sombra del nuestro (como nosotros somos sombra del suyo), en el que habitan. Y para que veamos cuántas más cosas son las que nos unen que las que nos separan. Las cuitas del amor, el ansia por la vivienda, el infierno de la droga, el trabajo y la soledad de la mujer que tiene que tirar de los suyos, ¿no son también cosas de todas las mujeres?” (*Ellas hablan, Prólogo de Maruja Torres*).

²³ Cf. Joan Carrera i Carrera, *Mundo Global. Ética Global*, Cuadernos Cristianisme y Justicia, nº 118, Barcelona, 2003, p.3: “Yo rechazo (Susan George) la palabra antiglobalización que los medios de comunicación nos atribuyen. El combate se da, en realidad, entre los que queremos una globalización inclusiva, basada en la cooperación y la seguridad, y aquellos que quieren que todas las decisiones las tome el mercado”.

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

²⁵ Andrés Tornos, “*Actitudes creyentes y evangelización de la cultura*”. Lección inaugural curso 1992-1993, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992. “Donde la evangelización de la cultura se toma como responsabilidad local, se hace sentir la necesidad de atenerse a los lenguajes del hombre de la calle, recogidos directamente de la boca de éste, repensando y rehaciendo en los términos de esos lenguajes las formas de entender la autoridad eclesial, la liturgia, las figuras del mal y de la culpa, la experiencia religiosa, los modos de sentir y razonar.” p.15.

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

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