

PROMOTIO IUSTITIAE



Reflexión

Ejercicios Espirituales
y Ecología
Jim Profit S.J.

Algunas impresiones
personales del
Foro Social Mundial
Ricardo Falla S.J.

EXCHANGES ÉCHANGES INTERCAMBIOS SCAMBI

Participantes

Fernando Franco S.J.
Gustavo Baena S.J.
José Maria Castillo S.J.
José Mario C. Francisco S.J.
Juan Hernández Pico S.J.
William O'Neill SJ
Susai Raj S.J.
Gerry Whelan S.J.

Debate

Binomio Fe-Justicia

Editor:	Fernando Franco S.J.
Editor Asociado:	Suguna Ramanathan
Composición:	Liliana Carvajal
Gráfico:	Daniele Frigeri S.J.

El Secretariado para la Justicia Social de la Curia General de La Compañía de Jesús publica *Promotio Iustitiae* en castellano, francés, inglés e italiano, utilizando papel sin cloro (TCF).

Quien desee recibir *PJ*, puede enviar su dirección postal al Editor (indicando el idioma deseado).

PJ se publica también electrónicamente en el World Wide Web en la dirección: **www.sjweb.info/sjs**.

Si le llama la atención alguna idea de este ejemplar, recibiremos con gusto su breve comentario al respecto. Si desea enviar una carta a *PJ* para su inclusión en un próximo número, utilice, por favor, la dirección, el fax o el correo electrónico indicados en la portada.

Se anima a reproducir los artículos de *PJ*. Rogamos que se cite como fuente *Promotio Iustitiae*, y que se indique también la dirección. Por favor envíe una copia al Editor. ¡Gracias!

EDITORIAL _____ 4*Fernando Franco S.J.***REFLEXIÓN** _____ 6**Ejercicios Espirituales y Ecología***Jim Profit S.J.***Algunas impresiones personales del Foro Social Mundial***Ricardo Falla S.J.***DEBATE** _____ 15**Una Fe que hace Justicia***Fernando Franco S.J.**Gustavo Baena S.J.**Jose Maria Castillo S.J.**José Mario C. Francisco S.J.**Juan Hernández Pico S.J.**William R. O'Neill S.J.**Susai Raj S.J.**Gerard Whelan S.J.***EXPERIENCIAS** _____ 27**Celebrando la Pascua con los Refugiados en Nairobi***Toussaint Kafarhire Murhula S.J.***DOCUMENTOS** _____ 29**Discurso del Santo Padre a los Obispos de la India en visita "ad limina"****RECENSIÓN** _____ 31**Los que piden Asilo Vistos como Amenaza***Andrew Hamilton S.J.***OBITUARIO** _____ 33**Aloysius Fonseca, S.J.: Una vida***Oscar Pereira S.J.***El último adiós***Oscar Rozario S.J.*

EDITORIAL

Frente a un acto de injusticia evidente nos hemos acostumbrado a gritar con rabia: «No podemos quedarnos callados». Frente a la violencia que hoy nos está devorando, el silencio parece la respuesta más aceptable. Durante los últimos tres años nos hemos querido convencer, llenos de nostalgia, que la violencia estaba llegando a un clímax desde donde no tenía más remedio que iniciar un descenso. Nos equivocamos tremendamente; lo probable es que todavía no hayamos visto lo peor.

Como parte de esta gran 'familia social', *Promotio Iustitiae*, quiere, lo primero de todo, guardar un momento de silencio como señal de respeto por todas las víctimas de esta violencia global en el Oriente Medio, Madrid, Irak, Afganistán, Kosovo y en la frontera entre Sudán y el Chad. Necesitamos reflexionar sobre lo que hemos visto estos últimos días para descubrir, como San Ignacio pide al que hace los Ejercicios, lo que Dios quiere de nosotros. He puesto por escrito algunos temas inquietantes y las preguntas que han surgido de mi reflexión.

La compasión por las víctimas es necesaria y también es un modo típicamente cristiano de responder; pero puede que no sea una respuesta suficiente para nosotros los jesuitas. Nuestra fe nos llama a una lucha en favor de la justicia y del juego limpio, de la transparencia y de la responsabilidad, y finalmente una lucha en apoyo de una concepción común de la muerte. Lo explico con algunos ejemplos.

Desde las cenizas de esta retórica diaria sobre la violencia, el dolor y el sufrimiento que los periódicos nos sirven en bandeja, uno se siente a menudo forzado a concluir que el dolor de algunos es más condenable que el dolor de otros; que la

violencia contra algunos es menos tolerable que la violencia que sufren otros. Esta gramática retorcida de la violencia retira el reconocimiento del otro, y se basa en lo que Veena Das ha llamado la 'intraducibilidad del dolor'. Somos testigos de un contexto en el que las dos partes creen que el dolor que una sufre es completamente distinto del dolor que la otra padece; y cada dolor exige legítimamente una respuesta diferente: en una situación es la defensa propia, y en la otra es un ataque terrorista gratuito. ¿Por qué esta diferencia?

Comentando sobre los posibles causantes del 11-M, un periodista hablaba en tono tranquilizador sobre la necesidad de distinguir entre asesinatos de objetivos concretos, asesinatos a escala reducida y masacres como la que fuimos testigos en los dos fatídicos 11. La dinámica de la violencia ya ha conseguido corrompernos y cooptarnos para que creamos que la gravedad del pecado cometido depende del número de personas asesinadas. ¿Cuántas muertes vamos a necesitar la próxima vez para que un asesinato se convierta en una masacre?

Mientras hemos convivido felizmente durante muchos años con un cierto tipo de guerrilla terrorista (promovida en algunos casos por los que ahora declaran la guerra al terrorismo), nos hemos convencido de repente de que ciertos tipos de terrorismo y de violencia son ataques contra la humanidad y contra el futuro de una democracia civilizada. ¿Por qué el cambio?

Mientras un gran número de personas en África, Asia y América Latina ha caído trágicamente en la cuenta de la vulnerabilidad de sus vidas, algunas veces haciendo frente a largas guerras 'locales', y muy frecuentemente enfrentándose a la malnutrición y a la enfermedad, las

sociedades más ricas muestran una cierta incapacidad para reconocer esta vulnerabilidad, y hacen un esfuerzo para proyectarla como fuerza y poder. Mientras la vulnerabilidad del pobre aparece como algo 'natural', o en el mejor de los casos suscita compasión, la vulnerabilidad del poderoso debe esconderse en una gran exhibición de fuerza. ¿Por qué?

Mi plegaria es que seamos capaces de llorar con los supervivientes del 11-M, y con aquellos que consiguieron escapar de las fauces de la muerte en el sur de Sudán a la seguridad de unas tiendas antihigiénicas en el desierto del norte de Chad. Que el tiempo de llorar tanta muerte nos ayude a reconocer nuestra falibilidad y nuestra vulnerabilidad, y a comprender que los conflictos suceden por intereses, intereses que hay que renegociar siempre, y a entender que estas guerras no son combates a favor de unos valores, un ideal, o por el futuro de una democracia civilizada... y mucho menos por la religión.

----&&&&---

Este número de *Promotio Iustitiae* comienza con un artículo de James Profit S.J. sobre el uso y la interpretación de los Ejercicios Espirituales para comprender y fomentar una espiritualidad de la Creación. Aunque publicamos varios reportajes sobre el Foro Social Mundial de Mumbai, hemos sentido la necesidad de publicar una reflexión crítica (competente y objetiva) escrita por Ricardo Falla S.J.. Ricardo que ha vivido y conoce desde hace muchos años los movimientos populares nos asegura la competencia; el hecho de que escriba desde América Latina nos asegura la objetividad.

Con la publicación de una carta pastoral de Juan Pablo II a los Obispos de Madras, Madurai y Pondicheri (Tamil Nadu, India),

en este número de *Promotio Iustitiae* queremos, de algún modo, responder a la demanda de muchos jesuitas Dalit de que diéramos publicidad a las palabras del Papa. En la carta, el Santo Padre toca un tema que nos concierne a todos: la espiritualidad de la solidaridad de la que habla el Papa y, podemos añadir, las «comunidades de solidaridad» que como jesuitas estamos llamados a establecer. Las dos son incompatibles con muchas formas escondidas de discriminación que todavía practicamos.

Este número termina con el obituario del P. Aloysius Fonseca. Queremos rendir tributo a un jesuita indio que desafió a una generación entera de jesuitas a vivir 'con los pobres y como los pobres'.

Hemos recibido muchas palabras de aliento por el formato nuevo. También hemos recibido una crítica fuerte por los errores que aparecieron en la edición francesa de *PJ* 81. Pedimos disculpas a nuestros lectores de la edición francesa y ofrecemos nuestro agradecimiento a todos los que nos han mandado una reacción honesta.

Fernando Franco S.J.

REFLEXIÓN

EJERCICIOS ESPIRITUALES Y ECOLOGÍA

James Profit, S.J.

La imagen de nuestro planeta desde el espacio evoca un profundo sentimiento de reverencia y respeto. Similares emociones sentimos al observar el nacimiento de unos gatitos o al mirar un nido de hormigas llevando alimento por su pequeño montículo. Se da una profunda experiencia contemplativa que surge de la tierra. Sin embargo, la crisis ecológica amenaza el planeta, clara indicación de la alineación que sufre la humanidad con respecto a la tierra. Muchos se sienten igualmente paralizados por la gravedad del problema. Los *Ejercicios Espirituales* formulados en otros tiempos de crisis por San Ignacio pueden promover nuestra experiencia contemplativa de la Creación mientras se dirigen a las causas subyacentes de la crisis ecológica y, de esta manera, permitir a los humanos actuar con plena esperanza y de forma curativa.

Los miembros del Ecology Project Advisory Group (Grupo Asesor del Proyecto Ecológico) situado en el Centro Ignaciano Jesuita de Guelph¹ han desarrollado y dirigido retiros ecológicos basados en los *Ejercicios Espirituales*. Mientras preparábamos el retiro nos dimos pronto cuenta de que estábamos articulando nuestras experiencias personales de los *Ejercicios Espirituales*; experiencias conformadas por la tierra en la cual estaba ubicada la casa de retiro².

Este artículo es una reflexión sobre nuestra experiencia. Comienzo con una discusión sobre el modo en que Ignacio concibe la Creación. Una discusión sobre ecología y los *Ejercicios* se limita frecuentemente a una discusión sobre el Principio y Fundamento y la *Contemplatio*. Sin embargo, la dinámica de las cuatro semanas puede llevar a una experiencia contemplativa de la Tierra que promueva, a su vez, una acción curativa para la Tierra misma. Esto apunta hacia la experiencia de la *Contemplatio*. Esta razón me lleva a explicar a continuación cómo la dinámica de las cuatro semanas nos puede ayudar a la búsqueda contemporánea de Dios en la Tierra.

Afirmar que el mundo natural es un «sujeto», es decir que la Creación tiene un carácter dinámico relacional, y personal, un valor intrínseco independientemente de cualquier valor utilitario que pudiera tener para los humanos

La Creación en los Ejercicios Espirituales³

Vivimos en un mundo roto (documento jesuita sobre ecología, 1999) declara que Ignacio reconoce la «triple relación entre sujetos» entre Dios, los seres humanos y el resto de la Creación⁴. Se nos recuerda que *Adán* (humano) fue creado a partir de *Adamah* (tierra) y de esta forma quedó permanentemente unido a Dios y a la Tierra. En el discurso de apertura de la Universidad Arrupe en Harare, Zimbabwe, el Padre Kolvenbach insistió en que estas relaciones están «tan íntimamente unidas entre sí, que una persona no puede encontrar a Dios sin encontrarlo en el entorno y, a la inversa, esta relación con el medio ambiente se desequilibra si no existe una relación con Dios»⁵.

El uso del término «sujetos» en *Vivimos en un mundo roto* es importante. Tradicionalmente el modelo occidental ha considerado a las otras criaturas como objetos y presupone que los seres humanos son radicalmente diferentes de las otras criaturas porque están marcados por la presencia de la razón humana, o de un alma, supuestamente ausente en otras criaturas. Los humanos, por tanto, se relacionan con el reino natural de una forma radicalmente diferente: como si fuera un objeto y no un sujeto. Yo soy el sujeto que conoce como objeto el mundo y sus criaturas. El mundo natural es objetivado. El filósofo Martin Buber describe este tipo de relación como una actitud entre «Yo-Ello» (“I-It”).

¹The Ecology Project of the Jesuit Centre of Social Faith and Justice (Proyecto Ecológico del Centro Jesuita de Fe Social y Justicia) está ubicado en el Centro Ignaciano Jesuita que es un antiguo noviciado/juniorado de la Provincia del Alto Canadá. Los 600 acres de propiedad consisten en una casa de retiro (La Casa de Loyola), una granja orgánica, tierras baldías y arbustos situados justo al norte de la ciudad de Guelph, Ontario.

²John English S.J. y dos miembros del Proyecto Ecológico, Lois Zachariah y Kuruvila Zachariah, han creado una nueva expresión de los Ejercicios Espirituales enfatizando la comunidad y la ecología. Cf. John English S.J., Lois Zachariah y Kuruvila Zachariah, «Veinticuatro Ejercicios Espirituales para un Nuevo Relato de Comunión Universal» Suplemento *Progressio* 57 (noviembre 2002).

³Las influencias sobre el modo como Ignacio concibe la Creación puede ser tema de otro artículo. Ignacio, junto con sus contemporáneos, habría supuesto la conexión entre la Tierra y la santidad de la naturaleza, perdida en la mentalidad Occidental. La reverencia de Ignacio a la naturaleza está enraizada en su experiencia. «Vivimos en un mundo roto» (El documento jesuita sobre ecología) nos recuerda que la habitación de Ignacio se abría a un balcón y de allí miraba un cielo sembrado de estrellas y experimentaba gran gozo. Ignacio recibió también experiencias místicas. En Manresa, Ignacio tuvo una visión sobre la forma en que Dios creó el mundo. Esta fue seguida por otra visión en las orillas del río Cardoner que le produjo una transformación interior.

⁴«Vivimos en un Mundo Roto» *Promotio Iustitiae* 70 (abril 1999), 21.

⁵Peter-Hans Kolvenbach, “Our responsibility for God’s Creation” (Nuestra responsabilidad por la Creación de Dios), discurso de apertura de la Universidad de Arrupe, Facultad Jesuita de Filosofía y Letras, Harare, Zimbabwe, 22 de agosto de 1998. (Ottawa: Centro Jesuita para la Fe Social y la Justicia (1999), 12.

Este filósofo sugiere, en cambio, que es más apropiada una actitud de «Yo-Tú» (de sujeto a sujeto). Son varios los ecologistas y feministas que abogan por una forma similar de entender esta relación. El sacerdote pasionista Thomas Berry se refiere a todo el Universo como «una comunión de sujetos». Los términos «Parentesco» o «Compañía» son a menudo utilizados para describir esta relación de sujeto a sujeto.

Afirmar que el mundo natural es un «sujeto», es decir que la Creación tiene un carácter dinámico relacional, y personal, un valor intrínseco independientemente de cualquier valor utilitario que pudiera tener para los humanos. Somos seres que afectan a otros y que, a su vez, estamos influenciados por

los demás. La «triple relación de sujetos» es particularmente evidente en el Principio y Fundamento y en la Contemplación para Alcanzar Amor, los dos soportes del libro de los *Ejercicios*. Ignacio establece cómo los humanos deben utilizar el resto de la Creación en la medida en que les conduzca a Dios, es decir, que les ayude «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios». Libertad es aquí la clave que incluye un apego ordenado a las criaturas y a los humanos.

El lenguaje del Principio y Fundamento podría sonar, al principio, antropocéntrico, es decir, lo creado tendría solamente un valor instrumental en la relación de los humanos con Dios. Sin embargo, en la *Contemplatio* está claro que la Creación es tanto fuente de Dios como camino hacia Dios. La actividad de Dios y el misterio de Dios están presentes en la Creación. Dios habita en toda la Creación. Dios trabaja en la Creación. Tal y como dice Gerald Manley Hopkins⁶, el mundo está lleno de la grandeza de Dios. Asimismo, el Padre Kolvenbach señala,

En el medio ambiente la persona humana encuentra al Creador «en todas las cosas» y no a pesar de las cosas creadas, como si estuvieran escondiéndole detrás de un velo o, incluso, con su ayuda, como si tuvieran solamente un valor instrumental. El es uno con ellas en relación con Dios lo cual Dios amorosamente estableció para nosotros en unión con nuestro medio ambiente⁷.

Nosotros experimentamos la bondad de Dios a través de las criaturas que nos rodean. Cuando espontáneamente experimentamos esta bondad deseamos «alabar, reverenciar y servir a Dios». En la Tercera Regla de Discernimiento, Ignacio afirma que no podemos tener conocimiento de Dios al margen del mundo creado. Nos indica que la consolación es «...alguna moción interior, con la cual viene el ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar

en sí, sino en el Criador de todas ellas» [*Ejercicios Espirituales*, 316]

La Creación es el primero y el mayor fruto de la redención, el acto fundamental de salvación de Dios. La redención está dentro del contexto de la Creación. El punto de vista de Sallie McFague sobre la Creación es consistente con el de Ignacio. La Creación es el lugar de la salvación, no el telón de fondo o el escenario⁸. En la *Contemplatio* debo agradecer a Dios por todo lo que ha hecho por mí y por todas las bendiciones recibidas. Dios se da a sí mismo en la Creación. Dios trabaja para mí y por eso Dios me redime. De hecho, Ignacio anima a quienes hacen los Ejercicios a una «exclamación admirativa con crecido afecto» mientras reflexionan sobre cómo Dios por medio del Universo les sostuvo y sirvió en vida incluso cuando pecaron [*Ejercicios Espirituales* 60].

Primera Semana

La crisis ecológica se encuentra enraizada en nuestras convicciones profundas y nuestra forma de entender el mundo. El consumismo, el materialismo, el mito del progreso y crecimiento económico y nuestro esfuerzo obstinado por controlar la naturaleza producen estragos en el medio ambiente. Detrás de estas actitudes, sin embargo, existe un problema más profundo de índole espiritual.

Vivimos en un tiempo de inmensa información y conocimientos. Después de discutir que la evidencia científica indica claramente que las actividades humanas están causando un cambio climático, el científico inglés John Houghton señaló que el problema estriba en la falta de voluntad de hacer algo sobre ello: «El no tener voluntad no es un problema científico sino un problema espiritual»⁹.

La crisis ecológica se debe al desorden que existe en la triple relación, la relación entre Dios, los humanos y el resto de la Creación. La destrucción de la Tierra es una afrenta a Dios. Davis Toolan sencillamente afirma que «degradar la tierra es entrometerse en el mensaje de su Creador»¹⁰. Thomas Berry comenta que cuando destruimos las formas vivas del planeta, «... destruimos formas de presencia divina»¹¹. El Padre Kolvenbach en Harare señaló que en el corazón de la crisis ecológica existe la «negación de la relación con Dios»¹². La

⁶Gerald Manley Hopkins, "God's Grandeur" (Grandeza de Dios). *Selección de Poemas y prosa de Gerard Manley Hopkins*. (Harmondsworth, Penguin Books, 1958), 27.

⁷Kolvenbach, «Nuestra Responsabilidad por la Creación de Dios», 14.

⁸Cfr. Sallie McFague, *The Body of God*, (El Cuerpo de Dios), Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1993, 180-182.

⁹Discurso de John Houghton en la Universidad de ST. Michael's College, Toronto, junio 2002.

¹⁰David Toolan, *At Home with the Cosmos*, (En Casa con el Cosmos), (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001), 74.

¹¹Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, (El Sueño de la Tierra), (San Francisco: Sierra Club Books, 1990), 11.

reiteración de esta idea aparece en «Vivimos en un mundo roto».

En los orígenes de la crisis ecológica está la negación, en las obras más que en las palabras, de la relación con Dios. Cortar con Dios es cortar con la fuente de la vida, cortar con el amor y respeto fundamental por la vida. Cuando nos desconectamos, nos permitimos destruir la vida y, ecológicamente hablando, las condiciones de la vida»¹³.

El Papa Juan Pablo II nos invita a realizar una conversión ecológica cuando dice «La humanidad ha defraudado las expectativas divinas... humillando... el ‘jardín’ que es la tierra, nuestra morada. Es preciso, pues, estimular y sostener la ‘conversión ecológica’»¹⁴. La crisis ecológica existe porque nuestro pecado ha esclavizado la Creación. Si hemos de hacer algo por esta crisis, el cambio ha de ser radical. Durante la Primera Semana se toca el aspecto de la transformación fundamental de nuestro ser. Se trata de una conversión.

Parte de la complejidad de la crisis ecológica está en el hecho de que vivimos de espaldas a ella. Esta negación nos sirve para protegernos porque confrontar la crisis nos llevaría a experimentar sentimientos incómodos de desesperanza, culpabilidad y desesperación. Pero tales sentimientos no promueven una acción positiva.

Varias veces he sido testigo de la desesperanza de la gente cuando se han visto confrontados con la gravedad del problema. Recuerdo una charla de un ecologista y teólogo. La charla en su totalidad fue una letanía de nuestros pecados ecológicos evocando miedo por la supervivencia del planeta. Al final de la charla se percibía cierta gravedad en el ambiente debido a la pregunta que se hizo: «El problema es descomunal. ¿Qué puedo hacer?» «¿Hay alguna esperanza?» «¿Podemos hacer algo?» Me parece que hay mejores motivos para inducir a la acción que los sentimientos de miedo y culpa.

El objetivo específico de la Primera Semana es el de enfrentarse con el pecado pero en el contexto del amor que salva y de la misericordia de Dios. Culpa, miedo e impotencia no son las respuestas apropiadas a ese amor. Nos enfrentamos a la severidad de la crisis y pedimos la gracia para el «crescido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados» [*Ejercicios Espirituales*, 55]. Grito de dolor por mi pecado y por la extensión de la crisis ecológica. Estoy agradecido a Dios por su deseo de perdonarme. Sin embargo, el que realiza el retiro puede que quede desbordado por la culpa y la impotencia. En ese caso, la oración es la mejor manera de tratar esos sentimientos; orar en la presencia del Creador que me ama.

Los participantes en el retiro pueden experimentar también una resistencia a afrontar la realidad de la crisis ecológica. La gente puede querer debatir sobre la severidad de la crisis o disputar hechos concretos sobre problemas concretos tales como el cambio climático. Mejor que discutir los detalles, el director puede simplemente pedir que «lo lleven a la oración». El participante en el retiro confronta a Dios con el tema. ¡Esto es mucho más que un ejercicio intelectual!

Más que huir de la crisis ecológica hacia un estado de negación o desesperación, en la Primera Semana se nos invita a experimentar la presencia y el amor de Cristo a

Más que huir de la crisis ecológica hacia un estado de negación o desesperación, en la Primera Semana se nos invita a experimentar la presencia y el amor de Cristo a pesar de nuestro pecado

pesar de nuestro pecado. Experimentamos a Dios en medio de la crisis incluso en medio de mi pecado y del pecado de mi sociedad. Como el hijo pródigo (Lucas 15: 11-32) escuchamos la invitación a volver a la casa de Dios, de la Tierra, con arrepentimiento por el despilfarro de nuestra herencia de violencia hacia la Tierra. Pedimos la gracia para decir sí a esta invitación, de forma que nosotros y toda la creación podamos recibir el don de la salvación. Seguimos con el resto de los ejercicios para profundizar en nuestra experiencia del amor de Dios.

Segunda Semana

Existen dos formas de continuar los ejercicios. La primera, después de experimentar la severidad de la crisis y su participación en ella, el ejercitante puede entrar en la Segunda Semana en la forma tradicional, experimentando la vida del Jesús terrenal y después su pasión y resurrección. Al desarrollar esa intimidad con Jesús y experimentar su muerte y resurrección, el ejercitante termina los Ejercicios con un renovado compromiso de acción por la Tierra. Un segundo modo, algo diferente, es lo que llamo el enfoque del Cristo Cósmico, del Cristo de Pablo en su carta a los Colosenses (1:15-20) y el de Juan (1:1)¹⁵. El enfoque Cósmico intenta desarrollar una relación personal y dinámica con la Creación como encarnación de Dios. Impulsa una experiencia de la Creación como camino hacia Dios pero también es una experiencia de Dios/Cristo Cósmico que habita en la Creación.

Durante la Segunda Semana nos acercamos a la Creación como contemplativos. Experimentamos los detalles de la Tierra con todos nuestros sentidos¹⁶, amando el Misterio de lo Divino que está presente. Pedimos celebrar la diversidad de la Creación abiertos a experimentar la unidad de la Trinidad en la unidad de la Creación. Tal

¹²Kolvenbach, “Our Responsibility for God’s Creation” (Nuestra Responsabilidad por la Creación de Dios), 13.

¹³«Vivimos en un mundo roto» *Promotio Iustitiae* 70, 27.

¹⁴Papa Juan Pablo II, audiencia general del miércoles, 17 de enero de 2001.

postura hacia la creación es similar a la articulada por Elizabeth Johnson de acercarse a la Creación con «una mirada contemplativa», o como la de Wendell Berry de tener «una mente compasiva» por la Creación, o como Sallie McFague de «prestar atención» a la Creación.

Durante la Segunda Semana podemos buscar una íntima relación con el Cristo Cósmico tal y como fue expresado por el Jesús histórico. Nos puede ayudar la meditación de la Encarnación. En la Encarnación encontramos la plena expresión de la relación personal del Cristo Cósmico con la Creación. Nuestra oración consiste en prestar atención al regalo del Cristo Cósmico que se convierte en una criatura de la Tierra. John McCarthy y Lohn English nos comentan,

Muy a menudo contemplamos que el óvulo fértil en el vientre de María es una criatura, que Jesús pasa por todas las etapas del desarrollo humano que ha costado billones de años en realizarse. El Jesús encarnado se relaciona con el aspecto de criatura en su existencia de una forma personal. Jesús se hace criatura, un ser humano y por extensión tiene una relación «Yo-Tú» con toda la creación. Cristo, nuestro Creador y Señor, se relaciona con toda la Creación de sujeto a sujeto¹⁷.

Nosotros también rezamos con el Jesús que experimentó la belleza de los lirios del campo, el Jesús que tuvo experiencias en el desierto, en lo alto de una montaña, el Jesús que oró en el huerto y en «lugares tranquilos» y utilizó el barro de la tierra para curar a los ciegos.

También debemos prestar atención a los detalles de ciertos aspectos de la Creación. Podríamos enfocar, por ejemplo, nuestra oración sobre el regalo de la tierra. Contemplando la complejidad de la comunidad biológica desde dentro, experimentamos la majestuosidad de Dios. O bien, prestamos atención a la actividad curativa de la Tierra. Nos centramos en cómo actúan las plantas como agentes curativos. El valor medicinal y nutricional de las plantas es bien conocido. Pero las plantas pueden también restaurar el equilibrio. El diente de león, por ejemplo, injustamente considerada como una mala hierba en Canadá, restaura la fertilidad del suelo compacto a través de sus raíces centrales las cuales traen nutrientes de la profundidad del suelo a la superficie mejorando la salud general del suelo. El ministerio de curación de Jesús es de la misma clase que el de la Tierra. Por tanto, las historias de curaciones de Jesús son también un nutriente para nuestra oración.

Existe también la fascinante habilidad de los humanos para dejarse curar de forma espiritual *desde* la Tierra. Una mujer que se enfrentaba a una relación fracasada y al abandono de su marido experimentó una curación a través de la fidelidad de nuestro perro de la granja,

Nimkii, quien la acompañaba en sus paseos durante el retiro.

También he descubierto que la Segunda Semana es también un reconocimiento y una celebración de la relación que tenemos con Dios en la Creación. La gente ora con sus recuerdos de las experiencias de la niñez, cuando jugaban al aire libre o cuando se veían acompañados por sus padres en el trabajo de la granja. Muchas veces estas experiencias no han sido nunca reconocidas como experiencias de Dios. Una mujer vino al retiro diciendo que experimentaba «dificultades para rezar». Aun así, durante la oración de la Segunda Semana recordó que en momentos difíciles se solía sentar al lado del mar y simplemente «se quedaba inmóvil». Solía sentirse reanimada por un sentimiento de paz y, muy a menudo, tomaba decisiones allí mismo. ¡Su liberación vino cuando reconoció que esto era rezar!

Tercera Semana

Durante la Tercera Semana nos ponemos en contacto con la manera en la que Dios trabaja en la Creación y, concretamente, con el sufrimiento de Cristo en la Tierra.

El Cristo Cósmico continúa sufriendo en los pobres. El dolor de un niño hambriento es el dolor de Cristo. El dolor de una persona enferma de SIDA es el dolor de Jesús. El abandono sentido por las personas mayores es el abandono sentido por Jesús en la Cruz. Nosotros experimentamos el sufrimiento de Cristo en el sufrimiento de los pobres.

El grito de los pobres es la voz de la Tierra¹⁸. Es la Tierra gritando. Los obispos canadienses nos dicen que «El grito de la Tierra y el grito de los pobres es uno»¹⁹. Y este grito es el grito de Jesús en la

Existe también la fascinante habilidad de los humanos para dejarse curar de forma espiritual desde la Tierra

¹⁵Los participantes en el retiro me piden una explicación sobre el Cristo Cósmico. Aunque el concepto tiene una rica tradición en la historia de la Iglesia, el término actual fue primeramente utilizado al comienzo del siglo pasado. El Cristo Cósmico es el Espíritu del Dios Encarnado. Es el Cristo de Ignacio el cual es «Creador y Señor» – Creador pero con una relación personal con el Universo. El Cristo Cósmico es el Punto Omega de Theilhard de Chardin, diseñando toda la Creación a imagen de Cristo. Como Diarmuid O’Murchu nos indica, Cristo se revela a sí mismo en los 15 billones de años de historia de la Creación. El cosmos entero es el hábitat de Dios/el Cristo Cósmico. El acontecimiento de Jesús es la particularización del Cristo Cósmico. Jesús es la presencia del Cristo Cósmico «erupcionando de una forma especial», por utilizar las palabras de Sallie McFague. El Cristo Resucitado experimentado por sus discípulos fue el Jesús sin su cuerpo terrenal. Fue el Cristo Cósmico. Cfr. Diarmuid O’Murchu, *Quantum Theology* (New York: Crossroad Publishing Company, 2002), pg. 178; Sallie McFague, *The Body of God*, (El Cuerpo de Dios), 162; Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (La Venida del Cristo Cósmico), (San Francisco: Harper and Row, 1988).

¹⁶La Aplicación de los Sentidos (*Ejercicios Espirituales* 121) es un ejercicio que ayuda en esto.

¹⁷John McCarthy S.J. y John English S.J., “The Spiritual Exercises and Ecology,” (Los Ejercicios Espirituales y la Ecología), 7 de septiembre, 2000. p.5. Manuscrito no publicado

¹⁸Cfr. Leonardo Boff, *Ecología-Grito de la Tierra, grito de los pobres*, México: Dabar; Madrid: Trotta, 1995.

cruz.

Porque experimentamos la realidad de Cristo en la Tierra, sabemos que todos los pobres y todas las criaturas de la tierra que sufren expresan el sufrimiento de Cristo. Todas las criaturas sufrientes son los pobres²⁰. Quizás la expresión más gráfica de esta realidad es la destrucción de las especies de vida. Cristo también sufre cuando el clima de la Tierra cambia debido a la combustión de fuentes de energía fósil. Experimentamos al Cristo sufriente cuando los ríos se contaminan o cuando los peces mueren por los pesticidas que vienen de los campos de cultivo. Los obispos de Québec se preguntan: «¿Somos todavía capaces de oír y escuchar el grito de los pobres? ¿Estamos atentos al grito de la tierra misma?»²¹. Durante la Tercera Semana nos ponemos en contacto con el sufrimiento de Cristo en la Tierra. Prestamos atención a este grito. Pedimos la gracia del dolor, de la compasión y la vergüenza.

Recientemente una religiosa compartió su experiencia en Timor del Este con un grupo de participantes en un retiro. Esta religiosa pasó algún tiempo allí después de la retirada del ejército Indonesio que dejó detrás una tierra quemada y llena de cicatrices. Los únicos colores que quedaron en tal exuberante campo eran el negro y el marrón. Todo era silencio. No había pájaros. En los años anteriores a la guerra la gente no tenía más posibilidades que comer pájaros. Los pocos pájaros que quedaban habían huido al quemarse los árboles. Incluso la gente llevaba dentro un sentimiento de callada desolación. Esta religiosa nos decía con lágrimas en los ojos: «¡El lugar estaba muerto, muerto, muerto!». Después de pararse un momento, continuó: «A pesar de todo, se podía sentir la presencia de Dios allí, Dios sufriendo en la gente. ¡Dios sufriendo en la tierra misma! ¡Jesús sufriendo en la Cruz!» Esta es la experiencia de la Tercera Semana.

La Tercera Semana puede también ayudarnos a tomar contacto con la realidad de la muerte de la Creación. Existe una tendencia al romanticismo ecologista y sentimental que nos lleva a negar o ignorar el precario equilibrio de la Creación que es, a menudo, mantenido por dolorosos y trágicos medios. Como Rosemary Radford Ruether nos señala,

Estamos tentados... a ver la naturaleza a través de unas lentes de 'paraíso', ignorando su rostro trágico y violento. Nos la imaginamos como un Edén a fuerza de quitarnos de en medio y mirándola a través del cristal opaco de la ventana de nuestros momentáneos refugios de invulnerabilidad²².

La Tercera Semana fuerza a la persona a contemplar la muerte, y esta muerte puede ser un lío. A Nimkii, nuestro perro, le encanta matar marmotas y conejos. Tiene la costumbre de dejar su trofeo frente a la puerta de forma que todos admiren su habilidad. Este hecho ha horrorizado muchas veces a los participantes. El comportamiento de Nimkii ha sido material de oración para más de una persona impactada.

Cuarta Semana

La religiosa que vivía en Timor del Este continuó con su historia: «Finalmente, la vida vuelve a la tierra. Las plantas comienzan a crecer. Los colores retornan. Los pájaros también. La gente entendió esto como un signo del perdón de Dios por haber tenido que matar y comer pájaros. La gente también recibió nueva vida y comenzó a expresarla. ¡La tierra se estaba curando a ella misma! Expresaba la vida de Dios. ¡La tierra misma proclamó a Jesús resucitado!»

¡Este es el material de la Cuarta Semana! Si, la Creación es el lugar de salvación, el lugar donde se experimenta la nueva vida. Sallie McFague nos recuerda que «toda la Creación es parte de la liberación divina, del poder de curación»²³. El poder liberador de Dios nos devuelve la tierra quemada a la vida. El espíritu que empodera todos los aspectos de la Creación «...está trabajando con nosotros, en la vida y en la muerte; produce el bienestar y la plenitud de todos los seres de la creación»²⁴. Durante la Cuarta Semana vivimos la resurrección, la nueva vida que procede de la muerte. Prestamos atención a la nueva vida desde la muerte en toda la Creación: la nueva vida en la primavera o en la estación de lluvias; la vida de una planta que se las arregla para crecer en un suelo rocoso; el aguante de la gente a pesar de las difíciles circunstancias. La Tierra tiene que ver con la vida. La muerte, la destrucción, el dolor no es el final de la historia. El Calvario no es el final de la historia de Jesús. También deseamos reflexionar sobre la evolución histórica de la Tierra. La historia es una larga historia de crisis y a partir de las crisis, nueva vida evoluciona de un modo totalmente diferente. Si los dinosaurios no se hubieran extinguido hace 65 millones, la vida de los mamíferos, y en particular la de los humanos, no habría evolucionado. Dios nos adelanta una nueva vida a partir de la crisis. Mediante la liberación y la redención la vida surgió de la tragedia del Calvario.

¹⁹ Conferencia Canadiense de los Obispos Católicos, Comisión de Asuntos Sociales, «Tu amas todo lo que existe... todas las cosas son tuyas, amante de la vida». 4 de octubre 2003, 5.

²⁰ Cfr. McFague, *The Body of God*, (El Cuerpo de Cristo) 165, 200-201.

²¹ Comité de Asuntos Sociales de la Asamblea de Obispos de Québec, «Cry of the Earth; Cry of the Poor.» (El Grito de la Tierra; El Grito de los Pobres) 1 de mayo de 2001, 1.

²² Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*. (San Francisco: Harper, 1992), 108-109.

²³ McFague, *The Body of God*, (El cuerpo de Dios), 174.

²⁴ *Ibid.*

Durante la Cuarta Semana nos centramos en la vida de la Tierra, incluyendo la vida experimentada por María Magdalena fuera del sepulcro, en el jardín. Somos testigos de la transformación de la desesperación en esperanza que se dio en los discípulos. Pedimos la gracia de regocijarnos intensamente por la gran alegría y la gloria de Cristo nuestro Señor. Esta experiencia de alegría produce esperanza. La esperanza de los discípulos es nuestra esperanza. Nosotros mantenemos la esperanza a pesar de que nuestro pecado nos haya llevado a la destrucción de la Tierra, incluso muy a pesar de nuestro pesimismo sobre nuestro futuro. Esta esperanza está basada en nuestra experiencia de la resurrección: nuestra experiencia de la resurrección de Jesús y nuestra experiencia de la resurrección de Cristo en la Tierra.

Y así los Ejercicios llegan casi a su fin. Pero todavía no. Completamos los Ejercicios con la *Contemplatio*. La contemplación es *para alcanzar amor*. Se nos invita a pedir la gracia del amor. Pero Ignacio nos recuerda en el preludio que esta gracia es la manifestación del amor en nuestras acciones. No es cuestión de tener simplemente una experiencia de «sentirnos bien». Reflexionado sobre los dones que hemos recibido, experimentamos compasión: amor a la Creación y amor a Dios. Reflejamos este amor por medio de la oración «Tomad Señor y recibid...». ¿Y qué mejores propósitos podrían darse que el reflexionar sobre la triple relación en nuestra vida para instaurar unas relaciones adecuadas y ser parte de la curación de la Tierra?

Esta acción que emana del amor estaría en dramático contraste con la acción que surge de la culpa o el miedo si solamente considerásemos la situación de la Tierra y su destrucción tan aparente. Nuestra experiencia de la resurrección nos da la posibilidad de tener esperanza, incluso si todo lo que podemos ver por el momento es destrucción y dolor. Como Pablo indica al pueblo de Roma: «Por la esperanza fuimos salvados... [y así] esperamos lo que no vemos, esperamos con paciencia»²⁵. Como el autor de la carta a los Hebreos nos indica²⁶, funcionamos con la fe que «posee la seguridad en las cosas que esperamos, la convicción en las cosas que no vemos». Nuestra acción infundida de amor se traduce en el compartir de mi mismo con el amado, con el Dios Trino.

Conclusión

Vivimos en un mundo roto afirma que en estos tiempos de declive ecológico y crisis nos podemos beneficiar «de las tradiciones ignacianas de oración, discernimiento y reconciliación, y de la adaptación de

los *Ejercicios* a la ecología»²⁷. Los Ejercicios pueden facilitar la conversión, curar nuestra relación con la Tierra y permitirnos ser personas llenas de esperanza que buscan un cambio de actitudes culturales y estructuras sociales que son las que han contribuido a la crisis.

La primera semana permite a los participantes tener un contacto con las dimensiones de la crisis ecológica pero dentro del contexto del amor de Dios. Buscamos la curación de nuestras relaciones disfuncionales con la Tierra, con los humanos de la Tierra y con Dios. Durante la Segunda Semana queremos alimentarnos con el misterio de Dios, con la belleza de Dios, con la presencia de Cristo en la Tierra. Nuestra alma se alimenta. La Tercera Semana nos permite confrontar el sufrimiento de la Tierra con la realidad de la muerte y encontrar allí a Dios, el Cristo sufriente. Durante la Cuarta Semana experimentamos de nuevo que el sufrimiento y la muerte no son el final, sino la vida. La vida de Cristo en la vida de la Tierra nos trae alegría y esperanza.

Este es el verdadero regalo de los *Ejercicios* a la situación ecológica actual. La dinámica de los Ejercicios predispone a las personas a la esperanza después de considerar la crisis en oración. El resultado es una acción llena de esperanza por la Tierra, no una parálisis.

Ha habido tiempos en que me ha tentado el desánimo al mirar la severidad de la crisis, la negación que existe en mi cultura y la inhabilidad de actuar de la forma en que se debería. Me confronta una tarea similar imposible donde solamente el fracaso y más destrucción parece ser el futuro. La Tierra no puede permitirse el lujo de mi desaliento. Soy capaz de confrontar mi desánimo con esperanza porque he experimentado la Resurrección, porque la Tierra tiene que ver con la vida, porque una planta expresa la resistencia de la vida creciendo a través de una grieta en el asfalto, porque los dos patos Mallard nadando en el río, en el más frío y nevado día de invierno, me hablan de Dios y me invitan a «alabar, reverenciar y servir a Dios» y porque puedo disfrutar en estos tiempos, en la miseria de mi presencia, en la Universidad, con 13-15 billones de años de historia, de muchas crisis que han producido nuevas oportunidades de vida. Se que no trabajo solo porque Dios trabaja por mi, conmigo, en toda la Creación.

Original inglés

Traducido por Mentxu Ormaetxe

James Profit S.J.
P.O. Box 1238, Station. Main
Guelph, ON CANADA N1H 6N6
<jwprofit@sentex.net>

²⁵ Romanos 8:24-25.

²⁶ Hebreos 11:1.

²⁷ «Vivimos en un Mundo Roto» p. 41.

ALGUNAS IMPRESIONES PERSONALES DEL FORO SOCIAL MUNDIAL MUMBAI, INDIA (16 – 21 enero de 2004) Ricardo Falla S.J.

No sabía a qué iba exactamente...Me imaginaba que sería como los congresos de latinoamericanistas en EE.UU. en que se tienen 50 o 60 seminarios a la vez en distintas salas de un hotel, y lo que se pretende no es tanto discutir ideas como hacer conexiones. Nunca se encuentran todos los participantes en un solo espacio, ni en la inauguración, ni en la clausura del evento. Pensaba que todos los que habían sido invitados a presentar una ponencia la llevarían por escrito, razón por la cual yo dediqué un tiempo a redactar algo sobre el tema del seminario al que había sido invitado: sociedad civil, pueblos indígenas y construcción de la paz. Para el mismo seminario habíamos sido invitados otros dos sacerdotes, un mexicano y otro colombiano. Como los tres teníamos cierta experiencia de pueblos indígenas o afroamericanos en zonas de guerra, los tres sabríamos, se suponía, algo de lo que es la construcción de la paz. Pensaba yo que el Foro comprendería unas 3 mil o 4 mil personas y me resultaba incomprensible cómo los jesuitas de la India fueran a llevar 1.500 personas, como se nos decía en comunicaciones que nos llegaban vía internet desde la India y Roma.

El hecho principal es que el Foro fue algo multitudinario, gigantesco. Aun en la prensa de Mumbai (Bombay) se le daba el calificativo de tamaño mamut. Algunos dicen que hubo 100 mil gentes, otros que 150 mil. La página web del Foro anunció que tenía más de 80 mil inscritas. ¿Dónde iba a caber tanta gente? Evidentemente, no en un hotel. El local escogido por los organizadores fue un predio enorme ocupado por construcciones al estilo de las de nuestras maquilas. Actualmente se denomina centro de exposiciones, pero fue una fábrica de jeeps abandonada. El símbolo del capitalismo derruido. Yo pude entrar a mirar dentro de un galpón que no se utilizó para el foro y allí había piezas de hierro amontonadas y empolvadas.

Entonces, entre las enormes construcciones abandonadas había calles y explanadas por donde caminaban ríos de gente bailando, cantando, gritando lemas. Además de esos enormes galpones se levantaron «salas» rústicas más pequeñas con mantas por paredes y por techo clavadas a palos de bambú. En total deben haber habido como 120 de esas salas donde a la misma hora se llevaban a cabo otros tantos seminarios o talleres. En algunas de ellas, porque las había de diverso tamaño, cabían 150 personas sentadas, en otras

300, en otras más. Cada día se tenían tres series de seminarios o conferencias, de 9 a 12, de 1 a 4 y de 5 a 8, de modo que si todas las salas estaban ocupadas, al día iban teniendo lugar como 360 seminarios, con temáticas muy diferentes; por ejemplo, las maquilas en el mundo globalizado, los refugiados de Bután, los dalit (descastados) de la India, la guerra en Irak, la globalización y Cancún, el futuro del Foro Social Mundial, los derechos de los niños/as, el derecho a la expresión de la orientación sexual....

Pero, aunque hubo algunos seminarios cuya temática fue tocada con precisión y profundidad y en los que se producían nuevas intuiciones, hubo otros que eran muy retóricos, lo cual sucedía, me parece, en aquellos que eran más numerosos y no permitían el diálogo, sino que eran discursos. La calidad intelectual, digamos, de los seminarios fue muy desigual. Además, el estilo no era, como el que me había imaginado, de académicos, sino que era más un estilo expresivo. Casi nadie llevaba

*El Foro no fue una
platea académica,
sino que fue un
espacio de expresión
libre de identidades,
y esto a nivel global*

ponencia por escrito. Todos hablaban sueltamente de lo que vivían a diario. Lo cual no quiere decir que el foro no tuviera una fibra intelectual poderosa. Sí la tenía, pero muy disgregada y por decantar, por definir, siendo el estilo del Foro opuesto a las definiciones y a los trabajos supuestamente muy acabados. Su estilo permitía que se expresaran identidades variadas en un espacio de libertad. Por tanto, aunque en los seminarios había discusión de ideas, el principio del Foro era la diversidad y el flujo. Tú di lo que te parezca. Yo te lo respeto, no te lo juzgo, no te condeno, aunque eso no quiere decir que yo esté de acuerdo contigo.

El Foro no fue una platea académica, sino que fue un espacio de expresión libre de identidades, y esto a nivel global. Las expresiones se veían en las calles del centro de exhibiciones. Allí salieron a relucir toda clase de trajes típicos de los pueblos indígenas y tribales de la India. Nosotros que fuimos de América Latina pensamos que la India era toda ella «india», es decir indígena. Pero no, allá hay tribus autóctonas anteriores a las invasiones hindúes o musulmanes. Esas comunidades saltaron a la palestra mundial del Foro con danzas, tambores, adornos, vestidos...Identidades secularmente aplastadas que allí, como una burbuja, estallaban.

De la misma forma aparecían en una esquina los que traían el arco iris de símbolo y el moto de «judge not», no juzgues, donde destacaban los gays, pero no con caras de blancos o de blancas norteamericanas, sino con caras orientales. Otra identidad aplastada por nuestros prejuicios sobre la estructura canónica de la familia patriarcal. Aparecían los tibetanos con mantas largas y plumones en la mano pidiendo que firmáramos una enorme sábana de protesta de media cuadra de largo. Aparecían de mil formas los que denunciaban la guerra en Irak. Alguno se disfrazó de Mr. Bush con una máscara sonriente de hule. Llevaba una camiseta blanca con

«Wanted» (Se busca) y daba la mano a todo el que se le acercara queriendo simpatizar con los mismos a quienes mandaba bombardear. En la inauguración, otro se disfrazó de diablo, pero no como lo imaginamos con cachos, sino con una narizona aguileña de viejo brujo, era el demonio de la globalización.

En toda esta enorme diversidad había una corriente más o menos común que pretendía ser englobada por el lema del Foro: «Otro mundo es posible». El Foro Social Mundial nació hace 4 años

en Porto Alegre, Brasil, como contraposición al Foro Económico Mundial de los grandes dirigentes del mundo, celebrado en la ciudad turística de Davos, Suiza, en donde junto con los presidentes de las naciones más fuertes, asisten los principales empresarios del mundo, los economistas que planifican el mundo para

los pobres y algunos activistas, en número de más de 2000 personas. A la política neoliberal de la globalización económica impuesta por los poderosos de la tierra sobre la mayoría de los pueblos del mundo, surgía en Porto Alegre hace cuatro años una expresión contraria a la globalización.

Si la globalización se había impuesto sin que el mundo pudiera opinar sobre ella, ahora sí, por primera vez, se dejaba oír la voz de los Altermundistas, como los apellida la prensa francesa a todos aquellos, como nosotros, que sentimos la necia identidad de protesta y de resistencia y la esperanza de que se puede hacer otro mundo, se puede hacer otra sociedad, otra iglesia, otra familia... Me fijaba yo que el lema no ha sido que un mundo «nuevo» es posible, como si lo tradicional, lo rural y lo autóctono tienen que desaparecer ante la invasión de lo nuevo. Sino «otro» mundo es posible. Un grito contra la uniformación, un grito contra el etnocentrismo capitalista, un grito contra el individualismo y el consumismo. En la base de FSM está el respeto al otro, hombre o mujer, está la diferencia. Pero la comunidad del grito supone también una identidad colectiva que es la que se levanta como gran marejada identitaria global (expresión del sociólogo Manuel Castells) contra la fuerza de la globalización económica.

El Foro de Davos, celebrado pocos días después, tendría este año como lema «La prosperidad y la seguridad». Yo llegué a la India leyendo en los periódicos que dan en el avión de Delta que la India estaba en un auge económico impresionante, con un crecimiento económico de 7%, pero cuando salimos a las calles de Mumbai quedamos impresionados por la pobreza que te sale por todas las esquinas: miles de chabolas de cartón a la orilla de las autopistas y bajo los

El lema no ha sido que un mundo «nuevo» es posible, como si lo tradicional, lo rural y lo autóctono tienen que desaparecer ante la invasión de lo nuevo. Sino «otro» mundo es posible

puentes, mendigas con niños desnutridos que te acosan, desempleados por todos lados, multitudes de gente, como no vemos ni en los países más poblados de CA. Algunos estados tienen 1000 habitantes por km cuadrado. ¿Dónde está la prosperidad que supuestamente está llegando a la India? ¿Los pobres día a día experimentan la seguridad? En la prensa de la India vi en esos días que se palpaba este contrasentido y se citaba a Joseph Stiglitz, converso de las políticas neoliberales que él mismo impulsó desde el Banco Mundial y presente también junto con nosotros en el FSM: «la forma como la globalización ha sido manejada...debe repensarse radicalmente», decían que dice.

Hubo un seminario sobre el Internet y el activismo político al que asistí con mi compañero inseparable, el jesuita mexicano. El Internet es pura globalización. ¿Será que el Internet debe ser denunciado a la vez que se denuncia la globalización económica? Al contrario, decían los jóvenes catalanes que exponían. Este Foro en el que estamos no hubiera sido posible sin el Internet. Entonces, las grandes marejadas identitarias en contra de la globalización son posibles por la globalización y no sólo son posibles sino que la globalización económica las está generando ella misma.

Quizás aquí es donde está la fuerza y la debilidad del Foro Social Mundial. La fuerza en que logra aunar y plasmar eso que estaba oculto o disperso. La misma protesta multitudinaria en diversas capitales del mundo en contra de la guerra de Irak es dispersa. En el Foro se junta, no virtual, sino geográficamente, no «on line», sino «off line». El off line es irremplazable. Pero además su fuerza consiste, me parece, no sólo en lo multitudinario. Si llegaron 100 mil o 150 mil a Mumbai, bueno, es una diferencia, pero es cuantitativa, no cualitativa.

Su fuerza consiste en la «diversidad» porque esta es la condición de posibilidad de una organización en red.

Su fuerza consiste en su peculiaridad organizativa, que es la que hace ponerle tanto énfasis a la «diversidad». La diversidad, no sólo porque es bella, ni sólo porque es una riqueza cultural o un tesoro de la humanidad, etc., sino la diversidad porque esta es la condición de posibilidad de una organización en red. La red sólo tiene razón de ser si los nodos que se apoyan mutuamente tienen bienes intercambiables. Si todos son iguales, ¿para qué hacer la red? Allí es donde me parece a mí que el Foro Social Mundial tiene una lección muy actual para los sindicatos, las organizaciones, las órdenes religiosas, la iglesia, etc...Aprender a organizarnos en red y no verticalmente. La organización vertical ha sido desbancada por la organización en red. Henry Ford hacía carros con organización vertical. Todo lo hacía en sus fábricas. Así sería en esa antigua fábrica de jeeps. Ahora no, las piezas se combinan en una red que atraviesa países. Entonces, si esto es así, también entra en juego

otro concepto de poder, ya no el derivado verticalmente y definido o estático, sino el de un poder en flujo, invisible, inasible, algo como el Espíritu Santo de los pentecostales, que está en todas partes y se siente y se va y se mueve y me mueve y lo aplaudo y me tira y me levanta... Y si esto es así, como parece serlo, porque aun los pentecostales no son una expresión extraña a la globalización, entonces hay que estar siempre sobre la jugada porque lo que hoy es mañana deja de ser, lo que hoy estuvo en el candelero, mañana ya se olvidó, los héroes de ayer ya no son los de hoy. Evidentemente esto trae sus cosas que no sirven, pero nos exige a nosotros los que estamos a la caza de las señales de ese «otro mundo» una percepción colectiva continua, también en red, para saber en qué nodo se está concentrando el poder y por qué redécilla se está escapando. Algo imprescindible para el momento actual si es que queremos que los pobres puedan ser «empoderados», para usar la muy socorrida palabra gringa.

Allí viene también la debilidad del Foro Social Mundial. Se pone de moda y creemos que estará de moda para siempre. Comenzamos a copiar su forma de organización. Y se celebran foros continentales, regionales y temáticos. En julio, por ejemplo, se va a celebrar el Foro de las Américas. Todos estos foros parciales pretenden entrelazarse para culminar en el Mundial. Y cuando agarre más fuerza la moda, se pretenderá hacer el Foro Social de Guatemala, el Foro Social de Centro América... Iniciativas muy laudables, interesantes, que ojalá peguen. Pero la debilidad o el riesgo está en que se trate de repetir la fórmula, y el poder que ha estado inscrito en esta expresión se escurra y se caiga en una repetición sin experiencia. Se ritualice, diríamos. Se imite, no se siga. No se llegue a su meollo cuya fuerza consiste en su fluidez. Fue curioso que, mientras la inauguración del Foro la tarde del 16 fue llena de entusiasmo, la clausura del mismo en la tarde y anochecer del 21 pasó por un par de horas de discursos sin sustancia, ni vibración... Algunos participantes cansados comenzaron a irse. A mi me dio la impresión de que en ese lapso se estaba preconizando el paso y la muerte de esta fórmula. Pero luego entró en la escena el cantante brasileño, hoy ministro de Cultura del gobierno de Lula, Gilberto Gil, y con su guitarra electrizó de nuevo a las multitudes que comenzaron a bailar entrada ya la noche.

Junto a nosotros había un mendiguito desarrapado. Algunos indios lo quisieron espantar, otras mujeres lo defendieron. Y se puso a bailar con todos con una alegría y pureza que a todos nos emocionó. Era un niño muy moreno de ojos blancos. Nos dio ganas de llorar.

Allí viene también la debilidad del Foro Social Mundial. Se pone de moda y creemos que estará de moda para siempre

Allí estaba el misterio balbuciente del Foro.

Junto con la repetición, otra debilidad del foro es la diversidad no vinculada o vinculada sólo en red. Entre los jesuitas de la India alguno sacó a relucir esta preocupación la tarde de la evaluación.

La expresión de la diversidad lo lleva a uno a centrarse en el grupo tribal, en los dalits, etc., pero eso lleva el peligro de que, aunque haya una conexión en red, con ONGs, por ejemplo, y con niveles globales, sin embargo, se pierda la unidad más amplia de la nación; en el caso de la India, cómo se mantenga unido ese conglomerado tan diverso, que es realmente admirable, y no haya estallado en pedazos con el hervor de las identidades étnicas, religiosas y nacionales. Trasladada esta preocupación a la organización popular, podría conducir al olvido de las reivindicaciones comunes que unifican, aunque abstractamente muchas veces, a miles de personas en una lucha colectiva.

Porque no basta con la expresión de una identidad. Hay que ponerle cuerpo y traducirla en acciones comunes, para lo cual hay que competir con poderes verticales. El Foro no tuvo una declaración final. No sé si es porque los organizadores no se pusieron de acuerdo o si, simplemente, no es propio del Foro amarrar las expresiones tan diversas en una declaración abstracta. El hecho es que aquí se encuentra una fuente de críticas. Como decía un artículo en Le Monde intitulado «Los altermundistas y el riesgo de la inacción»: «Después de Bombay, existen, sin embargo, otros tantos motivos para mostrarse uno con muchas dudas frente al futuro del proceso que, a fuerza de celebrar la diversidad y el posible sincretismo entre las luchas de toda naturaleza, tome la apariencia de un barco a la deriva».

Hacemos estos comentarios dentro del espíritu del Foro,

Junto con la repetición, otra debilidad del foro es la diversidad no vinculada o vinculada sólo en red

no para darle rienda suelta al sincretismo sin rumbo, sino para encontrar el meollo de la inspiración que viene reuniendo a tantos pueblos año tras año para contrastar su voz y su experiencia con la de la globalización avasalladora. Otro mundo es posible, es nuestra esperanza. Otra iglesia

es posible. Así se defendió un jesuita de Malasia cuando le argumentaron con el acartonamiento y complicidad de la iglesia en muchas partes del mundo. Otra vida religiosa es posible... ¿Pero por dónde? He ahí el reto que nos presenta este gran acontecimiento.

Ahora por delante nos quedan el Foro Social de las Américas en Quito, en julio de este año, donde se espera que se expresen con fuerza las identidades indígenas del continente, y especialmente del altiplano ecuatoriano, peruano y boliviano, y el Foro Social Mundial que vuelve esta vez, en 2005, a su cuna, Porto Alegre, Brasil. Los retos de los futuros foros, especialmente del FSM próximo, son múltiples. La escritora y militante india,

DEBATE: UNA FE QUE HACE JUSTICIA

Iniciando el debate

Arundhati Roy, dijo que el FSM fue «maravilloso pero insuficiente». Añadió: «necesitamos urgentemente discutir las estrategias de resistencia». Recordaba que la Marcha de la Sal de Ghandi no fue sólo un teatro político. «Cuando en un simple acto de desafío miles de indios marcharon hacia el mar e hicieron su propia sal, rompieron las leyes de impuestos sobre la sal. Fue un golpe directo al sostén económico del imperio británico. Fue real». No fue sólo un gesto dramático que conmoviera a los que miraban los medios, sino fue una acción realísima con consecuencias económicas y políticas.

Por eso, tal vez, el reto principal del próximo FSM es que no sea un mero espectáculo y una oportunidad de fotos maravillosas, sino que la resistencia pacífica no se atrofie, que se pase de buenas intenciones a acciones consensuadas, que se llegue a una agenda mínima con el fin de ganar algo. Ganar algo a nivel global es muy importante. «Nuestro movimiento necesita una gran victoria global. No es suficiente tener la razón. A veces, aunque sólo sea para probar nuestra determinación, es importante ganar algo. Para ganar algo necesitamos estar de acuerdo en algo, tal vez en una agenda mínima», decía la escritora india, una de las estrellas prominentes de la convocatoria de Mumbai.

Ricardo Falla Sánchez S.J.
Casa Parroquial
Santa María Chiquimula
08006 Totonicapán
GUATEMALA
<rfallasj@terra.com.gt>

Iniciamos con este número un intercambio de ideas entre teólogos jesuitas sobre la relación entre Fe y Justicia. Nuestra invitación a que contribuyeran un artículo iba acompañada de una circunscripción amistosa de las condiciones del debate. Sin querer fijar una agenda muy estricta nuestra intención era que las contribuciones tuvieran un enfoque suficientemente claro. El texto enviado decía lo siguiente:

Desde la CG 34 ha habido un desarrollo teológico saludable en la comprensión del lazo existente entre estos dos componentes que expresan nuestro carisma. Podemos incluso decir que nos hemos movido desde una preocupación de relacionar la justicia con nuestra fe y con nuestro carisma jesuita a una situación donde un conocimiento más profundo de nuestra fe cristiana y de nuestro carisma nos ha llevado a comprender el sentido de la lucha por la justicia. ¿Es esto cierto? ¿Hemos experimentado este cambio?

En un mundo donde el significado de 'religión' y 'fe' parece que se haya deslizado hacia una significación de la fe centrada en uno mismo, privada, estética, una fe mezclada con elementos esotéricos, sentimos la necesidad de re-examinar la esencia de esa fe cristiana que parece estar estrechamente ligada a dar vida, compasión, justicia y amor al otro. ¿Hay algo de verdad en esto? Durante los últimos diez años, se han desarrollado nuevas perspectivas sobre la fe que hace justicia, y a la vez el concepto de justicia ha adquirido nuevas connotaciones. ¿Cuáles son estas nuevas perspectivas teológicas y estas connotaciones nuevas? ¿Cómo se relacionan entre sí?

Las contribuciones publicadas difieren en lo que dicen acerca de Fe y Justicia. Mientras algunos se han concentrado en las fuentes bíblicas de la fe y la justicia, otros han abierto un debate de cara a la utilidad y posibilidad de considerar la justicia desde un punto de vista religioso en una sociedad pluricultural. En algunas contribuciones hay un deseo explícito de ver cómo la Compañía ha vivido esta misión. Como manifestaba uno de los miembros del debate, parece que hay una brecha entre aquello a lo que nos comprometimos, y aquello que dice nuestra espiritualidad... y esta brecha ha aumentado en esta era de la globalización. No hemos publicado todas las contribuciones recibidas, las demás aparecerán en una segunda ronda del debate. Esperamos sus comentarios, sugerencias y cartas sobre este tema.

Fernando Franco S.J.

Una Reflexión Teológica Gustavo Baena S.J.

Estas consideraciones no pretenden otra cosa que poner de manifiesto desde la Revelación la inquietud expresada en el Decreto 3 de la Congregación General 34: «Nuestra Misión y la Justicia» cuando dice: «La promoción de la justicia ha quedado a veces separada de su auténtica fuente, la fe» (n.2) «La experiencia nos ha mostrado que la promoción de la justicia surge de nuestra fe y la hace más profunda en nuestra vida de fe, en compañía del pobre y de tantos otros que viven y trabajan por la venida del Reino de Dios» (3).

La Fe en La Revelación

Con mucha frecuencia se reduce la fe o a una aceptación intelectual de una verdad o conjunto de verdades, o al cuerpo doctrinal mismo, o a las disposiciones humanas que el mismo creyente produce para ser salvado por Dios. Es cierto que en la Biblia en sus dos Testamentos se encuentran diversos conceptos sobre la fe. Sin embargo, la fe pasa a ser un concepto fundamental de gran envergadura particularmente en el teología de la justificación de San Pablo, en donde ya no es una condición de la justificación por la acción del Espíritu, sino que ella misma es obra gratuita del Espíritu que actúa en el Evangelio (Rom 1,16; 1 Co 2,5; Gal 5,22).

Según la antropología teológica de Pablo, a partir de la experiencia de lo que ocurrió en él después de su conversión y también en los cristianos, en todo ser humano habita el Espíritu de Dios, que es también el Espíritu de Cristo resucitado (Rom 8,9-11), y su función personal es hacer posible la presencia de Dios Padre y de su Hijo en el creyente, siempre que este espíritu es acogido por la fe del cristiano: por eso no solo el Espíritu es un don de Dios en el hombre sino toda la Trinidad. Esto quiere decir que el acto de Dios Creador en el hombre mismo es trinitario; Dios crea, pues, habitando en el hombre, esto es, dándosele, aconteciendo en él. De donde se sigue que Dios crea la estructura de la existencia del hombre, no como quien pone algo allá, distinto de él, sino él mismo poniéndose en la constitución esencial del hombre.

Con frecuencia se dice que la fe o la vida de oración es una relación que el hombre establece con Dios; pero si se tiene en cuenta lo que acabamos de decir antes, la fe se debe entender al contrario, a saber, la fe o la oración es más bien acoger la relación de Dios con nosotros, esto es, acoger en nosotros mismos a ese Dios trino, quien al crearnos, se nos da constituyéndose él mismo en la estructura de nuestra existencia; ese actor creador

de Dios aconteciendo en nosotros es propiamente su Voluntad sobre nosotros mismos. Por lo tanto cuando acogemos por la fe ese acto creador continuo, estamos diciendo que hemos convertido su voluntad en la nuestra o hemos hecho libremente de nuestra voluntad la voluntad de Dios.

Supuesta esta reflexión se hace más comprensible el concepto de fe en la Teología de la justificación de Pablo: consiste en la integración del hombre con la totalidad de su ser en el acto creador continuo, quien, dándose gratuitamente, constituye la estructura esencial del hombre. Por eso la fe no es un acto puntual sino un estado permanente de integración del hombre en el acto creador que permanentemente lo conduce hacia donde El quiere.

Justicia en El Nuevo Testamento

«Porque la noción de justicia que nos guía está íntimamente ligada a nuestra fe. Está profundamente arraigada en las Escrituras, en la tradición eclesial y en nuestra herencia ignaciana. Trasciende las nociones de justicia provenientes de ideologías, filosofías o movimientos políticos particulares, que jamás podrán llegar a ser expresión adecuada de la justicia del Reino en pro de la cual se nos llama a luchar al lado de nuestro Compañero y Rey»(n. 4). Este texto del Decreto nos está indicando que la justicia que surge de la fe es una realidad teológica no previsible por las ciencias humanas y jurídicas sino dada por la autocomunicación de Dios al hombre, o sea la revelación de Dios en él.

Nuevamente volvemos a la teología de Pablo: «De él os viene que estéis en Cristo Jesús al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención» (1 Co 1,30). Es decir, Dios hizo a Jesús justicia para que por medio de esa justicia podamos estar nosotros en Cristo, esto es, integrados en

la justicia que se nos revela en Cristo. Más directamente en Rom 1,17: «Porque en él (el Evangelio) se revela la justicia de Dios. Ahora bien, el Evangelio es el mismo Cristo resucitado que habita en nosotros por su Espíritu y nos hace capaces de hacer comunión con sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte» (Flp 3,10). Pero para Pablo

hacer comunión con el crucificado consiste en identificarse con la trayectoria terrena del Jesús (el enviado, el crucificado, el resucitado) absolutamente obediente (Flp 2,6-9; Hbr 5,7-9) a Dios que ‘estaba en él’ reconciliándonos (2 Co 5,19). Al considerar a Jesús como el absolutamente obediente a Dios que «estaba en él» en su trayectoria terrena, se nos revelan dos grandes realidades: la primera, que Dios crea él mismo saliendo

*La fe o la oración
es más bien
acoger la relación
de Dios con
nosotros*

*La justicia que surge
de la fe es una realidad
teológica no previsible
por las ciencias
humanas y jurídicas
sino dada por la
autocomunicación de
Dios al hombre*

de sí mismo y habitando o subsistiendo en el hombre; la segunda, que Jesús en su obediencia a Dios que «estaba en él», resultó ser el testigo absoluto de Dios, y por eso su proceder terreno fue siempre una entrega incondicional a todo aquel que se encontró en su camino, particularmente a aquel que estaba en la peor situación en la sociedad de su momento. Esta es la justicia de Dios revelada en el destino terreno de Jesús. Ello quiere decir que la justicia de Dios no ocurre efectivamente en el hombre si éste no se abre por la obediencia de la fe a la acción del Espíritu de Dios, que es al mismo tiempo el Espíritu de Cristo y quien reproduce en el creyente la trayectoria terrena de Jesús o sea la justicia de Dios.

Fe y Justicia desde Nuestra Herencia Ignaciana

Así, pues, la relación fe y promoción de la justicia nos sitúa necesariamente en el campo de nuestra espiritualidad. El mismo Decreto nos exhorta: «Nos ha faltado coraje para convertirnos, a nosotros mismos y a nuestras instituciones apostólicas, en la medida plena exigida por nuestra misión de fe que busca la justicia» (n.2).

Quizás ningún texto ignaciano esté en más armonía con los que nos dice la Revelación sobre la fe y la justicia, que la Anotación 15 de los EE., en donde parece concentrarse su punto más determinante. En efecto los EE., de un modo metódicamente intencionado, disponen al ejercitante por medio de la oración, bajo la guía de quien los da, para que «dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor», es decir, para que se ponga en contacto inmediato con el acto creador constitutivo de su estructura esencial humana, o voluntad de Dios; y movido por él mismo, se integre con todo su ser en él por la fe. En esta

misma dirección se mueve la densa y breve descripción de lo que debe ser el General de la Compañía, según las Constituciones, lo cual es un reflejo evidente de lo que el mismo Ignacio vivía con todas sus fuerzas: «Cuanto a las partes que en el Preposición General se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones» (723).

En la Introducción al Decreto, (Claves de lectura), se afirma, «la 'justicia' de la que se trata es una justicia que brota de la fe siempre orientada a los signos de los tiempos» (n. 2). Ahora bien, un signo de los tiempos en su verdadero sentido teológico es una voz clamorosa de Dios mismo que nos llama desde los múltiples acontecimientos que nos rodean, particularmente

aquellos donde la miseria humana es más dolorosa; pero estos signos solo son legibles, como tales, desde la fe como estado permanente de integración en Dios mismo, y solo desde este estado nos viene el poder de Dios que nos hace testigos de la justicia con todos los medios a nuestro alcance y nos capacita para generar justicia de Dios, en nuestra acción apostólica, como el mismo Jesús en su trayectoria terrena.

Si, pues, la fe que conduce a la justicia de Dios se entiende como una integración del hombre en el acto creador continuo que constituye la estructura esencial de nuestra existencia, ello no será posible sin una espiritualidad, y la más conducente para estos propósitos será aquella que sea directa en su objetivo la unión de inmediatez con Dios, metódica en sus operaciones y efectiva en la transformación de la persona en otro Jesús, testigo de la justicia de Dios; tal es la espiritualidad que se nos revela en los Ejercicios de San Ignacio.

Gustavo Baena S.J.
Carrera 10 # 65-48
Bogotá 2, DC- COLOMBIA
<gbaena@javeriana.edu.co>

La Fe que hace Justicia

José M. Castillo S.J.

Hace casi treinta años que la Congregación General 32, en su decreto 4º, afirmaba que «la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta» (n.2). Treinta años es un tiempo suficiente para que un colectivo de hombres, de los que se supone que toman la vida en serio y son sinceros (tal es el caso de los jesuitas), puedan comprobar si una decisión tan fuerte y de tan graves consecuencias, como la que se asumió en la CG 32, se tomó con toda seriedad y se está llevando efectivamente a la práctica en los tiempos que estamos viviendo. ¿Ha sido realmente así? Es decir, la fe que de hecho tenemos y vivimos los jesuitas ¿es una fe de la que se puede asegurar que «la justicia constituye una exigencia absoluta»? ¿Nos ve así la gente?

En enero del año 2000, el Padre General advertía que, en el «apostolado social», se manifiestan «algunas debilidades preocupantes». Porque «parecen ser cada vez menos y menos preparados los jesuitas dedicados al apostolado social». Pero, como es lógico, si de los jesuitas que se dedican al apostolado social se puede decir que cada vez son menos y están menos preparados, ¿qué habrá que decir (por lo que se refiere al tema de la justicia) de los que no se dedican a ese apostolado? Además, aquí conviene recordar que, según la CG 34 (d.2, n.15), la «promoción de la justicia» es un «rasgo esencial dentro de nuestra misión». Lo cual está afirmando claramente que los jesuitas tenemos que vivir

nuestra fe de manera que esa fe nos lleve derechamente a promover la justicia en el mundo, estemos donde estemos y sea cual sea el trabajo al que nos dediquemos. Sin embargo, parece que semejante planteamiento no pasa de ser un buen deseo, pero no es una realidad. O sea, existen indicadores suficientes para afirmar, con garantías de objetividad, que **la Compañía de Jesús no está siendo fiel a la misión** a la que se comprometió en la CG 32 y que después se ratificó en la 33 y la 34. Es cierto que, en los últimos cuarenta años, ha habido jesuitas que, por defender la justicia, los derechos humanos y la causa de los pobres, han renunciado a sus propios intereses, a su seguridad, su dignidad e incluso su propia vida. Pero han sido determinados jesuitas los que han hecho eso. La Compañía como tal no lo ha hecho. Como es lógico, este juicio global sobre la actuación de la Compañía parecerá demasiado tajante o incluso inaceptable a algunas personas. Por eso, aquí es necesario recordar que ha sido precisamente en los últimos cuarenta años, desde que la Compañía se comprometió a vivir una fe que le llevase a luchar por la «promoción de la justicia», cuando en el mundo se han producido los procesos económicos y políticos que han causado las mayores injusticias que ha conocido la humanidad. La economía y la política están siendo gestionadas en orden a enriquecer cada vez más a los ricos en detrimento de los pobres. El sistema económico y político que se nos ha impuesto produce inevitablemente estas consecuencias, como lo demuestra la experiencia de los últimos veinticinco años. Ahora bien, esto quiere decir que, en este momento, comprometerse seriamente por la «promoción de la justicia» lleva sin más remedio a asumir decisiones que generan conflictos con los poderes económicos y políticos. Porque lo que está en juego son intereses que se contradicen mutuamente. Y es que el desarrollo económico, es decir, la producción de bienes privados, ha resultado ser más importante y más eficaz que el desarrollo social, esto es, la producción de bienes públicos.

Así las cosas, **el problema más grave que hoy tiene planteado la Compañía es que pretende cumplir el compromiso de promover la justicia, pero (de hecho) se quiere hacer eso manteniendo nuestra institución y nuestras obras integradas en el sistema dominante.** El sistema que produce tantas y tan graves injusticias. Sin duda que hoy existen jesuitas que no están de acuerdo con el sistema vigente y protestan contra él. Pero el problema no es éste. El problema está en que la Compañía mantiene unas instituciones, se sustenta sobre una economía y sostiene unas relaciones públicas que hacen de ella una institución perfectamente integrada en el sistema que genera tanta corrupción, tanta desigualdad y tanto sufrimiento. Por

supuesto, la Compañía atiende generosamente, en muchos lugares del mundo, a las víctimas del sistema. Pero tan cierto como eso es que la Compañía recibe importantes ayudas del sistema y, en no pocas cosas, se sustenta de él. He aquí la ambigüedad en que vivimos los jesuitas en este momento.

Es evidente que quienes, en 1975, redactaron y aprobaron el decreto 4º de la CG 32 no pudieron prever las consecuencias que iba a tener en el futuro el documento que re-definía la misión de la Compañía de Jesús. Esto es perfectamente comprensible. Lo que ya no es tan fácil de comprender es que, al redactar y aprobar aquel decreto, no se tuviera debidamente en cuenta que, si se le daba una nueva orientación a la **misión** de la Compañía, era igualmente necesario darle una nueva orientación también a la **espiritualidad** de la Compañía. En esto seguramente radica el defecto más importante de la CG 32. La misión se nos presentó orientada a «promover la justicia». Pero sabemos que, en nuestra espiritualidad tradicional, basada en la espiritualidad de los Ejercicios, no se hace mención alguna de la «promoción de la justicia». Es verdad que un hombre que ordena sus «afecciones desordenadas», hasta llegar a vivir el tercer grado de humildad, está perfectamente capacitado para llegar a la generosidad más heroica en la «promoción de la justicia». Pero tan cierto como eso es que la experiencia nos está enseñando que se puede vivir con toda generosidad el «tercer grado de humildad» y la «contemplación para alcanzar amor» sin ver en todo eso la ineludible necesidad de defender la justicia en el mundo, de manera que, si eso se hace en serio, se entra en el inevitable conflicto con el sistema establecido. La historia de la Compañía, en los últimos cuarenta años, es elocuente en este sentido. De hecho, los jesuitas que, por defender causas justas, han ocasionado serios problemas a la Compañía ante los poderes políticos y económicos o han dañado su imagen pública, con frecuencia se han encontrado solos, han sido vistos como hombres sospechosos o han vivido graves dificultades ante sus superiores. Nada de eso ha ocurrido por casualidad. Como tampoco puede ser casual que la rica renovación de los estudios sobre la espiritualidad de la Compañía apenas se hayan preocupado por los problemas relacionados con la justicia y la causa de los pobres en el mundo.

Mientras la espiritualidad de los jesuitas no se plantee de forma que seamos más sensibles al sufrimiento de la gente que a nuestra buena imagen y al buen funcionamiento de nuestras instituciones, es seguro que nuestra fe en Jesucristo no estará capacitada para asumir en serio la misión de promover la justicia en el mundo.

José M. Castillo Sánchez S.J.
Comunidad Pedro Arrupe, Paseo de Cartuja 35, 3º
18012 Granada—ESPAÑA
<pcastillo@probesi.org>

*Existen indicadores
suficientes para afirmar
que la Compañía de Jesús
no está siendo fiel a la
misión a la que se
comprometió en la CG 32*

Prueba del declive en el compromiso con la Justicia Social

Jose Mario C. Francisco S.J.

Muchos, incluyendo el Padre General, han sugerido que parece darse un declive en el compromiso y en el trabajo por la justicia social en general y dentro de la Compañía. Algunos opinan que es debido a una forma «aguada» de comprender la justicia social que ha incluido medidas paliativas como las de dar ayuda asistencial económica a los pobres. Otros creen que la causa de este aparente declive estriba en el carácter del mundo de hoy, tan diferente del de los años 70 cuando la CG 32 apasionadamente consagró la relación integral entre fe y justicia. Esta diferencia ha sido interpretada como una indicación de apatía general y resignación al estatus quo y/o a la necesidad de una nueva forma de trabajar por la justicia social, la de un marco 'ideológico' diferente de las de tiempos anteriores. Seguramente que hay alguna verdad en ambos puntos de vista. Sin embargo, puede que haya temas más fundamentales asociados con este aparente declive y que me gustaría comentar en este pequeño ensayo.

La relación integral entre fe y justicia ha estado general y correctamente basada en nuestro redescubrimiento de la justicia en la Biblia. Así pues, muchas teologías sobre la justicia, la liberación y la evangelización integral se derivan del Libro del Éxodo, de la literatura profética y del ministerio de Jesús en relación con su sermón sobre el Reino de lo Cielos. Pero lo que no ha sido suficientemente enfatizado es que esta perspectiva de justicia no puede separarse de dos convicciones bíblicas relacionadas entre sí: que el mundo es absolutamente dependiente del dominio y acción de Dios, y que el sujeto de la justicia es el «pueblo elegido de Dios». Nos encontramos aquí con la necesidad más crucial y fundamental, la necesidad de una mayor integración práctica y teológica entre fe y justicia.

Para que la perspectiva bíblica sobre justicia sea verdaderamente apropiada y no simplemente transpuesta a nuestro tiempos, necesitamos examinar hasta qué punto estas convicciones bíblicas subrayadas son reconocidas y aceptadas. Más aun, en caso de que fueran reconocidas y aceptadas nos queda la cuestión relativa de si son compatibles con una perspectiva global contemporánea moderna o postmoderna. Veamos la primera convicción bíblica de que el mundo es absolutamente dependiente del dominio y acción de Dios. Una gran parte de la acción y la defensa de la justicia social se fundamenta en el discurso que incluye la dignidad humana, la libertad y los derechos como conceptos básicos. Este ha sido muy útil en promover la

justicia social. Pero tal discurso, como algunos filósofos y teólogos han reconocido, especialmente cuando se cierra a cualquier dimensión de lo último o de la fe, parece incapaz de proveer una base fundamental para la justicia social. La cuestión básica es por qué uno debería trabajar por la justicia. La ausencia de lo «último» nos lleva a actuales formas de discurso sobre justicia social que sugieren, a modo de eslóganes populares, que «puedes ser lo que deseas». Incluso si lo que noblemente deseamos es justicia, debemos admitir que nuestros deseos y la libertad para actuar sobre estos nobles deseos no son absolutos y necesitan alguna referencia a una base última aunque su formulación sea siempre imperfecta y requiera constante revisión.

Esta perspectiva de justicia no puede separarse de dos convicciones bíblicas relacionadas entre sí: que el mundo es absolutamente dependiente del dominio y acción de Dios, y que el sujeto de la justicia es el «pueblo elegido de Dios».

Más aún, el discurso actual sobre justicia social basado en la dignidad humana y la libertad, se desarrolló históricamente en el contexto de occidente desde una perspectiva religiosa, por ejemplo, la tradición de la ley natural. Aunque uno no pueda volver al pasado, una perspectiva cerrada a cualquier formulación de fundamento último, por ejemplo, un punto de vista estrictamente secular, podría fácilmente llevarnos a un punto muerto donde los derechos de los individuos o grupos compiten sin la posibilidad de una resolución final.

Por tanto, existe la necesidad urgente de articular mejor dentro de nuestros contextos particulares lo que constituye la base última de la justicia social. En el contexto plural de las sociedades occidentales, tal base debe derivar de las diferentes tradiciones pero sin cerrarse a la dimensión de «la ultimidad». En las diversas sociedades del Este Asiático esta relación integral entre fe y justicia sólo puede articularse mediante la contribución de las grandes tradiciones religiosas que han dado forma a estas civilizaciones.

Procedamos a la segunda convicción bíblica que está íntimamente relacionada a la primera: el sujeto de la justicia es «el pueblo elegido de Dios». Mientras la forma bíblica de entender la justicia protege la dignidad y el bienestar del individuo, su enfoque principal es la comunidad expresado en el pacto con Israel. Esta concepción es muy distinta del discurso contemporáneo sobre justicia basado en el concepto occidental del sujeto racional autónomo, el individuo como centro.

Esta falta de atención a la primacía de la relacionalidad sobre la individualidad ha sido criticada por ambas perspectivas la occidental y la oriental. Algunos comentaristas han señalado la fragmentación que caracteriza a muchas sociedades occidentales contemporáneas. El concepto de derechos humanos divorciado del contexto comunal se ha visto criticado en las culturas no occidentales de Asia y África y esta crítica ha sido utilizada, desgraciadamente, por algunos líderes políticos para oponerse a los derechos humanos y

justificar el autoritarismo. Pero cuando uno examina, por ejemplo, las culturas tradicionales del Este de Asia, uno encuentra que las relaciones comunitarias proporcionan el contexto para la dignidad y bienestar de cada individuo. Por tanto, tanto en los contextos occidentales como orientales, la justicia social debe estar conectada intrínsecamente con la comunidad.

Debemos confrontar el declive aparente en el compromiso y en el trabajo por la justicia social desde sus raíces. Necesitamos una articulación contemporánea de la justicia social abierta a lo último, dando primacía a la relacionalidad en nuestra perspectiva de dignidad y derechos humanos. Esta es una tarea que incumbe a todos los que trabajan por la justicia social, especialmente, a quienes trabajan a la luz de la fe. Debemos ser capaces de articular para otros y para nosotros mismos lo que significa para nosotros trabajar por la justicia y ser dependientes de la acción de Dios en el mundo, lo cual para nosotros significa reconocer la comunidad como contexto de nuestra dignidad y derechos humanos.

Original inglés

Traducido por Mentxu Ormaetxe

Jose Mario C. Francisco S.J.
EAPI P.O. Box 221, U.P. Post Office
1144 Quezon City FILIPINAS
<jmcf@admu.edu.ph>

¿Promoción de la justicia o lucha por la justicia?

Juan Hernández-Pico S.J.

Hace 30 años comenzó la Congregación General 32. Meses después, ya en 1975, nos llegaron los textos y tuvimos en el CIAS de Centroamérica, ubicado en la comunidad de la Zona 5 de Guatemala, una reunión que desbordó de entusiasmo. Había una honda sintonía entre la actualización de la misión de la Compañía, la nueva formulación de la identidad de los jesuitas, y lo que estábamos intentando hacer y, sobre todo, vivir, en nuestro apostolado social. El conocimiento de la situación de miseria de los pueblos indígenas, especialmente en Guatemala y Panamá, o de los campesinos minifundistas y jornaleros en El Salvador y Nicaragua, o de los pobladores de los asentamientos marginales urbanos, producía en nuestro corazón una gran indignación. Analizábamos esa situación como fruto de una explotación, dominación y discriminación de siglos, que leíamos teológicamente como pecado de violencia estructural, que había que ayudar a quitar de

este mundo. Poníamos las capacidades adquiridas en nuestros estudios teológicos y de ciencias sociales al servicio de la investigación rigurosa de esa situación, que, cortando la realidad como un cuchillo afilado, se convertía a la vez en denuncia en nuestras publicaciones e iluminaba nuestra acción social. Veíamos retratado nuestro sentido del pecado en frases como estas, punzantes, de la 32: «a pesar de las posibilidades abiertas por la técnica, se hace más claro que el hombre no está dispuesto a pagar el precio de una sociedad más justa y más humana», o también, «el hombre puede hoy día hacer el mundo más justo, pero no lo quiere de verdad».

«Nuestra mirada atenta miraba a nuestros pueblos con corazón cristiano y descubría millones de rostros concretos, blancos, mestizos, indios y morenos, personas que anhelan la paz y una vida digna pero sufren la carencia de las cosas más elementales de la vida. Habíamos convivido con campesinos y trabajadores agrícolas, con emigrantes rurales, desempleados y trabajadores estacionales. Con obreros y peones, y, en los suburbios y barriadas, con una inmensa población marginada. Sentíamos que esos rostros nos interpelaban como pertenecientes a ‘hermanos más pequeños de Jesús’ (Mt 25, 40), necesitados de nuestra ayuda». Estas palabras, que escribimos en 1979 para Puebla y cuya sustancia quedó en su documento final, transparentaban bien nuestro sentir y el fondo de nuestro hacer durante los años 70. Por eso congeniamos tanto con aquella expresión del decreto 2: «¿Qué significa hoy ser compañeros de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige». Y nos parecían más expresivas de la verdad que estaba en juego que aquellas otras del decreto 4, «servicio a la fe y promoción de la justicia». El P. General Kolvenbach lo acaba de repetir 29 años más tarde en la última Congregación de Procuradores. «Promoción» parece algo propio del trabajo de desarrollo de una ONG y no dice lo que se experimenta cuando se quiere hacer la justicia desde la fe: la tremenda resistencia que hay que vencer en la afiliación y el culto al dios dinero, que justifica cualquier crimen y la muerte de muchas personas justas.

«Promoción» no dice lo que se experimenta cuando se quiere hacer la justicia desde la fe: la tremenda resistencia que hay que vencer

¿Y hoy, después de 30 años? Ha habido avances, sobre todo en la incorporación a la misión del compromiso con la cultura y del diálogo con las religiones. Hemos entendido mejor que el cambio social no es económico y político únicamente sino que hunde sus raíces en valores y actitudes culturales. También hemos avanzado en el llamado a producir comunidades de solidaridad y a trabajar desde

ellas. Nos hemos abierto a la construcción de redes globales. Y hemos matizado la justicia comprendiéndola como «justicia del Reino de Dios», «evangélica», «querida por Dios» o «la justicia de Dios en el mundo». Todo ello nos lleva a sentir internamente que nuestra

misión de lucha por la justicia desde la lucha por la fe, no puede vivir sólo de indignación, sino que tiene su fuente en el corazón misericordioso de Dios, en Dios que es amor y especialmente felicidad, consuelo y rescate de la dignidad de los pobres. Todo ello, fruto de la 34, era ya presencia profética en la 32, en el número 50 del decreto 4: el caminar paciente **con** los pobres para aprender de ellos y para acompañarles en la apropiación de su historia y, sólo así, anunciarles a Jesucristo en medio de ella, se vuelve imprescindible complemento del luchar en su favor y **por** ellos.

Pero a pesar de las desilusiones y decepciones en los proyectos históricos (¡en Centroamérica hemos estado comprometidos con tantos que nos parecieron tan bellos!), el gran peligro de hoy es perder el carisma en el interminable debate de las matizaciones, extinguir

El gran peligro de hoy es perder el carisma en el interminable debate de las matizaciones, extinguir el espíritu en un discernimiento sin fin, y volver eterno rescoldo la llama ...

el espíritu en un discernimiento sin fin, y volver eterno rescoldo la llama que tiene que hacer de nuevo que ardan nuestros corazones. Porque la lucha por la fe y por la justicia sigue siendo la lucha crucial de nuestro tiempo. En forma inculturada, desde el diálogo intercultural de los valores, sí, y desde la riqueza del pluralismo religioso y de su acción social múltiple y sus múltiples intentos de lectura teológica del mundo y de los signos de los tiempos en él. Pero también sin perder de vista que los pueblos con hambre tienen derecho a los excedentes agrícolas y ganaderos de los pueblos saciados; que el comercio internacional no puede ser libre ni competitivo para los pueblos empobrecidos si no se suprimen los enormes subsidios de los Estados a los trabajadores de los pueblos enriquecidos; que decenas y aun cientos de millones de desempleados de los pueblos en desarrollo tienen derecho a migrar y a buscar trabajo digno en los pueblos desarrollados porque el mundo es de toda la humanidad y las fronteras son sólo costumbres inveteradas superables; que los pueblos latinoamericanos, africanos y asiáticos, tienen derecho a la inversión en investigación y desarrollo y en tecnología de punta; que las reservas de biodiversidad de América Latina deben ser protegidas y patentadas en la misma América Latina; que la niñez, la juventud y las mujeres tienen derecho a leer el mundo de una manera propia y a complementar con su lectura la de los varones y a superar la de las gerontocracias. Y que todo esto significa lucha, porque significa rescatar el mundo que Dios creó con amor y en el cual acompaña con enorme cariño nuestra aventura humana, en contra de todos sus enemigos, de todas las estructuras y personas que viven del culto al dios dinero y del culto al dios poder, al dios de las armas y de la guerra para conservar esa riqueza en manos de muy

pocos, quebrando la hermandad de la raza humana. Y no estar en esta lucha crucial de nuestro tiempo equivale a profundizar la crisis actual de la vida religiosa, de la cual está también transida la Compañía.

Juan Hernández Pico S.J.
Apartado 87 Quetzaltenango
GUATEMALA
<jhpico@terra.com.gt>

«Un poco de sentido común» William R. O'Neill S.J.

En la obra de teatro de Robert Bolt, *Un hombre para todas las estaciones*, el anciano Cardenal Wolsey reprocha a Thomas More: «Eres para mí como un clavo fijo, Tomás. Si vieras los hechos tal y como son, sin esa horrible deformación moral; sólo con un poco de sentido común, hubieses podido ser un estadista»¹. Nuestras últimas Congregaciones inspiran un similar pesar, porque también nosotros discernimos «los signos de los tiempos» con una especie de deformación o estrabismo moral. Y de hecho es justamente nuestro estrabismo, «una fe que hace justicia», lo que nos permite ver correctamente los hechos relativos a la pobreza y a los privilegios (CG 32, d.4, n.2).

Pues bien, si consideramos el binomio «fe y justicia» vemos que hay interrogantes que permanecen. En definitiva, no hay una relación sencilla entre fe y justicia, y menos aún entre fe y cultura que, como nos lo recuerda nuestra Congregación General 34, constituye el *medium* simbólico que integra ambas (CG 34, d.2, n.15 y siguientes; d.4). En «Servidores de la Misión de Cristo» buscamos evangelizar la cultura para que la «Buena Nueva» a los pobres «se cumpla en nuestros oídos» (Lc

Porque también nosotros discernimos «los signos de los tiempos» con una especie de deformación o estrabismo moral

4, 18-21). Ya que la justicia es parte constitutiva de la evangelización («Justicia en el mundo», n.6), «la proclamación 'inculturada' del Evangelio» (CG 34, d.2, n.5) parecería implicar un no menos inculturado sentido de justicia. Pero aquí está el problema. No sólo las visiones de justicia difieren en

sociedades complejas, pluralistas; sino que difieren precisamente con respecto al papel que otorgan a la religión. Podríamos así invertir la proclamación del Sínodo, y preguntarnos cómo «el servicio de la fe» es constitutivo de «la promoción de la justicia».

En democracias occidentales modernas, el cómo «vemos» el papel de la fe en la vida pública nos da a conocer una gama de puntos de vista exclusivos e

inclusivos. Críticos liberales, como John Rawls o Jürgen Habermas, confinan típicamente la religión al dominio privado. Para esos teóricos, el pluralismo de los sistemas culturales significa que la razón política puede ser compartida y puede ser pública, es decir «común», solamente si hacemos abstracción de cualquier visión cultural de la noción de «bien». Nuestro concepto de justicia, escribe Rawls, «en la medida de lo posible, debería ser independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas y en conflicto, afirmadas por los ciudadanos»².

Con un concepto tan exclusivo, la fe, a lo más, nos inspira cumplir con nuestras obligaciones morales antecedentes, obligaciones analizadas en términos de derechos y de reivindicaciones de individuos soberanos. Cediendo la mejor parte a las libertades negativas o a la autonomía privada, el liberalismo filosófico tiene en muy alta estima la tolerancia religiosa, aunque niegue a la fe un papel significativo a la hora de interpretar la justicia. Para Habermas la religión adolece de «fuerza lógica», y es así que la esfera pública está «desencantada», según las palabras mismas de Weber: un «tiempo sin dios y sin profetas».

Para muchos críticos, sin embargo, la justicia es densa desde el principio. Los teóricos de talante comunitario protestan el formalismo abstracto y los prejuicios individualistas de la retórica de los derechos liberales. Nuestra moralidad pública depende, más bien, de nuestra narrativa singular y de nuestras tradiciones religiosas (nuestra autonomía pública); el yo no es soberano, sino parte del conjunto de las relaciones sociales. Para Alasdair MacIntyre, la ligereza de la tolerancia liberal está en definitiva «vacía de sentido». Y si los derechos universales hablan, según las palabras de Bentham no son mas que una «retórica sin sentido». Para los críticos feministas y post-coloniales, se trata de una retórica particularmente perniciosa, que enmascara la hegemonía cultural de la burguesía occidental.

Aunque esta crítica puede ser ‘elitista’ – el «liberalismo postmoderno» de Richard Rorty está totalmente desencantado – otros críticos con tendencia comunitaria, como por ejemplo Mac Intyre o Stanley Hauerwas, privilegian una interpretación radicalmente inclusiva. Según Hauerwas, el sentido mismo de justicia es de inspiración bíblica: la Iglesia es muy sencillamente una ética social. Pero aquí volvemos al punto de partida, porque cuanto más ‘ancho o espeso’ sea el concepto de justicia, más limitado será su alcance. Si la fe, en todas sus particularidades es constitutiva de la justicia, la «fuerza lógica de la justicia» ¿será entonces limitada a los creyentes? El precio de una «proclamación inculturada del

Evangelio» ¿no es una abdicación de toda crítica cultural, de las profecías reducidas al silencio? (¿Hay ‘un lugar’ para la justicia en el diálogo interreligioso?).

Creo que Ignacio Ellacuría nos ofrece una *via media* prometedora, un camino ni muy ancho ni muy angosto. Porque podríamos «hacer histórica» la retórica de los derechos humanos, no como una «gran historia», sino como una «gramática» de nuestras historias culturales particulares. Según Ellacuría, los derechos humanos no son tanto propiedad de individuos sueltos, sino reivindicaciones universales concretas, legitimadas por «las condiciones mínimas indispensables» del ejercicio de las condiciones del contrato social histórico, que deben cumplirse si nuestra retórica sobre los derechos «debe significar algo»³.

Por ejemplo, durante la Comisión surafricana sobre Verdad y Reconciliación (CVR), las conversaciones sobre los derechos no eran tanto discusiones *sobre* los derechos, sino conversaciones que los derechos hacían posibles. Por el testimonio

de las víctimas, aquellos tratados una vez como «no personas» irrumpieron en la historia, no solamente en la de construcción de la narrativa del apartheid, sino en la reconstrucción de una narrativa cívica, – según palabras de Carlos Villa-Vincencio, «una historia más grande que une» –. Sin embargo, en la CVR, las discusiones sobre los derechos han evocado la perspectiva religiosa africana tradicional del *ubuntu* – el talante social irreducible de «lo que *hacen* los creyentes», reivindicando sus derechos –. Según el espíritu del *ubuntu*, los derechos expresan una libertad atada, una solidaridad ética. «Pertenece a un conjunto vital» nos dice el arzobispo Desmond Tutu. «Afirmamos que una persona es tal a través de los demás»⁴.

Con esta visión mediadora, visión compartida también por la enseñanza social de la Iglesia católica romana, las narrativas de la fe no sólo son pertinentes como fuente de motivación al consentimiento, por ejemplo para un régimen culturalmente correcto a nivel de derechos fundamentales, sino porque interpretan y justifican nuestras razones públicas, nuestras «grandes historias». En respuesta a sus críticos exclusivistas, Tutu señala que «muy pocas personas estaban en desacuerdo con el acento sumamente espiritual, y realmente cristiano, de la Comisión [Verdad y Reconciliación]... Esto quiere decir

Las narrativas de la fe no sólo son pertinentes como fuente de motivación al consentimiento, sino porque interpretan y justifican nuestras razones públicas

¹Robert Bolt, *A Man for All Seasons* (New York: Random House, 1990), 19.

²John Rawls. *Liberalismo Político*, (New York: Columbia University, 1996), 9-10. La última obra de Rawls ofrece una visión más global.

³Ignacio Ellacuría, «Derechos Humanos en una Sociedad Dividida» trad. Alfred Hennesly, in *Human Rights in the Americas: The Struggle for Consensus*, ed. Alfred Hennesly and John Langan (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1982), 59.

⁴Desmond Mpilo Tutu. *No Future Without Forgiveness* (Johannesburg: Rider, 1999), 35.

que las intuiciones y las perspectivas teológicas y religiosas han dado forma, en gran parte, a lo que hemos hecho y a cómo lo hemos hecho»⁵.

Se podría decir mucho más. Al hablar de la «magnanimidad» de las víctimas, Tutu ha reconocido un sentido religioso ‘suplementario’ que nos inspira a hacer más de lo que la justicia nos exige en sentido estricto: perdonar, reconciliarse, amar con compasión (Miqueas 6,8)⁶. Como en la parábola del Buen Samaritano, el extranjero herido yace a nuestros pies, pero hoy se ha convertido en legión. Y al «ser nuestra identidad inseparable de nuestra misión» (Servidores de la Misión de Cristo, n.4), no somos nosotros quienes definimos nuestro prójimo, sino que es nuestro prójimo crucificado, según las

***No somos nosotros
quienes definimos
nuestro prójimo, sino
que es nuestro prójimo
crucificado, según las
palabras mismas de
Ellacuría, el que nos
define***

palabras mismas de Ellacuría, el que nos define. ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los banditos?» nos pregunta Jesús (Lc 10,36). En definitiva, el prójimo somos nosotros, «amigos de los pobres» (n.9). Parte integrante de nuestra misión, nuestra «solidaridad con los pobres», según las palabras mismas del Padre General, define el punto de referencia desde donde discernimos, individualmente y como cuerpo, nuestros ministerios – la universalidad concreta de una «fe que hace justicia». Esto debe ser «el factor integrador de todos nuestros ministerios; y no sólo de éstos, sino de nuestra vida interior como individuos, como comunidades y como fraternidad extendida por todo el mundo» (Servidores de la misión de Cristo, n. 14, citando la CG 32, d.4, n.9). Es nuestro horrible «estrabismo moral».

Original inglés

Traducido por Daniela Persia

William R. O’Neill S.J.
JSTB-1735 LeRoy Ave.
Berkeley, CA 94709-1193-U.S.A.
<woneill@jstb.edu>

⁵Ibid., 72.

⁶Ibid., 43.

La fe que promueve la justicia Susai Raj S.J.

Ha producido el decreto «Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia» más calor que luz? Y, sin embargo, según el tiempo y las circunstancias el calor es a veces más, necesario que la luz. Por ello podemos decir que este decreto ha tenido un papel histórico. Las preguntas importantes son: ¿En los últimos 30 años se ha extinguido el calor dejando algunas brasas bajo la forma de centros sociales o se ha transformado este calor en luz? Esta luz en que se ha transformado ¿produce a su vez calor?

Un paracaidista saltó de un helicóptero pero su paracaídas no se abrió y cayó sobre un árbol. Estando tendido en una rama gimió diciendo: ¿dónde estoy? Un santo sacerdote católico que pasaba por allí oyó la pregunta y mirando hacia arriba le dijo: «estás en lo alto de un árbol». El paracaidista dijo: «Usted debe ser un sacerdote católico». Entusiasmado, preguntó el sacerdote: «Hijo mío ¿cómo lo has sabido?» El paracaidista le respondió: «Porque dice lo que es

***El mundo
globalizado necesita
una fe globalizada
que promueva la
justicia para con las
víctimas globalizadas.***

objetivamente cierto pero absolutamente inútil». Su gemido era un grito de ayuda que necesitaba el calor de la acción (justicia), no una pregunta que buscara conocimientos a la luz de los hechos (fe). El mundo globalizado necesita una fe globalizada que promueva la justicia para con las víctimas

globalizadas.

Desde otra perspectiva, Dios es fiel, justo, bueno, bello, veraz, omnisciente, omnipotente y omnipresente. Todas estas cualidades o atributos de Dios están intrínsecamente relacionadas entre sí y se complementan. La pregunta no es si la fe promueve la justicia, o cómo la justicia es constitutiva de la fe, sino cómo la fe ha promovido la justicia en el pasado en otro contexto y cómo debería promoverla hoy; o de otro modo, cómo la justicia constitutiva de la fe fue percibida, articulada y expresada en el pasado en otros contextos y cómo esto debería hacerse hoy.

Por su propia naturaleza y por su propia función, la fe ilumina la vida humana. Es integral e integradora de todas las dimensiones de la misma. Aunque está radicada en el aquí y el ahora, trasciende el tiempo y el espacio. La justicia, por su propia naturaleza y función está llena de calor porque se asienta en el grito de las víctimas de la opresión. Aunque arraigada en lo divino, es inmanente y existencial, carne y sangre, ruido y polvo. Y sin embargo ambas son tan complementarias como la luz y el calor, la mujer y el hombre, la contemplación y la acción.

Los seguidores de cualquier religión e ideología tomados

en su conjunto (p.ej. la Iglesia) o en uno de sus grupos (p.ej. los jesuitas) han recorrido etapas en la historia de la dialéctica entre fe y justicia. Historias semejantes de la dialéctica entre otros atributos complementarios de Dios (p.ej. fe y razón) también existen. El contexto en la India, con sus diferentes religiones, ideologías y culturas, requiere la humildad para reconocer, dialogar y trabajar en red con todos los que expresan y celebran esta dialéctica entre la fe y la justicia. Expresando las necesidades del momento o las exigencias de nuestro tiempo es un modo de manifestar la manera en que la fe busca la justicia hoy, el modo en que la justicia ahonda la fe.

Para la gente explotada y pobre de los países del tercer mundo, la globalización es un eufemismo para colonización económica. Es bien sabido que la explotación en el plano local y regional está conectada con la explotación en el plano nacional e internacional. Los instrumentos disponibles explicaban con detalle los niveles macro y micro de explotación, así como la conexión entre estos niveles. Este tipo de análisis también abrió el camino de la creación de controles y contrapesos bajo forma de protecciones legales, parámetros éticos, valores culturales y un abanico de estrategias de transformación social.

Como una lluvia torrencial que arrasa todo e inunda una extensa área, el monstruo de la globalización ha convertido en obsoletos y superfluos la mayoría de los instrumentos de análisis, los controles y contrapesos y las estrategias para el cambio social. De aquí que haya una urgente necesidad de:

1. Nuevos instrumentos de análisis.
2. Renovación de los controles y contrapesos
3. Estrategias creativas de cara a una nueva sociedad

1. Nuevos instrumentos de análisis: Mamón ha ejercido siempre su poder sobre el mundo. La mayor parte del último siglo estuvo marcada por la colonización de tipo político; pero en las dos últimas décadas ésta ha dejado paso a la colonización de tipo económico, es el signo de este inicio de siglo. En cierto sentido, el factor esencial de la explotación sigue siendo el mismo, sólo que ha cambiado de una colonización política a una colonización económica. Visto desde otro punto de vista, con la globalización la explotación se ha vuelto más compleja y sofisticada, más sutil y erudita, con una base mayor y que abarca más que antes. Como de costumbre, el progreso científico y tecnológico lo único que están haciendo es ayudar a las fuerzas de la opresión.

El colapso de los regímenes comunistas se vio como un fracaso del marxismo. Ante la falta de instrumentos de análisis nuevos y apropiados, las fuerzas del mercado están sacando el máximo provecho. La liberalización, rasgo concomitante de la globalización, ha debilitado el movimiento sindical en el sector industrial y en otros

sectores laborales porque la naturaleza del trabajo ha cambiado de regular a contractual. En el plano local y regional la opresión de grupos marginalizados (dalits, grupos tribales, mujeres, niños trabajadores, minorías religiosas o de cualquier otro tipo) adopta nuevas formas. En este inicio de la globalización las categorías de clase, género, casta y etnia han de ser analizadas con nuevos instrumentos en los niveles macro y micro.

2. Renovación de los controles y contrapesos: las protecciones legales, los parámetros éticos y los valores culturales son los controles y contrapesos de cualquier sociedad. Las multinacionales, los principales jugadores en el tablero del mercado globalizado, se libran de los tradicionales controles estatales y no son controladas eficazmente por el trabajo en red, organizado generalmente por las ONGs, de los movimientos sociales de los oprimidos. Por ello es necesario crear instituciones políticas globales de carácter democrático que puedan responder con una «lógica parecida a la del mercado global»¹.

3. Estrategias creativas de cara a una nueva sociedad: a pesar de que pueda parecer un intento débil, la voluntad del Foro Social Mundial es favorecer y coordinar los esfuerzos en pro de estrategias creativas de cara a una nueva sociedad. El tema del encuentro de enero del 2004 (*Otro mundo es posible*) es, de hecho, una afirmación de fe en este sentido.

Las ONGs tienen que superar el enfoque centrado en proyectos al que hoy se limitan. Si el pecado ha aumentado, la gracia ha sobreabundado aun más (Rm 5, 20). El pecado de la opresión que aplasta a los sectores más débiles de la sociedad ha aumentado a causa de la globalización, por ello la gracia de las estrategias creativas de cara a una nueva sociedad tiene que sobreabundar aún más.

Original inglés

Traducido por Diego Alonso-Lasheras S.J.

Susai Raj S.J.
Catholic Church- Bar Bigha P.O.
Dt. Sheikhpura, Bihar 811 101
INDIA

¹Carrera, Joan, «Mundo Global, Ética Global», Barcelona: *Cristianisme i Justícia*, 118 (febrero 2003).

Perspectiva desde Africa Oriental

Gerard Whelan S.J.

En su reciente visita a Nairobi, el Padre Franco me pidió que escribiera este artículo. Deseaba una perspectiva africana sobre la relación entre fe y justicia, y la identidad del apostolado social. ¿Dónde está la Compañía de Jesús con relación a este asunto? Quizás de manera incongruente, el abordar el tema llevó a tres de nosotros – que damos clases en el Colegio Hekima, escuela jesuita de teología en Nairobi – a una serie de encuentros muy agradables delante de una taza de café o de una pizza en restaurantes cerca del Colegio Hekima. El clima de Nairobi es soleado y moderado a lo largo de todo el año. Fue así que sentados fuera de estos restaurantes, dedicamos mucho tiempo a discutir este tema tan importante. Lo que sigue es un resumen de nuestras conversaciones.

Paul Fitzgerald ha sido invitado a Hekima, para dar unas conferencias, y viene de la Universidad Santa Clara, en California. Yo soy irlandés y llevo doce años viviendo en África. Soy párroco en una parroquia de la periferia de Nairobi, y doy clases de teología pastoral en Hekima. Aquilino Tarimo es de Tanzania y enseña teología moral en Hekima. Acaba de publicar un libro: «Los derechos humanos, diferencias culturales e Iglesia africana» [Salvatorianum, Morogoro, Tanzania, 2004]. Los tres rondamos los 40.

Lo primero que hay que subrayar es que Paul y yo tenemos las mismas actitudes frente a los esfuerzos recientes de la Compañía para integrar la fe y la justicia. Actitudes que se formaron en Estados Unidos y en Europa. Consideramos que pertenecemos a la «tercera generación» de jesuitas que tratan de responder a esta cuestión de una fe que hace justicia. La primera generación se remonta a la que precedió el evento del Vaticano II. Esta generación realmente no había intuido que, nuestra capacidad en demostrar el amor de Cristo para con su prójimo, está tan afectada por las estructuras sociales que es necesario que el creyente luche por la justicia social. Todo esto iba unido a una cierta idea de catolicismo étnico preocupada por promover el bienestar ‘de nuestro lote’. La segunda generación estaba formada por hijos del Concilio Vaticano II, molestos, a veces, por la formación recibida de la primera generación. Eran los activistas de la CG 32 y, a menudo, fueron nuestros formadores. Una vez entrados en la Compañía en los años ’80, Pablo y yo, percibimos que había algo desequilibrado en este grupo de «Fe y Justicia». Los dos nos habíamos percatado de que éramos testigos de una especie de laicismo desequilibrado en la generación que promovía el apostolado social siguiendo el Decreto 4. Esto podría incluir una opción por unas teorías sociológicas

*Los jóvenes jesuitas
gastaron todas sus
energías en
cuestiones como:
«¡Primero justicia en
la Iglesia!
¡Queremos que se
nos oiga!».*

deliberadamente laicas y no religiosas. Podría también significar el fracaso de la integración de los aspectos espirituales de nuestra identidad jesuita, incluso lo que significa ser sacerdote. Más que todo, Paul y yo hablábamos de un cierto elitismo que existía en ciertas provincias entre miembros del apostolado social y cómo esto producía rivalidades y celos entre los escolásticos. Habíamos notado que un número considerable de gente que hemos conocido en este contexto, han dejado de ser jesuitas o sacerdotes.

Ahora bien, en esas estupendas jornadas de sol, nuestra conversión no podía llenarse sólo de amargura y de resentimiento. Mientras saboreábamos el café hemos reconocido la existencia de una integración de pensamiento, hoy creciente en la Compañía de Jesús,

entre fe y justicia. Este desarrollo de nuestra manera de pensar lo capta bien, a nuestro parecer, el Decreto 1 de la CG 34: «Unidos con Cristo en la Misión». De hecho, el correo electrónico que habíamos recibido de Fernando Franco, resumía la situación tan bien que no sabíamos de qué seguir quejándonos. Fernando comentaba: «Podemos hasta decir que desde la inquietud de acercar la justicia a nuestra fe y a nuestro carisma jesuita hemos llegado a una situación en la que el significado de nuestra lucha por la justicia parece emerger de una idea más profunda de fe cristiana y de nuestro carisma».

No es que nosotros del ‘Norte’ quisiésemos monopolizar la conversación y excluir a Tarimo, nuestro hermano africano. Pero de hecho, Tarimo tuvo que dejarnos apaciguar un poco antes de compartir lo que quería decir. Un elemento clave que aportó es que los jóvenes africanos se habían sentido excluidos de todo este debate sobre la relación entre fe y justicia. Y Tarimo subrayó que en la Asistencia africana la mayoría de las cuestiones hay que entenderlas en la perspectiva del talante muy joven de la Compañía y a la luz del hecho que emerge de un pasado muy reciente de colonialismo y que la independencia se ha adquirido desde hace poco, el tiempo de una vida. Puede que este punto sea fácil de considerar dentro del paradigma «fe y justicia». Ahora bien, el punto siguiente de Tarimo iba más lejos. Subrayó que en la experiencia de la mayoría de jesuitas africanos, éstos se habían preocupado más de la injusticia en la Iglesia y en la Compañía de Jesús.

Tarimo añadió que la manera en que se había llevado a cabo el proceso de evangelización en África había implicado a misioneros en la vanguardia del cambio aportado por los poderes imperialistas. Sin duda alguna, los misioneros iban bien intencionados. Y las estructuras puestas en pie por los misioneros han ayudado enormemente a los africanos. Sin embargo, los africanos no percibían a la Iglesia como algo suyo, o esto ocurría muy raramente. Existía una especie de alienación que han experimentado en la Iglesia y que formaba parte de

sus sentimientos de impotencia frente a la modernización en su conjunto. Cuando unos jóvenes entraban en el seminario o se unían a comunidades religiosas, esa sensación de ser extranjero en su propio país podía ser más profunda aún. Cuando se llegaba a la cuestión de fe y justicia en la Asistencia africana, los jóvenes jesuitas gastaron todas sus energías en cuestiones como: «¡Primero justicia en la Iglesia! ¡Queremos que se nos oiga!». Tarimo era

demasiado educado para expresar de manera más explícita la cuestión que nos dirigía indirectamente a Paul y a mí: «¿Por qué vosotros dos habéis monopolizado la conversación hasta este momento?».

Tarimo siguió aportando unos cuantos puntos más sobre la historia reciente del apostolado social en la Asistencia africana.

Era claro, después de lo que nos había dicho, que podía haber resentimiento entre los jesuitas africanos hacia los entusiastas

de la «segunda generación» del Decreto 4. Hay que subrayar que en la Asistencia africana, la segunda generación está, en gran parte, compuesta por misioneros. Este resentimiento, sin embargo, es distinto del resentimiento que Pablo y yo podríamos articular a partir de nuestros propios trasfondos. Tarimo estaba tratando de demostrar que veía un parecido evidente entre lo que yo llamaba la primera generación de jesuitas y la segunda generación. Ninguna de las dos estaba suficientemente a la escucha de los jóvenes jesuitas africanos. Es un poco como si los jóvenes jesuitas africanos dijeran: «¡Dejad de pensar en nuestro lugar! ¡Ya está bien de tomar decisiones en nuestro lugar!» Es bueno saber que hay una nueva revista de teología y de asuntos corrientes publicada por los jesuitas de la Asistencia africana. Se titula *Africa Yetu*, y su traducción es: Nuestra África.

Antes de concluir nuestra conversación hemos abordado la siguiente pregunta: «¿Qué dicen los jesuitas africanos sobre fe y justicia cuando se encuentran entre ellos?» Para contestar a esta pregunta consultamos los informes anuales de los encuentros de la Provincia de África oriental sobre «Jesuitas en formación» (JIF). Además, hemos pensado en el nivel de compromiso de este joven grupo en el proceso elaborado de la planificación de esa Provincia que tuvo lugar hace poco. De hecho aquí hemos visto a jesuitas sumamente preocupados por la integración entre fe y justicia. Se consideran a fondo los retos del «renacimiento africano». Se identifican varios problemas para vencer la pobreza, enlazados con problemas causados a nivel local: corrupción, etnocentrismo y guerra. Al mismo tiempo, se resiente muy profundamente la manera en que el rico Norte contribuye a empeorar los problemas africanos, en lugar de ayudar a aliviarlos. La cuestión de saber cómo los jesuitas pueden responder al reto del VIH/SIDA se

plantea cada vez más. La inquietud por los refugiados toma otra significación, ya que varios maestrillos trabajan con el Servicio Jesuita a Refugiados. Y varios jesuitas han sido ellos mismo refugiados.

¿Cómo responder a estos problemas sociales? Los jóvenes jesuitas de la Provincia de África oriental expresan un gran interés por ayudar a que emerjan nuevas élites africanas que actúen a favor del bien

común. Propuestas de parte de jóvenes jesuitas africanos para iniciativas apostólicas incluyen la gestión de escuelas secundarias para la población relativamente acomodada, la enseñanza universitaria y la apertura de centros de reflexión social con acceso a la dirección espiritual para los africanos que trabajan en organizaciones de desarrollo. En el Colegio Hekima, está a punto de convertirse en plan un proceso iniciado por los estudiantes, para abrir un instituto de estudios sobre la paz. Paul y yo hicimos notar

que el ‘color’ de la opinión de los jesuitas africanos sobre esta cuestión de fe y justicia es tan diferente a la del Norte que debería ser tenida en cuenta. En algunas Provincias del Norte, los jesuitas del Decreto 4 parecen definirse casi en oposición a los jesuitas que enseñan en «escuelas para ricos». Una tal dicotomía es raro que exista entre jesuitas africanos.

Cuando Fernando Franco nos pidió el artículo nos dijo que no había porqué temer el hacer afirmaciones provocantes. Bueno pues, por temperamento, Tarimo es la persona más adecuada para hacer este trabajo. La reunión final de nuestro pequeño grupo la hicimos almorzando juntos, acompañando la comida con un poco de cerveza. Y entretanto Tarimo se atrevió a decir lo que sigue. ¿Ha llegado el momento en que el apostolado social tiene que disolverse como un ‘sector distinto’ en el pensamiento de la Compañía? Sin duda, una opción por los pobres y un compromiso por estructuras sociales justas han de ser una dimensión de todos nuestros apostolados. Pero ¿no deberíamos acaso dejar de hablar de un sector distinto y usar el lenguaje de la dimensión? La Compañía ha hecho muchos progresos en incorporar esa dimensión en un amplio espectro de sus ministerios. No hay duda de que el promover el apostolado social como un sector tuvo su importancia en los años que siguieron la CG 32. Pero ¿sigue existiendo esta necesidad? Lo que queda del apostolado social ¿no corre el riesgo de convertirse en una sub-cultura en la Compañía, con características virtualmente semejantes a las de una secta, donde los iniciados se hablan entre ellos y tienen muy poco impacto en el cuerpo de la Compañía?

Original inglés

Traducido por Daniela Persia

Gerard Whelan S.J.
P.O. Box 23408, Kangemi—Nairobi
00602 KENYA
<gerrywhelansj@hotmail.com>

EXPERIENCIAS

CELEBRANDO LA PASCUA CON LOS REFUGIADOS EN NAIROBI

Toussaint Kafarhire Murhula S.J.

1. Pascua y liberación

En un principio, la pascua judía tenía un doble significado. Un primer significado: paso de Yahvé por Egipto y la manifestación de su amor preferencia por su pueblo. Al pasar, Dios dio muerte a todos los primogénitos de Egipto, nacidos de hombres y del ganado, salvando a su pueblo gracias a la sangre con que éste había rociado las dos jambas y el dintel de la casa. El segundo significado se relacionaba con el paso de los judíos por el desierto, con el paso de la servidumbre en Egipto hacia la tierra prometida gracias a la intervención de Dios (Ex 12,11). Pascua adquiere otro sentido en la liturgia cristiana, con relación a la muerte y a la resurrección de Jesús. Se trata de un nuevo paso. El paso de la vida hacia la Vida pasando por el desierto *simbólico* del sufrimiento, del abandono y de la muerte. El paso de Jesús de este mundo hacia el Padre (Jn 13,1).

Sea lo que fuere, el término paso, corolario de la Pascua, expresa simbólicamente la idea de un cambio de lugar y de estado. Los judíos dejan de ser esclavos en Egipto adquiriendo un nuevo status: el de un pueblo libre en una tierra que Dios había prometido a los padres (patriarcas). *Ipsa facto*, ¡adquieren una patria! En el Nuevo Testamento, Pascua es también liberación del ser. En su resurrección, Jesús deja de estar sometido a los límites del espacio y del tiempo, porque es revestido de su cuerpo glorioso, que puede manifestarse mediante las apariciones. Jesús vuelve al Padre que es su verdadera patria, porque es el Verbo eterno que permanece en Dios desde el principio eterno (Jn 1,1). Desde entonces ¿cómo vive el cristiano su relación con Jesús Resucitado? Un africano que vive en exilio, lejos de su patria, como nuestros refugiados de los Grandes Lagos aquí en Nairobi, ¿qué sentido le da a este evento central de la fe cristiana?

2. Pascua en el contexto actual

En el mundo actual, la Región de los Grandes Lagos africanos es una de las zonas políticamente más perturbadas. Desde el genocidio ruandés de 1994, las guerras económicas y políticas en Congo, que duran desde hace más de cinco años, y los ciclos de violencia nunca superados en Burundi a pesar de la primavera democrática de 1993, las masas de refugiados han

huido cada día a los países limítrofes por centenas de millares.

Víctimas del apetito egoísta de políticos rapaces, estos pueblos atraviesan la experiencia del desierto como privación, falta y alejamiento. Se ven obligados a peregrinar en búsqueda de vida. No siempre es fácil sobrevivir al capitalismo ciego que golpea de lleno los valores africanos de la hospitalidad y del compartir, en una ciudad como Nairobi, convertida en el epítome del occidentalismo de África. Y, sin embargo, a pesar de los sufrimientos, de la inseguridad, del hambre, de la indigencia, del alejamiento de sus tierras y de muchas otras vicisitudes de la vida, estos refugiados nos enseñan el gozo y la felicidad de creer en la Resurrección de Cristo, como nuestro paso hacia la esperanza, la caridad y la fe.

Los refugiados de la Región de los Grandes Lagos africanos no han celebrado su retorno a sus países, ni han atravesado las fronteras para volver a encontrar sus tierras perdidas, sus *patria oppressa*. Por el contrario, han comprendido que la Resurrección de Cristo es una liberación de la angustia que hace al hombre esclavo de sí mismo, esclavo de su propio egoísmo. La patria en África ¿no se ha

convertido acaso en la tierra que oprime y hace morir? La Pascua ¿hacia qué patria introduce a los refugiados africanos? O, sencillamente, ¿es posible hablar de una liberación para nuestros pueblos celebrando la fiesta de Pascua?

3. Una Pascua con un ritmo gozoso

Al ritmo del tantán burundés, de las danzas ruandesas y de la canción exultante congoleña, las tres comunidades aparentemente destrozadas han celebrado con júbilo la luz de la esperanza nueva en esta Pascua 2003. El Padre John Guiney S.J., responsable de JRS para la región de África Oriental, ha sido invitado a presidir la liturgia. Rodeado de dos sacerdotes misioneros de África y de dos diáconos, uno de ellos jesuita y otro diocesano, la procesión avanzaba detrás del ritmo de los tantán que acompañaban el canto gozoso de la resurrección.

Numerosas personas que trabajan con los refugiados en Nairobi han querido testimoniar su presencia, su comunión, su amistad y su sostén espiritual asociándose a este evento gozoso de la fe cristiana. La homilía del Padre John abordó con un acento tierno y a la vez incisivo un mensaje digno de la jornada. Hombre acostumbrado a codearse con los refugiados, ha compartido su experiencia de los campos de refugiados donde los «viejos» (ancianos), guardianes de la tradición, son los que entonan los cantos que arrastran a la comunidad en la danza. Un mensaje para alimentar la fe

Los refugiados viven la pasión de Cristo... son también los primeros beneficiarios de las gracias de la Resurrección.

de estos peregrinos de la vida, para sostener la esperanza de estos mutilados sociales, para animar la perseverancia de estos viajeros sin rumbo...

Claramente, tres han sido los temas de esta homilía. La *esperanza* gozosa como gracia que vivifica en el sufrimiento y como promesa que guía hacia un futuro desconocido. Esta esperanza permite vivir a fondo el presente, con una responsabilidad compartida, descentrando a cada cual de su egoísmo para convertirlo en persona *para y con los demás*. En segundo lugar, esta Pascua aporta al hombre que tiene familiaridad con el sufrimiento el aguante y la perseverancia a través de las dificultades. La gente materialmente acomodada puede aprender de los refugiados la manera de vivir la Providencia divina, cómo vivir contentos sin nada y cómo, a pesar de las pruebas, ser testigos de una confianza en Dios que no defrauda nunca. Por último, el tercer tema abordado ha sido el de la certidumbre de la victoria de Cristo. El mal y el desorden pueden prevalecer, pero la victoria final pertenece a Dios. Es en esta fe que, hasta los refugiados despojados de todo, participan ya del esplendor de la gloria de Cristo, que los introduce en el tiempo de Dios.

4. Una liturgia llena de colores

Este mensaje lleno de optimismo y de fe en la Resurrección estuvo enmarcado siempre por los colores de las diversas culturas representados por los refugiados. El Padre John hizo participar a sus fieles invitándolos cada vez, por turno, a que entonaran un canto después de cada tema desarrollado, para proclamar su fe, su gozo, y su entusiasmo en la celebración de la Resurrección del Señor. A pesar de los desafíos de integración en una cultura extranjera, en una sociedad a menudo hostil a los pobres, los dones del Dios bueno en esta Pascua introducen, simbólicamente, a los refugiados en *la patria* de Dios. Ya que viven cada día la pasión de Cristo por la violencia de la que son víctimas, las traiciones de todo tipo y la soledad de ser a menudo abandonados y rechazados por otros, los refugiados son también los primeros beneficiarios de las gracias de la Resurrección.

Y la belleza de esta liturgia pascual se expresó también en las intenciones de los fieles, acompañadas por símbolos que representaban las diferencias. La Pascua vivida así es un símbolo de la paz, de la reconciliación y de la aceptación mutua. El sufrimiento quizá estará siempre al acecho, pero ciertamente con Cristo Resucitado se vive de otra manera. Es por ello que el tamtan de Burundi ofrecía cada vez una nota de fiesta, testimonio del gozo de los refugiados que acogen con generosidad las gracias divinas de la nueva libertad en Cristo. ¡Una liturgia rica de inculturación, de colores y

de ritmos africanos! Fue también un momento de gran alegría espiritual, pero sobre todo, una lección de fe que debemos recibir de aquellos que han puesto su fe en el Señor, y que saben – como el Siervo sufriente – que su esperanza no será nunca defraudada.

5. Una Pascua de agradecimiento

Pascua, como todos los misterios de la fe cristiana, puede celebrarse sólo en una comida, la Eucaristía. Y sabemos que esta palabra significa esencialmente acción de gracias, la gratitud que los hombres y las mujeres de todos los tiempos y de todos los lugares, en pos de Cristo muerto y resucitado, ofrecen para decir gracias al Padre eterno de quien procede todo don perfecto. La perfección dada a los hombres a través de la resurrección es la de la

vida que hay que amar y proteger. Es también la del reconocer que todos los seres vivos peregrinan hacia el Padre. Entendida en la fe, esta vida aparece pues como un verdadero paso hacia la patria divina. En efecto, Cristo resucitado nos recuerda que pertenecemos a la familia de Dios, pero que vivimos a menudo «en este valle de exiliados» (Ex.Sa. 47), como hijos pródigos lejos del amor paterno.

Trabajar por un mundo justo ya no tiene la misma connotación. Nuestros esfuerzos y nuestro padecer, nuestros sacrificios y nuestros sufrimientos deben fundarse sobre la ley del amor y de la igualdad de todos. Es por ello que en su homilía, el Padre John Guiney ha insistido en que todos los refugiados viven una experiencia común. Todos son disminuidos en su capacidad, cualquiera que sea el lugar a partir del cual viven esa experiencia dolorosa (Etiopía, Timor, Ruanda, Liberia, Congo, Burundi...), y, por consiguiente, no deben aceptar ninguna discriminación entre ellos. Gracias, John Guiney, por haber resucitado también tu francés que no hablabas desde hace diez años, para comunicar a los más desamparados las riquezas de tu experiencia humana y de tu fe cristiana.

Original francés

Traducido por Daniela Persia

Toussaint Kafarhire M S.J.
Arrupe House
2536 Virginia Street
Berkeley, CA 94709-1109 U.S.A.
<kafmurhula@hotmail.com>

DOCUMENTOS

DISCURSO DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II A LOS OBISPOS DE LA INDIA EN VISITA «AD LIMINA»

Lunes 17 de noviembre de 2003

Queridos hermanos en el episcopado:

1. «Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (*Sal* 118, 1). Estas palabras de los salmos son muy adecuadas para daros la bienvenida a vosotros, pastores de las provincias eclesiásticas de Madrás y Manipur, Madurai y Pondicherry y Cuddalore, al final de esta serie de visitas *ad limina* de los obispos de la India. En particular, deseo saludar al arzobispo Arul Das y agradecerle los sentimientos que me ha transmitido de parte de todos vosotros.

Los discursos que dirigí anteriormente a vuestros hermanos en el episcopado han ponderado frecuentemente la importancia de promover un auténtico espíritu de solidaridad en la Iglesia y en la sociedad. No basta que la comunidad cristiana mantenga el principio de solidaridad como un ideal noble; más bien, ha de considerarse como la norma para las relaciones entre las personas que, en palabras de mi venerado predecesor el Papa Pío XII, fue «sellada por el sacrificio de redención ofrecido por Jesucristo en el altar de la cruz a su Padre celestial en nombre de la humanidad pecadora» (*Summi pontificatus*). Al ser sucesores de los Apóstoles de Cristo, tenemos el deber fundamental de animar a todos los hombres y mujeres a transformar esta solidaridad en una «*espiritualidad de comunión*» para el bien de la Iglesia y de la humanidad (cf. *Pastores gregis*, 22). Al compartir estos pensamientos con vosotros hoy, deseo situar mis reflexiones en el contexto de este principio fundamental de las relaciones humanas y cristianas.

2. No podemos esperar difundir este espíritu de unidad entre nuestros hermanos y hermanas sin una auténtica solidaridad entre los pueblos. Como muchos otros lugares en el mundo, también la India está afligida por numerosos problemas sociales. En algunos casos, esos desafíos se agravan a causa del injusto sistema de división de castas, que niega la dignidad humana de enteros grupos de personas. A este respecto, repito lo que dije durante mi primera visita pastoral a vuestro país: «*La ignorancia y los prejuicios deben ser reemplazados por la tolerancia y el entendimiento. La indiferencia y la lucha de clases deben transformarse en fraternidad y servicio entregado. La discriminación fundada en la raza, el color, el credo, el sexo o el origen étnico debe rechazarse como totalmente incompatible con la dignidad humana*» (*Homilía durante la misa en*

el estadio Indira Gandhi, Nueva Delhi, 2 de febrero de 1986, n. 8: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 9 de febrero de 1986, p. 7).

Alabo las numerosas iniciativas que han puesto en marcha la Conferencia episcopal y las Iglesias particulares para combatir esa injusticia. Los valientes pasos que habéis dado para solucionar ese problema, como los del Consejo de obispos Tamil Nadu en 1992, son ejemplos que pueden seguir otros. En todo momento debéis procurar que se preste especial atención a los que pertenecen a las castas más bajas, especialmente a los dalits. No deben ser segregados nunca de los demás miembros de la sociedad. Cualquier apariencia de prejuicio basado en la casta en las relaciones entre cristianos es un antitestimonio de la auténtica solidaridad humana, una amenaza contra la genuina espiritualidad y un serio obstáculo a la misión evangelizadora de la Iglesia. Por tanto, habría que reformar notablemente las costumbres o tradiciones que perpetúan o refuerzan la división de castas, para que puedan llegar a ser una expresión de la solidaridad de toda la comunidad cristiana. Como nos enseña el apóstol san Pablo, «si un miembro sufre, todos los demás sufren con él» (*I Co* 12, 26). *La Iglesia tiene el deber de trabajar sin cesar para cambiar los corazones*, ayudando a las personas a considerar a todo ser humano como hijo de Dios, hermano o hermana de Cristo y, por consiguiente, miembro de nuestra misma familia.

3. La auténtica comunión con Dios y con los demás lleva a todos los cristianos a anunciar la buena nueva a aquellos que no han visto ni oído (cf. *I Jn* 1, 1). La Iglesia ha recibido la misión única de servir «al Reino difundiendo en el mundo los 'valores evangélicos', que son expresión de ese Reino y ayudan a los hombres a acoger el designio de Dios» (*Redemptoris missio*, 20). En efecto, es este espíritu evangélico el que anima incluso a las personas de diferentes tradiciones a trabajar juntas con el objetivo común de anunciar el Evangelio (cf. *Discurso a los obispos de rito siro-malabar de la India*, 13 de mayo de 2003).

Muchos de vosotros habéis expresado la esperanza de que la Iglesia en la India continúe sus esfuerzos por permanecer activamente comprometida en la «nueva evangelización». Esto es de especial importancia en las sociedades modernas, en las que amplios sectores de la población se encuentran en situaciones desesperadas, que a menudo los llevan a buscar soluciones rápidas y fáciles para problemas complicados. Este sentido de desesperación puede explicar, en parte, por qué tantas personas – jóvenes y ancianos – se sienten atraídas por las sectas fundamentalistas, que ofrecen emociones efímeras y una garantía de riqueza y ventajas terrenas. Nuestra respuesta a esto debe ser una «nueva

evangelización», y su éxito depende de nuestra habilidad para mostrar a las personas la vaciedad de esas promesas, convenciéndolas de que Cristo y su Cuerpo comparten sus sufrimientos, y recordándoles que «busquen primero el reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33).

4. En mi reciente exhortación apostólica postsinodal, *Pastores gregis*, destacué que el obispo es el «administrador de la gracia del sumo sacerdocio», ejerciendo su ministerio mediante la predicación, la guía espiritual y la celebración de los sacramentos (cf. n. 32). Como pastores de la grey del Señor, sois muy conscientes de que no podéis cumplir eficazmente vuestras obligaciones sin colaboradores comprometidos que os asistan en vuestro ministerio. Por esta razón, *es esencial que sigáis promoviendo la solidaridad entre el clero y una mayor unidad entre los obispos y sus presbíteros*. Confío en que los sacerdotes en vuestro país «vivan y actúen con espíritu de comunión y colaboración con los obispos y con todos los miembros de la Iglesia, dando testimonio del amor que Jesús definió como auténtico distintivo de sus discípulos» (*Ecclesia in Asia*, 43).

Por desgracia, incluso quienes han sido ordenados para el ministerio, a veces pueden ser víctimas de tendencias culturales o sociales dañosas, que socavan su credibilidad y obstaculizan seriamente su misión. Como hombres de fe, los sacerdotes no deben dejar que la tentación del poder o de ganancias materiales los alejen de su vocación, ni pueden permitir que las diferencias étnicas o de castas los aparten de su misión fundamental de anunciar el Evangelio. Los obispos, como padres y hermanos, han de amar y respetar a sus sacerdotes. Del mismo modo, los sacerdotes deben amar y honrar a sus obispos. Vosotros y vuestros sacerdotes sois heraldos del Evangelio y constructores de la unidad en la India. Las diferencias personales o la casualidad del nacimiento no deben minar nunca este papel esencial (cf. *Discurso a los sacerdotes de la India*, Goa, 6 de febrero de 1986).

5. Un firme compromiso de mutuo apoyo asegura nuestra unidad en la misión, que se funda en Cristo mismo, y nos permite acercarnos «a todas las culturas, a todas las concepciones ideológicas, a todos los hombres de buena voluntad» (*Redemptor hominis*, 12). Debemos recordar siempre las palabras de san Pablo cuando enseñaba que «ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo» (*Rm* 14, 7). La Iglesia, además, exhorta a los fieles a entablar, con prudencia y caridad, el diálogo y la colaboración con los miembros de otras religiones. Una vez que hayamos comprometido a estos hermanos y hermanas nuestros, seremos capaces de concentrar nuestros esfuerzos en una solidaridad duradera entre las religiones. *Juntos nos esforzaremos por reconocer nuestro deber de fomentar*

la unidad y la caridad entre las personas, reflexionando sobre lo que tenemos en común y sobre lo que puede promover ulteriormente la fraternidad entre nosotros (cf. *Nostra aetate*, 1 y 2).

Alentar la verdad requiere un profundo respeto por todo lo que ha realizado en el hombre el Espíritu, que «sopla donde quiere» (*Jn* 3, 8). La verdad que nos ha sido revelada nos obliga a ser sus guardianes y sus maestros. Al transmitir la verdad de Dios, debemos conservar siempre «una profunda estima por el hombre, por su entendimiento, su voluntad, su conciencia y su libertad. De este modo, la misma dignidad de la persona humana se hace contenido de aquel anuncio, incluso sin palabras, a través del comportamiento respecto de ella» (*Redemptor hominis*, 12). La Iglesia católica en la India ha promovido constantemente la dignidad de toda persona y ha defendido el correspondiente derecho de todos a la libertad religiosa. Su estímulo a la tolerancia y al respeto de las otras religiones se demuestra con los numerosos programas de intercambio interreligioso que habéis desarrollado tanto a nivel nacional como local. Os animo a continuar esos diálogos cordiales y útiles con los fieles de las otras religiones. Esos diálogos ayudarán a cultivar la búsqueda mutua de la verdad, la armonía y la paz.

6. Queridos hermanos, pastores del pueblo de Dios, al comienzo del tercer milenio, volvamos a dedicarnos a la tarea de reunir a los hombres y mujeres en una unidad de propósitos y entendimiento. Pido a Dios que vuestra peregrinación a las tumbas de los apóstoles san Pedro y san Pablo haya renovado la fuerza que necesitáis para desarrollar una auténtica espiritualidad de comunión, que enseñe a todas las personas a «dar espacio» a sus hermanos y hermanas, «llevando los unos la carga de los otros» (cf. *Novo millennio ineunte*, 43). Os encomiendo a vosotros, a vuestros sacerdotes, a los religiosos y a los fieles laicos, a la intercesión de la beata Teresa de Calcuta y a la protección de María, Madre de la Iglesia. Como prenda de paz y alegría en Cristo, nuestro Señor, os imparto cordialmente mi bendición apostólica.

Juan Pablo II

RECENSIÓN

LOS QUE PIDEN ASILO VISTOS COMO AMENAZA

Andrew Hamilton S.J.

Frank Brennan, S.J., *Tampering with Asylum. A Universal Humanitarian Problem*, St. Lucia: University of Queensland Press 2003, ISBN 0 7022 3416 8

El libro comienza con el viaje de un barco noruego, el *Tampa*, que se convirtió en catalizador de drásticos cambios en la política australiana para los que buscan asilo. A petición del gobierno australiano, el capitán del barco recogió a un grupo de gente angustiada que pedía asilo. Posteriormente, al capitán se le denegó el permiso de atracar en territorio australiano. Las semanas siguientes, las fuerzas armadas de Australia ocuparon dicho barco que llevó a los refugiados rumbo a Nauru y Nueva Guinea Papua, gracias a un acuerdo económico. Además, las islas pertenecientes a Australia fueron suprimidas de la zona de inmigración australiana para, de esta forma, impedir que la gente solicitara allí demandas de asilo. A quienes eran reconocidos como refugiados entre los que pedían asilo, se les concedió solamente protección temporal, prohibiéndoles traer a Australia a sus padres o hijos. Finalmente, el Gobierno ganó unas elecciones en cuya campaña electoral uno de los temas dominantes había sido el duro trato proporcionado a los que solicitan asilo.

El libro del abogado jesuita Frank Brennan es muy significativo. Expone la política australiana en materia de refugiados y denuncia con tacto y con pasión su contenido y el modo de llevarla a cabo. El libro posee un interés que va más allá del caso australiano y será de gran utilidad para todos los jesuitas interesados en conocer el trato proporcionado a refugiados y a quienes piden asilo, porque analiza la experiencia australiana contrastándola con la política y práctica existentes en Europa, Gran Bretaña y Estados Unidos. De esta forma este libro permite al lector reconocer elementos comunes en la política de refugiados a la vez que describe la cruel y brutal solución australiana.

Los abogados pueden aportar algo singular al debate sobre los que buscan asilo. Al conocer a fondo el contenido y la administración de las políticas públicas están en condiciones de detectar fácilmente el problema inherente a políticas concretas sobre refugiados. Tal y como Brennan lo describe, el reto actual de los gobernantes está en confrontar la difícil situación en la que se encuentran las personas forzadas por la persecución a abandonar su tierra, y simultáneamente en ejercer un firme control sobre las personas que entran en su territorio. Deben ser buenos ciudadanos internacionales y eficientes líderes locales. El reto de

Europa y Estados Unidos está en responder a la cantidad de gente que cruza sus fronteras pidiendo asilo. Australia, que está lejos de las regiones que producen refugiados y sin compartir fronteras con ningún otro país, se ha librado de la riada de gente que pide asilo. A la construcción más reciente de la 'fortaleza Australia' le ha seguido el aumento de gente llegada en barco de Afganistán y de Medio Oriente. Los barcos siempre han alimentado miedos atávicos australianos sobre su indefensión ante la amenaza de la invasión.

Según Brennan, la respuesta a los que piden asilo ha sido, en todas partes, cada vez menos alentadora ya que las naciones dan prioridad a la protección de sus fronteras y no a las necesidades de las personas que huyen de sus países. Después de esbozar a grandes rasgos la historia reciente de los refugiados en Australia, el autor expone en detalle los diferentes elementos de la política del refugiado: control de fronteras, recepción y detención de quienes piden asilo, el papel de los tribunales en la adjudicación de las demandas y de los servicios disponibles a quienes piden asilo y a los que se les considera como refugiados.

Australia ha contribuido mucho a la tendencia general observada en todas las naciones del mundo industrializado. Se ha construido un marco legal y de control de fronteras que hace imposible a cualquiera huir legítimamente a un país rico del mundo industrializado para pedir asilo. La mayoría de las naciones han fijado un sistema obligatorio de visados, un sistema de exclusión de personas que han pasado por países considerados como de 'transito' hacia su país de destino y un sistema de identificación de países de donde es posible denegar las peticiones de asilo. Todo esto arroja sobre los países vecinos, que son pobres, la carga de proteger a personas que huyen de la persecución y de la guerra. Es más, los políticos pueden fácilmente tildar a esa gente de criminales ya que los que piden asilo se ven forzados a falsificar documentos y a pedir ayuda a intermediarios para poder llegar a los países del mundo industrializado.

Los ministros y departamentos de inmigración de las naciones del mundo industrializado están convencidos de que muchos, quizás la mayoría de los que piden asilo, no huyen por el hecho de ser perseguidos sino que piden asilo para mejorar su nivel económico de vida. Los gobiernos entonces diseñan políticas para disuadir a esa gente y quitársela de en medio. Las prácticas australianas incluyen detenciones obligatorias y detenciones indefinidas, incluso de niños, negando los beneficios y servicios a quienes piden asilo en la comunidad, prohibiéndoles e interceptándolos en alta mar y financiando el trastorno ocasionado a Indonesia con viajes planificados. También se les premia con protección temporal solamente a quienes se les considera refugiados. Esto les excluye del derecho a traer a

Australia a sus esposas o hijos. Estados Unidos también detiene regularmente a los que solicitan asilo y los mandan de vuelta a sus barcos en alta mar. Al igual que otros, también el gobierno de EEUU ha intentado limitar los beneficios a favor de los que piden asilo. Se espera que sean más duras las condiciones para quienes tengan reclamaciones infundadas a la hora de ser devueltos a su tierra. En Europa, sin embargo, estas medidas se toman con mayor cautela ya que están sujetas al examen de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos.

Cuando quienes solicitan asilo disfrutan de protección estatutaria de los derechos humanos, el papel que ejercen los tribunales es menos importante y menos discutible que en las naciones en donde no existe tal protección. En Australia siempre ha existido un conflicto constante entre el gobierno y los tribunales ante la tentativa del gobierno de evitar una revisión judicial en materia de decisiones sobre inmigración. Los intentos del gobierno de retirar todos los pleitos de refugiados de tal revisión del Tribunal han fracasado ya que la Constitución considera abiertos a tal revisión por parte del Tribunal Supremo todos los litigios administrativos.

Brennan invoca el desarrollo de una política australiana que sea humana, factible, realista y eficiente. El reto consiste en mantener un equilibrio entre las exigencias de proteger las fronteras y la necesidad de protección de quienes solicitan asilo. Una política justa debe incluir una pronta y correcta adjudicación de las solicitudes, la disponibilidad a compartir la carga de un orden internacional que obliga a la gente a huir de sus tierras; una provisión que revise las decisiones iniciales hechas por funcionarios de gobierno y vigilar que las condiciones en las cuales viven quienes piden asilo sean compatibles con la dignidad humana.

Tampering with Asylum plantea muchos otros interrogantes a los lectores jesuitas que desean cambiar algo en las vidas de los refugiados. El autor nos invita a reflexionar concretamente sobre cómo deberíamos trabajar para defender la dignidad de la gente en un entorno político que no la respeta. Gobiernos y departamentos de inmigración tienen tan sólo un interés marginal en el bienestar de los refugiados. Se preocupan únicamente de soluciones técnicas que justifiquen las demandas excesivas de control de sus fronteras. Muy a menudo están dispuestos a desfigurar las razones de la huida y el carácter de los que solicitan asilo para poder defender soluciones draconianas. Al igual que otros defensores humanitarios de los refugiados, los jesuitas corren el riesgo de verse forzados a pisar el terreno de sus oponentes, luchando por pequeñas victorias que únicamente refuerzan los principios inmorales sobre los que descansa la normativa. La respuesta de Brennan, evidente en este libro, es de carácter instructivo. Su reflexión sobre política de refugiados nace de haber acompañado a los refugiados de los centros de detención australianos, que

viven en condiciones brutales. Su defensa, por tanto, no está desligada de la experiencia ni es puramente pragmática. Arranca de la vida y de los deseos de los que buscan asilo. El autor no se limita a una discusión teórica para llegar a una normativa razonable y posible, sino que analiza los puntos en los cuales la política australiana es vulnerable desde el punto de vista legal y puede desenmarañarse. Los pleitos legales que se presentan defienden a los solicitantes asilo que son vulnerables, y tienen un mayor alcance. La segunda cuestión que *Tampering with Asylum* podría incitar a meditar a lectores jesuitas, tiene que ver con la cultura. Desde que los gobiernos occidentales han considerado la guerra como respuesta al terrorismo, el trato a las personas que solicitan asilo es más duro y restrictivo. Esta política refleja el sentimiento popular, motivado por el miedo y el acento puesto en la seguridad que convierte a las personas de más allá de las fronteras en una amenaza para la sociedad. En Australia los gobiernos han impulsado estas actitudes para ocultar y defender la brutalidad del trato proporcionado a quien solicita asilo. La política de refugiados no va a cambiar significativamente, de no ser que cambien las actitudes populares. Es necesario, por tanto, constatar que a pesar de los grandes esfuerzos realizados por grupos comunitarios, por iglesias, inclusive por grupos jesuitas, los políticos hacen hincapié en el éxito del duro trato proporcionado a los refugiados para ganarse el apoyo electoral. En los últimos años la lucha por influenciar la opinión pública ha sido un fracaso. Por tanto, existe la necesidad de crear un programa de educación pública bien documentado y a largo plazo. En Australia se ven semillas de esa campaña en el trabajo de algunos grupos rurales que al principio sentían curiosidad por los refugiados, después se escandalizaron por lo que se había hecho a los que piden asilo y, ahora, están comprometidos en su defensa. Un gran recurso podría ser la movilización de la tradición jesuita y su compromiso institucional con la educación. La tercera reflexión resulta irónica. El Padre Arrupe instituyó el Servicio Jesuita a Refugiados para gestionar las crisis en África y Asia. Consideró este problema como una emergencia que los recursos internacionales de la Compañía podrían ayudar a resolver. Desde entonces, el Servicio Jesuita a Refugiados se ha convertido en un instrumento de servicio significativo y sólido. Pero el problema de los refugiados se ha vuelto endémico y la solución está aun más lejos que hace veinticinco años. El libro de Frank Brennan nos recuerda que los jesuitas comprometidos con los refugiados deben prepararse para acompañarles en un largo caminar.

Original inglés

Traducido por Mentxu Ormaetxe

Andrew Hamilton S.J.
Jesuit Publications 300 Victoria
St. Richmond, Vic. 3121—AUSTRALIA
<aham@zipworld.com.au>

† OBITUARIO

† ALOYSIUS FONSECA, S.J.: UNA VIDA

20 Marzo 1934 – 8 Febrero 2004

Oscar Pereira S.J.

Hombre auténtico con una visión clara y totalmente comprometido, Aloysius Fonseca era conocido por sus amigos con el diminutivo de Aloo. En 1968, siendo joven sacerdote, fue nombrado director del MPSM y párroco de la Holy Cross Church (iglesia de la Santa Cruz) en Nashik, a raíz de la trágica muerte de su fundador, el P. Barranco S.J., que fue director y párroco de la misión durante 7 años. Aloo tenía un coche a su disposición, pero se servía a menudo de una bicicleta, e iba siempre andando a visitar a los pobres y enfermos. Sus feligreses lo llamaban «Padre Gandhi» por lo sencillo que era, porque se ponía sólo el khadi y porque siempre tuvo pocas pertenencias personales. En el calor ardiente del verano, no usaba ningún ventilador; en el aciago invierno de Afganistán, usaba sandalias; era su manera de practicar la pobreza.

Aloo estaba totalmente comprometido con la causa de los pobres y marginados, y estaba convencido que en cada situación los pobres deberían tener poder político para llevar a cabo un cambio social. A principios de los 70', cuando la Provincia atravesó un periodo de transición, pasando de obras sociales caritativas a proyectos constructivos de desarrollo, educación informal, concientización y movilización, movimientos populares, Aloo analizó en profundidad y con objetividad cada momento, lo cual no lo hizo muy popular en las reuniones de Distrito. Sus opiniones avanzadas y su análisis crítico de ciertas obras en la provincia llevaron a algunos conservadores a etiquetarlo de marxista. Pionero en muchas cosas, Aloysius fundó AFARM (Action for Agricultural Renewal in Maharashtra - Acción para la Renovación Agrícola en Maharashtra) que a la fecha da soporte técnico y profesional a más de 70 ONGs en Maharashtra. Trabajó por el levantamiento de los Adivasis (aborígenes) en Nashik, estableciendo ahí centros sociales y de educación; se trasladó a Raighad para que hubiera ahí una fuerte presencia jesuita; y después de haber trabajado 20 años en Maharashtra, solicitó ir a la región de Delhi, y también allí su aporte fue notable. En 1989 Aloysius comenzó la misión jesuita en Ropar, Punjab, construyendo la iglesia del Buen Pastor y un centro social con varias extensiones que prosperaron pronto. Durante su estancia en la región de Delhi pasó un año en Haryana y otro en Jammu y Kashmir. Esto fue lo que él hizo. ¿Cómo fue él como hombre? Hombre de buen humor e ingenioso, fue al mismo tiempo una persona de espiritualidad honda. Sus amigos seculares y sus feligreses conocían este aspecto de Aloo, y le tenían por un hombre muy

santo y espiritual, un hombre de Dios cuya espiritualidad traspasaba toda forma de piedad externa, reflejada sin embargo en su vida sencilla, auténtica y austera y en su compromiso con los pobres. Fue un ávido lector de las novelas de P. G. Wodehouse, y varias veces desconcertó a la gravedad de las hermanas en sus conventos con sus divertidas observaciones. Aloo las confundía, pero rara vez se escandalizaban ya que sabían lo bueno que era. No fue un hombre efusivo, y sin embargo tenía un profundo perfil humano, siempre dispuesto a ayudar, apoyar y aconsejar; dispuesto a recorrer largas distancias para encontrar a sus compañeros jesuitas.

Se agotó durante años, y cuando llegó a Afganistán se quedó sorprendido al darse cuenta que sus niveles de energía ya no eran los de antes. En un mensaje vía e-mail me escribió: «Veo claramente que mi vitalidad disminuye. Un trastorno de estómago se ha tomado más de tres días en normalizarse». Su austeridad (que algunos pueden considerar absurda) fue el origen de su decreciente vitalidad, y finalmente de su muerte. El cinco de febrero de 2004, Aloo se frió un huevo para cenar, se lo comió con un poco de pan duro que llevaba varios días en su habitación. A los pocos días murió, fue a encontrarse con su Creador, a quien ha servido fiel y totalmente durante tanto tiempo.

Original inglés

Traducido por Janette Ojeda

Oscar Pereira S.J.
Gana Chetana Samaj
Eragaon, P.O. Balipara
Dist. Sonitpur 784 101, Assam—INDIA
<opereirasj@sancharnet.in>

EL ÚLTIMO ADIOS

Oscar Rozario S.J.

Pienso que fue realmente providencial el que el Padre Lisbert D'Souza (Provincial de la India) y el Padre Francis de Melo (Provincial de Bombay) decidieran enviar a un representante a los funerales de Aloysius en Kabul, Afganistán. Al llegar a Kabul, me di cuenta de que estaba representando no sólo a la Compañía (porque no hay ni un sólo jesuita en Afganistán), sino a la India, a la misma Iglesia católica y a todos los sacerdotes y religiosos/as, porque no hay ni un sólo católico nativo en Kabul. No hay Iglesia ni sacerdote, excepto el enviado del Vaticano Monseñor Moretti (quien se encontraba fuera del país), y el Capellán Militar italiano (que no sabe inglés).

Los únicos católicos son unos extranjeros del CRS (Catholic Relief Services), de Caritas o de Cruz Roja y de otras organizaciones similares que realizan una labor humanitaria. Hay que agradecerle a Jim McLaughlin, director del CRS, el haber sugerido a Lisbert la oportunidad de enviar a alguien de la familia jesuita para que presidiera el funeral en inglés. Y el mensaje fue también significativo: los jesuitas no abandonan a sus hermanos en misión, sino que están con ellos hasta el fin. No podremos agradecer nunca lo suficiente a Jim y Anne McLaughlin, a Selwyn Mukkath, a Shaji John y a otros miembros del Catholic Relief Services lo que hicieron. Se han portado estupendamente, y han hecho para nuestro hermano Aloysius todo lo que hubiéramos hecho nosotros, y más todavía. En ausencia de su familia jesuita, ellos se convirtieron para él en su familia. Ya hace unos meses, cuando Aloysius se encontraba en Herat, insistieron en que se quedara en su confortable y cómoda casa de acogida, aunque no estuviera trabajando para el CRS, y dispusieron para que cada tarde le sirviesen la cena, gratuitamente. Cuando Aloysius dejó Herat y llegó a Kabul el 15 de enero para trabajar con Cordaid durante un tiempo y examinar otras posibilidades, tomaron de nuevo contacto con él. Y diez días después, al enterarse de que estaba solo y en las afueras casi de la ciudad, le llevaron a una de sus casas de acogida, ofreciéndole un agradable cuarto en la casa ocupada por Selwyn; se ocuparon de todas sus comidas y le facilitaron el trabajo. Y cuando Aloysius falleció tan rápida y tristemente, fue el CRS que avisó a Lisbert de la tragedia y con la ayuda competente y activa del representante de Delhi, Chhavi Sinha, hicieron absolutamente todo para Aloysius: desde ir a buscar corriendo médicos y enfermeros, hasta ir a la morgue y al cementerio, pasándose horas en agencias de viaje y en las Embajadas de la India, de Afganistán y de Italia, arreglando todos los trámites necesarios para el funeral, para que yo estuviera presente, y poniendo constantemente al día a Lisbert de la situación. Dicho esto, voy a contar los últimos días.

El jueves 5 de febrero, Aloysius escribió una carta desde la Oficina del CRS a Madre Nirmala, general de las Misioneras de la Caridad de Madre Teresa, ofreciéndole sus servicios para su proyecto de trabajo en Afganistán. Aquella misma tarde un coche del CRS lo llevó al piso de tres ancianas Hermanitas de Foucauld. Aloysius dijo a Selwyn y a Shaji que celebraría la Misa para las Hermanitas y volvería después en taxi a su viejo cuarto. Para cenar aquella noche Aloysius se frió un huevo que se lo tomó con un poco de pan duro, pan que llevaba varios días en el comedor... Al día siguiente tuvo que quedarse en cama con una disentería fuerte. Por la tarde celebró Misa en casa de nuestros amigos del CRS, Jim y Anne, y se fue a cenar con Selwyn a casa de Shaji y Jerome, que viven al lado. Justo antes de cenar se desvaneció. Cuando

recobró los sentidos confesó que, por su disentería, no había comido nada desde su frugal cena del día anterior; tenía hambre y se encontraba agotado. Pensaron que en parte estaba deshidratado. Selwyn le dio unos medicamentos, y le llevaron al cuarto de huéspedes de la casa. Poco después se encontró mucho mejor, y se tomó algo caliente para cenar, y un poco de pan. Cuando se fue a la cama, nuestros amigos fueron a verle varias veces y cada vez le encontraron durmiendo profunda y plácidamente bajo el espeso edredón y la manta que le habían puesto encima, además de encender la calefacción.

Al día siguiente, 7 de febrero, Jerome se asomó al cuarto de Aloysius por última vez hacia las 8 de la mañana, antes de ir al aeropuerto. Aloysius seguía durmiendo. Sin duda, su pobre cuerpo estaba realmente rendido, quizá porque le había exigido demasiado con su habitual gracia, aguante y determinación. Así que para no molestarle, Jerome se fue sin decirle adiós. Por fin Aloysius se levantó, y a media mañana se fue a la oficina del CRS para trabajar un rato.

El sábado por la tarde celebró la que iba a ser su última Misa, en casa de Jim y Anne. Era su cuarta Misa aquella semana en casa de los McLaughlin, y bromearon diciendo que desde aquel momento iban a llamar el comedor «Capilla de San Ignacio». Aloysius estaba de buen humor y después de Misa se quedó charlando una hora con ellos. Luego volvió a la casa de acogida, con unos pocos amigos para la que iba a ser su última comida de fiesta. Volvió a su cuarto: a la mañana siguiente iba a la India, para una corta visita. Un poco más tarde, Selwyn tocó a la puerta del cuarto de Aloysius para ver si necesitaba algo, y Aloysius insistió en que Selwyn se sentara a charlar un rato. Tuvieron una conversación agradable e inolvidable, durante unos 15 minutos. Selwyn fue la última persona con quien Aloysius habló. Pero Selwyn estaba preocupado y se despertó cada dos horas pensando en Aloysius. Por la mañana se asomó una y otra vez al cuarto de Aloysius, y le pareció que dormía plácidamente. A las 9 se fue a la oficina.

Hacia las 9.45 el CRS mandó un coche para que llevara Aloysius al aeropuerto. El chofer tocó a la puerta, sin obtener respuesta. Entró y llamó, pero nada. Alarmado, llamó la Oficina. Se precipitaron a la casa con Jennifer, una enfermera de una de las agencias de Caritas. Hacia las 10,15 de la mañana encontraron a Aloysius muerto en su cama. Era el domingo 8 de febrero. Nevó todo el día, desde el sábado por la noche hasta el lunes por la mañana, y la gente del lugar dijo que esa era la señal de Dios para un hombre santo, porque llevaba años sin nevar en Kabul. Por tres días la temperatura fue de -4C, y seguramente Alu con esa temperatura hubiese andado por la casa en sandalias...

Hay un detalle curioso: entendedlo como queráis. La enfermera, que por lo general era una mujer llena de vida y alegre, se quedó más bien pensativa y estaba tensa cuando la fueron a llamar. Al preguntarle por qué, dijo

que aquella mañana se había despertado, de repente, a las cinco, después de un sueño en el que su hija le había anunciado: «Te van a llamar para ir a ver a un enfermo, pero ese hombre está muerto ya». Como dijo Jim en su e-mail al Padre Paul Jackson: «Estoy seguro de que el Padre Aloysius murió en paz consigo mismo y con los demás; cuando le encontramos, tenía sus manos unidas en oración, y sonreía...»

El 11 de febrero, un buen amigo de Cordaid, Malik Sharaf, me recogió en el aeropuerto de Kabul. El funeral de Aloysius iba a celebrarse el jueves a las 10.30 de la mañana. Por la tarde me fui con Selwyn a la Embajada de la India en Kabul. La tarde anterior, Lisbert y yo nos habíamos encontrado en Delhi con funcionarios del Ministerio de Asuntos Exteriores para que la Embajada de la India expedientara el certificado de defunción.

El 12 de febrero fue inolvidable. A las 8 de la mañana Selwyn y yo fuimos a la morgue del Hospital Militar. Alu tenía un semblante sereno; hice la señal de la cruz sobre su frente, y recitamos una breve oración. Cuando llegó el ataúd pusimos a Aloysius la sotana de Lisbert que yo había traído, un chal color azafrán y una estola. El Doctor Cairo de Cruz Roja Internacional dispuso que Aloysius fuese transportado en uno de los coches hasta la Capilla de la Embajada Italiana para la Misa de Requiem. Justo antes de Misa, el Embajador Italiano bajó para darnos el pésame y para expresar sus excusas por no poder asistir al funeral, debido a un compromiso urgente. Le agradecí todo lo que había hecho el personal de la Embajada para facilitar los trámites. El domingo anterior Aloysius había celebrado misa en inglés en presencia de personal militar de varios países. El capellán militar italiano, Padre Gino, concelebró conmigo. Había además de nosotros 21 personas presentes, varias de ellas de otras denominaciones religiosas, incluyendo dos representantes de la Embajada Italiana, un hermano luterano, y tres religiosas de la congregación de las Hermanitas.

Durante la Misa dije que nos habíamos reunidos allí para los funerales de un hombre excelente que encarnaba la plegaria sobre la generosidad que nuestro Fundador gustaba de repetir— dar sin tener en cuenta el costo. Y añadí que su presencia allí era un tributo a todo lo que de mejor y de bello hay en la naturaleza humana, y si una chispa de aquella llama que ardió con tanto brillo en el difícil y revuelto marco de Aloysius encendiera nuestros corazones, sería la historia del grano de trigo que da fruto sólo cuando muere. Aloysius nos enseña que es mejor haber intentado y fracasado que no haber intentado nunca. Es mejor haber amado y perdido que no haber amado nunca. Allí yacía un hombre que había amado a los pobres, a los marginados, a los que están solos y a los que sufren, y que había tratado siempre de servirles, y esta vez había servido a la buena gente de Afganistán.

Parecía un hombre tan corriente, pero de hecho era un

hombre extraordinario; tan sencillo, y sin embargo bendecido con una mente fina y lúcida, llena de intuiciones penetrantes, una mente capaz de analizar y evaluar. Era un peregrino en busca de la Verdad con un deseo incesante, y era implacable consigo mismo en el afán por conseguir esa Verdad. Hablé de su estilo de vida muy sobrio, de su espantosa austeridad, de sus valores gandhianos, de su humor y de su humildad, de su desprendimiento y compromiso. De hecho, dije que si quisiéramos comprender el sentido del compromiso y la entrega no necesitábamos nada más que fijarnos en Alu. Dije que en realidad no era verdad decir (como alguien dijo) que no tenía ni parientes ni amigos, porque por su voto de Castidad estaba unido a Dios y le pertenecía, y por consiguiente pertenecía al mundo entero — todos los hombres y mujeres eran sus parientes y amigos. Hablé también de su terca perseverancia, de su fortaleza y de su extraordinaria valentía. Cité dos cantos: «It takes courage» y «The Impossible Dream», especialmente los versos finales:

«Y el mundo será mejor gracias a esto, gracias a un hombre despreciado y cubierto de llagas que luchó con su última gota de valentía para alcanzar la estrella inalcanzable».

No había un misal con el ritual de los funerales, e improvisé. Empecé con el shloka sánscrito «*asatoma... Shanti, Shanti, Shanti!*» (De lo irreal llévame a lo Real, de la muerte llévame a la Inmortalidad). Luego, intercalando oraciones y citas de las Sagradas Escrituras y de poemas, canté el himno Marathi de la declaración de fe de Job: «*Jivant ase Tarak maza...*» (Sé que mi Redentor está vivo...). Delante de la tumba, en el cementerio británico, una vez más, entoné el shloka sánscrito con el final «Shanti» y luego, mientras iban bajando lentamente a la tumba sus restos mortales, canté de parte de Aloysius la oración de nuestro Fundador: «Tomad, Señor, y recibid» — la última plegaria de Alu a su Señor a quien tan bien había servido, con el privilegio de los pobres — ser sepultado en una tierra remota y desconocida. Nuestros amigos del CRS nos pidieron unas palabras para grabarlas en inglés y en dari (persiano) sobre su lápida. Lisbert y yo dimos las siguientes: «**En memoria del Reverendo Padre ALOYSIUS FONSECA, S.J., jesuita de Mumbai, India, nacido el 20 de marzo 1934, llamado por Dios el 8 de febrero 2004, en misión al servicio del pueblo de Afganistán.**

‘Estoy entre vosotros como aquel que sirve’ (El Señor Jesús)

Original inglés

Traducido por Daniela Persia

Oscar Rozario S.J.
St. Pius College Aarey Road, Goregaon East
Mumbai 400 063—INDIA
<piuscol@bom3.vsnl.net.in>

*“Cantad alabanzas, oh cielos,
y alégrate, tierra;
y prorrumpid en alabanzas, oh montes;
porque Jehová ha consolado
a su pueblo,
y de sus pobres
tendrá misericordia”
(Isaías. 49,13)*

FELIZ PASCUA
DE RESURRECCIÓN
A TODOS NUESTROS
LECTORES