

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XXXIII
Número 83

ITER - TEOLOGÍA

ENERO - JUNIO 2022

CARACAS 2022

La Sinodalidad: Historia, presente
y futuro en Venezuela y América Latina



Instituto de Teología para Religiosos
Caracas

**Iter:**

Revista de Teología 2022,
Año XXXIII, Nº 83
Depósito legal: 199001DF708
ISSN: 0798-1236

Director:

Dr. Francisco Javier González, SDB

Consejo de redacción:

Dr. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ
Dr. Mario Di Giacomo
Dr. Francisco Javier González, SDB

Comité de Arbitraje:

Dr. Oswaldo Montilla, OP
Dr. Pedro Trigo, SJ ITER y Centro Gumilla
Dr. Luciano Odorico, SDB
Dr. Arturo Rojas, Diocesano
Dr. Néstor Briceño, Diocesano

Colaboradores:

Francisco José Virtuoso, SJ
Manuel Antonio Teixeira, SCJ,
Pedro Trigo, SJ
Eloy Rivas, SJ
Alejandro Vera, SJ
Néstor Alberto Briceño Lugo, Diocesano
Manuel Lagos, SCJ
Mirla Pérez
Alexánder Pérez

Diseño gráfico:**San Pablo Ediciones de Venezuela**

R.P. José Torres, ssp

Diagramación y portada

Dora González

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:**

ITER - Revista de Teología.
Instituto de Teología para Religiosos,
3ª Avenida con 6ª Transversal Altamira.
Caracas 1061-A.
Venezuela Apartado postal 68865

Revista semestral del Instituto de Teología para Religiosos, afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Escuela de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas.

Apartado de Correos 68865
Telf.: +58 (212) 261.85.84
Fax: +58 (212) 265.05.05

Correo-e:

iterinstituto@gmail.com
publicacionesiter@gmail.com

Web:

<http://www.ITER.com.ve>
<http://www.ITER.com.ve/publicaciones>

Redes:

<http://facebook.com/iterinstituto>
<http://twitter.com/iterinstituto>

Contenido

Presentación - Francisco Javier González Carrión, SDB <i>Director</i>	5
La conversión de Ignacio de Loyola y sus claves de inspiración para el hoy de la Iglesia y la vida religiosa <i>Francisco José Virtuoso Arrieta, SJ</i>	9
La sinodalidad en la configuración histórica de la Iglesia en Venezuela en el siglo XX. Elementos para un discernimiento <i>Manuel Antonio Teixeira S., SCJ</i>	21
La sinodalidad en la Iglesia Latinoamericana que recibió el Concilio con fidelidad creativa <i>Pedro Trigo, SJ</i>	51
Individualidad humana y convivencia social: Aportes filosóficos a la reflexión sobre la sinodalidad <i>Eloy Rivas, SJ</i>	67
Synodia en Lc 2,44 y la sinodalidad <i>Alejandro Vera, SJ</i>	83
Espiritualidad Sinodal: Camino de esperanza <i>Néstor Alberto Briceño Lugo, Diocesano</i>	95
Estructuras anti-sinodales y abusos en la Iglesia <i>Manuel Lagos, SCJ</i>	115
Discernimiento de la sinodalidad en el contexto cultural y político venezolano <i>Alexánder Campos – Mirla Pérez de Campos</i>	131
ITER - AKME	143

Presentación

Francisco Javier González Carrión, SDB
Director

El encargo misionero a su Iglesia por parte del resucitado se encuentra en las conclusiones de los cuatro evangelios, acompañado de la garantía de la asistencia del Espíritu Santo y el nuevo modo de presencia de Jesús entre los suyos todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28,16-20; Mc 16,15-20; Lc 24,44-51; Jn 20,19-29). Es, en otras palabras, el anuncio gozoso de que la historia continúa y que ha de reemprenderse el camino sostenidos por la luz y fuerza de la pascua, todos juntos, en la rica complementariedad de los dones y carismas que el Espíritu distribuye como quiere entre los suyos para bien de todo el cuerpo y salvación del mundo. La Iglesia nació con el signo de la “sinodalidad”, ésta constituye su vocación y el indicador más nítido de fidelidad a su Señor.

Una mención especial a propósito de la peculiaridad del acta de nacimiento de la Iglesia, además de Hch 1-2, lo constituye el epílogo del cuarto evangelio, en cuya primera sección, revestida de lenguaje simbólico propio del estilo joánico, se presenta lo característico de su ser y el paradigmático “modo” de cumplir el mandato misionero en la novedad del tiempo postpascual (Jn 21,1-14). Veámoslo brevemente.

La expresión que abre la exposición de la escena es la frase “estaban juntos” (Jn 21,2). Dicha frase es importante porque muestra la continuidad del tema de la unidad que los discípulos habían recobrado a partir de la resurrección de Jesús¹. En efecto, podemos apreciar una coherencia gradual a través de las tres manifestaciones del Resucitado al grupo de los discípulos (cf. Jn 21,14): en la primera manifestación (Jn 20,19-23) que tiene lugar después del anuncio de María Magdalena, se nos dice que “estaban los discípulos” congregados (Jn 20,19), pero luego se nos informará que esta manifestación se efectuó “sin la presencia de Tomás” (Jn 20,24); en la segunda manifestación (Jn 20,24-29), “está Tomás con ellos” (Jn 20,26); finalmente en la tercera manifestación

¹ Cf. H. RIDDERBOS, *The Gospel according to John, A Theological Commentary*, Translated by John Vriend, Grand Rapids 1997, 658-659.

(Jn 21,1-14), se nos refiere como primer dato que “estaban juntos” (Jn 21,2), enfatizando el hecho del “estar juntos” por medio de la mención de Tomás, en segundo lugar de la lista, inmediatamente después de Simón Pedro. La forma habitual de la Iglesia de Jesucristo y del Espíritu es “estar juntos”.

Este significativo aspecto cobra mayor relevancia si se recuerda que expresamente en la prolongada oración que concluye los discursos de despedida, Jesús había pedido explícitamente al Padre el don de la unidad para sus discípulos que quedaban en el mundo: “Padre santo, guarda en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros” (Jn 17,11). Y más adelante añadía: “La gloria que me diste se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17,22).

Ahora bien, deseando enfatizar un poco más sobre el sentido de esa unidad implorada para los suyos por Jesús al Padre, citemos a R. Schnackenburg:

Ciertamente que la lista no deja de tener un trasfondo; y desde luego que para los lectores desempeña justamente en este pasaje una función narrativa: mete al círculo terrestre de los discípulos en su horizonte, mostrándoles su importancia permanente después de los sucesos pascuales, mediante una aparición del Resucitado. En este orden de cosas, el número “siete” puede tener un valor simbólico, por ser el número de la plenitud en el pensamiento semítico: el grupo de discípulos representa a la comunidad futura, la Iglesia².

El anonimato de los dos discípulos con quienes se concluye la lista continúa con el hábito del cuarto evangelio de no revelar jamás la identidad del discípulo amado (cf. 1,35; 13,23; 19,26; 20,2.3.8)³. Por lo visto, los redactores del epílogo, fieles a la tradición expresada en el cuerpo del relato evangélico, dejan conscientemente en suspenso la identidad del discípulo amado. Hay aquí una llamada de atención sobre la centralidad del “ser discípulo de Jesús”, por encima de cualquier otra categoría eclesiológica; y un lugar permanentemente abierto para los discípulos de todos los tiempos representados en ese segundo discípulo anónimo que quedó sin especificar; “y, a pesar de ser tantos, no se rompió la red” (Jn 21,11). En la Iglesia de Jesucristo y el Espíritu hay lugar para todos.

2 Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, III, Barcelona 1980, p. 435-436.

3 Cf. F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella 2005, p. 554.

A la mención de los discípulos en el v. 2, sigue la descripción de su primera iniciativa postpascual (Jn 21,3). Comienza con el anuncio de Simón Pedro a sus compañeros: “voy a pescar” y la respuesta de los discípulos de “ir con él”: “también nosotros vamos contigo”. En este sentido, la secuencia entre los capítulos 20 y 21 es sorprendente, pero dicha impresión de sorpresa depende en gran medida de cómo se entienda “la pesca”; la pesca hay que entenderla como metáfora de la misión de Iglesia⁴. De este modo, las expresiones “me voy a pescar” y “vamos nosotros también contigo”, denotan que la Iglesia ha entrado en la complejidad de la vida, de la misión que le ha sido confiada por su Señor. Es notable que Pedro en esta escena aparezca como el vocero indiscutible del grupo de discípulos, a quien se le unen todos los otros sin vacilar. Pero, por otro lado, la respuesta contundente y decidida de los otros discípulos le recuerda a Simón Pedro que la misión no es asunto de una sola persona, sino del conjunto orgánico de todos los discípulos como se dejará ver en el despliegue de la escena que continúa, en donde todos tienen un rol que ejercer, empezando por el resucitado, Simón Pedro, el discípulo amado y los demás discípulos para el éxito de aquella paradigmática primera expedición misionera (Jn 21,4-14)⁵.

Por este motivo, en este número dedicado a la sinodalidad nos hacemos eco de las reflexiones de Gilles Routheir que alerta sobre el peligro de que a fuerza de reclamar la sinodalidad en los buenos y malos tiempos y de convertirla en un eslogan de moda, se deje de percibir que es connatural a la propia Iglesia, que es un carácter esencial, una dimensión constitutiva y una expresión del Evangelio. Lejos de ser una moda, la sinodalidad es una exigencia, pues, por lo que es, la Iglesia está llamada a realizarse desde el principio sinodal y tiene vocación de vivir sinodalmente. No hay que conformarse con el espíritu de la época, sino convertirse, conversión permanente a lo que realmente es⁶.

El presente número recoge las ponencias de la Semana Teológica de 2022 de nuestro Instituto de Teología para Religiosos: “La sinodalidad: historia, presente y futuro en Venezuela y América Latina”. Con dicho número de-

4 La mención de los hijos de Zebedeo en la lista de discípulos que nos presenta el epílogo, habiendo establecido ya el lago de Tiberíades (Jn 21,1) como escenario de la expedición pesquera que tendrá lugar a continuación, puede estar remitiendo, desde una perspectiva tradicional, a la pesca como metáfora de la misión cristiana: “Os haré pescadores de hombres” (Mc 1,17; Mt 4,19).

5 Cf. F. J. GONZÁLEZ, “El desenlace del seguimiento del discípulo amado a la luz de Jn 21,20-24”, *Salmanticensis* 67 (1 - 2020) 35-62; ID., “El desenlace del discipulado de Pedro a la luz de Jn 21,15-19”, *Salmanticensis* 66 (1 -2019) 87-116.

6 ANDRAOS, M, TH.M. COURAU Y C. MENDOZA ÁLVAREZ. “Editorial”. *Concilium* 390 (2 - 2021) 11.

seamos colocar nuestro granito de arena a los aportes que desde todas las latitudes del orbe se están ofreciendo con la esperanza de llegar al Sínodo de la Sinodalidad convocado por el papa Francisco para octubre de 2023 en Roma con un camino recorrido, entrañable, de reflexión conjunta, fraterna, discipular y de alma misionera.

El número abre con la lectio inaugural del año académico 2021-2022 pronunciada por Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB, en el marco de la celebración del V centenario de la conversión de Ignacio de Loyola; sus reflexiones finalizarán con estimulantes implicaciones para la sinodalidad. A continuación, Antonio Teixeira con su ponencia “La sinodalidad en la configuración histórica de la Iglesia en Venezuela en el siglo XX. Elementos para un discernimiento”, nos invita a discernir si no es conveniente hoy en la Iglesia crear espacios de reflexión distintos, dar espacios según los intereses, y llegar a los espacios conjuntos con un camino y un trabajo ya andado y enriquecido, como aconteció en la celebración del Concilio Plenario de Venezuela.

Por su parte, Pedro Trigo, “La sinodalidad en la Iglesia Latinoamericana que recibió el Concilio con fidelidad creativa”, nos recuerda que desde la sinodalidad básica, que busca instaurar la fraternidad de los hijos e hijas de Dios, viene el compartir, la deliberación constante para discernir acertadamente y la toma conjunta de decisiones y la corresponsabilidad en su ejecución, desde el don y el oficio a que cada quien ha sido llamado para el bien del conjunto.

Eloy Rivas y Alejandro Vera, cada uno desde su respectiva competencia, ofrecerán un sugerente aporte al fundamento filosófico (Rivas) y bíblico (Vera) de la sinodalidad: “Individualidad humana y convivencia social: Aportes filosóficos a la reflexión sobre la sinodalidad”, “*Synodia* en Lc 2,44 y la sinodalidad”.

Néstor Briceño, por su parte, intentando buscar ya la síntesis de las ponencias de la Trigésimo Octava Semana Teológica del ITER pone a nuestra consideración su contribución desde el campo de la espiritualidad cristiana: “Espiritualidad sinodal: camino de esperanza”.

Finalmente, Manuel Lagos y la pareja de esposos investigadores en el campo de las ciencias sociales, Mirla Pérez y Alexander Campos, concretizan las resonancias e inquietudes que han brotado de las exposiciones anteriores: uno, en el ámbito de la promoción de la “Cultura del Buen Trato y Prevención de Abusos en la Iglesia”, y los otros, en el contexto cultural-político venezolano: “Estructuras anti-sinodales y abusos en la Iglesia”, “Discernimiento de la sinodalidad en el contexto cultural y político venezolano”.

LA CONVERSIÓN DE IGNACIO LOYOLA Y SUS CLAVES DE INSPIRACIÓN PARA EL HOY DE LA IGLESIA Y LA VIDA RELIGIOSA¹

Francisco José Virtuoso Arrieta, SJ
Universidad Católica Andrés Bello, Caracas

Estimado Sr Arzobispo Y Cardenal Baltazar Porras

Estimado Sr Rector del ITER y Decano de la Facultad de Teología de la UCAB

Estimados profesores y estudiantes

Agradezco mucho esta oportunidad de compartir con ustedes este importante momento del inicio del año académico a través de la participación en la Eucaristía y de estas palabras. Hoy es una fecha especial para la Compañía de Jesús. El 27 de septiembre de 1540 Paulo III firma la bula fundacional de la Compañía de Jesús. No puedo menos que celebrar la coincidencia de esta fecha con el tema a tratar.

La Compañía de Jesús está celebrando el V centenario de la conversión de Ignacio Loyola, ocurrida entre mayo de 1521 y febrero de 1523 en Loyola, en Manresa y en el camino entre ambas localidades, después de caer herido en Pamplona en una batalla entre Castilla y Francia por el trono de Navarra.

Vamos a tratar de entender las claves de su proceso de conversión a través de la propia narración y comprensión que hace el santo en los años finales de su vida 1553 a 1555 a través de su autobiografía que dicta al jesuita portugués Luís Gonçaves da Câmara. A pesar de la importancia del texto, no fue publicado sino hasta el siglo XVIII en latín; y en español e italiano hasta inicios del siglo XX. Según los historiadores de la Compañía, la Autobiografía contenía pasajes que no eran edificantes y que incluso podrían interpretarse como sospechosos, en aquel momento, de herejía iluminista. El detalle es importante pues simplemente señala que es un texto en el que Ignacio habla de su historia con mucha sinceridad y transparencia, aunque ello traiga consigo varios problemas.

¹ *Lectio* inaugural del año académico 2021-2022 del Instituto de Teología para Religiosos, pronunciada por el P. Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB, en templo nacional San Juan Bosco de Altamira.

Ignacio nació en 1491, en un pequeño señorío en Loyola, era el menor de una familia de 13 hermanos. Siendo adolescente, es acogido en la familia del contador mayor de Castilla y de esta manera se educa en la Corte de Fernando VI, en Castilla, poniéndose a su servicio.

Cuando su señor y protector Don Juan Velázquez de Cuéllar cayó en desgracia con el rey se puso a servir al virrey de Navarra, a quien ayudó a tomar posesión de la ciudad de Pamplona en 1515. La alianza política entre el virrey de Navarra y el que más tarde será el emperador Carlos I de España y V de Alemania, lo colocará indirectamente al servicio de éste².

La autobiografía no comienza con el relato de la infancia y de su juventud, sino con su conversión, con el acontecimiento fundante en el que renace su existencia. A Los datos históricos de estas etapas de su vida hemos accedido a través de otras fuentes. Los primeros párrafos del texto simplemente colocan a modo de antecedentes generales su trayectoria vital hasta el momento de su convalencia en su antigua casa-torre en Loyola, con una muy sintética frase:

Hasta los 26 años de edad fue hombre dado a las vanidades del mundo; y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con un deseo grande y vano de ganar honra³.

El texto continúa inmediatamente señalando como defendiendo con gran pundonor el castillo de la capital de Navarra del asedio de los franceses, cayó herido por una bala de cañón que le pasó entre las piernas quebrándole una y dejando muy herida otra. Se vio a las puertas de la muerte, pero al fin empezó la mejoría. Como aspiraba a seguir su carrera, no sólo soportó con estoicismo la carnicería de la compostura de los huesos, sino que, habiéndole quedado un trozo de hueso que le salía y le afeaba la rodilla, se lo hizo serruchar para no menguar la apariencia, aunque quedó algo cojo.

Todo ello nos habla de varios elementos de su personalidad. Su reciedumbre y valentía puesta al servicio del honor y la fama, su gran interés en la carrera de las armas, el interés en conservar su buena apariencia, etc. También en el relato se muestra preocupado por la salvación de su alma, confesando sus pecados a un compañero antes de iniciar la batalla; en el lecho de su convalecencia, sintiendo cercana la muerte, recibe los sacramentos la noche del día de San Pedro y San Pablo, manifestando que solía ser muy devoto de San Pedro.

2 Tellechea, José Ignacio: San Ignacio de Loyola. La aventura de un cristiano. Caracas, UCAB, 2009, págs. 17-24

3 Autobiografía No 1

La conversión de Ignacio Loyola y sus claves de inspiración para el hoy de la Iglesia y la vida religiosa

En la obligada quietud de la convalecencia pidió libros de caballería para alimentar sus sueños de gloria. Ignacio no era una persona que desistiera de su intento. Sufrió una herida con honra y esperaba salir de su enfermedad para escalar metas mayores. Estas metas se cifraban en la gloria, es decir el reconocimiento, el mayor reconocimiento posible. Reconocimiento de la propia valía en base a méritos, a hazañas, es decir a hechos difíciles, arriesgados y que entrañaran un bien, un aporte muy notable.

1. LA PRIMERA CLAVE: DIOS SE ACERCA EN NUESTRA PROPIA BIOGRAFÍA

Entonces sucede algo con lo que él no había contado, que será el comienzo de un cambio total de objetivos en su vida. En la casa no había libros de caballería sino sólo uno sobre la vida de Cristo de Ludolfo de Sajonia y otro sobre vidas de santos, titulada La Leyenda dorada de Jacobo de Varazze.

Ante la perspectiva de tantas horas de forzada inmovilidad, Ignacio se entretiene leyendo esos libros. En las lecturas se encuentra con narraciones de vidas ejemplares, de vidas esforzadas, de vidas que dieron completamente de sí, que fueron hasta el fin y que lograron por eso enorme plenitud, es decir verdadera gloria. Y, no lo olvidemos, gloria es lo que Ignacio andaba buscando con toda su alma⁴. Es cierto que no buscaba precisamente la gloria de los santos, pero de todos modos descubre en ellos otra versión bien diferente, pero no menos luminosa, esforzada y apasionante, de lo mismo que buscaba. Por eso es normal que al acabar de leer se quedara imaginándose a sí mismo en trances semejantes, probándose para ver si se hallaba capaz de tanto. Y dice en su narración: ... *que le parecía hallar en que sí facilidad para ponerlas en obra.*

Se quedaba horas embebido en estas ensoñaciones. Pero luego volvía a sus habituales sueños de gloria ante la nobleza y el pueblo en hechos de armas y en entrega a una dama de linaje inalcanzable. Los dos tipos de sueños lo fascinaban, ambos lo sacaban de sí y le hacían capaz de llegar mucho más allá de sí mismo⁵.

4 Trigo, Pedro: Seguir al Espíritu según San Ignacio de Loyola. En Revista SIC, No 685, año 2006, pág. 213.

5 Idem

He aquí la primera clave, Dios le habla en su lenguaje, en sus metáforas, en sus sueños, en sus coordenadas históricas, en sus propios significantes. Resuenan aquí las imágenes del evangelio en las que Jesús llama por su nombre a sus seguidores, en medio de su trabajo y actividad. Dios se acerca desde donde estamos y como somos, viene a nosotros, en nuestro ropaje psicológico, personal y cultural. ¿Hablamos de Dios en los lenguajes de nuestros oyentes? O ¿Nuestra predicación es a-histórica, a-personal, pretendidamente abstracta, uniforme...? ¿Cuáles son los puentes de comunicación entre el oyente y la palabra que convoca?

2. LA SEGUNDA CLAVE: CONOCER AL SEÑOR DESDE DENTRO DE SÍ POR LOS EFECTOS DE SU ESPÍRITU EN NOSOTROS

Dice la autobiografía que notó con extrañeza que cada tipo de sueño tenía un efecto contrario: al salir de su embeleso de caballero se hallaba desabrido, mientras que sus sueños de hazañas a lo divino lo dejaban íntimamente contento y en paz. Dice Ignacio que no se fijaba mucho en esta diferencia hasta el momento en que se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse de esta diferencia y a reflexionar sobre ella, conociendo por experiencia la diversidad de espíritus, uno del demonio y otro Dios. Ignacio descubre a Dios obrando en su interior a través de sus efectos, mediante el cultivo de su interioridad, de su capacidad de introspección y de escucha.

He allí una segunda clave, que resume en una petición muy de Ignacio en los EE: Conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga. Conocer al Señor desde dentro de mí, por la acción y los efectos de su Espíritu en mí, por los movimientos que suscita, por la atracción que provoca. ¿Cultivamos hoy la interioridad de los oyentes de la palabra? ¿Desarrollamos capacidades de examen y discernimiento interno para que sea posible descubrir al Señor obrando internamente? ¿El silencio acompaña a nuestra palabra o es parte de nuestros modos de propiciar el encuentro con el Señor? ¿Evangelizamos a través de la lectura orante de la palabra? ¿Enseñamos a detectar el paso del Espíritu al interior del corazón? ¿Es también nuestra predicación un ruido más entre tantos que existen? ¿Cultivamos la profundidad o nos dejamos llevar por el espectáculo mediático o el entretenimiento de las redes porque pensamos que el medio más eficaz para mercadear el mensaje del evangelio?

3. TERCERA CLAVE: LA LLAMADA AL SEGUIMIENTO COMO LIBERACIÓN DE LA LIBERTAD: *SALIR DEL PROPIO QUERER E INTERÉS*⁶ PARA IR TRAS EL SEÑOR

Desde esa conexión interna experimenta, según sus palabras, un ánimo generoso, encendido en amor de Dios, que se refuerza en la oración, en la contemplación y el continuo discernimiento de los efectos del paso de Dios por su vida. Pero el Espíritu no sólo se da a conocer, sino que da fuerzas para desear conducirse por él. Dicho de otro modo, libera la libertad para que se apegue a lo que va descubriendo como lo verdaderamente trascendente. Decide despojarse de todo y peregrinar a Jerusalén, en pobreza absoluta para quedarse allí, cerca de las huellas de Jesús, hablando de él. Ha decidido seguir a Jesús. Y he aquí la tercera clave. Esta conversión ha significado dejarse llevar por Cristo, hacerse suyo, asumiendo su estilo y su modo. La conversión termina siendo un acto de liberación de la libertad para abrazar la libertad total que es Cristo, lo que nos remite a Pablo. Para la libertad nos liberó Cristo.

Nuestra predicación, nuestro llamado a seguir a Jesús ¿llama a la radicalidad, mueve a la generosidad extrema a dejarlo todo o nos da miedo? ¿Movemos para las grandes causas o dejamos a la gente instalada y satisfecha en lo que está? ¿Insuflamos ánimo, pasión, entusiasmo, sacrificio?

4. CUARTA CLAVE: PEREGRINO EN PROCESO

Ignacio se pone en Camino a Jerusalén. Va primero de peregrinación a Montserrat donde, tras una vela de armas al estilo de los libros de caballerías, se despoja del vestido y las armas de gentilhomme para vestirse de pobre peregrino de Cristo. El mismo ceremonial, el mismo objetivo de la gloria, el mismo camino de las hazañas, pero ahora con contenidos contrarios a los de antes. En este cruce de caminos comienza cambiando de contenidos, todavía falta mucho por andar y crecer.

Los especialistas dividen este proceso de maduración en su conversión en tres etapas⁷:

a) Fervor de neoconverso

Toda su energía psíquica se centra en alcanzar la imagen de santidad que se ha trazado. Al inicio de su camino, Ignacio señala *que toda mi intención*

6 EE No 189

7 Melloni, Javier: Voz Cardoner En Diccionario de Espiritualidad Ignaciana., Manresa, Sal Terrae - Mensajero, , 2007. Tomo I, págs. 279-286

era más bien hacer grandes acciones externas, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin considerar otra circunstancia más particular.

Después de velar sus armas a los pies de la virgen de Monserrat, dejando sus vestimentas y (en sus palabras) *revistiéndose de las armas de Cristo*, pone en marcha su plan, se viste de saco, descuida su figura externa, ayuno rigurosísimo, abstinencia de carne y vino y muchas horas de oración, además de misa y otros oficios litúrgicos. El despojo era el modo de mostrarle a Dios la inquebrantable decisión de no tener otra fuente de satisfacción y de vida que la relación con él. Al mismo tiempo se entrega a tiempo completo a la relación con Dios y con Jesús. De esta primera fase dice Ignacio que se sentía lleno de paz y alegría. Estaba alcanzando lo que buscaba, construyendo con éxito la imagen de sí que había proyectado.

En esta etapa, sin embargo, Ignacio se pone en camino, en marcha. Y lo hace despojándose de sí. Es su noviciado. En él priva su proyección auto centrada, hay todavía mucho que crecer y madurar, pero hay un profundo deseo de zambullirse en la experiencia de Dios de manera radical. ¿Cuáles noviciados proponemos a quienes invitados a seguir radicalmente Jesús? ¿Qué experiencias fundamentales que marcan el inicio del nuevo camino dan nuestros catecúmenos? ¿Cómo se inicia el proceso de seguimiento? ¿Cómo se acompaña ese proceso?

b) La noche de los escrúpulos y la salida a la luz

Pero pronto entrará en una segunda fase, la crisis de los escrúpulos, que se podría identificar como noche oscura del espíritu, en cuanto no es una purificación activa y elegida, sino padecida involuntariamente. Se obsesiona por haber confesado mal sus pecados. Nada remediaba confesar una y otra vez los pecados. Se esfuerza en desproporcionadas penitencias y se acusa incesantemente por su pasado. Encerrado en su propio infierno querrá liberarse hasta el punto de desearse la muerte.

Pero poco a poco se fue haciendo la luz, en la medida que sale de sí y se deja llevar. Por ejemplo, le pareció sospechoso que precisamente cuando se disponía a dormir las pocas horas que destinaba al sueño, le vinieran consolaciones y luces sobre diversas cuestiones. Si les daba curso, al día siguiente se encontraba sin fuerzas para emprender lo pautado. Comprendió que no podían provenir del Espíritu, no les hizo caso y cesaron. También aprendió que, si Dios quería que tratara con la gente en orden al aprovechamiento espiritual, no podía continuar con esa figura tan desaliñada. También fue moderando su abstinencia y ayuno. Ignacio anota en su autobiografía que

en este tiempo Dios *lo llevaba como un maestro de escuela a un niño, enseñándole.*

La niñez representa la disposición de receptividad y acogida, opuesta a la autosuficiencia. Ignacio fue desarmando su ego, pasando del hacer, al dejarse hacer, de caballero conquistador a criatura conquistada, moldeada como la vasija de barro. Todo ello evoca la condición evangélica para recibir la revelación: *Te bendigo Padre porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los pobres y sencillos.* (Mt 11,25) O también a la niñez que es puerta para entrar en el Reino de los cielos (Mc 10,15). Me atrevo a decir que esta es la cuarta clave de la conversión de Ignacio.

En este estado de receptividad, el relato autobiográfico señala cuatro gracias místicas antes de llegar a la experiencia mayor del Cardoner. Son revelaciones sobre la Trinidad de Dios, la creación, eucaristía y la humanidad de Cristo. Revelaciones a través de las cuales profundiza su comunión con Dios, que confirman su fe y su determinación de morir por ella.

Javier Melloni, especialista en el tema, profundiza en este punto de llegada de la experiencia de Ignacio. Ignacio hace una afirmación que en su momento podría haber sido tachada de iluminismo al decir: *Esas cosas que vi me confirmaron entonces y me dieron tanta confirmación de la fe, siempre, que muchas veces he pensado en mí mismo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, yo me decidiría a morir por ellas, solamente porque lo he visto.* Esa experiencia lo asimila a los primeros discípulos, los cuales tuvieron la gracia de “haber visto” y por ello haber sido convertidos en servidores de la palabra. Esta es otra clave de la conversión de Ignacio: Recibir la gracia de haber visto.

La gran clave. La experiencia espiritual requiere de acompañamiento, de guía, de pedagogía, de seguimiento personal. En el caso de Ignacio esa clave la llevó el mismo Espíritu: Dios lo llevaba como un maestro de escuela a un niño, enseñándole. ¿No vemos aquí un claro llamado a secundar la pedagogía divina? En la Compañía de Jesús, los principales ministerios están relacionados con la conversación espiritual y el acompañamiento. ¿No son hoy estas las claves para la maduración cristiana hoy?

c) Ver nuevas todas las cosas. La visión del Cardoner

Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama sant Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí

sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que, en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes⁸.

La certeza y definición de las anteriores visiones adquieren un carácter diferente en la ilustración del Cardoner. Llama la atención su carácter marcadamente cognitivo, aparecen repetidas expresiones referidas al ámbito del intelecto: *se le abrieron los ojos del entendimiento, entendiendo y conociendo muchas cosas, ilustración, intelecto*. La visión parece enmarcarse en la tradición medieval relacionada con el despertar del *ojo del Espíritu*, que se asemeja a lo que en las tradiciones orientales se llama el *tercer ojo*.

Lo que llama la atención es la extensión de esa nueva mirada: *todas las cosas son vistas como nuevas*. Toda la realidad aparece contenida en Dios. Dios está presente en todas las cosas. Ignacio propone al ejercitante pedir este don: *Mirar como dios habita en sus criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender...* El mismo ideal se propone a los jesuitas en las Constituciones: *sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios, nuestro Señor... En él a todas amando y en todas a Él*.

Esta es una clave de la conversión ignaciana que marca una novedad fundamental en la tradición cristiana: Dios se nos revela en el mundo y en la historia, encontrar su voluntad y secundarla requiere abrir los ojos para ver su obra en el mundo.

¿Cuánto de la teología que enseñamos es una invitación a dejarse interpelar por el mundo, por la historia, por la gente, por sus exigencias? ¿Cuánto de lo que vemos en el mundo se convierte en voz interpelante de Dios? ¿Cómo enseñamos a buscar a Dios en todas las cosas? ¿Cómo secularizamos nuestras

8 Autobiografía No 30

relaciones teológicas? En lenguaje del Concilio Vaticano II ¿cómo generamos procesos de conversión, de interpelación, de sensibilización desde la lectura evangélica de los signos de los tiempos?

5. APORTES A LA SINODALIDAD

En palabras del Papa Francisco, el camino de la sinodalidad se ha asumido como el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio.

Dejándose guiar por ese llamado del Espíritu, la Iglesia asume programáticamente el compromiso al que este impulso invita entusiastamente. En América latina la Iglesia ha dado señales claras de este compromiso, siendo el sínodo sobre la Amazonía un ejemplo claro de la elección de este camino, además de otra serie de procesos que han abierto en torno a la convocatoria al próximo sínodo de obispos.

Ciertamente que se trata de un llamado inspirador para la Iglesia toda. Siento que la celebración de este V centenario de la conversión de Ignacio nos brinda un aporte que considero fundamental a este llamado.

En Ignacio somos testigos de un encuentro fecundo que desata un proceso, un camino y una historia. Un proceso que lo convierte en peregrino permanente. La sinodalidad en el sentido que nos propone el Papa Francisco supone que nos dejamos mover por el Espíritu para seguir juntos a Jesucristo en esta historia, obrando su salvación.

En los inicios del año 1523, Ignacio se dirigió a Barcelona para ocuparse de su viaje a Jerusalén. Su aventura espiritual iniciada en 1521 iba ya para dos años. A partir de aquí Ignacio asume definitivamente la figura del peregrino. Primero a la usanza tradicional, es peregrino a los santos lugares, pero luego conserva este carácter como algo definitorio de su personalidad, de hecho, así se define en su autobiografía. Será peregrino porque literalmente, con excepción de sus años de General de la naciente Compañía de Jesús en Roma, su vida será un permanente trajinar por los caminos de Europa, aun en sus tiempos de estudiante. Un trajinar caracterizado por su confianza puesta sólo en Dios, viviendo de la caridad ajena a través de la limosna y la acogida misericordiosa, dedicado a la predicación, a la conversación espiritual y dar los EE, en el desamparo y sufriendo persecución. En Roma, encerrado durante muchos años en su pequeño cuarto y oficina, viajará por todo el mundo a través de sus miles de cartas⁹.

9 Trigo, Pedro: Seguir al Espíritu según San Ignacio de Loyola, op. cit. págs. 219-220

Ignacio se auto entiende como siempre en camino, siguiendo la acción incesante del Espíritu que sopla donde quiere y se siente su impulso, pero no se sabe de dónde viene. Así es el nacido del Espíritu: no aspira a definir su vida desde sí mismo sino que sólo busca dejarse conducir sin oponer resistencia¹⁰.

Esta es la señal máxima de conversión. Nacer del Espíritu, Vivir para Dios, dejándose llevar por EL para encontrarse con los hermanos. Esta es la condición fundamental para desatar ese proceso al que estamos siendo invitados por la Iglesia.

6. LAS UNIVERSIDADES PARA BUSCAR EL MAYOR BIEN UNIVERSAL

Nosotros en cuanto Instituto de Teología vinculado orgánicamente a dos universidades (La UCAB y la UPS), tenemos un aporte muy propio que dar desde las claves propuestas.

Para ayudar y servir a las ánimas, como gustaba decir, Ignacio se convenció de que debía adquirir los grados académicos-eclesiásticos necesarios para liberarse de las sospechas. Comenzó ese proceso en Alcalá, siguió en Salamanca y finalmente terminó en París. Allí pasó alrededor de 7 años de su vida formándose filosóficamente y teológicamente en la universidad. Durante este tiempo, la universidad fue centro de estudio y formación y de discusión de las tendencias filosóficas, humanistas y teológicas del momento, conectándose con los grandes debates del mundo y de la iglesia. Allí se encuentra con otros, se hace compañero y vive la experiencia de hacerse parte de un entrañable grupo, que luego dará lugar al grupo primigenio de la Compañía de Jesús. Grupo que es calificado como de “amigos en el Señor”¹¹.

No me cabe la menor duda de que la universidad de París fue para Ignacio y sus compañeros un excelente espacio para hacerse universales, para ver el nuevo mundo que se abría ante ellos, para conectarse con los desafíos de la Iglesia. Este impulso lo harán realidad poniéndose al servicio del Papa para ir a donde éste los destine. Cuando se funda la Compañía de Jesús, un día como hoy 27 de septiembre de 1540, ya varios compañeros están en misiones en varias partes de Europa y el mundo. Como decíamos más arriba, Ignacio, ya una vez dedicado a sus tareas de General de la recién fundada Compañía de Jesús, siguió peregrinando, ahora por todo el mundo, a través de un cada vez mayor e incesante epistolario que abarca a sus compañeros, Reyes y príncipes, bienhechores, obispos, dirigidos espirituales, amigos, etc...

10 IDEM

11 Montes, Fernando: Nuestra Identidad y Misión como Universidades de inspiración Ignaciana. En Identidad Ignaciana y Universidad. Caracas, Ediciones Ausjal-UCAB, 2007, págs. 29-42

La conversión de Ignacio Loyola y sus claves de inspiración para el hoy de la Iglesia
y la vida religiosa

Quiero enfatizar con todo ello, que nuestro aporte teológico a este proceso de conversión sinodal, tiene que asumir esta mirada universal, en medio de un complejo mundo cada vez más cambiante y exigente, que demanda una mirada transversal del conocimiento, el espacio universitario es un excelente punto de confluencias entre diversos debates, posturas, más necesario que nunca en estos tiempos. De allí que es imperativo profundizar en nuestra vinculación orgánica con la universidad, hacer más fructífera esa relación, para sacar el mayor provecho para la mayor Gloria de Dios y servicio de las ánimas.

LA SINODALIDAD EN LA CONFIGURACIÓN HISTÓRICA DE LA IGLESIA EN VENEZUELA EN EL SIGLO XX. ELEMENTOS PARA UN DISCERNIMIENTO

Manuel Antonio Teixeira, SCJ.*
ITER, Caracas

Resumen: No podemos entender ni vivir la sinodalidad si no conocemos nuestra historia. Creer que la historia empieza con nosotros es ya un gesto de violencia que deja a muchos al margen del camino. Debemos discernir si no es conveniente crear espacios de reflexión distintos, dar espacios según los intereses, y llegar a los espacios conjuntos con un camino y un trabajo ya andado y enriquecido. Nos toca discernir la posición del sujeto en el mundo de los significados donde la fe juega un rol importante. Este discernimiento lo haremos en el contexto histórico de la Iglesia que peregrina en Venezuela en el que es posible distinguir tres sujetos: a) La institución eclesial cuyo rol principal es preservar la tradición y el culto tal como se ha transmitido y celebrado; b) el sujeto pastoral, que estaría conformado por aquellos clérigos que conociendo la tradición, conocen también a su gente y buscan modos de asistir al Pueblo de Dios en el contexto propio que les toca vivir; c) el pueblo creyente que hace uso de los oficios de la Institución Eclesial, pero no se limita a ellos y cuenta con recursos propios en su modo de vivir la fe.

Palabras clave: distinción de sujetos, diálogo, Concilio Plenario de Venezuela, conversión eclesiológica, conversión pastora.

Abstract: We cannot understand or live synodality if we do not know our history. Believing that history begins with us is already a gesture of violence that leaves many on the sidelines. We must discern whether it is not convenient to create different spaces for reflection, provide spaces according to interests, and reach joint spaces with a path and work that has already been followed and enriched. It is up to us to discern the position of the subject in the world of meanings where faith plays an important role. We will do this discernment in the historical context of the Church that pilgrims in Venezuela in which it is possible to distinguish three subjects: a) The ecclesial institution whose main role is to preserve tradition and worship as it has been transmitted and celebrated; b) the pastoral subject, which would be made up of those clergy who, knowing the tradition, also know their people and look for ways to assist the People of God in the context of their own life; c) the believing people who make use of the offices of the Ecclesial Institution, but are not limited to them and have their own resources in their way of living the faith.

Keywords: distinction of subjects, dialogue, Plenary Council of Venezuela, ecclesiological conversion, pastoral conversion.

* Director del Instituto de Teología para Religiosos (p.antonioteixeira@gmail.com)

La sinodalidad no es una palabra de moda, es más bien un ejercicio eclesial que es tan antiguo como la misma Iglesia. El término en sí no es novedoso y ha estado presente en la vida misma de la Iglesia. Podríamos decir que sinodalidad e Iglesia son términos sinónimos. ¿Por qué tanto énfasis en el uso de esta palabra? Porque debemos reconocer que no siempre la Iglesia ha hecho honor a su ser y, lamentablemente, fieles y jerarquía la han confinado a lo institucional. En el fondo se gestó un lenguaje en donde Iglesia era sinónimo de institucionalidad. Aclaro que esto aconteció en el ámbito lingüístico, no en el ámbito de la vida cotidiana, espacio donde la mayoría de los fieles, presbíteros y obispos han compartido la fe y se han acompañado como comunidad. En la vida cotidiana, donde acontecen las relaciones horizontales, el término Iglesia se gesta como familia que camina y se acompaña. Cuando la comunidad, sobre todo sus pastores, se toman en serio la vida cotidiana y se hacen cargo de ella mediante el discernimiento y acciones de compromiso serio, las distancias entre lo institucional y lo carismático se diluyen y el sentido de fraternidad se fortalece.

1. DISTINCIÓN DE SUJETOS

Maurice Merleau-Ponty en su libro “Fenomenología de la percepción” cuando habla del lenguaje y del sentido en su capítulo dedicado al cuerpo dice lo siguiente: “el vínculo entre la palabra y su sentido vivo no es un vínculo externo de asociación, el sentido habita en la palabra, y el lenguaje no es un accesorio externo de los procesos intelectuales. (...) Si no expresa pensamientos, ¿qué expresa el lenguaje? Presenta o más bien es la posición del sujeto en el mundo de los significados”¹. La cita elegida para el inicio de esta presentación no es un acaso. Nos toca discernir la posición del sujeto en el mundo de los significados donde la fe juega un rol importante. Este discernimiento lo haremos en el contexto histórico de la Iglesia venezolana en la que es posible distinguir tres sujetos: a) La institución eclesial cuyo rol principal es preservar la tradición y el culto tal como se ha transmitido y celebrado²; b) el sujeto pastoral, que estaría conformado por aquellos clérigos que conociendo la tradición, conocen también a su gente y buscan

1 MAURICE MERLAU-PONTY, *Fenomenologia della Percezione*, Milano 200, 265.

2 Este sujeto no está compuesto sólo por clérigos, también muchos laicos se identifican con estructuras eclesiales sólidamente edificadas en la tradición. De fondo está la convicción que la Iglesia está fundamentada sobre la voluntad divina del Padre, es perfecta en sí misma y tiene la función de perfeccionar a los cristianos. La historia juega, en este modo de percepción, un papel secundario.

modos de asistir al Pueblo de Dios en el contexto propio que les toca vivir; c) el pueblo creyente que hace uso de los oficios de la Institución Eclesial, pero no se limita a ellos y cuenta con recursos propios en su modo de vivir la fe. Me parece difícil hablar de sinodalidad si no se tiene presente esta distinción de sujetos. En efecto, la escucha, por ejemplo, debe tener presente la pluralidad de significados que puede tener el mismo evento o la misma palabra o expresión, ya que no todos tienen la misma percepción de la fe: el lenguaje usado por los distintos sujetos no es uniforme. El primer aspecto de la sinodalidad pasaría, entonces, por el reconocimiento de la diferencia³ en el seno de la vida eclesial venezolana.

No se puede, sin embargo, pensar que la distinción que establecemos aquí esté presente de modo consciente en los distintos sujetos. Esto se debe a que, a pesar de la pluralidad de percepciones, la percepción de la fe por parte de la Institución Eclesial garante de la tradición ha marcado y marca todavía un estilo oficial de eclesialidad. Esto explica que no sea un acaso que la piedad popular siga siendo vista por la Iglesia Institucional con cierto estupor, ya que, si por un lado es religiosa, contiene elementos de la doctrina de la tradición de la Iglesia y reconoce (porque hace uso de ella) a la institución eclesial, por otro lado no es controlada por la jerarquía institucional de la Iglesia por lo que a la hora de juzgar los procesos de fe que acontecen en los sectores populares nos encontramos que, aunque no hay un rechazo a estas manifestaciones de fe, se muestra, sin embargo, cierto desconcierto frente a ellas. Lamentablemente no se ha teorizado teológicamente las experiencias eclesiales populares que tienen un modo particular de organizarse y de celebrar, esto permitiría entender mejor la distinción de sujetos que aquí proponemos.

3. Reconocer la diferencia de distintos sujetos no tiene nada que ver con el respeto de roles en la Institución Eclesial. Al interior del mismo sujeto el respeto de los roles presbítero-laico, es importante, sin embargo, por formar parte del mismo sujeto el diálogo acontece en un terreno común que hace más fácil los discernimientos. De lo que aquí hablamos es de la necesidad que la Institución Eclesial escuche y acoja un lenguaje distinto. Al contrario de lo que sucede con los creyentes provenientes de los sectores populares quienes reconocen a la Institución Eclesial como sujeto, ésta todavía no ha reconocido la sujetualidad de la fe popular. La mayor dificultad de tal reconocimiento está en que para que esto acontezca es preciso un discernimiento eclesial que delimite las características de este sujeto.

2. SINODALIDAD EN ALGUNOS EPISODIOS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN VENEZUELA

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX la institución eclesiástica en Venezuela sufrió a causa de su persecución y sus luchas internas. La jerarquía de la Iglesia venezolana no siempre fue bien considerada por los gobiernos de la nación: basta recordar la expulsión del obispo Monseñor Guevara y Lira y la del sacerdote Baralt que, a pesar de ser gran amigo de Guzmán Blanco, fue desterrado por no haber aceptado el arzobispado que le ofreció, por no hablar de los cierres de los seminarios en Venezuela. A estas dificultades externas habría que añadir las luchas internas alimentadas por los deseos de poder entre los propios clérigos, quienes confabulaban unos contra otros para obtener espacios de poder al interno de la institución. Con un clero golpeado, tanto moral como políticamente, resulta sorprendente que la fe no se haya apagado en Venezuela. En este sentido estoy convencido que si la fe se mantuvo en nuestro país fue, en gran medida, gracias a la fidelidad de muchos laicos que, sin ser personas de letras, buscaron modos propios de vivirla. Lamentablemente, no fue sino hasta muy reciente cuando algunos prelados de la institución eclesiástica reconocieron en la fe popular elementos que han sido decisivos en la preservación de la fe, sin embargo, otros muchos siguen valorando de modo ambiguo la fe del pueblo.

Un ejemplo de ello lo hallamos en el juicio del historiador Lucas Guillermo Castillo Lara, quien al describir el estado de la Institución eclesial en el pasaje del siglo XIX al XX reconoce que aunque “la fe se conservaba en la mayor parte de los fieles, (...) su práctica no coincidía en general con los principios. La actividad religiosa de ese pueblo se teñía de prácticas heterodoxas y se llenaba de un cierto indiferentismo para defender sus creencias y principios. (...) Un ejemplo clásico de esa posición indiferentista, se podía ver en el comportamiento de los hombres cuando asistían a misa (...) cuando comenzaba la homilía se salían al altozano a fumar y a conversar (...) Sin embargo, esos hombres indiferentes participaban orgullosamente en las procesiones y actos culturales públicos y pertenecían a cofradías y asociaciones religiosas, asistiendo a sus reuniones y ostentando sus insignias”⁴.

4. LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)* Tomo I, Caracas 2000, 16

Opiniones como éstas son testimonios visibles de una ruptura vivida entre la institucionalidad y los modos populares de fe. Es evidente que no hay un reconocimiento de un interlocutor entre aquellos que viven según modos populares de fe.

La crisis eclesial de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX fue, ante todo, una crisis de la institución eclesial. La solución a la crisis pasaba por la recuperación de espacios de gobierno y de libertades perdidas. Los delegados pontificios enviados a Venezuela intentaron, con grandes esfuerzos, pero sin éxito, recuperar la golpeada institucionalidad de la Iglesia venezolana. La causa del fracaso se debía a que la propuesta de solución pasaba por Roma, sin que se tuviera en cuenta los procesos evangelizadores que se gestaban en el país. Se impone el sujeto que procura resguardar la tradición de la Iglesia y no el sujeto pastoral que procura dar respuesta evangélica a la misión y a las necesidades de los pueblos.

Para mostrar el desconocimiento de estas sujetualidades me parece significativo el curioso caso de Monseñor Felipe Neri Sendrea, obispo de Calabozo a inicios del siglo XX. Viendo las luchas internas que se desataban en Caracas, sabiendo que ya el gobierno no reconocía a los seminarios la facultad de enseñar y otorgar títulos⁵ y contando con las dificultades de comunicación propia de entonces, decide formar a sus candidatos a presbíteros en el propio Calabozo. La solución contó con el apoyo de los fieles de la diócesis a quienes ya había visitado y conocía con detalle, ya que durante su episcopado se dedicó a realizar visitas pastorales hasta el más recóndito rincón de la diócesis. Su postura de ordenar sacerdotes que no estaban teológicamente preparados y su negativa de enviar los candidatos al presbítero a prepararse a Caracas⁶ disgustó al delegado apostólico Monseñor

-
5. "Cuando educaron los obispos del Zulia y de Claudiópolis se conferían en el Colegio de primera categoría grados de Doctor en Ciencias Eclesiásticas, en Ciencias Médicas y en Ciencias Políticas. Empero hoy con la nueva reforma de Estudios todo ha desaparecido..." LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)* Tomo IV, Caracas 2000, 190. Este es el motivo por el que desde 1913 Mons. Petropaoli hacía grandes esfuerzos por crear un Seminario Teológico Nacional. La idea fue en principio acogida por todos los obispos tal como consta en una carta firmada por todo el episcopado venezolano dirigida al Santo Padre el 26 de agosto de aquel año. La carta, al parecer, era más una formalidad que una auténtica acogida de la Idea. En efecto, dos días después a la carta del Episcopado Venezolano, la delegación apostólica de Venezuela escribe al Cardenal G. de Lai, afirmando que, "solo el obispo de Guayana se declara contrario al Seminario Central Teológico". En 1915, Mons. Pietropaoli crea el Seminario Teológico Nacional, pero esta loable intención ya no contaba con el apoyo del episcopado venezolano según nos cuenta Mons. Juan Bautista Castro en una carta dirigida al Cardenal G. de Lai. Cf. LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)* Tomo III, Caracas 2000, 227-228, 229, 467-470.
 6. En una carta fechada el 25 de diciembre de 1913, Monseñor Sendrea expone al Delegado Apostólico que entre las varias razones por las que no envía sus candidatos a Caracas, está principalmente el

Pietropaoli, quien a su llegada en 1913, luego de conocer la situación de varias diócesis y ver cómo procedía Monseñor Sendrea escribe a Roma en términos lapidarios sobre el clero y sobre los obispos: “Lo peor es que no todos los Obispos tienen conciencia de sus sagrados deberes, y no poseen las cualidades necesarias para cumplir su deber aun mediocrementemente en el propio ministerio (...) El obispo de Calabozo, Mons, Felipe Neri Sendrea, es ignorante desde luego y sería casi irregular. Su diócesis sería en verdad el refugio de los pecadores, o sea el lugar donde se sistema los sacerdotes escandalosos”⁷. Monseñor Felipe sabía lo que el Delegado Apostólico pensaba de su trabajo, por eso evitó ir a Caracas y enfrentarse al delegado enviado de Roma. Todas las veces que le tocó viajar a la ciudad capital ponía excusas, siendo la más recurrente el peligro que suponía ir por miedo a no poder volver a la diócesis a causa de la inestabilidad política del país⁸. A eso le añadía que los caminos eran malos, que no poseía un transporte adecuado para viajar a Caracas y la escasez de recursos⁹. En sus cartas al prelado romano, monseñor Sendrea asomaba su invitación a que pudiera ser visitado, cosa que el delegado apostólico no se atrevía a hacer. En 1918 la Internunciatura Apostólica de Venezuela escribe al Cardenal Gasparri con el fin de nombrarle un coadjutor a monseñor Sendrea. Entre los nombres que se asoman estaba la de monseñor Navarro decano del Capítulo Metropolitano de la diócesis de Caracas y el reverendo Granadillo, Vicario General de la diócesis de Caracas. Debido a la buena reputación de ambos, el propio nuncio consideró que lo mejor era dejarlos en la capital, ya que en Calabozo quedarían sumidos en el olvido.

En efecto, en esta carta, monseñor Francisco Marchetti Selvaggiani se refiere a la diócesis de monseñor Sendrea en los siguientes términos: “la diócesis de Calabozo está privada de comunicaciones y no puede ser reco-

hecho que los seminaristas “formándose con las costumbres de la Capital de la República serían mañana un poco más ilustrados, pero no útiles para la Diócesis. Ningún clérigo educado en Caracas se acostumbra a la vida tristísima de la llanura” LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez) Tomo III, Caracas 2000, 273*

7. *Ibid.*, 234.

8. En una Carta dirigida al delegado apostólico José Aversa le dice: “Cuando fuimos a Concilio Provincial todos los obispos regresaron a sus Diócesis y Nos por orden del General Castro quedamos confinados en Carabobo (...) Pues bien. Excelentísimo Señor, desde entonces no hemos querido volver a Caracas... y por eso Nos hemos privado de conocerlos personalmente” Carta dirigida por Mons. Felipe Neri Sendrea al delegado Apostólico el 18 de marzo de 1911. LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez) Tomo III, Caracas 2000, 143.*

9. LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez) Tomo III, Caracas 2000, 239.*

rrida sino a caballo o en una carreta. Ella es por demás extensísima y sumamente malsana, porque está constituida por inmensas llanuras en donde el paludismo hace estragos y donde los habitantes, pobrísimos, son afectados por la terrible y contagiosa enfermedad”¹⁰. Al ser descartado los candidatos de Caracas, el nuncio pensó en monseñor Álvarez, obispo del Zulia y uno de los sacerdotes ordenados por monseñor Sendrea. De monseñor Álvarez se dice que aceptó la mitra por obediencia ya que él mismo se reconocía inepto para el cargo. Según el nuncio “su administración en el Zulia ha sido poco feliz bajo todos los informes (...) no ha sido capaz de encontrar los fondos necesarios para las más indispensables obras diocesanas (...) si bien se dice no es escaso ni de mente ni de ciencia”¹¹. En contra de monseñor Álvarez estaba el hecho de ser de piel morena, poco común entre los prelados de entonces, y su nacimiento ilegítimo, quizá uno de los pocos casos de inicios del siglo XX¹².

Si a la golpeada institucionalidad le sumamos la desconfianza de los delegados pontificios y de los nuncios, es comprensible que la institución no saliera de la crisis. La falta de diálogo y de confianza en los delegados de la Santa Sede respecto a algunos obispos que respondieron pastoralmente a la situación de sus diócesis y no según moldes preestablecidos, no ayudaba a mejorar el difícil clima que se vivía en la institución eclesial. Es lamentable que no haya habido un diálogo entre los delegados pontificios y monseñor Sendrea, quien fue severamente deshonrado por su modo particular de ejercer su ministerio. En 1909 se decía que “su labor episcopal se ha reducido a ordenaciones sacerdotales, recaídas en individuos en su mayoría incompetentes, casi todos llegados de otros lugares, sin buenas recomendaciones de sus respectivos prelados; a ejercer influencias sociales que le den prestigio personal, sin cuidarse del provecho religioso; a inmiscuirse privadamente en los asuntos civiles, sin buscar ningún beneficio para la Iglesia (...) El obispo de Calabozo ha visto siempre con indiferencia las obras católicas no indicadas o patrocinadas por él, lo cual no se explica sino por su egoísmo contumaz. (...) Por eso no asistió al congreso eucarístico celebrado en esta capital”¹³.

10. *Ibid.*, Tomo IV, 372.

11. *Idem.*

12. Cuando se creó el Seminario Teológico Nacional, una de las condiciones de ingreso era que “los alumnos enviados al Seminario Teológico sean hijos legítimos, provenientes de hogares cristianamente fundados”. LUCAS G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia Venezolana en el Archivo Secreto del Vaticano* (1900-1922, Castro y Gómez) Tomo III, Caracas 2000, 283

13. *Ibid.*, Tomo II 539. 540

Para que acontezca la sinodalidad es preciso reconocer la acción del Espíritu en los procesos de fe de los pueblos. Cuando la institución eclesial sólo se reconoce como custodio de tradiciones y las identifica con la fe, no cabe posibilidad ni de escucha, ni de diálogo. En un contexto así no existe sinodalidad, tan solo cabe el molde, motivo por el cual lo simplemente lo vivido no es considerado eclesial y necesita ser corregido por la jerarquía fiel a los principios de las tradiciones. Todavía hoy se sigue creyendo que la Iglesia es un estilo y un tipo de institucionalidad. En un contexto así la evangelización consiste en la transmisión de doctrina, lo cristiano es lo que refleja la tradición y los procesos de fe asistidos por el Espíritu no cuentan. La ausencia de comprensión de los procesos de fe de los pueblos, los prejuicios formados en torno a actuaciones pastorales que no se ajustaban al molde de la institución eclesial, la falta de diálogo y el poco deseo de visitar las diócesis para conocer su realidad, eran factores que obstaculizaban la sinodalidad. Los delegados apostólicos nunca llegaron a entender las necesidades pastorales de la nación. En semejante contexto no se daba la escucha y no había posibilidad de diálogo, ya que lo único válido era la aplicación del molde romano a las Iglesias particulares. Este particular ejemplo nos suministra un dato bien interesante, ya que, si por un lado, la sinodalidad no aconteció en el diálogo de la delegación apostólica con las Iglesias diocesanas del país, hay que afirmar, sin embargo, que la sinodalidad sí aconteció al interno de la Iglesia que peregrinaba para entonces en Calabozo.

Es innegable el diálogo del obispo con su clero, del clero con el pueblo creyente de la diócesis y del conocimiento del obispo de la situación de su diócesis. El obispo de Calabozo no siguió los moldes romanos, sino que buscó, en diálogo con su pueblo y su clero, modos pastorales alternativos. Un ejemplo de ello son las esmeradas visitas del obispo, quien centró su atención en aquello que era realmente urgente para la vida de fe de su pueblo. Hay un ejercicio pastoral sinodal al interno de la diócesis, pero no así en el ámbito pontificio.

3. SINODALIDAD EN EL CONCILIO PLENARIO

a) Una fe gestada al margen de la institucionalidad

Debemos reconocer que gracias a la fe de la gente se pudo celebrar el 30 de abril del 2020 la beatificación del Dr. José Gregorio Hernández, un acontecimiento muy querido y esperado por el pueblo venezolano. Yaxury

Solorzano, niña de un pueblo llamado Mangas de Coveras es, la beneficiaria del milagro. Este es un pueblito de Guárico que no aparece ni en los mapas y que, debido a la falta de curas, es muy poco atendido por la institución eclesial. La abuela de Yaxury es de las mujeres que mantienen encendida la llama de la fe entre los pobladores del lugar. Así como esta historia, hay miles de historias que muchos cristianos podrían contar que indican cómo la fe se mantiene y se desarrolla en los sectores populares y empobrecidos de nuestro país. ¿Qué nos indica este dato? Que el pueblo venezolano es un pueblo de fe porque cree en Jesús y que desde hace mucho tiempo tiene en sí todos los elementos necesarios para crecer como Iglesia. Esto mismo lo reconoció el Concilio Plenario, aunque hay que decir que no todos los obispos, así como tampoco todo el clero se ha hecho cargo de lo que los miembros del Concilio Plenario reconocieron. En el fondo se dio una reflexión teológica seria de cómo se ha estructurado la fe popular e identificar los elementos que favorecen un estilo de comunión, de escucha, de liderazgo, de celebración. El hecho que los miembros del concilio reconozcan que “el catolicismo popular ha sido una importante reserva de fe, de ética y de moral transmitida a las diversas generaciones y, muchas veces, lo único que ha mantenido en la fe a poblaciones enteras”¹⁴ es elocuente, pero insuficiente, ya que en vez de animar a caminar desde esta fe vivida con la gente, todavía hay resistencias que se oponen a un caminar como hermanos diciendo que “en la mayoría de ellos (la fe de la gente) se vive la piedad, pero sin la vivencia de una espiritualidad laical que les haga actuar como hijos de Dios”¹⁵, al punto de afirmar que “a menudo, se da cierta incoherencia entre la fe y la vida”¹⁶.

Es claro que estas incoherencias internas muestran la diversidad de visiones en tensión presentes en el Concilio Plenario. Lo positivo es que al menos hay un primer indicio de que la fe en Venezuela ha sido sostenida por mujeres populares creyentes que han asumido la gran tarea de la evangelización. Debemos reconocer una madurez en la fe gestada entre los fieles, ya que ésta es la fuente de nuestras estructuras eclesiales actuales. A mi modo de ver, en Venezuela, una tarea que la teología no debe postergar consiste en estudiar el fenómeno de la recepción y la gestación de la fe en el Pueblo de Dios a lo largo de su historia.

14. El laico 46

15. El laico 25

16. El laico 55

b) Gestación del Concilio Plenario

En 1996 la Conferencia Episcopal Venezolana aprueba la celebración de un Concilio Plenario en Venezuela. Habían pasado ya treinta años del inicio del Concilio Vaticano II cuando los preladados de la Iglesia católica venezolana decidieron revisarse y poner en cuestión el modo como ellos mismos conducían la Iglesia. Hay que tener en cuenta que cuando se convoca el Concilio Plenario la mayoría de los obispos venezolanos se había formado en tiempos del Concilio Vaticano II y que, independientemente de la interpretación que pudieran dar al Concilio, todos pensaban que el Concilio había sido importante y que era hora de hacer un examen de conciencia del modo cómo se estaba conduciendo la Iglesia en el país.

Según Monseñor Ovidio Pérez Morales, “el Concilio Plenario ha sido, sin duda, el encuentro reflexivo y operativo más importante de la Iglesia en sus quinientos años de vida en Venezuela”¹⁷. En el *background* del Concilio Plenario están las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Monseñor Ovidio cree que la creciente participación del episcopado venezolano en las distintas asambleas fue determinante a la hora de convocar el Concilio Plenario

Los trabajos del Concilio comenzaron con la preparación de un cuestionario y la puesta en marcha de una consulta que se inició el 3 de mayo de 1998. Los esfuerzos que se hicieron para que los creyentes se involucraran en las respuestas a los cuestionarios no dieron los resultados esperados, ya que la invitación no fue acogida como lo admite el mismo presidente del Concilio Plenario: “la consulta previa que se tuvo al Pueblo de Dios fue relativamente débil”¹⁸.

El fracaso del momento preparatorio no significó, sin embargo, el fracaso anticipado del Concilio. El mismo Concilio adquirió un nuevo vigor cuando, en el seno mismo del Concilio los obispos aceptaron escuchar a todos, accediendo a que todos sus miembros pudieran opinar de modo libre y abierto. He aquí una diferencia respecto al periodo de consulta: cuando se hace una consulta, la pregunta limita el tema, la perspectiva, y no toma en cuenta el interés del preguntado. El hecho que en el seno del concilio los laicos pudieran expresarse abiertamente, es decir, sin la limitante de una pregunta, ayudó significativamente a que los temas fueran tratados con li-

17. R. OVIDIO PÉREZ M., *Dos concilios, una renovación*, Caracas Venezuela, 2015, 122.

18. *Ibid.*, 127.

bertad y desde puntos de vista nuevos. No olvidemos que el Concilio Plenario congregó a unas 286 personas como miembros de derecho, de las cuales solo 45 eran obispos en ejercicio y 13 estaban jubilados. De este número 70 eran laicos y 60 eran mujeres. Sólo las mujeres eran más que los obispos, lo cual era ya un hecho significativo. El que todos participaran en condición de igualdad en las mesas de trabajo y en las asambleas marcó la sinodalidad del evento. Pedro Trigo insiste que este aspecto posibilitó la sinodalidad del concilio:

- “Lo más hermoso que podemos decir de esta primera semana conciliar es que aconteció (...) se llegó a una comunicación personal en la que estuvo por medio el Espíritu de Jesucristo”¹⁹.
- “Más que la primera sesión fue un verdadero encuentro entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. (...) Cuando nos comunicamos desde nuestro ser cristiano, todos quedamos edificados, aparece la verdadera libertad espiritual para decir lo que se tiene dentro y con la carga emocional que se lleva”²⁰.
- “Ante todo queremos expresar que el concilio aconteció más todavía que en las otras dos sesiones precedentes. Se mantuvo el espíritu conciliar que se había logrado en ellas: fue un encuentro en fe de cristianos, en que cada quien dio lo mejor de sí”²¹.

Todo iba bien, aunque hay que admitir que el concilio, según el mismo Trigo, no aconteció en la cuarta sesión. Esta fue la única experiencia deficiente, lo que explica que en la quinta sesión los participantes votasen para que se repitiera esta experiencia sinodal²². La razón de que la cuarta sesión no fuera tan exitosa como las anteriores, la ve Pedro en el tiempo limitado que se tuvo para discutir, hecho que jugó en su contra. A pesar de ello, en la última sesión todos reconocieron que en el concilio hubo un auténtico espíritu sinodal, ya que “los asambleístas sentían unos de otros que todos eran cristianos de corazón (...) nuestros corazones ardían en las sesiones, tan apretadas y trabajosas, del concilio porque el Espíritu del Señor nos estuvo conduciendo y nos dejamos conducir”²³.

Hubo, sin embargo, un punto débil, que es quizá nuestro talón de Aquiles en Latinoamérica: al ambiente fraterno, se contrapone la falta de agude-

19. PEDRO TRIGO, *Una constituyente para nuestra Iglesia*, 25.

20. *Ibid.*, 29.

21. *Ibid.*, 33.

22. Cf. *Ibid.*, 39.

23. Cf. *Ibid.*, 40

za y afinamiento en los documentos. Varios factores contribuyeron a esta falta de agudeza: la falta de tiempo, la insuficiente preparación previa de los secretarios para que recogieran con amplitud lo que la asamblea proponía y la ausencia de peritos que ayudaran a sintetizar el trabajo de los grupos. Este problema fue común en todas las sesiones del concilio: “el problema más decisivo es el tiempo tan corto de cada sesión, que no da para estudiar seriamente los documentos, para reescribirlos, para volverlos a discutir, para elaborar las enmiendas y discutirlos en el aula hasta aprobarlos”²⁴.

Es de destacar a favor de la sinodalidad del Concilio el hecho de que para la aprobación de los documentos se hicieran dos votaciones: la primera votación involucraba a todos los miembros del concilio, y la segunda, aunque fue hecha por los obispos, éstos se comprometieron a respetar los resultados de lo que la mayoría de la asamblea había decidido en la votación primera. Este hecho es trascendente y es un modo concreto de ejercicio sinodal. Es curioso que este es uno de los aspectos que se está discutiendo en el sínodo alemán en curso. Los obispos teutones consideran que no puede haber sinodalidad, si en las estructuras de decisión no hay participación de los laicos. Para ello piden que mujeres y laicos formen parte del sínodo y que su voto sea tenido en cuenta. La novedad del sínodo alemán respecto al venezolano en este aspecto, es que la participación y votación laical sería vinculante, hecho que no aconteció jurídicamente en el Concilio Plenario, sino solo a modo de acuerdo.

c) Algunas pistas de sinodalidad en los documentos del Concilio Plenario

Comencé mi exposición hablando de un evento que más allá de haber sido el milagro que llevó a los altares al Beato José Gregorio, mostraba un dinamismo de fe en el seno de la Iglesia que no estaba necesariamente atado a la institucionalidad eclesial. Este dinamismo de fe en la vida del pueblo es reconocido precisamente en el Concilio Plenario. Este hecho supuso, sin duda, un crecimiento al interior del episcopado, ya que tal reconocimiento significó un ponerse a caminar con aquellos²⁵ que ya llevaban camino andado. “El surgimiento de pequeñas comunidades cristianas es un hecho

24. *Ibid.*, 39.

25. Los mismos obispos reconocen que no siempre han sabido acompañar y caminar junto a estas pequeñas comunidades cristianas, tal como lo hacen notar en el n° 21 del ICM: “por parte de algunos pastores ha faltado seguimiento a muchas de estas comunidades”

creciente de nuestra realidad eclesial. En ellas se plantea una nueva forma de relación interpersonal (...) Estas comunidades presentes en los sectores más alejados o pobres, expresan la alegría del pueblo sencillo de ser y formar Iglesia. En ellas se ha difundido la catequesis familiar y la educación de fe de los adultos²⁶. Una comunidad es sinodal cuando en su seno sabe reconocer que en muchas personas hay ya un camino recorrido. Para que esto acontezca es preciso tener en cuenta que las comunidades se conforman con las personas que están, en la que cada uno aporta lo suyo desde la autenticidad de su vida para que todos puedan crecer. Las comunidades ideales, que tienen ya modos de vida establecidos en la que las personas deben conformarse a estructuras terminan por no escuchar la pluralidad de las voces y respetar la vida de cada uno. Así como se ha reconocido el crecimiento de comunidades eclesiales, también hay que reconocer cierto escepticismo y pocas ganas de crecer y de aprender de la religiosidad popular. Todavía hoy, muchos miembros de clero, como muchas personas comprometidas en acciones pastorales concretas, dudan e, incluso, rechazan ciertos procesos de fe por considerarlos inmaduros o supersticiosos: “hay agentes pastorales que rechazan la religiosidad popular. Se le considera como algo superficial y hasta contrapuesto a la fe”. El mismo concilio es en sí ambiguo en cuanto a la valoración de la fe popular, pues por un lado denuncia a los agentes pastorales que la rechazan y, por otro lado, ella misma justifica este rechazo, lo cual denota que en parte de los miembros del concilio hay una incompreensión de la cual se excusan afirmando: “Esta religiosidad está acompañada por no pocas debilidades contrarias a la fe cristiana: tendencias mágicas, superstición, prácticas esotéricas, horóscopos. Además, se comprueba en muchas expresiones de religiosidad poco compromiso social, escasa formación religiosa, insuficiente valoración de la Biblia²⁷. No es fácil reconocer la fe del hermano, sobre todo, cuando no se asemeja a las estructuras eclesiales tradicionales. De allí que, tal como hoy día lo pide Francisco en algunos de sus documentos, es necesario emprender, siempre de nuevo, un camino de conversión. De ello es consciente el Concilio Plenario de Venezuela, por ello invita a “una conversión eclesiológica, que conlleve la superación de un modo de comprenderse y actuar²⁸”.

La conversión eclesiológica y pastoral no es un proceso que acontece de forma automática, pues para ello es preciso dejar atrás toda una cultura

26. ICM 18-20.

27. PPEJV 39 y 41.

28. Comunión 5.

eclesial que tiene su origen en 1687 con las sinodales de Santiago de León de Caracas. Sabemos ya que la obligación de hacer concilios provinciales o locales fue propuesta por el Concilio de Trento. En efecto, el 3 de septiembre de 1563 se introduce como punto de discusión la necesidad de celebrar anualmente sínodos diocesanos. También los pastores de parroquias estaban obligados a predicar a sus feligreses y si no estaban capacitados debían buscar a alguien que les asistiera en ese servicio. Los metropolitanos debían convocar sínodos provinciales cada tres años. Carlos Borromeo cardenal de Milán se tomó en serio todas estas sugerencias y durante su episcopado celebró varios sínodos diocesanos y provinciales. En Venezuela, el obispo de Caracas, Diego de Baños y Sotomayor, convocó en 1687 el sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas. El sínodo más que un acontecimiento, fue la publicación de una serie de normas que regulaban la institución eclesiástica. Estas sinodales serán luego ratificadas por Mons. Diego Antonio Díez Madroñero y se mantendrá en vigencia hasta 1904. En sus regulaciones el sínodo fijó un distanciamiento entre la jerarquía y los laicos, distancia que, si bien debió ser superada con la abolición de los sinodales de 1904, continuó estando vigente en el inconsciente del pueblo venezolano. Allí quedaba claro que sólo la jerarquía en sus múltiples funciones, eso sí, después de haber hecho profesión de fe delante del obispo en la catedral, podía opinar sobre cuestiones de fe. Por eso ordenan que “ninguna persona lega, se entremeta a mover cuestiones, dudas ni disputas, en cosas tocante a la fe, sino que en ella tengan, crean y confiesen, lo que tiene, cree y confiesa la Santa Iglesia Católica Romana, sobre que procederemos según dispuesto en derecho”²⁹.

Visto el modo accidentado como se gestó nuestra Iglesia venezolana es razonable que los obispos confiesen la fragilidad de la estructura de la institución eclesial a causa de “una práctica pastoral centrada fundamentalmente en los ministros ordenados, hecho que ha contribuido a que los venezolanos perciban a la Iglesia como si estuviese conformada solamente por obispos, sacerdotes y religiosos/as. Ello es causa de que los laicos difícilmente asuman su responsabilidad aceptando la misión que les es propia”³⁰. Este hecho denunciado en el Concilio se confirma también en el propio Concilio. En efecto, en su interior observamos una tensión en la que apare-

29. Cf. “Constituciones sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas. 1687” en MANUEL DONIS RÍOS-TOMÁS STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela*, Caracas 2010, 203.

30. Obispos 22

cen dos visiones: por un lado, está el deseo de una jerarquía que busca hacer camino con todo el pueblo cristiano³¹ y, por otro lado, está la afirmación de una jerarquía que cierra filas en torno a sí misma³². Entre los propios obispos reconocen la necesidad de un mayor trabajo colaborativo en favor de la misión, pues sin ellos es imposible un auténtico trabajo misionero³³. Es por ello que una constante tarea del obispo es caminar junto a su grey “sin excluir a ninguno” creando, para ello, “espacios eclesiales para todo el Pueblo de Dios”³⁴. Es necesaria una pastoral de conjunto³⁵, pero, lamentablemente, “existe una idea generalizada de que la pastoral de conjunto se restringe a la elaboración de un cronograma diocesano de actividades, o bien, es entendida como un conjunto de pastorales que, aunque estén presentes en la diócesis o parroquias, no tienen ningún tipo de unidad ni relación entre sí”³⁶. La pastoral de conjunto tiene su solidez cuando promueve un trabajo solidario intra- e inter-diocesano, lo cual supone un mirar más allá de los límites estrechos de la propia visión. Sólo puede haber una pastoral de conjunto cuando hay visiones y análisis compartidos, diseño e implementación conjunta de estrategias y una auténtica preocupación por el bien de todos. Cuando esto no acontece, se empobrece la Iglesia y todo tiende a centrarse en manos de uno solo: “Existen presbíteros que, por su formación y mentalidad, se sienten los únicos responsables y capacitados para desarrollar la actividad pastoral. En consecuencia, dan pocas oportunidades de participación a otros miembros del pueblo de Dios y se aíslan (...) empobreciendo la Iglesia y la comunidad”³⁷.

La sinodalidad pasa por cambios estructurales necesarios para fomentar ambientes comunitarios en los que sea posible que comunidad y presbítero se apoyen mutuamente. Desdichadamente seguimos con la idea que la vocación presbiteral pertenece a una persona, cuando realmente es dada a una comunidad, seguimos con la idea que el presbítero es el dueño de su feudo parroquial, cuando realmente es un cristiano más que tiene la responsabi-

31. “La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, cuya novedad se define por su íntima relación con Cristo y su proyecto: el Reino (...) para que el Pueblo de Dios realice su ser sacramental y su misión evangelizadora, le ha dado un ministerio pastoral” Obispos 1

32. Persistencia de una mentalidad y práctica clericalista de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos que ha llevado a que se vea a los agentes de pastoral como funcionarios y no como hermanos que se construyen con otros” La proclamación 62

33. Cf. Obispos 23.

34. Obispos 71

35. Obispos 29

36. Comunión 23

37. Obispos 32

lidad de mantener la unidad de la comunidad, seguimos con la idea de que los presbíteros diocesanos están llamados a vivir de forma aislada, cuando lo ideal sería que se formaran pequeñas comunidades en la que compartieran su vida cotidiana y su crecimiento en la fe. La sinodalidad nos llama a tomar conciencia de que “toda la Iglesia, como Pueblo de Dios, es un pueblo de servidores donde se realiza el plan de Dios, desde su modo propio de servir, que es evangelizar”³⁸. El documento del Concilio Plenario es consciente de la dificultad que tiene el clero de trabajar en equipo, por eso no excita en señalarlo como un punto débil: “el aislamiento y la falta de acompañamiento sigue siendo un problema para algunos presbíteros, debido, entre otras causas, a la gran escasez y dispersión del clero, a una formación demasiado individualista que no los prepara para una vida comunitaria y un trabajo en equipo”³⁹. Los miembros asistentes al concilio coinciden que “hay una escasa dimensión misionera de la formación en los seminarios, casas de formación y en organizaciones diocesanas y grupos apostólicos”⁴⁰ de allí que el mismo concilio vea como iluminador que los ministros del Pueblo de Dios vivan la espiritualidad típica del ministerio diocesano a modo de una incardinación no individual, “sino en comunión con el obispo y el presbiterio y en solidaridad con toda la Iglesia”⁴¹.

Así como hay aspectos en los que hay que crecer, hay aspectos que debemos celebrar. Debemos reconocer con alegría, que en los vicariatos donde hay indígenas el compromiso evangélico es innovador y ha beneficiado al evangelizador y al evangelizado, siendo que, muchas veces, estos roles son intercambiables. La comunidad eclesial indígena ha crecido en madurez. Se observa una integración e identificación de los obispos con su misión, hay vocaciones presbiterales indígenas y últimamente se destaca “la experiencia reciente de diáconos indígenas que anuncian el Evangelio a sus propias culturas y en sus mismas lenguas”⁴².

No cabe duda que el documento, por el mismo método en el que se dio su gestación está cargado de signos de sinodalidad. El hecho que la institución eclesial reconozca que se siente desbordada, más que la muestra de una fragilidad, es una muestra de su deseo de trabajar conjuntamente con los cristianos que viven su fe en la cotidianidad. Cuando los obispos confie-

38. Comunión 54

39. Obispos 34

40. La proclamación 62

41. Obispos 54

42. Obispos 49

san que “sienten limitaciones para actualizar su presencia y acción entre los jóvenes”⁴³, reconocen que necesitan de ellos, reconocen que necesitan de quienes saben acercarse a ellos, reconoce que sin el Pueblo de Dios ellos están incompletos, reconocen que su caminar está herido cuando los jóvenes no forman parte de su vida.

Estamos todos en la misma barca, nos necesitamos los unos a los otros. El mundo ya no se rige con normas o con liturgias, los hombres ya no se les convoca bajo amenazas o promesas abstractas, es preciso salir al encuentro del hombre. Es cierto que a veces los encuentros son difíciles de propiciar, simplemente porque no tenemos el enganche necesario, nos falla el lenguaje, no tenemos las actitudes y ciertos mundos nos son ajenos. Esto mismo sintieron los miembros del Concilio Plenario ante ciertas situaciones de nuestra realidad. Ellos reconocen que “en los grandes centros urbanos, las estructuras pastorales tradicionales de las parroquias resultan inadecuadas y ven reducidas sus posibilidades de acción apostólica, debido a las grandes dificultades encontradas y a la complejidad de las situaciones”⁴⁴. Es curioso que el mismo papa que habla de sinodalidad es consciente de esta dificultad: “Además de la pastoral habitual (...) es muy importante dar lugar a una “pastoral popular juvenil”, que tiene otro estilo, otros tiempos, otro ritmo, otra metodología.

Consiste en una pastoral más amplia, más flexible que estimule, en los distintos lugares “donde se mueven los jóvenes reales”, esos liderazgos naturales y esos carismas que el Espíritu Santo ya ha sembrado entre ellos. (...) Los líderes populares, entonces, son aquellos que tienen la capacidad de incorporar a todos, incluyendo en la marcha juvenil a los más pobres, débiles, limitados y heridos. No les tienen asco ni miedo a los jóvenes lastimados y crucificados⁴⁵. No sólo necesitamos aquellos que hasta ahora respondían a los esquemas pastorales tradicionales. En el Concilio el conjunto de la Iglesia que peregrina en Venezuela reconoció también que necesitaba de líderes que supieran acompañar con un estilo y lenguaje nuevo a aquellos que no está al alcance de nuestras posibilidades.

43. JBNJ 32

44. ICM 31

45. *Christus Vivit*, 230. 231.

d) Releer el concilio plenario como comunidad que crece

El Concilio Plenario de Venezuela presenta una radiografía de la situación eclesial de la Iglesia Venezolana a inicios del S. XXI. Si bien es cierto que hay situaciones que han cambiado, es preciso releer nuevamente el Concilio Plenario. ¿Por qué releer un documento que en muchos pasajes resulta ya sobrepasado? Porque si bien necesitamos hoy de nuevos análisis de la vida eclesial, es preciso evaluar el camino avanzado en estos últimos años para reconocer en cuáles aspectos se ha avanzado y en cuáles no. La relectura debe estar acompañada de un estudio teológico que permita ir individuando en el lenguaje descriptivo y propositivo de los documentos finales del Concilio Plenario de Venezuela aquellos ejes que pueden ser desarrollados analíticamente en vista de tener elementos que permitan discernir el alcance del compromiso sinodal de todos los actores eclesiales. Como bien dice Pedro Trigo, los miembros asistentes al concilio hablaron desde el corazón, pero debido a la escasez de tiempo faltó el análisis teológico necesario que garantice la perdurabilidad de lo dicho, caso contrario se corre el riesgo que se abandone tan importante documento bajo la excusa de que el entorno ha cambiado. El análisis teológico debería destacar lo esencial, sin separarlo del contexto en el que fue dicho. No se trata de hacer un *excursus* ahistórico, sino de ver cómo de la misma historia y vida de las personas, emergen convicciones de fe que siguen estando presentes en la vida de los cristianos venezolanos de hoy, pero que se manifiestan en circunstancias nuevas. Los avances del concilio no se pueden evaluar según criterios técnicos, es decir, no se trata de describir logros estructurales logrados en el seno de la vida eclesial venezolana. Me parece por ello importante una lectura diacrónica que vea el desarrollo de los procesos de crecimiento en la fe. Este estudio debe destacar cómo la institución eclesiástica ha ido creciendo con la fe del pueblo y cómo el pueblo ha ido sintiendo más suyo al clero que convive y comparte con ellos. Aquello que en un momento fue criticado o juzgado como negativo, puede que sea visto con otros ojos, motivo por el cual es posible ir identificando una Iglesia que crece.

En este ejercicio de lectura diacrónica quisiera hacer referencia a lo que, a mi parecer, se ha convertido en un ejercicio sinodal concreto. Me refiero a la historia del ITER. En sus inicios los fundadores de este instituto de teología tuvieron una intuición que quisieron plasmarla en un pensum que lleva más de cuarenta años estructurado. Sus inicios fueron marcados por encuentros en los que se encontraban religiosos y teólogos de distintas congregaciones religiosas. Allí estuvieron Juan Pablo Perón, Pedro Trigo,

Luciano Odorico, José Godoy, Nicolás Bermúdez Villamizar, Carlos Bazarra, Arturo Sosa, Eduardo Ortiz y otros más que luego se fueron sumando al proyecto. El inicio estuvo marcado más por el disenso que por el consenso, pero lo bonito fue que, a pesar de las distintas posturas y desacuerdos, nunca dejaron de trabajar y dialogar. Se trató de un diálogo que promovió un diálogo mayor. En efecto, el diálogo se hizo método teológico en las aulas de teología. Las materias sistemáticas se convirtieron en auténticos foros de discusión teológica en la que profesores y estudiantes ponían en pensaban críticamente la fe y hacían síntesis de las discusiones. Nuestros fundadores supieron leer lo que su tiempo pedía y supieron responder a las necesidades del momento. Se trataba de una propuesta nueva en la que daban respuesta a la formación teológica de los religiosos, pero siempre en diálogo con los documentos de la Congregación de la Educación Católica.

El ITER nace en los albores de la Conferencia de Puebla. Sus profesores estaban comprometidos con la causa de Puebla y querían dar continuidad a lo acontecido en Medellín. Si bien Medellín significó un aterrizar el Concilio Vaticano II en América Latina, la conferencia de Medellín no tuvo la acogida esperada por el episcopado venezolano, pero sí fue bien acogida por los religiosos y religiosas que hacían vida en el país. No es de extrañar que el inicio del ITER estuviera marcado por una continua sospecha de lo que aquí se hacía y de lo que aquí se enseñaba. Al poco de tiempo de haberse iniciado el P. Eduardo Ortiz fue vetado y ya no pudo continuar en la enseñanza teológica y el P. Carlos Bazarra corrió la misma suerte. El P. Pedro Trigo se encontró que algunos de sus escritos habían sido denunciados a la Congregación de la Fe y corría el riesgo que le prohibieran la enseñanza teológica.

Quienes estuvieron al frente del proyecto nunca se cerraron al diálogo. La tensión tan férrea entre el episcopado y los profesores del ITER se aligeró cuando Mons. Nicolás Bermúdez y Mons. Divasson fueron nombrados representantes del Episcopado Venezolano para el Consejo Superior del ITER. La llegada de estos dos nuevos obispos y la cercanía de otros de ellos a los profesores del ITER fue creando puentes de diálogo y colaboración que pronto se transformó en un compromiso por caminar juntos.

Luego de 40 años es un hecho el haber apostado por un camino compartido sabiendo que estamos en la misma barca. Así pues, el 10 de enero del 2018 la Conferencia Episcopal Venezolana aprobó estudiar la posibilidad de crear un consorcio entre la CEV y la Conferencia Venezolana de Religiosos (CONVER) como responsables del ITER para favorecer de manera conjunta la formación teológica de los candidatos al presbiterado, re-

ligiosos y laicos. Este hecho estuvo precedido por una serie de encuentros en los que estuvieron involucrados Mons. Helizandro Terán, Mons Raúl Biord, Mons. Baltazar Porras, el P. Francisco Méndez, el P. Eddy Polo, el P. Oswaldo Montilla, el P. Néstor Briceño, el P. Francisco Javier González, el P. Francisco Javier Leandro y el P. Manuel A. Teixeira. No podemos decir que hemos logrado la sinodalidad, debemos decir que estamos comprometidos con la sinodalidad, ya que la sinodalidad no es un resultado, sino que es un proceso lleno de nombres de personas, de relaciones, de dificultades, pero sobre todo de diálogo. Este camino se construye con dificultades, pero al mismo tiempo con sinceridad y ganas de trabajar. Esa buena voluntad quedó expresada en mayo del 2020 cuando en la parroquia del Inmaculado Corazón nos reunimos a conversar del futuro de la institución Monseñor Baltazar Porras, Mons. Ricardo Barreto, Mons. Adán Ramírez, P. Yolban Figueroa, P. Armelín de Sousa, P. Néstor Briceño, P. Francisco Javier Leandro y P. Manuel A. Teixeira.

De lo vivido hasta ahora puedo decir que caminar juntos no es fácil, pero vale la pena. Me alegra que los estudiantes del ITER sean protagonistas, junto con sus profesores, de un acontecimiento sinodal que difícilmente podría ser imaginado o soñado en 1979, cuando en los sótanos de la Iglesia de la Chiquinquirá se ponía a prueba un proyecto llamado ITER.

4. SECORVE: UN EJERCICIO DE SINODALIDAD, REFLEXIÓN Y DISCERNIMIENTO

El año 1978 fue un año significativo para la vida religiosa en Venezuela. En efecto, ese año en los días comprendidos entre el 22 al 26 de mayo “la Conferencia de Religiosos y Religiosas de Venezuela, CONVER y la CRV realizaron por primera vez en la historia de sus conferencias una Asamblea Conjunta”⁴⁶. Esto no significa que antes no se hubieran reunido. En 1977 con motivo de la propuesta de la CLAR en la que se invitaba a reflexionar de la experiencia latinoamericana de la vida religiosa de los últimos 20 años y hacer un plan de propuestas y respuestas para los próximos años, tanto la vida religiosa femenina como la masculina decidieron trabajar juntos la temática propuesta. Aquella reunión aconteció en el Colegio S. Ignacio, la FERVE y la CONVER con el fin de contribuir con su reflexión a lo pedido por la CLAR. La FERVE (Federación de Religiosas de Venezuela) fue el or-

46. LUZ ELENA GONZÁLEZ, “Viviendo día a día la primera Asamblea Conjunta”, Boletín de SECORVE 3-4 año VIII, Caracas 1978, 2

ganismo que antecedió a la C.R.V (Conferencia de Religiosas de Venezuela). Con ocasión del encuentro tenido en el Colegio S. Ignacio, los superiores y superioras vieron “la necesidad de crear a la mayor brevedad posible Equipos Central, Comunicación y Reflexión Teológica, para que ellos a su vez dinamicen el proceso recojan los datos de la realidad y los iluminen a la luz de la teología y del magisterio de la Iglesia, de manera que los religiosos y religiosas de Venezuela y América Latina podamos descubrir lo que el Señor quiere de nosotros en el momento histórico que nos ha tocado vivir”⁴⁷. El encuentro entre superiores y superioras no tuvo como único cometido dar una lluvia de ideas o compartir, de modo individual, las experiencias vividas por cada congregación, sino de hacer un serio discernimiento como vida religiosa contando con el apoyo de una profunda reflexión teológica.

La vitalidad de la vida Religiosa se notaba en varios aspectos:

- Toda reunión bien fuera de FERVE, C.R.V o de la CONVER (algunas se daban bajo el paraguas de SECORVE aunque no eran Asambleas) se centraban en una temática que contaba con un estudio previo a cargo de un especialista. El trabajo involucraba a todos los religiosos durante el tiempo de reunión. Terminadas las reuniones y los trabajos un equipo comprometido con la misión se encargaba de hacer un discernimiento posterior para apuntalar con lo aportado por los miembros asistentes la reflexión previamente preparada.
- SECORVE estaba continuamente en diálogo con la CEV, la CLAR y la USG. Los temas que se proponían eran estudiados y difundidos por toda la vida religiosa. Había un espíritu común porque se sentía una misión común.
- La separación de la vida religiosa femenina y la vida religiosa masculina en dos conferencias distintas, ayudaba a una reflexión adecuada a cada una de las realidades. Las asambleas se tornaban en una síntesis de los trabajos de ambas comisiones lo cual hacía que ya desde el inicio estuviera nutrida de reflexiones previas.
- Las asambleas no eran lugares de informes, sino que era un espacio para la vida fraterna, para la reflexión sesuda y para la toma de decisiones vinculantes. Todos sentían que estaban en lo mismo y eso era un punto a favor de todas las iniciativas de las comisiones y del Secretariado Conjunto.

47. AA.VV “Acta del 19-9-77 42 Superiores y Superioras mayores. Colegio San Ignacio” ” Boletín de SECORVE 11 año VII, Caracas 1978, sp.

a) Anteponer el discernimiento a la urgencia

En el año 1989 Venezuela fue sorprendida con un suceso que no tenía precedentes en nuestra historia. El 27 de febrero aconteció una explosión social cuyos efectos los sentimos todavía en nuestra sociedad. Hubo religiosos que fueron perseguidos, algunos encarcelados como si éstos hubieran sido provocadores de la grave situación que se estaba viviendo. El momento era de urgencia, pero en medio de él la vida religiosa supo darse su tiempo y su espacio para procurar entender lo que estaba pasando. Los religiosos no solo estaban bien organizados, sino que estaban cohesionados, producto de una madurez en la reflexión y en las opciones que habían tomado. Lo inesperado de la situación que estaban viviendo no los desarticuló, sino que los fortaleció.

“Los religiosos y religiosas de Venezuela, como la ciudadanía toda, fuimos sorprendidos el día 27 de febrero, por la terrible explosión de ira popular que ese día y los que siguieron, estremeció al país entero (...) Como cristianos creemos que Dios habla en la historia. Unos sucesos tan graves como los que han sucedido, a pesar de toda su ambigüedad, no pueden no traer en ellos una Palabra fuerte del Señor. Palabra exigente para nosotros los religiosos, que nos hemos comprometido a seguir de cerca a Jesús, la Palabra encarnada del Padre. Pero también Palabra que no puede ser comprendida más que a través de un auténtico discernimiento. El discernimiento cristiano exige siempre una apertura al Espíritu y a la Palabra”⁴⁸.

La convicción de que lo acontecido no era solo un evento entre otros, sino un acontecimiento que traía consigo una Palabra fuerte del Señor, mostraba la solidez espiritual de los miembros de la Junta Directiva de entonces. El Secretariado Conjunto Venezolano de Religiosos no era una simple oficina administrativa, era un auténtico laboratorio de acompañamiento y de reflexión que ayudaba al fortalecimiento de la misión.

“Nosotros, los miembros de la Junta Directiva de SECORVE, nos reunimos el día 09 de marzo, para reflexionar juntos sobre los acontecimientos. En esta reunión, nos pareció muy conveniente y casi necesario, ponernos en contacto con todos ustedes nuestros hermanos y hermanas, los religiosos y religiosas de Venezuela, a fin de ayudarles al necesario discernimiento”⁴⁹.

48. AAVV, “La explosión del 27 de Febrero. Elementos de una Reflexión” Boletín de SECORVE 1 año XIX, Caracas 1989, 3,4

49. *Ibid.*, 4

De lo leído se desprende que la Junta Directiva tenía autoridad, no por su capacidad gerencial, sino por su espíritu al servicio de la la misión. La autoridad no nos viene solamente conferida, sino que también nos viene reconocida. Difícilmente se puede entender la cohesión de SECORVE sin la autoridad de la que gozaban. La autoridad es un don del Espíritu y no principalmente la característica de un cargo. Detrás de este reconocimiento que gozaba la Junta Directiva había claridad de opciones, estudios serios, trabajo organizado con fines claros, convivencia y oración. Esto solo se logra si se proyectar hacia el futuro. Claro está que no tenemos una bola de cristal para adelantarnos a lo que ha de pasar, pero sí debemos aprender un modo, que está en las entrañas de la historia de la vida religiosa, de acoger, pensar, reflexionar, meditar, contemplar y proponer caminos a la realidad.

La reflexión seria, apoyada en argumentos académicos y discusiones de altura, ocupaba un puesto clave en la estructuración de SECORVE. El ITER era el punto de apoyo de SECORVE en los procesos de reflexión y discernimiento. En efecto, las primeras semanas teológicas fueron organizadas de modo conjunto por SECORVE y el ITER, tal como nos relata las crónicas de la séptima semana Teológica de 1990: “por séptimo año consecutivo SECORVE con la colaboración del ITER ha organizado la Semana Teológica, este año desde el 19 al 23 de marzo sobre el ‘Kairós de Venezuela’ (...) La séptima semana teológica se caracterizó por el número de participantes, la más numerosa hasta el momento, más de “350” personas”⁵⁰.

El discernimiento jugaba un papel importante en la configuración de SECORVE que, como vemos, no se limitaba a responder de modo inmediato a las urgencias, sino que se daba su tiempo para comprender la realidad y dar respuestas adecuadas a los cuestionamientos que la misma realidad hacía. El discernimiento era clave en el modo de ejercer la misión. De hecho, sobre el discernimiento se habló muchas veces en asambleas y en reuniones organizadas por la CONVER, la C.R.V. y SECORVE. De hecho, hubo una Semana Teológica dedicada al discernimiento, la cual fue conducida por el P. Luis de Diego. Lo llamativo de esta semana fue el hecho que el discernimiento, además de ser tópico, formó parte del método de trabajo en la que los asistentes no se limitaban a escuchar las ponencias, sino que formaban parte de un grupo de reflexión que discutía y discernía aspectos importantes para la Vida Religiosa. Me permito transcribir parte del método de esa

50. CORRADO PASTORE, “Crónica de la Semana”, Boletín de SECORVE 2 año XX, Caracas 1990, 54

semana para que caigamos en cuenta como los religiosos se hacían cargo del momento que les tocaba vivir:

“El método que emplearemos es el siguiente:

Desde hace algunas semanas diversos grupos vienen preguntándose lo que nosotros nos preguntamos hoy (...) Ellos se pusieron en actitud de escucha y llevaron por escrito a sus respectivos grupos sus aportes. (...) Cada día varios grupos nos ofrecerán estos textos. Los irán leyendo lentamente, como proclamándolos. (...) Mientras leen cada quien trata de anotar aquello que más le llega como interpelación. (...)

En un segundo momento nos dividiremos por grupos. El primer cuarto de hora cada quien perfila lo que Dios le ha dicho por boca de los grupos que han intervenido. A continuación, cada quien lee lo que escribió, los demás escuchan y señalan. Finalmente tratan de llegar a consensos de lo que el grupo percibió. (...)

El último día los grupos exponen sus conclusiones. Se pide un esfuerzo máximo de concentración, de aquilatamiento para evitar la prolijidad y la dispersión...

Quisiera insistir que el texto que salga esta semana no pretende ser un texto final. Queremos seguir escuchando. Pensamos que tienen que intervenir muchos grupos más. Pensamos que este texto preliminar puede ser la base para invitar a otros”⁵¹.

En ese mismo año se realizó la tercera semana de la vida religiosa, en la que el tema de discusión versó sobre las tendencias de la vida religiosa de aquel entonces. En las palabras de apertura de la semana el P. José Cruz Ayestarán presentó el resultado de una encuesta llevada a cabo por la Comisión de Formación Permanente de SECORVE en la que se individuaron cuatro aspectos que los religiosos consideraban importantes: a) Experiencia de Dios, b) Inserción-Inculturación, c) Solidaridad con el Pueblo, d) Intercongregacionalidad⁵².

Hay que recordar que SECORVE se entendía a sí misma como un espacio de intercongregacionalidad. SECORVE es un espíritu de comunión y participación intercongregacional. Este espíritu va generando propiedades y proyectos compartidos (...) Con la lluvia y el sol las instancias superiores

51. Ibid., 11-12

52. Cf. JOSÉ C. AYESTARÁN, “Palabras de Apertura de la III Semana de Vida Religiosa” Boletín de SECORVE 4 año XX, Caracas 1990, 3.4

de SECORVE son necesarias para que acontezca la Vida Religiosa”⁵³. Hay un elemento importante en esta última frase, que ha sido repetida muchas veces y se volvió un slogan vacío de proyectos. Al desear que la “Vida Religiosa acontezca en Venezuela”, no se pretendía que se dejase de lado lo que hicieron nuestros hermanos mayores venidos de lejos como misioneros. Me parece que así se entendió y muchos espacios creados y recreados en los años 80 y 90, simplemente han desaparecido por una mala comprensión de lo que significa una venezolanización de la Vida Religiosa.

Lamentablemente en la actualidad vivimos sin un norte concreto, cada congregación se ocupa de lo suyo y no de la misión como el lugar común en el que todos nos encontramos. Hemos perdido la capacidad de discernimiento reposado y vivimos en la carrera de las urgencias, que más que hermanarnos terminan creando relaciones de intereses particulares y sectorizando la Vida Religiosa perdiendo así el espacio de reflexión.

b) Giro antropológico en la Vida Religiosa Venezolana

Si queremos entender el por qué la vida religiosa en Venezuela perdió su vitalidad de antaño, es preciso hacerse cargo de algunos datos que nos permiten ver la configuración de la vida religiosa en nuestro país. Para ello me valdré de un levantamiento sociográfico realizado por SECORVE en el año 1985. Lamentablemente no existe ningún estudio reciente sobre la Vida Religiosa en Venezuela.

Para 1985 existían en Venezuela 156 institutos de vida religiosa, de los cuales 112 eran femeninos y 44 masculinos, es decir, que por cada instituto de religiosos existían 2,54 Institutos de religiosas. Del total de estos institutos, el 74,68% tenía su sede de gobierno en Caracas, 5% en Táchira, 3% en Lara y el porcentaje restante en otros estados, sobre todo de Occidente. Sólo 1,95% de las congregaciones tenía su superior fuera del país. Es claro que esta relación ha cambiado, pues las sedes de gobierno de muchas congregaciones se han mudado de Venezuela a otros países. Todos los institutos religiosos masculinos tenían su superior en Venezuela. Las instituciones femeninas tenían, en aquel entonces, un 3% de las sedes de superior mayor fuera del país. La mayoría de los institutos se establecieron en el país entre los años 1950 a 1979. Hablamos aquí de lo que se llamaría nueva acogida, es decir, del regreso al país de las congregaciones después de su expulsión en 1848 (masculinos) y 1874 (abolición de todos los conventos).

53. PRESIDENCIA DE SECORVE, “Informe de Presidencia” Boletín de SECORVE 2 año XVIII, Caracas 1988, 17

Otro dato interesante es el referente a las nacionalidades de los religiosos. Para el año 1985 existían en el país 2041 religiosos extranjeros (35,28%), 2016 religiosos venezolanos por nacimiento (34,84%) y 1729 religiosos nacionalizados (29,88%). Dicho de otro modo, existe 1,87 extranjeros por cada venezolano por nacimiento. Si lo vemos por diferenciación de sexos, nos encontraremos que en la vida religiosa masculina sólo el 19 % eran religiosos venezolanos por nacimiento, el restante 81% había nacido fuera de Venezuela, aunque 34% se haya nacionalizado⁵⁴. La vida religiosa femenina tenía una configuración totalmente distinta ya que el 41% de las religiosas eran nacidas en el país, mientras que el otro 59% había nacido fuera de Venezuela. Si consideramos que 28% del total de religiosas se nacionalizó tendríamos que el 69% eran venezolanas contra el 31% extranjeras. Como se observa un alto porcentaje de los misioneros que vinieron a Venezuela optaban por quedarse, esto se infiere de la gran cantidad de religiosos que decidían nacionalizarse. Si, además, se tiene en cuenta que en los religiosos el 81% es extranjero, esto significa que las congregaciones masculinas tenían un talante preponderantemente misionero, al estar conformados por misioneros. Lo mismo hay que decir de las religiosas, salvo las congregaciones de fundación venezolana, en la que la mayoría de sus integrantes eran venezolanas por nacimiento. Los mayores grupos de extranjeros lo constituyen religiosos provenientes de España, siguiendo en orden de importancia los grupos europeos no españoles y en tercer lugar los latinoamericanos.

Otro dato significativo es el de las edades. En 1985 la vida religiosa es esencialmente adulta, pero no joven en el sentido estricto del término. En el sector masculino, el 28,06% son menores de 40 años, el restante 71,94% es mayor de 40. En las congregaciones femeninas el 26,52% es menor de 40 años, mientras que el 73,48% restante es mayor de 40.

La actualidad de la vida religiosa en Venezuela ha cambiado totalmente. La mayoría de los religiosos son, hoy día, venezolanos. Los religiosos extranjeros que están en el país ya no provienen de Europa, sino de América Latina y algunos de Asia. Aquellos provenientes de Europa están ya bastante mayores y aunque muchos siguen activos, no tienen un peso significativo en la configuración de lo que actualmente es la CONVER.

54. En la encuesta realizada en 1978, los números indicaban una menor presencia de venezolanos por nacimiento. En la rama masculina solo el 13% era nacido en Venezuela y en la rama femenina el 31% era nacido en Venezuela. C. AAVV., "Presentación de la Encuesta" en Los religiosos en Venezuela, Caracas 1978, 3.

c) Respecto al apostolado

Apenas en los años 80 la mayoría de las congregaciones empezaban a interesarse por iniciar procesos formativos con nativos. En el año 1985 sólo se encuentra un 12% de los religiosos en etapas iniciales de los procesos de formación. Esto contando religiosos y religiosas. Las congregaciones masculinas están constituidas en su mayoría por sacerdotes, representando el 67% del total de religiosos, un 20% son hermanos y el 13% restantes son integrantes de las primeras etapas de la formación. Este número no varía en las congregaciones femeninas, que tiene un 87,3% de hermanas formadas frente a un 12,7% de religiosas en proceso de formación inicial.

De los años 80 hasta ahora, podemos adelantar una hipótesis, de una vida religiosa constituida por misioneros esencialmente europeos, hemos pasado a una vida religiosa constituida por nativos y algunos misioneros latinoamericanos. Como puede verse, se dio un cambio en la configuración de la vida religiosa, sin que haya habido ninguna reflexión al respecto. Las nuevas generaciones no conocen ni los proyectos, ni los modos de hacer de la vida religiosa misionera. Las nuevas generaciones se encuentran con estructuras, pero no entienden las razones de ser de esas estructuras. Sirva a modo de ejemplo que un joven sabe que existe algo llamado “Justicia y Paz”, pero no sabe ni lo que significa, y cuando le dicen que tiene que ver con los Derechos Humanos, inmediatamente copia modelos que no se inspiran en el Evangelio. Esto explica que hayamos pasado de una vida religiosa centrada en la misión a una vida religiosa centrada en las propias obras. Además, debemos tener en cuenta que estamos en un momento de contracción de la vida religiosa, y a esta contracción está unida su envejecimiento. Es preciso recordar que los grandes números de la Vida Religiosa provenían de la generación *Baby Boom*. Todas aquellas vocaciones de la postguerra son personas mayores, siendo que la mayoría de los religiosos necesitan cuidados y éstos son asumidos por los religiosos más jóvenes. El panorama es que un joven cuando entra debe cuidar una serie de ancianos que no conoce y con lo que no ha convivido.

d) De la Inserción a la Deserción

Una de las constantes en la configuración de la Vida Religiosa en Venezuela es su “opción por los pobres”. En las últimas décadas del siglo XX esta opción era visible en la vida cotidiana, ya que las congregaciones vivían pobremente en medio de los pobres. Sin duda la pastoral de la inserción fue uno de los elementos más importantes de la Vida Religiosa en los 70, 80 y

90. Una constante en las discusiones de las Asambleas de SECORVE fue la inserción al punto que una de las comisiones del Secretariado Conjunto animaba y coordinaba las comunidades insertas en medios populares. La inserción era un espacio común de opción de parte de todos los religiosos, esto explica que en su visita a la Asamblea de SECORVE en 1979, el presidente de la CLAR dijera lo siguiente:

La configuración de nuestro continente (de explotación, de injusticia institucionalizada, de dependencia injusta) están ayudando a configurar nuestra vida religiosa para estar más insertada entre los pobres. Esto lo están sintiendo muchos religiosos y religiosas. Baste, por ejemplo, ver lo que los religiosos de Venezuela señalan como factor de supervivencia y vitalidad de la vida religiosa en este país; los varones señalan como elemento prioritario el compromiso con los pobres 30,67%⁵⁵.

El ejemplar uno del año 1987 del folleto de SECORVE dedicó su reflexión a la espiritualidad de la inserción. En ese número se distinguían, en América Latina, tres tipos de espiritualidad: la tradicional, la renovada y la de inserción. De esta última se dice lo siguiente:

Se alimenta de la experiencia y reflexión de los procesos de evangelización liberadores desde una opción por los pobres en América Latina. Desde ese lugar se vive la experiencia de Dios y de la vida en el Espíritu⁵⁶.

En ese mismo año el P. Luis Ugalde, presidente de la CLAR escribe sobre la exigencia e importancia de una verdadera inserción:

Toda inserción e inculturación evangelizadora, portadora de la Buena Nueva de Jesucristo, tiene una actitud básica fundamental hacia la gente con la que se inserta uno: una profunda actitud de acercamiento, de aprecio y de aprender. Actitud que es una virtud teológica, es el Espíritu de Dios en su comunicación preferencia. Esto es lo fundamental para realmente entrar en lo nuevo, sin juzgarlo y condenarlo a través de los lentes de la cultura a la cual ya uno pertenece⁵⁷.

55. JOSÉ LUIS RAZO, "Algunas constantes de la Vida Religiosa en América Latina", Boletín de SECORVE 5-6 año VIII, Caracas 1979, 27

56. AAVV, "Espiritualidad de la Inserción" Boletín de SECORVE 1 año XVII, Caracas 1987, 17.

57. LUIS UGALDE, "Exigencia de una verdadera inserción e inculturación" Boletín de SECORVE 2 año XVII, Caracas 1987, 28.

En una semana de formadores tenida en 1988 el P. Carlos Bazarra hablando sobre cómo irrumpe en la formación el Evangelio leído por los religiosos en América Latina, habla de la importancia de la inserción y la opción por los pobres en los procesos de la vida religiosa.

Ahora bien, la manera más lógica de realizar la opción por los pobres es llegar a la inserción, a convivir con ellos (...) La inserción es la opción por los pobres llevada hasta sus últimas consecuencias⁵⁸.

Esta inserción no puede hacerse de cualquier modo, pues de hacerla así termina debilitando el carisma y homogeneizando la vida religiosa. El P. Bazarra hace un análisis de algunos aspectos a tener en cuenta a la hora de hacer una opción por los pobres insertándonos en su realidad. Para él las congregaciones que participen en la inserción no deben abandonar el carisma, pero sí deben redefinir el carisma desde esta perspectiva. Ella es un signo, que tiene que ir más allá de su ubicación, ya que el religioso debe ser aquí una persona comprometida en la justicia social que se construye desde el fundamento de los pobres. Es por ello que la inserción exige una intensa vida espiritual, de lo contrario se corre el riesgo de un compromiso ético que carece de experiencia de obediencia, seguimiento, valoración del don que viene de lo alto y de la gracia que consuela y libera⁵⁹.

Lamentablemente hoy estamos viviendo un proceso inverso a la inserción. La reducción del número de miembros activos en las congregaciones ha obligado a muchas a dejar casas y obras apostólicas. Desdichadamente se dejan las casas situadas en lugares de inserción. Esto indica que la opción fundamental por el pobre se ha mudado y sólo se conserva a modo de recordatorio o de slogan. Hemos asistido a una desencarnación de la espiritualidad de las congregaciones. A esto hay que añadir que muchas congregaciones optan por formar en otros países. Lastimosamente nos hemos vuelto consumidores de contenido, pero no personas en discernimiento continuo con capacidad reflexiva y de acción. Vivimos en una especie de círculo vicioso donde cada vez hay menos reflexión, mayor retracción y mayor lejanía de los sectores populares.

Lo que aquí he compartido son apenas algunas pinceladas del gran trabajo que hicieron nuestros hermanos mayores, muchos de ellos venidos de otros lugares. Creo que, debemos hacer un *mea culpa*, pues no hemos sabi-

58. CARLOS BAZARRA, "el Evangelio leído por los religiosos en América Latina", Boletín de SECORVE 1 año XVIII, Caracas 1988, 24.

59. Ibid., 19

do dar continuidad a una misión iniciada con ilusión. El *mea culpa* es necesario para luego ponernos a repensar el “acontecer de la vida religiosa en Venezuela”, expresión que bien entendida es totalmente sinodal. Quisiera terminar haciendo un repaso de las comisiones que animaban la vida de SECORVE y que se configuraron no como tiendas apartes sino como un entramado que tenía de fondo una opción evangelizadora que se fundamentaba en la opción por el pobre. Podemos identificar tres comisiones que son la visualización de la opción misionera a favor del pobre: Comisión de Inserción, Comisión de Misión y Comisión de Justicia y Paz. Estas tres formaban parte ya de la opción concreta, pero ellas no se valen por sí solas y por ello como fundamento estaba la Comisión de Formación Permanente que buscaba discernir los signos de los tiempos y repensar y orientar las opciones ya tomadas. Focalizados a esta misión estaban las comisiones de Pastoral Vocacional y la Comisión de Formación Inicial. Y por último existía una sólida y solidaria comisión de Salud, que buscaba garantizar el cuidado de aquellos que se ponían en manos de Dios al servicio de los más pequeños.

CONCLUSIÓN

No podemos entender ni vivir la sinodalidad si no conocemos nuestra historia. Creer que la historia empieza con nosotros es ya un gesto de violencia que deja a muchos al margen del camino. Debemos discernir si no es conveniente crear espacios de reflexión distintos, dar espacios según los intereses, y llegar a los espacios conjuntos con un camino y un trabajo ya andado y enriquecido. Es preciso volver a tener espacios de reflexión serios con personas dedicadas al estudio y a la investigación que ayuden a la comunidad de religiosos a reflexionar y a asumir su papel en la historia. Es un compromiso dinamizador que puede avivar nuestro entumecimiento espiritual. El camino se hace caminando y caminando juntos, pero no solo con quienes aquí están, sino con aquellos que forman parte de nuestra historia. Es preciso recuperar nuestra historia como vida religiosa en Venezuela, entrar en comunión con nuestros hermanos que llegaron en la época en torno a Pérez Jiménez (inclusive) y aprender que el camino se hace reconociéndonos mutuamente.

LA SINODALIDAD EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA QUE RECIBIÓ EL CONCILIO CON FIDELIDAD CREATIVA

Pedro Trigo, SJ*
ITER, Caracas

Resumen: La meta de este camino compartido, sinodalidad, es instaurar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, un actuar fundamentalmente afirmativo, constructivo, pero que implica también fuertes dosis de conversión personal y de superación de muchas malformaciones y rectificación de caminos equivocados y de transformación de modos de pensar, de sentir, de relacionarse y de organizar la sociedad y conlleva también cambio de estructuras y reforma profunda de instituciones. Desde esta sinodalidad básica viene el compartir, la deliberación constante para discernir acertadamente y la toma conjunta de decisiones y la corresponsabilidad en su ejecución, desde el don y el oficio a que cada quien ha sido llamado para el bien del conjunto.

Palabras clave: ser siendo, relaciones constituyentes, atracción de la humanidad de Jesús, fraternidad de los hijos e hijas de Dios.

Abstract: The goal of this shared path, synodality, is to establish the fraternity of the daughters and sons of God, a fundamentally affirmative, constructive act, but which also implies strong doses of personal conversion and overcoming many malformations and rectification of wrong paths and transformation of ways of thinking, feeling, relating to and organizing society and also entails a change in structures and a profound reform of institutions. From this basic synodality comes sharing, constant deliberation to correctly discern and joint decision-making and co-responsibility in its execution, from the gift and office to which each one has been called for the good of the whole.

Keywords: being being, constituent relations, attraction of the humanity of Jesus, brotherhood of the sons and daughters of God.

*Profesor en Pregrado y Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos (trigodura@gmail.com)

1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR SINODALIDAD?¹

Comenzaremos por caracterizar brevemente la sinodalidad. Textualmente significa la condición de caminar juntos ya que *syn* significa en griego “con” y *hodos* “camino”.

Habría que considerar cuatro aspectos: El primero, el más elemental, es que caminar es el modo de ser humanos, ya que el modo de ser humano es ser siendo², es decir que para ser necesitamos actuar siempre nuestro ser. No es que somos y actuamos lo que somos, sino que somos actuando y en la medida en que actuamos.

Ahora bien, nuestra apertura o, dicho de otro modo, nuestra indeterminación, es tan grande que con nuestras acciones podemos hacernos o deshacernos. Siempre nos hacemos, en el sentido de que nos constituimos, pero podemos constituirnos como seres humanos inhumanos, es decir orgánicamente humanos y con cualidades humanas, pero sin calidad humana. Es decir, que para ser humanos con calidad humana necesitamos obrar en una determinada dirección, que es, de una manera genérica, haciendo justicia a la realidad, tanto a la nuestra como a la realidad en la que la nuestra está inserta. Y hacer justicia a la realidad es ayudarla a que dé de sí, ya que la realidad, como nosotros, es una estructura dinámica y estructuralmente abierta.

El segundo aspecto es que para constituirnos en humanos tenemos que caminar con otros. La pretensión de autarquía es sencillamente irreal. Somos no sólo imposibles sino incluso impensables sin el concurso de muchísimos otros. Por eso la pretensión de caminar solos nos deshumaniza porque no hace justicia a la realidad. Pero tampoco hace justicia a la realidad la pretensión de caminar con otros buscando sólo ventajas para uno mismo o caminar con un grupo cerrado y en función de él. El caminar con otros hace justicia a la realidad cuando parte de la base de que estamos múltiplemente relacionados y que esas relaciones, que son estructuralmente abiertas, nos constituyen³. Así pues, el caminar con otros de ese modo pertenece a nuestro modo de ser humanos.

1. Este punto lo hemos tratado sistemáticamente en RLT 114 oct-dic 2021, págs. 137-171.

2. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA, San Salvador, 1999, 345

3. Papa Francisco, *Laudato Si*: “Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente. Esto no sólo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (240)

El tercer aspecto dice lo mismo que el primero, respecto de nuestro ser cristiano. Esto resulta evidente si ser cristiano no es otra cosa que ser humano, entendiendo nuestra humanidad como creada por Dios a su imagen y semejanza y más en concreto creada en el Hijo, que es la Imagen plena de Dios a cuya imagen hemos sido creados, y más concreto todavía, hacernos cristianos no sólo con el modelo de la humanidad de Jesús de Nazaret, el Hijo único y eterno de Dios humanado, sino a través de la relación de él con nosotros, correspondida. Así pues, ser humanos, cristianamente hablando, es hacer justicia a la realidad desde la relación de Jesús con nosotros, que desde el seno de Dios nos atrae con el peso infinito de su humanidad, dándonos así dirección y fuerza. Así pues, nos hacemos humanos de este modo al responder con nuestras acciones a su relación humanizadora, accionando sobre la realidad con esa orientación. Y para capacitarnos está no sólo la atracción de la humanidad de Jesús, sino el impulso de su Espíritu desde más adentro que lo íntimo nuestro. Ahora bien, es decisivo anotar que, aunque ser humanos así conscientemente sólo es dable a los cristianos, serlo sin más está abierto a todos, porque a todos atrae Jesús con su humanidad⁴ y a todos está enviado su Espíritu⁵.

Con lo dicho queda claro, y éste es el cuarto aspecto, que nuestro accionar no es solipsista, ya que es respuesta a la relación de Jesús con nosotros y al impulso de su Espíritu, y además se dirige a actuar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, que Jesús puso en movimiento al hacerse nuestro Hermano, simbólicamente, al llevarnos a todos en su corazón⁶. Así pues, sólo podemos investir la humanidad de Jesús caminando con otros en su seguimiento. Esto implica hacerlo desde abajo y no excluir a nadie. Ya que seguir a Jesús es hacer en nuestra situación el equivalente de lo que él hizo en la suya y él se encarnó en su situación desde abajo⁷ y no excluyó ni a los que lo excluyeron y por eso lo condenaron y torturaron⁸.

4. En efecto, Jesús dijo: “cuando sea levantado atraeré a todos a mí” (Jn 12,32)

5. Así dice la cita de Joel, con la que Pedro explica el acontecimiento de Pentecostés: “en los últimos días derramaré mi Espíritu sobre toda carne” (Hch 2,17)

6. Trigo, Jesús nuestro hermano. Sal Terrae, Maliaño, 2018,34-43

7. Al que le ofreció seguirlo a donde quiera que fuera, él le respondió que no tenía a ningún sitio donde ir; que si quería seguirlo era para estar con él de camino: “los pájaros tienen nidos y las zorras madrigueras, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza” (Lc 9,58). Por eso dice Pablo que nos enriqueció con su pobreza (2Cor 8,9)

8. Murió pidiendo perdón por ellos a su Padre: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34)

Pedro Trigo, SJ

La meta de este camino compartido es instaurar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, un actuar fundamentalmente afirmativo, constructivo, pero que implica también fuertes dosis de conversión personal y de superación de muchas malformaciones y rectificación de caminos equivocados y de transformación de modos de pensar, de sentir, de relacionarse y de organizar la sociedad y conlleva también cambio de estructuras y reforma profunda de instituciones.

Desde esta sinodalidad básica viene el compartir, la deliberación constante para discernir acertadamente y la toma conjunta de decisiones y la responsabilidad en su ejecución, desde el don y el oficio a que cada quien ha sido llamado para el bien del conjunto.

2. NUESTRO CAMINAR EN NUESTRA AMÉRICA DESDE LA RECEPCIÓN CREATIVAMENTE FIEL DEL CONCILIO

a) Haberes y malformaciones

Después de haber aclarado sucintamente el tema, vamos a referirnos al modo como lo hemos vivido en Nuestra América los que recibimos con creatividad fiel el concilio Vaticano II.

Partimos de lo que en nuestra vivencia cristiana anterior al Concilio había de positivo, lo que nos mantenía cristianamente vivos y en movimiento. Lo podemos resumir en cuatro aspectos: El amor sincero y, en nuestra intención, incondicional a Dios, expresado en cumplir lo que creíamos su voluntad. El amor entrañable a Jesús de Nazaret, tenido realmente como el Señor de nuestras vidas y expresado sobre todo en devociones. El sentirnos en la Iglesia, miembros activos de ella, en comunión con nuestras hermanas y hermanos y en concreto con la jerarquía. Y finalmente era querer con toda el alma la salvación del mundo.

Como se ve, eran haberes muy medulares, tanto que posibilitaron superar las deficiencias. Y en los cuatro casos se trataba de relaciones y relaciones constituyentes: caminar con. En el último caso no eran propiamente relaciones, pero sí querer su bien y contribuir a él, ante todo con la oración y el buen ejemplo.

Desde esta vivencia apasionada de nuestro cristianismo, sentíamos también vivamente sus estrecheces. Ante todo, sentíamos que todo estaba codificado, que lo que se nos pedía era cumplir con toda el alma lo pautado, lo

mismo que profesar una doctrina elaborada ya hasta lo último y participar de unos ritos casi cosificados, aunque se vivieran con todo el corazón.

Al estar todo hecho y al llenar lo estatuido todo el tiempo, sentíamos que todo estaba lleno, como que viviéramos en un mundo sin atmósfera, como que nos faltara aire. Y el aire que sentíamos que nos faltaba era el Espíritu, que actúa, sin duda, en el amor a Dios y a Jesús y en el estar en la Iglesia como nuestra casa, pero que anhelaba actuar y no podía en la encarnación solidaria en el mundo y la humanidad que nos había tocado vivir, en el discernimiento de la situación y de la participación que Dios quería que tuviéramos en ella.

Esa falta de aire no era, pues, un mero malestar personal, que sí lo era también; sino que era más hondamente el clamor del Espíritu a quien se le impedía alentar en nuestra entrega responsable al mundo. Como se ve, lo que nos dolía era que seguir pautas, aunque se hiciera de todo corazón, no era camino suficiente de humanización y menos aún según el paradigma de Jesús de Nazaret. Eso era lo que hacían los fariseos en tiempo de Jesús, gente muy esforzada y, como dice Pablo de sí mismo, intachable (Filp 3,6). No nos satisfacía el fariseísmo cristiano⁹.

También sentíamos que estar en la Iglesia escuchando la doctrina, preceptos y ritos de la jerarquía no hacía justicia a nuestro ser cristiano. Para poner un ejemplo significativo, “oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar”, como rezaba el primer mandamiento de la santa madre Iglesia, nos dejaba insatisfechos. Por eso nos sentimos estimulados por la reforma litúrgica y pensábamos que algo semejante tenía que acontecer en todos los demás ámbitos. La pertenencia a la Iglesia, la fraternidad cristiana, pedía otras manifestaciones más básicas y entrañables. Manifestaciones que estaban expresamente negadas, ya que como dijo Pío X, “La Iglesia es, por la fuerza misma de su naturaleza, una sociedad desigual. Comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que están colocados en los distintos grados de la jerarquía, y la multitud de los fieles. Y estas categorías hasta tal punto son distintas entre sí, que sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores”¹⁰. El dolor nacía de no

9. Asumimos la denominación de Ricoeur que sostiene que es un modo de vivir cualquier religión y ha sido un modo persistente de vivir el cristianismo. Obviamente, que no lo decimos en el sentido de Mateo y Juan, cuyas comunidades, habiendo sido expulsadas del judaísmo mientras pensaban que ellos eran los que lo practicaban consecuentemente desde su seguimiento del Mesías, proyectan a tiempos de Jesús la animadversión que sentían.

10. Citado por Velasco, *La Iglesia de Jesús*. EVD, Estella 1992, 170-171. Encíclica *Vehementer Nos* n° 8

Pedro Trigo, SJ

poder caminar con las hermanas y hermanos en la fe en relaciones creativas que expresaran y crearan fraternidad. Como se ve, esa manera de vivir en la Iglesia que prescribía la institución eclesial es la negación más absoluta de la sinodalidad.

También nuestra relación con Jesús pedía una concreción mucho mayor. No bastaban de ningún modo la lectura del evangelio en la misa y las homilias del domingo ni todas las devociones juntas. Las relaciones eran personales, sin duda; pero hacía falta un conocimiento mucho más pormenorizado de la persona de Jesús para que las relaciones pudieran ser mucho más concretas y dirigieran más específicamente nuestras vidas.

b) Encarnación solidaria

Sentimos que Dios nos pedía asumir nuestra condición de miembros de la sociedad de la que hacíamos parte, no para buscar denodadamente desde dentro de ella el mejor posicionamiento, como proponía la dirección dominante de esa figura histórica, sino asumiéndonos con ellos, llevándolos en el corazón y aspirando a que ellos nos llevaran en el suyo, y buscando su bien, que para nosotros consistía en vivir esta fraternidad proactiva, buscando el bien de todos, el bien común, en el que se realizaría nuestro verdadero bien personal.

Esta actitud vital entrañaba una ruptura total de la dirección vital que se nos había propuesto de salvarnos del mundo, que se nos decía que estaba perdido por ponerse de espaldas a Dios. Por tanto, entrañaba informarnos para comprender los signos de los tiempos, en el doble sentido de los ejes alrededor de los que giraba todo¹¹ y del paso de Dios por esta historia hacia su humanización¹². Así pues, se trataba de informarnos como parte de nuestra responsabilidad de contribuir a esa humanización, tan anhelada por tantos y propiciada por el aliento de su propio Espíritu.

Decía el Concilio: “somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”¹³. Este humanismo naciente es el que deseábamos investir con toda el alma como un impulso del Espíritu.

11. Gaudium et Spes 4

12. GS 11

13. GS 55

El Concilio lo califica de nuevo porque el humanismo del siglo XVI y siguientes estaba centrado en la reivindicación del ser humano, que no era un mero miembro de conjuntos, definido por ellos, sino un ser digno, valioso por ser humano y que tenía que tomar la vida en sus manos, que era responsable y que tenía que extender también su responsabilidad a los demás, que eran tan dignos como él y estaban ligados a él. Esta reivindicación del ser humano era ciertamente muy valiosa y, cuando no era autárquica, estaba en consonancia con el cristianismo, que proclama que el ser humano es “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo”¹⁴.

Pero este humanismo, tan valioso, no consideraba expresamente que la realidad era histórica, que las estructuras e instituciones han nacido en un momento de la evolución humana, creadas por grupos humanos buscando mejorar sus condiciones de vida y organizarse mejor y que, por ellos mismos o por otros, se van modificando para lograrlo mejor. El Concilio se realizó en un momento en que Europa había visto, por la experiencia dolorosísima de la guerra, que tenía que abandonar radicalmente la aspiración a la hegemonía de países y clases sobre los demás países y clases, y sustituirla por la aspiración a la sinergia entre ellos y ellas con el fin de lograr no sólo la paz y la armonía, sino también mayor humanización e incluso mayor progreso. Coincidió, pues, con un momento histórico humanizador y fue capaz de comprender que en esa aspiración epocal se expresaba el designio de Dios sobre el ser humano. Y por eso expresó que el ser humano “no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”¹⁵. No, pues, en luchas económicas, políticas y militares por prevalecer, sino entablando sinergias para el bien de todos, para el bien común.

También los pueblos latinoamericanos estaban trabajando arduamente por promoverse en todos los aspectos, por desarrollar la propia “subjetividad”, reivindicándola frente a la condición de mero miembro de conjuntos establecidos jerárquicamente y de encontrar en la justicia social y la democracia un ordenamiento social más dinámico y acorde con la dignidad humana. Eso lo vivían muchos cristianos como designio de Dios y por eso fue expresado así por Medellín y reafirmado por Puebla.

El cristianismo, pues, no se realizaba en los recintos religiosos sino en la vida, en el compromiso solidario con la humanidad, en la inmersión en ella para que superara todo lo negativo y expandiera lo positivo. Esta entrega a

14. GS 24

15. GS 24

la humanidad concreta a la que pertenecíamos y en la que nos elegíamos era para nosotros un impulso espiritual. Y por eso tratamos de no adaptarnos, de no ser uno más, sino verdaderos hermanos, que buscábamos caminar con todos hacia la humanización integral. Porque sí encontramos compañeros de camino. Y esto nos dio alegría.

No fuimos representantes de una cultura ni de una clase social ni de una profesión ni tampoco de una religión. El cristianismo nos empujaba a ser humanos a fondo, pero en concreto, tanto desde nuestras potencialidades, como desde la situación concreta en la que nos encontrábamos. Y en ella nos fuimos encontrando con muchas y muchos. Y, recalco, esto nos dio alegría.

Quiero insistir en que esta encarnación solidaria la vivimos como *pathos*, es decir, con apasionamiento y dispuestos también a padecer lo que implicara esta entrega, y también como *ethos*, o sea, como exigencia: la de inclinarnos siempre, no por lo que nos complace o lo que tiene más éxito, sino por lo que entraña mayor humanidad, sin confundir las cualidades con la calidad humana.

Como vemos esa dirección vital es sinodalidad en el más alto grado.

c) Contemplar a Jesús en los evangelios para seguirlo

Fue providencial que esta exigencia e inclinación hacia la encarnación solidaria coincidiera con el descubrimiento de la historia de Dios con su pueblo contemplada por nosotros en la Biblia, historia que tenía su punto culminante, punto de no retorno, en la encarnación de su Hijo, que contemplábamos en los santos evangelios¹⁶, leídos, en lectura orante, personalmente y en comunidades cristianas personalizadas. Es claro que la *Dei Verbum* repuso la prioridad de la Biblia y sobre todo de los evangelios sobre todas las demás fuentes de alimentación cristiana y la equiparó a la Cena Señor o más bien la asoció a ella: “la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia” (21). Como se ve, tan pan de vida es la palabra de Dios, sobre todo los evangelios, como el Cuerpo de Cristo; pero es obvio que primero tiene que darse la recepción de la Palabra evangélica para que la comunión sea explícitamente con Jesús de Nazaret y no con un desconocido.

16. “Nadie ignora que, entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador” (DV 18)

Al principio el descubrimiento fue la Biblia como la historia de Dios con su pueblo y con toda la humanidad¹⁷, una historia de liberación, como la que nosotros estábamos empeñados, y por eso la importancia del Éxodo; en ella descubrimos también la exigencia constante de no adorar ni a las obras de nuestras manos: los descubrimientos técnicos y la riqueza que propician, ni a los poderes que se pretenden absolutos y por eso se imponen sobre los demás por la fuerza de su organización y de sus armas; y por eso el relieve que dimos a los profetas y a su propuesta de un gobierno para el pueblo que lograra la justicia, la solidaridad y la colaboración entre todos hacia una vida laboriosa, compartida y vivida ante Dios, en lo que vimos confirmada y, en el mejor de los casos, direccionada y concretada, nuestra aspiración a lograr eso mismo en nuestras sociedades.

Esta contemplación orante, sin abandonar lo anterior, se fue centrando cada vez más en Jesús de Nazaret, en los evangelios. Tuvimos verdadera hambre de Jesús: de beber sus palabras y asimilar su modo de ser y de vivir y de relacionarse, su propuesta a las personas y a la sociedad. Esta contemplación orante orientó nuestro camino de personalización, haciéndolo expresamente seguimiento de Jesús de Nazaret. Insisto que seguimiento y no imitación ya que consiste en habérnoslas en nuestra situación de modo equivalente a como él hizo en la suya, para lo que se requiere creatividad fiel porque las situaciones son distintas. Como también orientó el sentido de nuestra solidaridad con las personas y la situación en que nos tocaba vivir.

Como se ve, nuestro hacernos cristianos no es inauténtico, porque no tratamos de copiar a Jesús¹⁸, sino de hacer lo equivalente porque ser sus seguidores exige tremenda creatividad y no contentarnos con humanizarnos de cualquier modo ya que Jesús es no sólo el paradigma absoluto de humanidad, sino que nos humaniza con su relación trascendente, una relación que exige creatividad porque no da consignas ni impone códigos cerrados sino que inspira para que nosotros podamos encontrar modos de proceder equivalentes, es decir que sean portadores de humanidad integral.

Así pues, al seguir a Jesús se trató no de seguir al ícono de una religión, sino de hacernos humanos, porque para nosotros Jesús era no mitad ser humano y mitad Dios, como el centauro es mitad hombre y mitad caballo, sino

17. Esta universalidad estuvo presente desde el comienzo, ya que la elección de Abraham fue para que en su descendencia (Pablo dirá en su descendiente: Jesús) fueran benditas todas las naciones de la tierra (Gn 12,3)

18. En este sentido no estamos de acuerdo con el título de un libro paradigmático: *La imitación de Cristo*

un ser tan humano, tan humano como sólo el Hijo único de Dios puede serlo¹⁹ porque, como dijo Pablo, “en Jesús habita la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2,9), es decir humanamente. Para nosotros, como dijo el Concilio²⁰, Jesús nos revela, no sólo el verdadero rostro de Dios, sino nuestro verdadero rostro humano y nos lo revela ayudándonos a investirlo.

Por eso nuestra hambre de humanidad, que se manifestó en nuestra inserción solidaria en la humanidad concreta en la que vivíamos, se manifestó, más radicalmente aún, en nuestra entrega a Jesús de Nazaret y obviamente, ambas entregas no estaban en competencia, sino que se realimentaban. Ambas eran absolutas, aunque la entrega a Jesús era la que concretaba y guiaba nuestra entrega a la humanidad de la que hacíamos parte. Pero también la responsabilidad asumida en la humanidad era la prueba de que nuestra entrega era a Jesús de Nazaret y no a un Jesús sin rostro, proyección de nuestros anhelos.

Ahora bien, insisto que la concreción en la entrega era propiciada y lo sigue siendo todavía por la lectura orante personal y comunitaria de los santos evangelios, que se han revelado un pozo inagotable del que mana la más pura humanidad y que siempre nos interpela y alimenta. Ahora bien, para que la contemplación llegue al propio Jesús de Nazaret se requiere, lo hemos experimentado, que contemplemos con el propósito de poner por obra lo que nos diga. Sin esta apertura radical a la interpelación de Jesús, no se abren los evangelios, porque nosotros no estamos abiertos a ellos²¹.

No se puede negar que en los tiempos de Medellín y Puebla fue leído el evangelio militantemente, es decir desde la absolutización y sacralización de un proyecto revolucionario y del camino hacia él, pautado por la organización. No era una verdadera lectura porque los que la hacían no se definían como “oyentes de la Palabra”²² sino por su adscripción a la revolución sacralizada²³.

19. Boff en su *Cristología* había escrito: “El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza y profundidad, que los apóstoles y los que lo conocieron, luego de un largo proceso de comprensión, sólo pudieron expresar: humano, así como fue Jesús sólo puede ser Dios mismo” (L. Boff, *Jesucristo el Liberador*. Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1975, 187)

20. Cristo “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”. “Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (GS 22)

21. Por eso nosotros en la lectura orante comunitaria de los evangelios siempre comenzamos con esta oración: “Vamos a pedir a nuestro Dios que nos abra el corazón para que deseemos poner por obra lo que nos diga, y le pedimos también que nos abra el entendimiento para que comprendamos lo que nos quiere decir”

22. Rahner, *Oyente de la palabra*. Herder, Barcelona 1976. El original es de 1941

23. El ejemplo más característico fue *El Evangelio en Solentiname*, de Ernesto Cardenal, Sígueme, Salamanca 1978. Ver la reseña: Trigo, *El evangelio en Solentiname*. SIC 386, 1976, 270-271. En él sólo las mujeres parecen interesarse por escuchar lo que va diciendo el texto.

Sin embargo, con el paso del tiempo los militantes se desencantaron y dejaron de leer la Biblia o desabsolutizaron su posición política y se abrieron a ella.

Muchos otros, sin embargo, sí fueron verdaderos oyentes de la Palabra porque querían realmente conocer a Jesús, es decir que se les revelara él en los santos evangelios para seguirlo. Para ellos se trataba ciertamente de una relación real, ya que por esa apertura discipular de fondo asistían a la escena como si se hallaran presentes²⁴ y escuchaban realmente al Maestro y después de contemplarlo hacían silencio para escuchar qué les había querido decir mientras lo contemplaban en orden al seguimiento actual²⁵.

Queda claro que este modo de contemplación orante es ejercicio de sinodalidad ya que quienes caminan son hermanos, hermanados por ese Jesús de Nazaret, y de lo que se trata en esa lectura orante no es de saber más, sino de caminar con Jesús, en relación discipular con él para ir haciéndonos seres humanos como hermanos suyos y en él de todos y como hijos de Dios en él, su Hijo único que nos lleva en su corazón.

- d) Una Iglesia de hermanas y hermanos que siembra la fraternidad de las hijas e hijos de Dios

Esa dirección vital de contemplar asiduamente los santos evangelios para seguir a Jesús con creatividad fiel, unida a la inmersión solidaria en la humanidad que nos tocaba vivir revitalizó a la Iglesia. Hizo nacer comunidades fundadas en la escucha compartida de la Palabra, que llevaba a los participantes a ayudarse mutuamente a ser seguidores de Jesús y a serlo como los convocados por ese mismo Jesús para ser su visibilidad en el mundo y sus seguidores en la misión de hacer de este mundo el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios²⁶.

Como diría Medellín, esas comunidades en el mejor de los casos llegarían a ser las células vivas de una Iglesia²⁷ comunitarizada personalmente y

24. "Como si presente me hallase" Ejercicios Espirituales n°114

25. Por eso nosotros en la lectura orante comunitaria, después de contemplar la escena decimos: "ahora vamos a cerrar la Biblia y nos dirigimos de Galilea (o de donde suceda la escena) a la parroquia universitaria (o al bloque 30 del 23 de enero o a Bella Vista de Cagua o al barrio Bolívar de Petare o a la casa de acogida de gente de la calle) y del siglo primero al siglo veintiuno, y nos preguntamos ¿qué nos ha estado queriendo decir el Señor a nosotros, a mí en concreto, para hoy? Vamos a hacer silencio para escucharlo"

26. Trigo, "Las comunidades eclesiales de base". En *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristinas*. Convivium Prees, Miami 2008,

27. "Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (15,10)

abierta y entregada a humanizar el mundo desde dentro, formando y animando comunidades y cuerpos sociales, órganos del bien común. Este impulso llegó a parroquias y a diócesis y llegó a dar el tono a Iglesias locales, que fueron así verdadero pueblo de Dios, inserto en los pueblos como fermento de humanidad personalizada y socializada.

Como se ve, en cuanto las Iglesias asumían esta dirección, practicaban asiduamente la sinodalidad: los cristianos caminaban juntos y abiertos y solidarios de la comunidad humana de la que se sentían haciendo parte. Caminaban juntos sembrando la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, no de un modo doctrinario ni mucho menos sectario, sino horizontal, gratuito y abierto.

Esta efervescencia comunitaria fue propiciada por la inserción de la vida religiosa, sobre todo femenina, en barrios y zonas campesinas. Ya que las comunidades que se constituyeron no fueron expresión de la comunitariedad tradicional, sino que, sobre todo en los barrios, fueron se puede decir que las primeras comunidades que se constituyeron después que los campesinos emigraron a las ciudades, no sólo para conseguir mejoras en su vida, sino más en el fondo para buscarse a sí mismos, porque no tenían lugar como individuos adultos en esas comunidades tradicionales rígidamente estructuradas. Por eso las comunidades cristinas de base fueron una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo.

Ahora bien, esa constitución también influyó para que decayeran, porque a partir de la segunda mitad de los años 80 la vida religiosa fue dejando la inserción por la yuxtaposición de tres crisis: la primera, la crisis de sentido porque el imaginario neoliberal copó el horizonte público; la segunda, la crisis económica y, unida a ella, la crisis de personal porque los venidos de fuera se fueron enfermando y muriendo y no hubo suficientes reemplazos, y por la conjunción de las tres razones gran parte de la vida religiosa se replegó a las grandes instituciones²⁸. La consecuencia fue que el pueblo se fue quedando solo. Y aunque en los años 90 hubo en el medio popular muchos profesionales solidarios, ellos ayudaron a formar grupos e instituciones, pero no comunidades. Todavía no hemos logrado recuperarnos de manera que las comunidades eclesiales de base den el tono a nuestra Iglesia.

28. Para no hablar de otros, me voy a referir a la Compañía de Jesús en Venezuela. Hemos cerrado ocho parroquias populares, más la comunidad de un colegio en una zona campesina; aunque hemos abierto otra en una zona extrema de un barrio

Respecto de la institución eclesiástica hay que hacer notar que hubo una pléyade de obispos que empataron con los que hubo en la primera evangelización²⁹ y que pueden compararse con los Padres de la Iglesia³⁰ antiguos que revitalizaron sus Iglesias y animaron a la sociedad y, sobre todo, acuerparon al pueblo con el que convivieron fraternamente en relaciones mutuas.

Pero la curia Vaticana que no había recibido el Concilio, vio un peligro en esta efervescencia y en 1972 intervino el Celam e impuso como secretario a López Trujillo, enemigo declarado de Medellín. Y, lo que fue peor aún, Juan Pablo II fue convencido calumniosamente de que esta Iglesia era comunista y se dedicó a poner obispos que estuvieran en contra de Medellín, que en el fondo equivalía a que no hubieran aceptado el Concilio. Con este tipo de obispos los seminarios se fueron corporativizando y buena parte de la institución eclesiástica se volvió preconiliar.

Sin embargo, todavía en Santo Domingo los obispos en la línea de Medellín y Puebla siguieron dando el tono. Consciente de ese predominio, la curia vaticana nombró las autoridades de la Conferencia y el reglamento y además de los elegidos en cada conferencia episcopal, eligió a otros que hicieran de contrapeso. Por eso en sentido estricto, Santo Domingo no fue una conferencia episcopal ya que estuvo estructuralmente intervenida. No obstante, lo que se llamó la redacción global, que fue lo que salió de cada comisión, fuera de algunas en las que se concentró la minoría, estuvo en la línea de Medellín y varias de ellas fueron más adelante. Pero los que dirigían la asamblea no la aceptaron, alegando que era un documento demasiado voluminoso, y se hizo otro documento, ya no participado. Por eso tampoco fue asamblea episcopal: no se respetó lo redactado en ella.

Una muestra sobresaliente de la resiliencia del episcopado latinoamericano en la onda del Concilio fue la conferencia de Aparecida que, en buena medida retomó el camino. Es claro que el papa Francisco, que fue uno de los protagonistas de ella, es un representante eximio de esta Iglesia que asumió en América Latina el Concilio con fidelidad creativa, y en su caso tiene más mérito, porque tuvo que hacer un camino bastante radical³¹ que aconteció, sobre todo, durante su episcopado en Buenos Aires. Pero ciertamente que su desempeño como papa nos representa, yendo muy delante de la mayoría de

29. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. CRT, México 1979

30. Comblin: "Saudades da América Latina". En *A esperança dos pobre vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,719-732. Id.: "Los obispos de Medellín". En 10 palabras sobre la Iglesia en *América Latina*. EVD 2003,41-77

31. Trigo, "Un lenguaje con sujeto, y, por tanto, expuesto". En "Salir para encontrarnos con Jesús y para llevarlo como evangelio (*El kairós* del papa Francisco respecto de la Vida Religiosa)". ITER 66 (en-abr 2015) 11-13

Pedro Trigo, SJ

nosotros³², pero sin duda en el mismo camino, ahora propuesto muy concreta y evangélicamente a la Iglesia universal.

Sería trascendente que durara algunos años más en el cargo para que continúe eligiendo obispos en la línea conciliar y en nuestro caso en su versión latinoamericana, creativamente fiel. Sería decisivo porque todavía la mayoría de nuestra institución eclesial dista mucho de vivir y proponer la sinodalidad, como la está proponiendo el papa para toda la Iglesia. Quiero subrayar que junto con la sinodalidad y como su inspiración y alimento está proponiendo sin descanso el seguimiento de Jesús de Nazaret contemplado diariamente, tanto personal como comunitariamente, en los santos evangelios.

e) Caminar juntos a contracorriente instaurando un horizonte alternativo

Quisiera subrayar que la dificultad ingente que sentimos para caminar humanizadamente, según el paradigma de Jesús y para hacerlo juntos en relaciones horizontales, gratuitas y abiertas y la dificultad específica que siente la institución eclesial tienen que ver con la entronización ambiental, desde mediados de los años 80, del imaginario neoliberal. Yo tengo que decir de mí mismo que ha sido el mayor obstáculo que he encontrado en mi vida. Hasta entonces me sentía en la oposición, pero dentro del horizonte compartido. La razón era que en este horizonte imperaban los motivos cristianos secularizados. Tenía pleno sentido la honradez, la coherencia vital, la responsabilidad personal, la solidaridad. No pretendo decir que todos vivieran estos motivos y ni siquiera que se esforzaran seriamente en vivirlos; pero sí que ellos eran moneda de cambio: es decir que la estima social provenía de ellos, al menos declarativamente. Por eso un rico trataba de mostrar que su riqueza era bien habida, porque si quedaba claro lo contrario, no gozaba de estima social.

- En cambio, desde que se impuso el imaginario neoliberal se entiende que cada uno somos meros individuos que jugamos nuestro juego individual. Y lo jugamos como queremos y nos atenemos a las consecuencias. Pero no existe ninguna referencia valorativa universal.
- En este horizonte ir haciéndonos seres humanos según el paradigma de Jesús es una opción individual como cualquier otra. No existe

32. Escribí un libro que titulé *Francisco, el papa del Concilio Vaticano II* (San Pablo, Buenos Aires 2017) y me alegró mucho no sólo que coincidiéramos sino que la mayoría de las veces él decía lo mismo mucho mejor que yo y sobre todo que lo confirma muy fehacientemente con su vida.

ningún criterio objetivo para preferirla. Todo es cuestión de preferencias. Pero la que nos propone y mete por todos los poros el orden establecido es la de producir y consumir, es la de estar bien posicionado, es la de tener y poder y gozar. Todo esto en una sociedad piramidal es siempre a costa de otros, de cada vez más; pero eso está fuera de consideración.

- Por eso, se necesita tener un gran convencimiento, vivir del seguimiento a Jesús, de la relación con él y, en él, de las relaciones filial con su Padre y fraternas con los demás, para asumir con paz y proactivamente este modo de caminar humanamente con otros. Sin esa experiencia, sin esa fe, no tiene mucho sentido emprender este camino ni perdurar en él, tan a contracorriente. Pero, ¿cómo animarse a emprenderlo cuando todas las incitaciones ambientales van en dirección opuesta? Sólo la experiencia de sinodalidad, de este modo de caminar juntos, el palpar que nos humaniza, que nos colma, que nos da paz y apertura y alegría de fondo, puede determinarnos a vivir alternativamente y fomentar sin prisa y sin pausa la alternativa. Ésta es nuestra apuesta. Y a poco que abramos los ojos y veamos el desastre actual, nos percataremos de la razonabilidad de nuestra apuesta, de que hace justicia a la realidad, tanto a la nuestra como a la realidad en la que estamos insertos.
- Ahora bien, si nos relacionamos fraternamente de modo horizontal y abierto, llegaremos a ver que este horizonte establecido no totaliza a las personas y que hay muchas que viven libres de él porque ejercitan esas relaciones y nos sentiremos en sintonía con ellas y caminaremos juntos buscando expandir ese modo de vivir. En nuestra experiencia, hemos encontrado que gente popular camina así resueltamente y que bastantes de ellos lo hacen animados por la relación asidua con Papadiós y dejándose llevar por su Espíritu. Ellos nos animan y nosotros les entregamos a Jesús de Nazaret en los evangelios, que historiza esa relación. Para nosotros son una bendición.

INDIVIDUALIDAD HUMANA Y CONVIVENCIA SOCIAL: APORTES FILOSÓFICOS A LA REFLEXIÓN SOBRE LA SINODALIDAD¹

Eloy Rivas, SJ*
ITER, Caracas

Resumen: Lo que somos como seres reales es fruto de las relaciones que nos constituyen. Producto de estas relaciones constitutivas es el espacio común que como correspondencia biunívoca y dinámicamente abierta conforman el nosotros. La sinodalidad bien entendida podría ofrecernos el ámbito de construcción de lo que somos y queremos ser, como individuos y como comunidad, según esa fraternidad universal que, desde una visión más religiosa, tenemos como horizonte.

Palabras clave: Xavier Zubiri, nuevo paradigma, relación dinámica constituyente y constitutiva, desfundamiento biológico, diálogo.

Abstract: What we are as real beings is the result of the relationships that constitute us. The product of these constitutive relationships is the common space that as a biunivocal and dynamically open correspondence make up the “us”. Well understood synodality could offer us the scope for building what we are and want to be, as individuals and as a community, according to that universal fraternity that, from a more religious vision, we have as our horizon.

Keywords: Xavier Zubiri, new paradigm, constituent and constitutive dynamic relationship, dialogue.

*Profesor en Pregrado del Instituto de Teología para Religiosos (eloyrivasanchez@gmail.com)

-
1. Sinodalidad es un término que significa “hacer camino juntos”. En este sentido, expresa la identidad de la Iglesia Católica como Pueblo de Dios en camino, en peregrinación hacia el Reino; subraya la dignidad común de todos los cristianos y afirma su corresponsabilidad en la misión evangelizadora. Para los primeros cristianos significaba originariamente “viajar en común” y se utilizaba para designar la asamblea litúrgica. Los orígenes de la sinodalidad eclesial se remontan de alguna manera hasta el “concilio de Jerusalén” de He 15, capítulo claramente redaccional, pero que los estudios recientes vuelven a retomar como base de la primera teología de la sinodalidad. Será a partir de Eusebio de Cesarea cuando la palabra *synodos* se convierta en término técnico para describir las asambleas eclesiales. En el mundo latino se traducirá por *synodus* y también por la raíz claramente latina *concilium*, siendo los dos sinónimos. Uso que se alargará hasta el Vaticano II en el cual, de las ciento treinta y seis veces que usa la palabra *synodus*, solo diez no se identifican con “concilio ecuménico”.

En el marco de las jornadas teológicas sobre la sinodalidad de la Iglesia, nos proponemos ofrecer algunas orientaciones teóricas, de naturaleza filosófica, con el fin de comprender lo que supone la sinodalidad como modo de constituirnos en personas con calidad. A partir del pensamiento de Xavier Zubiri, nuestro objetivo es que tales orientaciones nos sirvan para hacernos cargo de la realidad como fundamento meta-antropológico que impulsa hacia la sinodalidad. En otras palabras, asumir la realidad propia y la del entorno como responsabilidad ineludible en nuestra obligada realización personal y comunitaria. Haremos el esfuerzo por exponer lo que pensamos, siguiendo las pautas de una filosofía más divulgativa. Esto supone hacer digerible la rigurosidad de la academia especializada, hasta donde sea posible, y exponer en términos comunes los diversos neologismos que emplea la filosofía zubiriana.

Podríamos decir que la filosofía de la que partimos es una filosofía teísta; por aquello de que su autor fue un pensador creyente. Sin embargo, esta no es la razón por la que presentamos una fundamentación filosófica sobre la sinodalidad. El serio y riguroso ejercicio intelectual llevó a Zubiri a entrar en diálogo y vinculación con los aportes de las diversas ciencias y disciplinas contemporáneas; los resultados de este proceso, de los que partimos aquí, son lo que nos llevan a pensar con mayor razón en la sinodalidad.

Comenzaremos circunscribiendo el tema a su dimensión problemática desde una perspectiva histórica, que nos ubique en el núcleo fundamental de la discusión. Se trata de ir al fondo de una cuestión sobre la que probablemente aún mantengamos vivas algunas huellas teóricas del pasado. Luego procederemos a abordar su comprensión contemporánea de acuerdo a la visión sistematizada por Xavier Zubiri y sus discípulos, para determinar las condiciones y exigencias que hoy consideraríamos constitutivas de lo real humano como base de la sinodalidad. Finalmente, expondremos las consecuencias ineludibles que se siguen respecto a nuestros modos de proceder en los ámbitos concretos donde transcurre la vida común.

Alguno podría preguntarse por la importancia de los aportes que, en el caso de la sinodalidad, podría ofrecer la filosofía. Desde la perspectiva teórica que nos orienta, tales aportes nos harán ver que lo de la sinodalidad no es simplemente una cuestión que está de moda. Por el contrario, nos proponemos mostrar que la dinámica de la sinodalidad como modalidad de constituirnos en personas de calidad, es exigencia ineludible de lo que constitutivamente somos los seres humanos como realidad.

Como punto de partida, el problema está en cómo comprender la real naturaleza de la individualidad como seres humanos y su vinculación recíproca

con lo común; en otras palabras: qué estatuto meta-antropológico sustenta el tránsito dinámico relacional entre el yo y el nosotros; y definido esto, qué consecuencias se derivan.

1. EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUALIDAD Y SU VINCULACIÓN
CON LO REAL HECHO COMÚN

Toda comprensión filosófica sobre la realidad presupone siempre una visión de conjunto, y dentro de ella, una comprensión de la naturaleza de cada cosa existente en particular. Algunas veces estos referentes teóricos los tenemos formulados de modo explícito, categorialmente expuestos, y otras veces de modo supuesto. Lo tengamos conscientes o no, tales referentes teóricos son lo que podríamos llamar paradigma de comprensión de la realidad.

Sin entrar en especificaciones por épocas o pensadores, nosotros sostenemos que, a lo largo de la historia intelectual de Occidente, desde las primeras racionalizaciones griegas hasta nuestros días, ha habido dos grandes paradigmas de comprensión. Aquel paradigma que determinó la comprensión de la realidad hasta comienzo del siglo XX y, a partir de entonces, el que definimos como nuestro modo actual de comprensión. Es probable que alguno se pregunte si es aceptable pensar que en el pasado ha habido un único paradigma de comprensión, como si la modernidad haya comprendido la realidad de la misma manera que el medioevo o que los griegos clásicos. La respuesta evidente es que no. En términos generales, en el siglo XVIII se pensaba diferente a como se pensaba en el siglo IV antes de Cristo. El punto está en que, a pesar de las diferencias entre una época y otra, el modo de pensar Occidental comprendió la realidad sobre la base de unos mismos principios formales.

Será suficiente detenernos en un solo ejemplo para demostrar lo que estamos afirmando. Fijemos nuestra atención de modo exclusivo en dos de las grandes sistematizaciones metafísicas que ha habido en la historia de la filosofía: la de Aristóteles (s. IV a. C.) y la de Leibniz (S. XVIII). Tanto la idea de sustancia en Aristóteles² como la idea de mónada en Leibniz³, proponen que lo que cada cosa es, en su individualidad, incluyéndonos nosotros, refiere a una naturaleza 1) ya determinada, 2) encerrada en su propia estructura constitutiva autosuficiente y, por lo mismo, 3) autárquicamente una. Algo que hoy nos sonará a chiste, esta unidad, como diría Leibniz, no tiene ni siquiera

2. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 2008, Pág. 226. (Libro V, 8).

3. Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología*, Ed. Orbis S.A., Barcelona-España, 1983, Pág. 21

ventanas⁴. Para lo que nos interesa, y sin entrar en detalles, en los tres descriptores de la realidad señalados no hay diferencia alguna entre un pensador y otro. En todo caso, las diferencias son meramente de enfoques como polos opuestos⁵.

Hubo que esperar hasta la aparición de la física cuántica a mediados del siglo XX, y a sus repercusiones en los diferentes campos del saber, para que aconteciera un verdadero cambio de paradigma, del cual hoy tenemos que hacernos cargo intelectualmente. A diferencia de lo que hemos dicho que pensaban Aristóteles y Leibniz, o contrariamente a cómo se pensaba en el pasado, este nuevo paradigma propone que nada de lo que es real, incluidos nosotros mismos, puede definirse como una unidad subsistente, autosuficiente, absolutamente independiente y ya determinada por la naturaleza. Surge entonces la pregunta ¿qué es lo decisivo en nuestra constitución como realidad?

Procederemos a señalar prospectivamente los rasgos más determinantes de ambos paradigmas, para reconocer las huellas que aun mantenemos del paradigma clásico y la vez conocer todo lo que deriva del paradigma contemporáneo. Este último nos ofrece la posibilidad de comprender la verdadera naturaleza de lo real, dentro de lo cual está lo antropológico, que es la base para la construcción de la convivencia social y de esa modalidad específica de entenderla que, nos interesa aquí, es la sinodalidad.

2. DESDE LO QUE PENSÁBAMOS QUE ÉRAMOS A LO QUE SOMOS EFECTIVAMENTE

Como se trata de ir a la raíz, consideraremos primero las grandes líneas de comprensión metafísicas para luego ofrecer luces sobre las antropológicas. Como hemos afirmado, toda la tradición filosófica en Occidente pensó que éramos, en cuanto realidad, una unidad atomizada. Mencionaremos los rasgos fundamentales que esta unidad comportaba, tal como aparecen en la tradición griega, la cual marcó luego decisivamente la visión moderna, a pesar del nuevo enfoque. De estos rasgos del paradigma clásico, tres de ellos nos interesan resaltar puesto que, si nos atenemos al paradigma actual, tendríamos que superar.

4. Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología*, Ed. Orbis S.A., Barcelona-España, 1983, Pág. 23

5. Como diría Zubiri, lo que la tradición clásica explicó fijándose exclusivamente en las causas, la modernidad lo explicó quedándose únicamente en los efectos, pero siempre sobre la base del mismo paradigma general. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3º Ed., Madrid, 2006, Págs. 75-82.

Primero, todo lo que es real viene categorialmente definido por lo que es. Recordemos la vieja consigna de Parménides de Elea que marcó a Occidente durante siglos: lo que es es, y lo que no es no es⁶. Con esto eliminamos formalmente el dinamismo de la realidad con su componente intrínseco espacio-tiempo. El devenir de las cosas formará parte del mundo inexplicable de los sentidos, donde espacio y tiempo son absolutos en cuanto externo a las cosas⁷ o absolutos en cuanto condiciones *a priori* y trascendentales del sujeto⁸. Según el viejo paradigma, lo real es pues constitutivamente estable y ya determinado.

En segundo lugar, lo real corresponde, bien sustancialmente o bien conceptualmente, a una unidad cerrada sobre sí, como antes dijimos. Al definir así lo real, cualquier tipo de relación será siempre accidental⁹ o puesta lógicamente por el sujeto¹⁰. No podrá haber relación alguna que afecte la esencia de las cosas. Finalmente, en tercer lugar, lo común, es la universalidad física o racionalmente real dentro de lo cual, lo individual viene a ser mera expresión particular o enajenada de lo universal¹¹. En consecuencia, el universo es esa gran explanada en la que naturalmente están puestas las cosas que se relacionan a su vez accidentalmente o es ese ámbito en el que ubicamos, desde una idealidad formal, objetivamente las cosas.

Detengámonos un momento para ver algunas de las que consideramos consecuencias históricas de este paradigma. En un universo así tiene sentido pensar, por ejemplo, que la esclavitud es una condición natural. O, por señalar dos consecuencias más próximas a nuestro ámbito, que lo que priva en la relación entre los individuos sea el derecho natural, o también que hayamos llegado a definirnos al interior de nuestra comunidad de creyentes como sociedad perfecta, dado que el orden viene ya determinado por la naturaleza de las cosas.

En este paradigma, no tiene sentido realmente la sinodalidad, pues la estructura de la convivencia y la relación entre nosotros, además de accidental,

6. Cfr. Parménides/Heráclito, *Fragmentos*, Ed. Orbis S.A., Barcelona-España, 1983, Pág. 49

7. Cfr. Aristóteles, *Física*, Ed. Gredos, Madrid, 2008, Pág. 269-282. (Libro IV, 11-12).

8. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Ed. Santillana, 20ª. Ed., Madrid, 2002, Págs. 71 y 76.

9. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 2008, Pág. 227 y 262. (Libro V,9 y 30)

10. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Ed. Santillana, 20ª. Ed., Madrid, 2002, Págs. 139. Veremos que, en el caso David Hume, la relación causal entre un antecedente y su correspondiente consecuente será fruto de un hábito del entendimiento. Por ejemplo, debido a nuestro modo de comprender las impresiones que recibimos en la sensibilidad, y no por una relación natural intrínseca de los fenómenos, siempre que observemos humo, afirmaremos que hay fuego. Cfr. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ed. Alianza, Madrid, 1988, Págs. 98-103

11. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 2008, Pág. 230 (Libro V, 10, 3). Y Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Ed. Alianza, 1ª Reimpresión, Madrid, 1998, Págs. 40-41.

viene ya regida por la armonía perfecta, diría Leibniz, que Dios estableció desde la creación del mundo¹². Desde esta perspectiva, en el terreno de las expresiones populares, es fácil encontrar afirmaciones como “es que así son las cosas”, “es que pasó lo que tenía que pasar”, “es que Dios ya dispuso de todo”.

El aporte de la física cuántica y aquel famoso principio de indeterminación descubierto por Heisenberg en 1925¹³, produjeron la mayor novedad en la comprensión intelectual de nuestro tiempo: que la unidad constitutiva de lo real, contrariamente a lo que se pensaba, es producto dinámico de una relación constituyente. No hay nada real que no sea fruto emergente de una relación dinámica. Desde lo más inorgánico hasta los grandes sistemas moleculares, lo que nos hace reales son las relaciones. Lo que en el paradigma clásico resultaba ser algo accidental y esencialmente ajeno, hoy día se ha convertido en el núcleo esencial de todo cuanto es real.

La idea o el concepto de “relación dinámica constituyente y constitutiva”, descrito metafísicamente como dar de sí¹⁴, es la noción decisiva desde la que debemos entendernos como reales. Ya nada es lo que es y punto, según lo cual, espacio y tiempo son absolutos, sino que todo es lo que está siendo sido y haciéndose históricamente. Incluso, la estabilidad de lo real, es una estabilidad no dada por las estructuras sino producidas por el mismo dinamismo. Y lo real común, es decir, lo que nos vincula efectivamente, es, en consecuencia, el campo de lo real producto de aquello en lo que convenimos como seres reales y no aquello en lo que coincidimos como si fuéramos cualquier cosa real¹⁵.

Por esta razón, en el caso de los seres vivos, no existen, entonces, las especies como unidades universales absolutas, de las cuales los individuos aparecen como una emanación necesaria, sino que, el proceso de especiación sucede en los individuos por sus relaciones constituyentes y constitutivas, en el acontecer dinámico del cosmos. No existe de ningún modo individuación de la especie sino especiación de los individuos¹⁶. Así, pues, en síntesis, -y

12. Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología*, Ed. Orbis S.A., Barcelona-España, 1983, Pág. 67-70

13. Werner Karl Heisenberg, Premio Nobel de Física en 1932. Es conocido sobre todo por formular el principio de incertidumbre. Realizó sus aportes más importantes en la teoría de la estructura atómica. En 1925 comenzó a desarrollar un sistema de mecánica cuántica, denominado mecánica matricial, en el que la formulación matemática se basaba en las frecuencias y amplitudes de las radiaciones absorbidas y emitidas por el átomo y en los niveles de energía del sistema atómico. El primer esbozo de la mecánica cuántica lo forjó en el verano de 1925.

14. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3ª Ed., Madrid, 2006, Págs. 60-61.

15. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Ed. Alianza, 1ª Reimpresión, Madrid, 1998, Pág. 372.

16. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3ª Ed., Madrid, 2006, Pág. 153.

quedémonos con esta idea- según el paradigma contemporáneo, no hay nada en el universo que no sea producto de una relación constituyente, constitutiva, dinámica, temporal y, en el caso de los seres humanos, esencialmente abierta, como veremos.

3. LAS CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DEL NUEVO PARADIGMA

Según el paradigma de comprensión contemporáneo, la individualidad humana aparece de modo emergente, mediante un proceso de transformación biológico, en el que intervienen causalidades exigitivas¹⁷, al final del dinamismo evolutivo del cosmos. Lejos estamos aquí de aquella definición de lo humano determinado como animal racional, que hacía referencia a una unidad natural compuesta por un género universal, la animalidad, conjuntamente con su diferencia específica, lo racional. Por el contrario, hoy día estamos comprendidos como una unidad psíquico-orgánica producto de una vinculación constituyente e inexorable y reduplicativamente abierta a su entorno.

La base genética que aportan nuestros progenitores no es de ningún modo la esencia determinada de la comprensión clásica, como si la vida humana fuera simplemente un despliegue causal de virtualidades genéticas. Cada individualidad humana refiere a una estructura homónima, en sí misma dinámica, que, de modo abierto, ha de irse haciendo realidad. Por esta razón, lo que somos no se reduce a las dotes naturales, sino que constitutivamente venimos exigidos por nuestra propia naturaleza a incorporar dotes por apropiación que nos ofrece nuestro entorno como posibilidad. En consecuencia, la categoría que mejor describe la naturaleza humana según la antropología actual es la de desfondamiento biológico. Aclaremos que este no es un término zubiriano, sino que pertenece a los estudios antropológicos actuales¹⁸, que en este caso no contradicen, sino que refuerza, la propuesta de Zubiri.

En el marco del nuevo paradigma, el desarrollo de lo que somos como reales, supone entonces que nos constituyen tres relaciones básicas: a) la relación

17. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3º Ed., Madrid, 2006, Págs. 214-215. La aparición de lo real humano en la evolución del cosmos no fue producto simplemente del conjunto de causalidades natural, lo que Zubiri llama causalidades efectoras. Como él mismo señala en el texto que aquí citamos: *No es una casualidad que simplemente se agrega a la evolución animal... Por el contrario, es una continuación de la evolución animal, pero por cumplimiento exigitivo de la hiperformalización que no lograría alcanzar una estabilidad si no es innovando con la inteligencia.*

18. Al respecto, puede consultarse la obra: Arnold Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ediciones Sígueme, 1987.

trascendente con el cosmos; b) la relación inmanente con nosotros mismos; y c) la relación constituyente con el entorno humano (los otros). La distinción teórica de estas relaciones no significa que sean paralelas o yuxtapuestas, solo las señalamos diferenciándolas para analizarlas mejor. Como unidad vital, las tres no son distinguibles, sino que constituyen, funcionalmente, en unidad sistémica, la caleidoscópica realidad que somos cada uno. En este sentido, podemos calificarlas como relaciones simbióticas, por aquello de que habría que comprenderlas como interacciones constituyentes íntimas que hacen posible, activa e ineludiblemente, nuestro desarrollo vital¹⁹.

a) Nuestra relación trascendente con el cosmos

De la relación trascendente con el cosmos, parece importante subrayar, a su vez, tres aspectos. En primer lugar, lejos estamos de lo que se pensó tradicionalmente en cuanto a nuestro distanciamiento efectivo entre lo que somos y lo que es nuestro entorno natural²⁰. El medio en el que está colocado el individuo humano cobra un carácter completamente distinto: no es propiamente un medio, sino un mundo, un sistema de realidades que, en cuanto realidades, hacen posible su realización²¹. En esta dirección, cada vez se nos hace más evidente que nuestro accionar irresponsable está poniendo en peligro la vida sana de esta casa cósmica que es de todos.

En segundo lugar, nuestro carácter de apertura, distinto al resto de las especies, hace que no seamos simplemente una clase más de elementos naturales en su uniformidad numérica, sino que acontezca en nosotros la verdadera individuación. No nos reducimos a nuestros componentes fisiológicos, y lo que seremos como realidad, en nuestro conjunto de interacciones simbióticas, es una empresa por hacerse. Cada uno de los individuos humanos es, genéticamente, respecto a sus progenitores, un paradigma, no una copia fiel y exacta, y, respecto a su realización, los mismos progenitores son solo respetivamente condición y recurso posibilitante²². Este aspecto es que nos hace afirmar que somos exclusivamente únicos. Es la impronta natural que hace que seamos personas.

19. El término simbiosis (del griego: σύν, syn, 'juntos'; y βίωσις, biosis, vivir) se aplica a la interacción biológica, a la relación o asociación íntima de organismos de especies diferentes para beneficiarse mutuamente en su desarrollo vital. Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Simbiosis>

20. "El realismo afirma la existencia del mundo, de las cosas que constituye el mundo, y de nosotros dentro de ese mundo, como una de tantas cosas". Cfr. Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, 24ª Edición, Buenos Aires, 1982, Pág. 112.

21. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3ª Ed., Madrid, 2006, Pág. 221.

22. *Ibid.*, Pág. 144.

Y, tercer lugar, nuestra modalidad propia de apertura intelectual, es decir, nuestra relación con el entorno mediante la formalidad de lo real, es la base de la religación, que quiere decir, la experiencia de lo real como fundamento absoluto. En otras palabras, es lo que funda la dimensión teológica de lo humano²³. Todos estos aspectos que describe nuestra relación con el cosmos, confluyen en que lo humano en todas sus versiones, como dimensión cósmica, es una posibilidad. Por eso, su contrario, la inhumanidad, también puede llegar a ser real.

b) Nuestra relación inmanente con nosotros mismos

En cuanto a la relación inmanente con nosotros mismo, lo decisivo aquí, por derivación de lo antes expuesto, es que el dinamismo que nos define es el de la personalización. En lenguaje zubiriano, el de suyo que se hace suy²⁴. Desde esa base genética propia que es la personeidad, en cuanto sustantividad celular como óvulo fecundado, con todas las propiedades específicas para desarrollarnos como personas, somos una realidad en constante construcción; incluso los adultos mayores. No venimos hechos, tenemos que hacernos. Estamos exigidos a hacernos cargo de nuestra realidad, conscientes o inconscientemente. Es lo que distingue Zubiri entre causalidad exigitiva y causalidad efectora que ya antes habíamos explicado. Esto quiere decir que en nuestra realización no todo funciona tipo causa y efecto, sino que vamos construyendo nuestro perfil exigidos y condicionados, a la vez, por las complejas circunstancias de la vida.

Desde que comenzamos a respirar por nosotros mismos una vez nacidos, pasando por el corte real y simbólico del cordón umbilical, la aparición de la conciencia de la diferenciación a los 6 meses, las etapas sucesivas de crecimiento y maduración, hasta el declive de nuestras energías, en la vejez, la personalidad es ese perfil que vamos configurando procesualmente. En efecto, como individualidad, sobre la base natural de nuestra fisiología, somos inexorablemente aquello que nos haya podido condicionar en nuestra grafía vital, lo que decidamos incorporar en la vida o aquello que seamos capaces de soñar.

23. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Alianza, 13ª Ed., Madrid, 2007, Págs. 418-433.

24. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3ª Ed., Madrid, 2006, Pág. 207.

c) Nuestra relación con el entorno humano

En cuanto a la relación con el entorno humano (los otros), el filum homónimo que nos vincula, incluyendo aquí a los consanguíneos, nos abre a una dimensión constituyente que, lejos de ser mera proximidad accidental, circunstancial o funcional, es el substratum inexorable constitutivo de lo humano²⁵. Gracias al otro vengo a la vida, lo cual es importante; pero lo más decisivo es que en la construcción de lo que somos, en el despliegue de nuestra biografía personal, el otro comienza a estar en nosotros antes que cada uno en sí mismo.

La indispensable confianza sobre nosotros mismos, base sobre la que erigimos una vida psíquica y espiritualmente sana, siembra sus raíces en la confianza inicial que nos ofrecen las maternas manos que nos acogieron al nacer. Además, nuestro inicial acceso intelectual al mundo lo modula el otro, llegando a configurar la estructura básica de nuestra mentalidad. Como señalan algunos pensadores, la voz de la conciencia del adulto se constituye sobre la base de la voz de la madre en el niño²⁶. Razón tienen los españoles cuando dicen “bendita la madre que te parió” y razón tiene el Evangelio con aquello de “felicis los senos que te amantaron”. O una versión más criolla: de tal palo, tal astilla.

Fruto de esa vinculación real constituyente con el otro desde que nacemos y que como dimensión real y efectiva nos acompañará hasta la muerte, aparece delineado como realidad hecha común eso que llamamos el cuerpo social que, en cuanto realidad, conforma el “real nosotros”. Este nosotros referimos, en su versión dinámica espacial, al dinamismo de la convivencia, y en su versión dinámica temporal, en cuanto sujeto, al dinamismo de la historia²⁷. Esta versión al otro de lo real humano no es como algo añadido a cada persona, sino que cada uno, en sí mismo y desde sí mismo, es una persona vertida a los demás, de modo que esta versión pertenece dinámicamente a su realidad sustantiva²⁸. De ahí que en la praxis la realidad del otro pueda afectarnos y también pueda influirnos.

25. *Ibíd.*, Pág. 132.

26. José Antonio Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Ed. Anagrama, 4ª Edición, Barcelona-España, 1994, Págs. 70-75.

27. Cfr. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, 3ª Ed., Madrid, 2006, Págs. 247-275.

28. Cfr. Ignacio Ellacuría, *filosofía de la realidad histórica*, Ed. UCA, El Salvador, 1999, Pág. 380.

En el ámbito de la convivencia común podríamos distinguir a) el ámbito de la proximidad familiar, en el que lo decisivo es la vinculación consanguíneo-afectiva; b) el ámbito de la colectividad inmediata, eso que podríamos llamar sociedad civil, en el que lo decisivo es el bien común según aquello que nos congregue y, c) el Estado, en el que lo decisivo es el bien común más universal. En estos tres ámbitos, se da una dinámica efectiva en vinculación constituyente, que va del yo con nombre y apellido en la familia, hasta el yo universal, ese efectivamente otro despersonalizado que expresa la categoría de ciudadano. Lo mismo ocurre con lo común, pasamos de un nosotros personalizador en la intimidad del seno familiar, a un nosotros que como cuerpo social y sujeto de la historia es el ámbito actualizador de las posibilidades de realización.

Esta es la base real sobre la que afirmamos, sin ambages, que la sinodalidad es el modo de constituirnos en seres con calidad humana. Parte del hecho de que somos una realidad en proceso de realización; que compartimos la misma condición como personas, en cuanto que tenemos la ineludible tarea de hacernos cargo de esta realidad; implica que este proceso pasa inexorablemente por la intermediación constituyente y constitutiva del otro con el que aspiro y conspiro; y que la órbita dinámica de una humanidad que se humaniza es un proceso abierto cuya calidad se mantiene por el esfuerzo sostenido de todos.

4. LO QUE ESTA VISIÓN SUPONE COMO DESAFÍOS PARA LA SINODALIDAD CONCRETA

Teniendo en cuenta esta visión panorámica en su aspecto metafísico y antropológico, subrayamos cuatro aspectos decisivos de la sinodalidad que, como modo de constituirnos en personas con calidad humana, nos posibilitan ajustarnos a la realidad, que es el primer nivel de moralidad efectiva según Zubiri; pero también consideramos que, dada la situación socio-cultural actual, estos aspectos nos ayudan a pensar la sinodalidad, como modo verdaderamente alternativo de realizarnos.

a) Nos hacemos con los otros

En primer lugar, la sinodalidad, tal como la hemos venido entendiendo, supone que tenemos que hacernos a nosotros mismos y que no nos hacemos solos, como una especie de individualidad autártica. En nuestra relación constitutiva con el otro, juntos nos vamos haciendo de modo personalizado,

sin que uno sea más que el otro; al contrario, en una horizontalidad vital. Si algo ha puesto en evidencia la pandemia del COVID es la interdependencia cósmica. Unas veces en cuarentenas y otras abiertamente relacionados, la realización humana solo es posible si cuidamos el ámbito del nosotros.

Una reciente noticia en la web muestra en un video a un grupo de jóvenes saltando sobre una cama elástica. El que está en el centro alcanza de pronto en su salto alturas impresionantes. Un científico explica que se trata de un fenómeno físico que se llama resonancia. Se produce la resonancia en un sistema si los estímulos que recibe, en este caso los demás jóvenes saltando alrededor, se hacen de forma sincrónica, acompasada, y a una determinada frecuencia. En otras palabras, el efecto se multiplica cuando se actúa de manera coordinada y sincronizada. Ocupando activamente cada uno de nosotros, en su especificidad y valor inalienable, el lugar que le corresponde, pero actuando en sincronía con los otros, podríamos alcanzar realizaciones humanas impresionantes. Dadas las propiedades meta-antropológicas de lo real, esta es una posibilidad que nos ofrece, en su de dar de sí, la sinodalidad.

b) Naturaleza y valor de la individualidad concreta

En segundo lugar, un mundo y unos seres humanos constituidos al modo como lo hemos descrito encuentran en la sinodalidad el necesario reconocimiento de nuestra realidad, tal como efectivamente somos, y el valor inalienable de cada uno como personas concretas. La naturaleza de la sinodalidad se funda sobre la base de que no nos congrega una uniformidad determinada ni una idealidad infundada, sino el espacio de lo común, en el que convenimos, cuya fecundidad pasa por el aporte de cada uno como individualidad personal limitada y diferenciada. De este carácter, como personas concretas, podemos subrayar, en relación con la sinodalidad, dos aspectos importantes.

Esa impronta de que somos personas, refiere, no lo olvidemos, a una naturaleza inacaba y abierta. La conciencia de la sinodalidad, teniendo en cuenta este aspecto, es decir, que no nos las sabemos todas y que necesitamos de la ayuda de otros, podría alimentar entre nosotros eso que llamaríamos desacralización de las solvencias personales, de los roles y de las responsabilidades. Ante todo, somos personas, y el poder o los cargos que ejercemos no nos dan solvencia humana ni nos hace inmune a cualquier fragilidad. San Claudio de la Colombiere, un santo jesuita del siglo XVII, por los problemas que enfrentó con gente de poder –solo la intervención del rey Luis XIV de Francia logró que no lo mataran–, en un escrito suyo titulado *Acto de confianza*, dice:

“Sé cuánto pueden las tentaciones contra las virtudes más robustas; he visto caer las estrellas del cielo y las columnas del firmamento”²⁹. En esta dirección, es de esperar que la tormenta de denuncias que, sobre abusos en el seno de la Iglesia, está habiendo en la opinión pública, en estos tiempos, nos ayude a todos a tener siempre presente lo que realmente somos.

También, desde este aspecto, la sinodalidad, bien entendida, podría ofrecernos un modo alternativo de vincularnos entre nosotros. En este sentido, hemos de advertir que, en procura de unos reclamos justos, corremos el peligro, hoy día, de construir una uniformidad ideológica a contrapunto de lo que somos como realidad. Por solo poner algunos ejemplos, el reclamo justo de algunos grupos o minorías excluidas o estigmatizadas, ha llevado a poner el acento en una ideologizada sustantivación particular. Tenemos el derecho a ser valorados y reconocidos, y debemos actuar en consecuencia, no porque sea laico o sea mujer, sino porque somos personas humanas y punto. Como dice una amiga, aspiro a que me den un cargo por mis capacidades para ejercerlo y no, simplemente, porque sea mujer. Al absolutizar por justos reclamos uno de los componentes que nos definan, debido -repito- a las indiscutibles exclusiones históricas, se corre el peligro de distanciarnos reductivamente de lo real constitutivo y a que el péndulo ideológico se vaya al otro extremo. Hemos de responder, sin duda, a este asunto, pero sanando cualquier resentimiento y abordándolo, no como competitividad, sino desde la riqueza que supone la complementariedad.

c) Trascendencia de la diversidad

Tercero, derivado de lo anterior, la sinodalidad hace necesario el reconocimiento de la diversidad, que es la base real de una sinodalidad católica. Cualquiera puede pensar que esto ya está contenido en lo que hemos dicho, pero subrayar aquí lo de la diversidad constitutiva que somos, tiene como objeto reconocer que es un eje transversal de todas las dimensiones de la vida humana. No se trata exclusivamente de la diversidad identitaria en el orden personal, social y cultural, que nos lleva a tener presente siempre aquello de proceder según personas, tiempos y lugares. Apuntamos aquí a algo más hondo y radical en nuestros ámbitos habituales religiosos, que es la diversidad cognitiva y epistémica, versus el peligro grave de reduccionismo homogeneizante que, en nombre del *sensus fidei* y del magisterio oficial, pueden correr nuestros modos diferentes y divergentes de pensar.

29. <https://www.aciprensa.com/recursos/acto-de-confianza-4173>

El nuevo paradigma de comprensión de la realidad hace ver que la incertidumbre y la historicidad son condiciones acompañantes de la verdad. Esto exige que sea el diálogo, y lo que este supone, el mejor camino para alcanzar la verdad. Difícilmente hoy en día tenga poder alguno de convencimiento el escolástico argumento de autoridad. Bien vale la pena recordar aquí la trilogía epistémica que nos sirve de referencia en su orden preciso: camino, verdad y vida. Por esta razón, tendría más valor para nosotros la verdad como emeth³⁰, propia del mundo hebreo, verdadero es aquello en lo que somos capaces de confiar, antes que como aquella *aletheia*³¹ de los griegos, para quienes lo verdadero es lo que tenemos patente ante nuestros ojos.

d) Lo que supone la cultura de la democracia

Y, en cuarto lugar, el dinamismo de la realidad humana reclama, como modo de proceder en su modalidad organizativa, lo que últimamente algunos están insistiendo: la cultura de la democracia. Esta manera de habérsela con la realidad hecha común hace posible la imprescindible participación de cada uno en su individualidad conjuntamente con la corresponsabilidad de todos. Desde el punto de vista socio político, pareciera que no hemos superado del todo aquello del gendarme necesario y, si miramos a nuestros ámbitos religiosos, en la base de nuestros procederes, subyace una estructura monárquica cuando no feudal. Desde el anacrónico y obsoleto paradigma clásico es que pueden justificarse hoy día la existencia social, por ejemplo, de superiores y súbditos.

Como sostiene un antiguo profesor de teología del ITER “la Iglesia siempre se ha resistido a reconocer que es una comunidad formada por seres humanos, y que en su toma de decisiones funcionan los mismos mecanismos vigentes en cualquier asamblea parlamentaria, con la diferencia de que los errores de un parlamento se achacan a sus miembros, y en último término a sus votantes, mientras que las decisiones de las asambleas eclesiales se le achacan al Espíritu Santo que, el pobre, no se puede defender”³².

La grandeza de las dinámicas humanas está en su carácter de apertura; pero en este mismo carácter se funda su miseria. Que nada venga determina-

30. Emeth: del hebreo: “verdad”, “firmeza” o “veracidad”. Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Emeth>.

31. Alétheia (en griego *alétheia* ‘verdad’) es el concepto filosófico que se refiere a la sinceridad de los hechos y la realidad. Literalmente la palabra significa ‘aquello que no está oculto, aquello que es evidente’, lo que ‘es verdadero’. También hace referencia al “desocultamiento del ser”. Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Alétheia>

32. Eduardo José Ortiz Felipe, *Reflexiones y creencias*, Escrito inédito. Pág. 75.

do de modo absoluto nos abre a la ensoñación, pero también a la perversión. Solo mencionar el título de dos obras filosóficas evocan ya lo que es posible entre nosotros: *Las culturas fracasadas*³³, cuyo subtítulo es: el talento y la estupidez de las sociedades; y *La pasión del poder*³⁴, que lleva por subtítulo: teoría y práctica de la dominación.

La sinodalidad, en el marco de la cultura de la democracia, nos permitiría recrear modos y prácticas de participación; instaurar los contrapesos necesarios para las instancias de decisión; insistir en la alternabilidad en el ejercicio del poder; afianzar el consenso como camino para alcanzar acuerdos; marcar los límites entre la eficacia y la generosidad como principios de gestión; entre otros muchos aspectos que en los últimos años las democracias políticas y el trabajo social nos han hecho pensar.

Lo que somos, pues, como seres reales es fruto de las relaciones que nos constituyen. Producto de estas relaciones constitutivas es el espacio común que como correspondencia biunívoca y dinámicamente abierta conforman el nosotros. La sinodalidad bien entendida podría ofrecernos el ámbito de construcción de lo que somos y queremos ser, como individuos y como comunidad, según esa fraternidad universal que, desde una visión más religiosa, tenemos como horizonte.

33. José Antonio Marina, *Las culturas fracasadas*, Ed. Anagrama, Barcelona-España, 2010.

34. José Antonio Marina, *La pasión del poder*, Ed. Anagrama, Barcelona-España, 2008.

SYNODIA EN LC 2,44 Y LA SINODALIDAD

Alejandro Vera, SJ*
ITER, Caracas

Resumen: En los evangelios la palabra *synodos* no aparece. Sólo encontramos el término *synodia* (de *syn*, *hodos*) el cual es un sustantivo que sale solo una vez en todo el Nuevo Testamento (*hapax legómenon*) en Lc 2,44. Como este hecho no suprime la incidencia e importancia que pueda contener el vocablo “*sinodalidad*” en cuanto tal, valorando la perspectiva y esfuerzo hechos por diferentes colegas en la materia, a continuación, presento una breve reflexión en torno a *synodia* y lo que puede decir de la *sinodalidad*. Trataré de puntualizar los posibles enclaves semánticos y significados en las instancias de naturaleza *intradiegética* y *extradiegética*¹, como un modesto aporte que espera seguir ampliando el horizonte de comprensión y concretando las potencialidades de la *sinodalidad*.

Palabras clave: éxodo de Jesús, camino a Jerusalén, plan de Dios, conversión eclesial

Abstract: In the Gospels the word *synodos* does not appear. We only find the term *synodia* (from *syn*, *hodos*) which is a noun that occurs only once in the entire New Testament (*hapax legomenon*) in Lk 2: 44. As this fact does not suppress the incidence and importance that the word “*synodality*” may contain as such, valuing the perspective and effort made by different colleagues in this field, then I present a brief reflection on *synodia* and what it can say of *synodality*. I will try to point out the possible semantic enclaves and meanings in the instances of an *intradiegetic* and *extradiegetic* nature, as a modest contribution that hopes to continue expanding the horizon of understanding and specifying the potentialities of *synodality*.

Keywords: exodus of Jesus, road to Jerusalem, God’s design, ecclesial conversion.

*Profesor en el Pregrado y Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos (averasj@gmail.com).

1. Se llama *intradiegético* a lo que es interno al relato y *extradiegético* lo que es exterior al relato.

Es complejo y un gran desafío presentar la sinodalidad de Jesús en los evangelios y, en general, en el Nuevo Testamento. Existe actualmente una gran cantidad de documentos, artículos y conferencias que exponen, desde diversos puntos de vista, los fundamentos bíblicos de la sinodalidad. Hay una dedicación y esfuerzo muy valioso al respecto. Son materiales, empezando por los documentos sobre la realización del sínodo, que buscan inspirar y despertar un espíritu positivo en los lectores actuales exponiendo, a través de diversos métodos, la praxis sinodal presente en los textos bíblicos².

Sin embargo, la sorpresa es que en los evangelios la palabra *synodos* no aparece. Sólo encontramos *synodia* (de *syn*, *hodos*) el cual es un sustantivo que sale sólo una vez en todo el Nuevo Testamento (*hapax legómenon*) en Lc 2,44. Como este hecho no suprime la incidencia e importancia que pueda contener el término en cuanto tal, valorando la perspectiva y esfuerzo hechos por diferentes colegas en la materia, a continuación, presento una breve reflexión en torno al término y lo que éste puede decir de la sinodalidad. Trataré de puntualizar los posibles enclaves semánticos y significados en las instancias de naturaleza intradiegética y extradiegética³, como un modesto aporte que espera seguir ampliando el horizonte de comprensión y concretando las potencialidades de la sinodalidad.

1. SYNODIA EN LC 2, 44

Synodia hace referencia a un grupo de viajeros, conjunto de personas que van en camino⁴. En nuestras traducciones encontramos frecuentemente “caravana” o “comitiva”. Se trata una imagen común que encontramos también entre los escritores griegos de la época (cfr. Epicteto, *Dissertationes*, 4, 1, 91; Flavio Josefo, Bell. II, 21, 1, n. 587; Ant. VI, 12, 1, n. 243; y Estrabón, *Geographia*, 4, 6, 6)⁵. Se tratan de largas caravanas que exigían una preparación y organización en grupos, como una dinámica de apoyo y compañía a través de caminos que en la antigüedad representaban ciertos peligros y exigían atenciones, unos servicios y un cierto modo de proceder. En un sentido propio,

2. M. ACOSTA, “Acercamientos bíblicos a la sinodalidad” en REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA 113, MAYO-AGOSTO 2021, AÑO XXXVIII, 140.

3. Se llama intradiegético a lo que es interno al relato y extradiegético lo que es exterior al relato.

4. BALTZ, H. – SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (EDICIONES SIEGUEME, Salamanca 32012), 1602.

5. FITZMYER, J., *El Evangelio de Lucas*. Traducción y comentario. II (Cristiandad, Madrid 22006), 282.

podemos decir que el término *συνοδία* tiene varios matices: 1) un matiz dinámico, conforme a la dinámica misma del grupo; 2) un matiz espacio-temporal, en tanto que refiere a un camino que se recorre en determinado tiempo; y 3) un matiz circunstancial, dada su inserción en un escenario determinado (que suele ser a la intemperie, por lo tanto, peligroso).

En la *Septuaginta* (LXX) el término *synodia* aparece tres veces en Ne 7,5 (x2).⁶ (cfr. Esdras II 17, 5.64) ; traduciendo el término hebreo de *fx;y*: que significa censo, registro, es decir, estar inscrito en la lista genealógica, en el registro, en la genealogía⁷. En el pasaje de Nehemías en donde aparecen estas recurrencias (cfr. Ne 7,4-72a), se describe el esfuerzo del líder judío para fortalecer a la ciudad de Jerusalén, atendiendo el problema de la población poco numerosa⁸. Fue esa preocupación que llevó a Nehemías, por inspiración divina, a hacer una asamblea en la ciudad y un censo que precederá el servicio al que pueblo de Dios será llamado una vez más desde su linaje. Es lo que narrará a continuación el libro. El pueblo se reunirá para honrar aquello que desde los tiempos antiguos había sido el centro de su vida como comunidad: la ley de Moisés⁹. Es y será un pueblo unido. En este sentido, el término *synodia* cobra relevancia desde un punto de vista identitario, específicamente, desde lo cultural y religioso que condensa y señala hacia el valor máspreciado del grupo: la revelación de la *tôrāh*.

En Lucas *synodia* aparece en el proemio narrativo, en el contexto de las narraciones de la infancia donde se relata los acontecimientos que dan cumplimiento a los anuncios proféticos del ángel Gabriel, específicamente en la historia de Jesús a los doce años, que ilustra la naturaleza de su proceso de maduración (cfr. Lc 2,41-52). Forma parte del material propio de Lucas¹⁰. Alrededor de Lc 2,44 se relatan datos importantes. Aquí *synodia* tiene las caracte-

6. Recordemos que la tradición judía antigua conoce a Esdras y Nehemías como un solo texto, bajo el nombre de Esdras; la división en dos libros se encuentra sólo a partir de la Edad Media. Cfr. E. HATCH – H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and to Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (Grand Rapids 21998), II-III, 1317.
7. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden 2001) I, 408.
8. Cfr. D. BERGANT – R. J. KARRIS, *Comentário bíblico*. II (Edições Loyola, São Paulo 21999), 326.
9. Idem
10. Este episodio fue añadido por Lucas a los relatos de la infancia, que terminaban originariamente en 2,40. Se discute si lo escribió él o lo tradujo de una fuente hebrea o aramea. El estilo es tan típico suyo que se le debe atribuir la autoría. Se discute también si se basa en un hecho histórico o es creación de Lucas para expresar la conciencia que tenía Jesús de su relación especialísima con el Padre, confirmando lo dicho por Gabriel a María, que su hijo sería «Hijo de Dios» (1,35). Me inclino a pensar que es creación de Lucas, tomando como punto de partida la historia de Samuel. Muchas veces se ha defendido que el relato se basa en recuerdos personales de María; esta idea no la aceptan actualmente los comentaristas. Cfr. J. SICRE, *El evangelio de Lucas* (Estudios Bíblicos, Verbo Divino; Estella [Navarra] 2021).

terísticas de una peregrinación: se trata del desplazamiento de un grupo de individuos hacia un lugar sagrado (Jerusalén), con la esperanza de alcanzar un bien concreto, sea en la dimensión material y/o espiritual¹¹. En este sentido, el término viene usado por Lucas en el contexto de una práctica religiosa que es costumbre, en donde todo israelita varón en edad y en condiciones de emprender el viaje estaba obligado a participar en las peregrinaciones anuales al Templo¹². Lucas además señala la fiesta que moviliza esta *synodia* de Galilea a Jerusalén: la fiesta de Pascua (cfr. v.41).

Inicialmente, podemos decir entonces que Lucas utiliza probablemente el término *synodia* desde estos acentos semánticos. Por una parte, es un término con una connotación religiosa localizada, que tiene un sentido bastante práctico, empleado para designar a los grandes grupos de peregrinos que van y vienen juntos a Jerusalén acompañándose, como apoyo al atravesar la región de los samaritanos y como protección de posibles agresores¹³. Por otra parte, viene utilizado para designar la identidad de este grupo desde su linaje: el pueblo de Israel que hace memoria y celebra la Pascua, una peregrinación festiva, en donde hay compañía, protección-apoyo y celebración.

2. *Synodia* Y EL CAMINO HACIA JERUSALÉN

Como ya hemos señalado, la palabra *synodia* aparece en el marco ambiental del episodio de Jesús que se “pierde” de la “caravana” y es hallado en el templo: es la presentación de Jesús, ya adolescente, de camino hacia Jerusalén, según la costumbre y la ley judía en la cual sus padres, José y María, lo educan. Como marco ambiental, el v. 44 no presenta el mensaje central de esta escena. ¿Qué importancia entonces puede tener en nuestro aporte? Implícitamente, el término *synodia* pone de manifiesto dos aspectos lexicales intrínsecamente relacionados de gran relevancia teológica dentro de los escritos lucanos que nos pueden ofrecer unas claves de comprensión: *hodos* (camino) y *Ierousalēm* (Jerusalén).

En efecto, en cuanto al primer aspecto, *synodia* está en estrecha dependencia gramatical con *hodos* (camino), y en la obra de Lucas encontraremos

11. L. GARCÍA IGLESIAS, “Las peregrinaciones en la antigüedad”, en *Cuadernos De Prehistoria Y Arqueología De La Universidad Autónoma De Madrid* 14 (octubre 2015), <https://doi.org/10.15366/cu-pauam1987.14.027>, 6.

12. *Idem*.

13. FITZMYER, 282.

un sentido propio (cfr. Lc 2,44; 12,58; 24,32.35; Hch 1,12; 8, 26.36.39; 9,2.3-9.17.27), un sentido literal (cfr. Lc 8,5.12; 9,57; 10,4.31; 19,36), un sentido figurativo (cfr. Lc 1,31.76.79; 3,4; 7,19.21.27; 9,3; 11,6; 14,23; 18,35; 20,21; Hch 2,28; 13,10; 16,17; 18,25.26) y un sentido absoluto (Hch 9,2; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,14.222²). Teológicamente nos refiere al camino de este grupo, es decir, el camino del pueblo de Israel como historia de salvación: Israel nace y renace en el camino del éxodo. Las peregrinaciones de cada *synodia* a Jerusalén por las grandes fiestas mantenían viva esta memoria: Israel vive en camino (cfr. Sal 42,4; 122,1-4; Is 2,3)¹⁵. Lo interesante es que Lucas en esta escena no ofrece mayor detalle de lo acontecido durante el viaje ni en la fiesta misma. En este sentido, Lucas con este marco ambiental sólo nos señala a Jesús inserto en el camino histórico de Israel, en donde la educación y adiestramiento del joven judío a la luz de esta memoria, según la Mishná, contempla la participación activa en las peregrinaciones a Jerusalén¹⁶.

En cuanto al segundo aspecto, la referencia al camino alude a la idea de un proceso hacia una meta. Como ya lo hemos mencionado, Lucas utiliza *synodia* en referencia a un grupo que viaja con un destino claro: Jerusalén. Para Lucas, tanto la ciudad como el templo constituyen los símbolos del pueblo de Israel: el camino del grupo hacia la ciudad santa como memoria de ese caminar del pueblo hacia la tierra prometida, como lugar de revelación de la *tôrâh*. En la escena, el nombre de la ciudad viene mencionado tres veces (cfr. Lc 2, 41.43.45): para referir el destino de la *synodia*, para indicar que Jesús se queda en ella y señalar que José y María regresan a ella a buscarlo. Por tanto, Jerusalén juega un papel central en la trama y viene presentada como su destino, lugar de tensión y contraste.

Sin dudas, la relevancia de Jerusalén en la obra de Lucas es notable. El evangelio se abre y se cierra en Jerusalén, en el corazón de la ciudad santa, el templo: se abre en el templo con el anuncio del ángel a Zacarías (cfr. Lc 1,5ss) y allí se cierra con la imagen de los once apóstoles que “siempre estaban en el templo alabando a Dios” (cfr. Lc 24,53). En las narraciones de la infancia encontramos la referencia al templo después del anuncio del ángel a Zacarías:

14. cfr. C. MORALES, “El éxodo de Jesús. Análisis exegético de Lc 9,31b”, https://www.academia.edu/14109614/_El_%C3%A9xodo_de_Jesus_An%C3%A1lisis_exegetico_de_Lc_9_31b, 7-13.

15. L. SÁNCHEZ NAVARRO, “La teología de Lucas y el Antiguo Testamento: raigambre y novedad” en FERRÁNDEZ ZARAGOZA, N. – SÁNCHEZ NAVARRO, L. (eds.), *Comenzando desde Moisés. La obra de Lucas y el Antiguo Testamento* (ASOCIACIÓN BIBLICA ESPAÑOLA 77, Verbo Divino 2020).

16. FITZMYER, 276.

para la presentación del niño Jesús (cfr. Lc 2,22-38) y, como lo hemos señalado, en su peregrinación a Jerusalén a la edad de doce años (cfr. Lc 2,41-52). Lucas cierra la serie de tentaciones en la ciudad santa, colocando la tercera tentación en el pináculo del templo (cfr. Lc 4, 9-12). La ciudad de Jerusalén va a ser el polo de atracción del largo viaje de Jesús en sus tres etapas geográficas (cfr. Lc 9,51-19,27)¹⁷ y va a significar la consumación de su destino (Lc 19,28-24,49)¹⁸.

En resumen, estos dos aspectos nos pueden llevar a la probabilidad de atribuirle al término *synodia* en Lucas un puesto relevante en su programa narrativo, manifestado en el esquema dinámico de su trama narrativa que procede de manera lineal y se desarrolla desde un plano teológico-geográfico¹⁹.

3. UNA NUEVA REVELACIÓN PARA LA *synodia*

En efecto, a la luz de estos dos aspectos, lo que implícitamente pone de manifiesto Lucas con el uso del término *synodia* dentro del marco ambiental de la escena es que el camino del grupo hacia la ciudad santa, como memoria de ese caminar del pueblo de Israel hacia la tierra prometida, como lugar de revelación de la *tôrâh*, va a experimentar un cambio que alcanza su máxima realización en Jesús.

En esta escena de la infancia, lo que Lucas presenta al lector como tensión narrativa es que Jesús “sale” del marco ambiental de la *synodia*. Mientras en la escena María y José creían que el niño estaba en compañía de amigos y parientes, en *synodia*, Lucas transpone como proemio narrativo, como *prodiégesis*, la experiencia pospascual de la comunidad primitiva y nos presenta lo que hace Jesús en los momentos iniciales de su infancia²⁰: se queda en Jerusalén como un signo de una historia de salvación de nuevo en marcha, un nuevo *exodos* (cfr. Lc 9,31b), el éxodo que Jesús llevaría a cabo en Jerusalén²¹.

17. Un viaje particularmente amplio en el Evangelio de Lucas, porque en el marco del viaje (cfr. Lc 9,51-19,27) coloca gran parte de su propio material, es decir, que no tiene paralelos en Mc y Mt.

18. FITZMYER, 276.

19. Recordemos que la estructura global del Evangelio de Lucas más compartida entre los estudiosos es quizás la de carácter teológico-geográfico, que gira en torno a la relevancia de Jerusalén y que corresponde aproximadamente a cinco unidades, con una posible separación de la historia de la pasión (Lc 22,1-23,56a) y la historia de la resurrección (Lc 23,56b-24,53).

20. FITZMYER, 292.

21. cfr. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas*. Lc 1-9.I (BEB 85; Salamaca 1995), 222.

Parecería casi una anticipación de los tiempos en donde Jesús encarna a Israel, pero un Israel renovado²².

En el desarrollo de la historia de Lc 2,41-52, Lucas muestra a un Jesús claro, hablando por primera vez en el Evangelio de su misión salvífica, un nuevo camino de vida en relación con su Padre, un nuevo *exodos* (cfr. Lc 9,31b) en dónde Él es el revelador supremo de la voluntad del Padre para el perdón y la misericordia²³: “¿por qué me buscaban? ¿no sabían que yo debo estar en los asuntos de mi Padre?” (Lc 2,49). De acuerdo con la afirmación de François Bovon: “Lc 9,31 anuncia el futuro inmediato y, lo mismo que la palabra de Jesús a los 12 años (2,49), sugiere la promesa de la resurrección (24,49). Lucas utiliza *exodos* como un eufemismo para hablar de la muerte, pero sabe que esta muerte no es el final del proyecto de Dios. El *exodos* seguirá y conducirá a Jesús del viernes santo a la Pascua, y de la Pascua a la ascensión. Lucas narrará este último acontecimiento como una separación y una partida (24,50-51; Hch 1,9-11). Es posible que piense también en experiencia constitutiva de Israel, que fue la salida (*exodos*) de Egipto”²⁴.

La *synodia*, entonces, que hace memoria del “éxodo de Israel”, en Jesús ahora encuentra la manifestación de un “nuevo éxodo”, en cuanto restauración escatológica del “nuevo Israel”²⁵. Jerusalén será el lugar donde el plan de Dios es llevado a término y será el centro de la historia de la salvación. Allí se queda Jesús. Visto desde la historia del camino del pueblo de Israel, el viaje histórico de Jesús hacia Jerusalén presenta en su persona el desarrollo de la historia de la salvación: en esto radica el cambio, la nueva revelación. Nos salvamos en camino con Jesús y en la comunidad.

4. UNA NUEVA SYNODIA

Esta escena en donde Jesús adolescente participa en la *synodia*, contrasta con lo que será su peregrinación definitiva, que culminará con su Pascua. La escena en el templo transcurre en un contexto pacífico, de admiración y

22. L. SÁNCHEZ NAVARRO, “La teología de Lucas y el Antiguo Testamento: raigambre y novedad” en Ferrández Zaragoza, N. – Sánchez Navarro, L. (eds.), *Comenzando desde Moisés. La obra de Lucas y el Antiguo Testamento* (ASOCIACIÓN BIBLICA ESPAÑOLA 77, Verbo Divino 2020).

23. R. DILLMANN Y C. A. MORA PAZ, *Comentario al Evangelio de Lucas* (Verbo Divino, 2006), 81

24. F. BOVON, 698.

25. Hay un extenso debate entre los exégetas en torno al significado del “éxodo de Jesús” tal como aparece en Lc 9,31b. cfr. C. MORALES, “El éxodo de Jesús. Análisis exegético de Lc 9,31b”, 13-15.

armonía (cfr. vv. 46 y 47)²⁶. Lo que vendrá a continuación en la diégesis lucana es la expulsión de la sinagoga y la ciudad de Nazaret como un prelude de ese éxodo. Comienza la peregrinación de Jesús en solitario. Partirá como extranjero primero a Cafarnaún y luego a las otras ciudades de Galilea. Luego, ya no continuará solo, llamará a los primeros discípulos (cfr. Lc 5,1-11), para emprender finalmente el camino a Jerusalén, de allí al cielo (cfr. Hch 1,10) y el comienzo de la expansión y misión de la Iglesia primitiva entre las naciones (cfr. Hch 1,8).

De este modo, pensamos que, desde el contexto bíblico, pareciese como si el evangelista quisiese destacar un punto de inflexión en la *synodia* como parte de un plan divino. En la trama narrativa de Lucas hay un posible punto de conexión entre “la memoria del éxodo” de la *synodia*, el “éxodo de Jesús” (Lc 9,31b) que concluye en Jerusalén, que luego sería equiparado con el camino de la comunidad cristiana (cfr. Hch 9,2)²⁷. Se trata entonces de una nueva *synodia*, en donde el camino es el lugar de la enseñanza a los discípulos. Así como el camino de la *synodia* hacia la tierra prometida fue el lugar de la revelación, ahora con Jesús la ruta de la *synodia* hacia la ciudad santa es el lugar del discipulado en donde la revelación es Jesús mismo.

El punto de llegada de Jesús, el lugar donde tiene lugar su “éxodo”, Jerusalén, se convierte en un punto de partida para el viaje de la Iglesia: desde Jerusalén tendrá que llegar a todos los pueblos (cfr. Lc 24,27). Se trata evidentemente de un camino pascual más teológico que geográfico para la realización de la salvación. La muerte de Jesús y el comienzo de la Iglesia en Jerusalén son una expresión paradigmática de la aceptación y el rechazo de la visita que Dios ha hecho a su pueblo.

5. SYNODIA Y SINODALIDAD

Luego de estas breves reflexiones sobre el término *synodia* en el evangelio de Lucas, vamos a presentar una serie de consideraciones de lo que dice este término sobre la sinodalidad.

26. J. BOIRA SALES, “Jerusalén en el evangelio de Lucas” en FERRÁNDEZ ZARAGOZA, N. – SÁNCHEZ NAVARRO, L. (eds.), *Comenzando desde Moisés*. La obra de Lucas y el Antiguo Testamento (ASOCIACIÓN BIBLICA ESPAÑOLA 77, Verbo Divino 2020).

27. cfr. C. MORALES, 12-13.

a) Una identidad clara

La primera consideración es que, desde el término *synodia* en el evangelio de Lucas, la sinodalidad se presenta como la característica que define a un grupo de personas que juntas, unidas, deciden hacer un camino guiados por la fe²⁸. Lo primero que nos plantea no es un modo de proceder y hacer, sino un modo en el que estamos siendo. El término *synodia* nos lleva a una importante reflexión sobre nuestra convención eclesial, nuestro ser constituidos como pueblo y familia de Dios peregrina; sobre nuestro camino como tales y sobre el horizonte hacia donde vamos. La Iglesia, el nuevo Israel, en su peregrinar pone en el centro de su fe, no la memoria del éxodo, sino la escucha de la Palabra y el acontecimiento del “éxodo de Jesús” que concluye en su Pascua. La Palabra resuena, edifica, libera y salva: como el pueblo en el tiempo de Esdras y Nehemías.

En efecto, así como en el texto de Nehemías que citamos al inicio la *tôrâh* se pone en el centro de un pueblo unido (cfr. Ne 7,4-72a), la sinodalidad refleja la importancia de la necesidad de sentirnos unidos en torno a la Palabra que nos da identidad, nos forma, nos compromete y nos hace vivir. La sinodalidad implica esta percepción de unidad, de comunión: somos la nueva *synodia* llamados y reunidos por y en Jesús, somos su cuerpo, somos uno, caminando uno al lado del otro siguiendo a Jesús, hacia el destino común, el horizonte común que es Jesús mismo. Esta es nuestra identidad y encontraremos numerosas referencias a ella en el *Corpus Paulino*. La unidad de la nueva *synodia* no está representada por figuras, datos culturales o tradicionales, por la articulación de esfuerzos de acuerdo a intereses, por protección, por proyectos comunes o por la simplificación de estructuras organizativas eclesiales.

b) Somos en camino

La segunda consideración es que, desde el término *synodia* en el evangelio de Lucas, la sinodalidad muestra una perspectiva real y dinámica de un proceso: somos en camino. A diferencia de la *synodia* señalada en Lc 2,44 en donde no viene narrado ningún detalle, la nueva *synodia* tiene un contenido denso que viene desarrollado por el evangelista en el “Camino a Jerusalén”

28. M. ACOSTA, 140.

(cfr. Lc 9,51–19,28) y forma parte también, casualmente, del material propio de Lucas.

En efecto, Lucas nos muestra que en el camino de la nueva *synodia* el viaje no debe entenderse tanto a nivel geográfico, sino a nivel teológico: es el camino hacia el cumplimiento del Plan de Dios, en plena aceptación y confianza en la voluntad del Padre (cfr. Lc 2,49). Es el camino que hay que hacer. No existe otro. Para la sinodalidad tratar de responder a esto es clave. ¿Cuál es la voluntad de Dios? ¿Cuál es el plan de Dios? El discernimiento, entonces, resulta una necesidad como herramienta clave de la nueva *synodia*.

Asimismo, Jesús nos muestra que no necesariamente es un camino placentero. En efecto, en Lucas el “éxodo de Jesús” es descrito constantemente en su viaje a Jerusalén como el camino del Mesías sufriente (cfr. Lc 9,51.53.57; 10,38; 13,22.33; 14,25; 17,11; 18,31.35; 19,11.28.29.41). Este camino de Jesús está lleno de ejemplaridad para la Iglesia de Lucas y para cada generación: sugiere que ninguna dificultad y persecución pueden bloquear el anuncio de la Palabra (cfr. Hch 8,4). Un camino ejemplar de Jesús para la nueva *synodia* de aceptación y confianza en la voluntad del Padre.

Adicionalmente, es en el camino que Lucas dirige la atención hacia los discípulos y las necesidades del discipulado (cfr. Lc 9,57-62; 10,25-37; 11,1-13; 12,1-12,22-53). También es en el camino que acontece el envío de los 72 (Lc 10,1-11) y después de los Doce (cf. Lc 9,1-6), resaltando el universalismo de la misión. De aquí ciertamente podemos intuir la necesidad e importancia del acompañamiento para la vida y misión desde la sinodalidad en un sentido práctico y con toda la complejidad que este comporta (la oración, el discernimiento, el cuidado de las personas en general, entre otras).

Más aún, es en el camino que Jesús nos enseña sobre los problemas cruciales de su tiempo: los pobres (cfr. Lc 14,7-24; 16,1-13.19-31) y pecadores (cfr. Lc 15). Son temas de gran relevancia en el Evangelio de Lucas. Es interesante el contexto literario que sirve de marco para estas enseñanzas: es la mesa, el banquete. Se dan enseñanzas alrededor de una mesa: Jesús habla y los interlocutores escuchan. Esta es la pedagogía de Jesús: en torno a la mesa, al compartir fraterno, en torno al alimento. Hay un modo especial. La escucha y la interiorización de la Palabra da forma y sentido. En este contexto, las palabras de Jesús son de gran importancia y pretende que tenga un gran alcance dirigiéndolas a todos: a los adversarios (cfr. Lc 14,1-24; 15,1-32), a las multitudes (cfr. Lc 14,25-35) y a los discípulos (cfr. Lc 16,1-17,10). Lo que la nueva *synodia* dice entonces de la sinodalidad es que el camino supone una

nueva sensibilidad y el estar atentos proféticamente ante las preocupaciones y problemas de la humanidad y cultura actual. La sinodalidad implica no ser indiferente ante los problemas de pobreza, a las desigualdades de diversas índoles, a las angustias y esperanzas de los jóvenes, a los problemas ecológicos y ambientales, a los problemas relacionados con la migración y refugio, a la falta de reconciliación y la injusticia globalizada. En medio de estos problemas, Jesús tiene una sensibilidad, una palabra y se abre paso²⁹.

Por último, lo que la nueva *synodia* dice de la sinodalidad es que desde la fe hay esperanza y nos mueve la esperanza. Es en el camino que Lucas subraya una perspectiva escatológica con la afirmación de que el Reino de Dios ha llegado en la persona de Jesús (cfr. Lc 17,20-21) y con el discurso a los discípulos sobre el cumplimiento final (cfr. Lc 17,22-37). El Reino ha llegado: está aquí y es ahora. Frente a los cálculos racionales de los inquietos, la fragmentación, la impaciencia propia del fanatismo y la duda de los que han perdido la esperanza, la sinodalidad enfatiza la importancia de la oración (cfr. Lc 18,1-8), de la confesión de la propia miseria (cfr. Lc 18,9-14), de la conversión (cfr. Lc 19,1-10) y de los frutos (cfr. Lc 19,11-28). La sinodalidad es expresión de que el fundamento de una vida de fe es la conciencia de que la vida y el sentido que le damos vienen de otra parte; lo acogemos y sabemos que Otro, y no nosotros, el que tiene la iniciativa.

En resumen, esta es la dinámica del camino: en el camino hay relación con otros/oración-discernimiento/celebración/enseñanza-aprendizaje/inseguridades-protección-apoyo. Somos una comunidad-siendo que se descubre en el camino que transita, a quien se le devela su verdad en el camino, en experiencias de introspección/relación/acción/absurdo. Pero ese camino-experiencial (silencio, oración, discernimiento, relación, apoyo, actuar, enseñar y aprender, etc.), no sólo es hostil-trágico, también es festivo: son caras de una misma moneda.

c) Dinamismo que abre perspectivas

La tercera y última consideración es que el “éxodo de Jesús” que concluye en Jerusalén, dinamiza la nueva *synodia* abriendo el camino de la comunidad cristiana. El dinamismo de la sinodalidad abre perspectivas. Nos coloca en nuevos escenarios y en escenarios tradicionales, pero con discursos a la altura

29. Idem, 160.

Alejandro Vera, SJ

de los mismos (cfr. Lc 20,1-44; 21,1-38). Nos lleva a las fronteras existenciales, en donde la muerte, el dolor y el sufrimiento están presentes; siempre en actitud de abandono en las manos del Padre (cfr. Lc 23,46), atentos para escuchar al Señor presente entre nosotros con Su bendición (cfr. Lc 24,53), acompañándonos en nuestro continuo peregrinaje.

ESPIRITUALIDAD SINODAL: CAMINO DE ESPERANZA

Néstor Alberto Briceño Lugo, Diocesano*
ITER, Caracas

Resumen: Para vivir la propuesta que para la Iglesia del siglo XXI ha hecho el Papa Francisco, se hace urgente favorecer una pastoral del encuentro, de manera tal que el cristiano de hoy pueda crecer en la espiritualidad sinodal. Por esta razón, apostar por la sinodalidad para todos los miembros de la Iglesia implica un arduo trabajo personal y comunitario, formándose cada uno y comunitariamente en las verdades de la fe, en la oración, en el diálogo y el acompañamiento fraterno, constituyéndose la comunidad parroquial en un verdadero paradigma sinodal. Hacerse Iglesia sinodal es también entrar en un diálogo con el exterior de la Iglesia donde cristianos y no cristianos se conviertan en verdaderos colaboradores de una sociedad más justa y fraterna, donde todo ser humano sea aceptado en su dignidad personal y social. Así, viviendo una espiritualidad sinodal, la Iglesia cumplirá su rol de portadora de la salvación de Cristo para el mundo de hoy.

Palabras clave: pueblo de Dios, espiritualidad de la comunión y la participación, espiritualidad del nosotros eclesial, espiritualidad de la pasión fraterna, discernimiento.

Abstract: In order to live the proposal that Pope Francis has made for the Church of the 21st century, it is urgent to favor a pastoral care of the encounter, in such a way that the Christian of today can grow in synodal spirituality. For this reason, betting on synodality for all members of the Church implies hard personal and community work, forming each one and as a community in the truths of the faith, in prayer, in dialogue and fraternal accompaniment, constituting the community parish in a true synodal paradigm. Becoming a synodal Church is also entering into a dialogue with the outside of the Church where Christians and non-Christians become true collaborators in a more just and fraternal society, where every human being is accepted in their personal and social dignity. Thus, by living a synodal spirituality, the Church will fulfill its role as bearer of Christ's salvation for today's world.

Keywords: people of God, spirituality of communion and participation, spirituality of the ecclesial us, spirituality of brotherly passion, discernment.

*Secretario general del Instituto de Teología para Religiosos, Director del Postgrado (prof.nestor.briceno@gmail.com).

Abordar el tema de la *sinodalidad* sin plantear las bases espirituales de la misma es como construir un castillo de arena a las orillas del mar: se harán diversas acciones sinodales, pero sin una base firme en el espíritu humano y eclesial, el devenir histórico hará que rápidamente pase al olvido una manera de relacionarnos como cristianos y se regresará a actitudes y estilos anteriores. Por eso, en este punto de la reflexión realizada sobre la *sinodalidad* es clave detenerse para profundizar y anclar en cada uno de los protagonistas del presente camino la razón de ser de la *sinodalidad*.

1. ¿A QUÉ *ESPIRITUALIDAD* NOS REFERIMOS?

El primer problema que encontramos es la definición misma de *espiritualidad* que, a lo largo de la historia en la Iglesia, ha sido excluyente y restrictiva.

Se dice que la *espiritualidad* ha sido definida de modo excluyente, pues hasta hace poco, debido al origen cristiano de la palabra¹, se afirmaba que la espiritualidad se refería propiamente al fenómeno cristiano, sin mayor interés por explicar situaciones similares en los no cristianos. Ros García² relaciona el término *espiritualidad* con teología *espiritual*, colocando ambas expresiones como sinónimas en el argot académico teológico del siglo XX.

Tradicionalmente, el concepto de *espiritualidad* en el ámbito teológico ha sido restringido a las diversas relaciones del ser con el aspecto religioso de la persona, “como ciencia del hombre religioso. Se insiste entonces en los aspectos psicológicos de la vida religiosa y el problema fundamental de la teología espiritual se convierte en el estudio de las relaciones que existen entre la vida psicológica y la vida religiosa”³.

Estos conceptos de *espiritualidad* quedan muy estrechos al momento de plasmar una realidad humana que, si bien está llamada sobrenaturalmente a estar unida eternamente con Dios, participa temporalmente de una realidad histórica con una dinámica relacional desarrollada en diversas dimensiones.

Esta apertura a las diversas dimensiones del espíritu humano y sus percepciones por nuestros contemporáneos, nos llevan a entablar un diálogo en el cual se puede descubrir la acción del Espíritu Santo más allá de los límites colocados a la Iglesia, encontrando esas semillas del Verbo presentes en toda

1. Gamarra, S. *Teología Espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. pp. 35.

2. Ros García, S. “Definiciones de la Teología Espiritual en el Siglo XX”. *Teresianum* 52, n° 1-2 (2001): 303-317.

3. Bernard, Ch. *Teología Espiritual. Hacia la Plenitud de la Vida en el Espíritu*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1997. pp. 20.

cultura y señaladas desde San Justino hasta nuestros tiempos⁴. Así, aunque pueda parecer extraño al principio, se encuentra una cierta *espiritualidad atea*⁵ con su nostalgia del aspecto trascendente y otros conceptos de espiritualidades relacionados exclusivamente con el sentido psicológico de la intimidad personal, prescindiendo de cualquier expresión de religiosidad⁶.

El Concilio Vaticano II, en su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, plantea claramente la existencia de una realidad espiritual de todo ser humano, sin ser esta menoscabada por sus creencias personales⁷. Ya en este documento conciliar se encuentra expresada una íntima interdependencia entre el espíritu humano y las diversas realidades personales, socio culturales y religiosas. Jon Sobrino⁸ en la década de los años ochenta plantea la realidad relacional de la espiritualidad, haciendo énfasis en que no es una relación del sujeto en cuanto a lo regional, sino una relación con la totalidad de la historia que, se añade en estas páginas, confluye en la persona de Jesucristo.

Contemporáneamente, en los mismos años ochenta, un grupo de educadores ingleses, luego de constatar que había una carencia educativa al eliminar la formación religiosa de las escuelas, empezaron a reflexionar sobre esa área que no es intelectual, tampoco física, pero que está allí, en la base de todo ser humano. En sus diversas investigaciones, lograron constatar que hay una serie de relaciones que van configurando esa área, llamada espiritual⁹. Estas relaciones han sido catalogadas en cuatro áreas específicas, pudiendo llegar a plasmar un concepto relacional de espiritualidad¹⁰ y su desarrollo educativo a través de la llamada conciencia relacional¹¹.

4. Se encuentran dos bibliografías para profundizar este tema:

- Comisión Teológica Internacional. *El Cristianismo y las Religiones*. 1996. Recuperado de: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html
- Miramontes Seijas, C. *Las Semina Verbi como Preambula Fidei para la Preparatio Evangelii. Una Contribución para una Apologética Integral y Evangelizadora*. Italia: Aracne Editrice, 2019.
- 5. Comte-Sponville, A. *L'Esprit de l'Atheisme. Introduction à une Spiritualité sans Dieu*. Francia: Éditions Albin Michel, 2006.
- 6. Tanyi, R. "Towards Clarification of the Meaning of Spirituality". *Journal of Advanced Nursing* 39, n°5 (2002), 500-509.
- 7. Cfr. Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el Mundo Actual. 11-21.
- 8. Sobrino, J. *Liberación con Espíritu. Apuntes para una Nueva Espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- 9. Para hacer un seguimiento al desarrollo de esas investigaciones histórico de esas investigaciones, se cuenta con el *International Journal of Children's Spirituality* editado por Taylor & Francis.
- 10. Cfr. Fisher, John. 2011. "The Four Domains Model: Connecting Spirituality, Health and Well-Being" *Religions* 2, no. 1 (2011): 17-28. <https://doi.org/10.3390/rel2010017>
- 11. Cfr. Hay, D. y R. Nye. *The Spirit of the Child*. Londres: Fount Paperbacks, 1998.

Buscando un diálogo intercultural e interreligioso, se puede definir la espiritualidad como *la capacidad de relación del individuo consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el trascendente*.

Con esta definición podemos determinar dos elementos:

- La espiritualidad es intrínseca a todo ser humano, por lo tanto, es independiente de la condición cultural o religiosa del mismo. Es una capacidad que posee el individuo de relación que puede estar o no desarrollada, pero se encuentra en él. Por esta razón, afirmar hoy en día que una persona no posee o no es espiritual es tan escandaloso para nosotros como lo era en el siglo XVI para el dominico Fray Julián Garcés escuchar que los indígenas no tenían alma por ser de características biológicas diferentes a la raza dominante¹².

- Las formas de expresarse las personas en las cuatro áreas relacionales son nutridas desde las diversas culturas y las religiones. Así, la función sustantiva de la espiritualidad en el ser personal se ve adjetivada por las variadas características que surgen de la vivencia particular, teñida por esas culturas y religiones diversas.

En este punto deseo resaltar que, una vez que el Concilio Vaticano II ha superado el eclesiocentrismo exclusivista donde se negaba la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia¹³, ahora es posible afirmar la posibilidad de existencia de elementos salvíficos en las distintas religiones, entendiendo que

Las religiones pueden ser portadoras de la verdad salvadora sólo cuando llevan a los hombres al verdadero amor. Si es verdad que éste puede hallarse también en quienes no practican una religión, parece que el verdadero amor a Dios debe llevar a la adoración y a la práctica religiosa en unión con los demás hombres¹⁴.

2. ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Entendiendo todo lo anterior y teniendo como base el concepto sustantivo de espiritualidad relacional, con la finalidad de centrar el punto de partida

12. Cfr. Garcés, J. *Carta al Papa Paulo III*. 1537. Recuperado de <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Garces-PauloIII.html>

13. Cfr. Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática Lumen Gentium*. 16; Id. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. 22.

14. Comisión Teológica Internacional. *El Cristianismo y las Religiones. Texto del Documento Aprobado «in forma específica»* por la Comisión Teológica Internacional. 1996. 87.

de la *Sinodalidad* que es la Iglesia misma, es necesario afianzar la identidad espiritual de quienes compartimos una misma fe en Cristo Jesús.

El centro de relaciones del cristiano es Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Desde Él adquiere un sentido pleno la dimensión relacional:

- Se relaciona consigo mismo con la conciencia de ser inhabitado por el Espíritu Santo desde el día de su bautismo, el cual lo va *crisificando*: *y ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí* (Gal 2,20);
- Se relaciona con los demás mediante el nexo de la fraternidad eclesial, pueblo de Dios que sirve a la humanidad;
- Se relaciona con la naturaleza, obra de la Palabra creadora de Dios;
- Se relaciona con el Trascendente, con Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Tomando en cuenta estos elementos, se define la espiritualidad cristiana *como la relación personal del sujeto que asume libremente el movimiento suscitado en sí por el Espíritu Santo que le impulsa en el seguimiento de Cristo, dándole unidad a la vida mediante su respuesta filial a la vocación de santidad realizada por el Padre, hermanándole desde la Iglesia con toda la humanidad y la creación.*

2. ¿QUÉ ES SINODALIDAD?

Desde mediados del siglo XX el Espíritu Santo ha ido guiando a la Iglesia por un camino de renovación que le inserta en el mundo de una manera peculiar. Ante los cambios vertiginosos que ha atravesado la humanidad de menos de ciento cincuenta años, cambios no solo científicos sino también de diversas ideologías y vivencia de valores, la comunidad iniciada por Jesucristo y sus discípulos necesita más que nunca estar en el mundo sin ser del mundo¹⁵. Tal vez este sea el mayor de los retos en medio de una sociedad que se presenta como nuevo paradigma para la humanidad que relativiza todas las áreas del ser, incluyendo la espiritualidad.

Sin embargo, la respuesta del Espíritu ha sido contundente, tanto a nivel mundial como a nivel regional:

- Ante la necesidad de *aggiornamento de la Iglesia*, Juan XXIII convoca e inaugura el Concilio Vaticano II;
- Pablo VI presenta al mundo los resultados novedosos del Concilio;

15. Cfr. Jn 15,19.

Néstr Alberto Briceño Lugo, Diocesano

- Lamentablemente, Juan Pablo I no tuvo la oportunidad de dar un aporte significativo a este proceso por lo corto de su pontificado, sin embargo, se vislumbra su línea de acción relacionada con el diálogo fe cultura¹⁶;
- Juan Pablo II tiene la tarea de profundizar dogmática y pastoralmente los documentos conciliares;
- Benedicto XVI durante su ministerio pontificio invita a contemplar las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, así como a las fuentes de toda acción eclesial: la Palabra de Dios y la Eucaristía como Sacramento de Caridad;
- Ahora, Francisco en su pontificado ha llevado a cabo las acciones que exigen vivir la aplicación de la renovación conciliar, siendo una de ellas el llamado a vivir la sinodalidad que, aunque no sea mencionada como tal en los documentos conciliares, esta palabra abrazada por el Papa Francisco recoge el espíritu de las propuestas hechas por los padres conciliares¹⁷.

A nivel regional no se puede olvidar cada una de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas:

- Medellín, aunque fue la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, fue la primera luego del Vaticano II, por lo que fue la primera aplicación de los documentos conciliares en Latinoamérica. Allí se sembraron las bases para la opción preferencial por los pobres;
- Puebla, con su lema “comunión y participación” hace opciones claras en un continente mayoritariamente pobre y joven;
- Santo Domingo fue marcado por una toma de conciencia de la necesidad de mayor participación laical dentro de la Iglesia, invitando a una nueva evangelización;
- Aparecida desarrolló una espiritualidad del discipulado misionero, llevando a la Iglesia del continente a una gran acción misionera.

Es importante tomar en cuenta este contexto latinoamericano, pues de allí surge Francisco. En cada una de estas conferencias del CELAM se descu-

16. Cfr, Luciani, A. *Ilustrísimos Señores. Cartas del Patriarca de Venecia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1978.

17. Cfr. Madrigal Terrazas, S. "Sinodalidad e Iglesia Sinodal: Sus Fundamentos Teologales a la Luz del Concilio Vaticano II". *Sal Terrae* 107 (2019). 871-885.

bre un diálogo continuo con la realidad y con actores tanto eclesiales como extra eclesiales. Ese diálogo ha llevado a la Iglesia Latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XX a construirse junta, desde la base. Una Iglesia que perdió históricamente sus prebendas políticas y económicas por los diversos vaivenes políticos, económicos e ideológicos de los gobiernos de los países de la región; pero una Iglesia que ganó autenticidad al vivir, con obras concretas, una opción por los más necesitados. Ciertamente con el peligro de verse envuelta en su interior por las luchas sociales e ideológicas, pero que hoy en día ha madurado y ha encontrado el equilibrio.

En este camino histórico, las iglesias de las diversas latitudes han ido encontrando un cierto equilibrio en el diálogo cultural, unas más que otras, lo que está llevando a una nueva configuración. Andraos, Courau y Mendoza Álvarez en la Editorial del número monográfico que sobre la sinodalidad presentó la revista *Concilium* afirman que buscar la verdad, aceptando no imponer sus ideas a los demás o desacreditarlos, renunciar a la destrucción de los demás o de cualquier cosa, y renunciar a la toma del poder para satisfacer sus intereses, sean los que sean, vivir las tensiones en juego entre dos o más polos, sin confrontación, resulta de gran riqueza para avanzar mejor juntos, con todos los matices¹⁸. Esto implica asumir con valentía el diálogo donde cada interlocutor esté abierto a encontrar aspectos de la verdad en el otro y sea capaz de renunciar a aquellas falsedades que aparezcan en el propio discurso.

Pero ¿cómo puede lograr la sinodalidad esta acción de escucha? ¿en qué se diferencia de los demás diálogos?

El diálogo sería el punto de partida de la sinodalidad. El primer encuentro lleva a vislumbrar un camino que se puede recorrer juntos; esa acción de caminar con el otro ya va siendo una acción sinodal¹⁹. Para el cristiano, ese camino es el mismo Cristo que se hace presente en medio de la asamblea, es el camino, la verdad y la vida (Cfr. Jn 14,6).

De esa referencia bíblica se pueden precisar tres elementos clave en la relación sinodal:

- El camino: para el cristiano que se encuentra con el otro, sabe que siempre será peregrino, pues el Señor espera más adelante;

18. Andraos, M, Th.M. Courau y C. Mendoza Álvarez. "Editorial". *Concilium* 390 (2021/2). 7.

19. Cfr. Comisión Teológica Internacional. *La Sinodalidad en la Vida y en la Misión de la Iglesia*. 2018. Recuperado de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rccti_20180302_sinodalita_sp.html

Néstr Alberto Briceño Lugo, Diocesano

- La verdad: el objeto del camino sinodal es encontrar esa profundidad del ser que solamente se devela en Cristo. Para ello son indispensables la sencillez y la humildad que están abiertas al otro para recibirle tal cual es, pero al mismo tiempo el riesgo de entregar con estas mismas actitudes lo que se es.
- La vida: todos los elementos vivos producen cambios en sí y en los demás. Por esto, el camino sinodal es estar en una continua transformación que, junto con la verdad y la permanencia en Cristo, llevarán a la conversión constante. Así lo descubren los participantes del tercer Sínodo Diocesano de San Cristóbal de las Casas en Chiapas:

Al terminar la Segunda Asamblea Sinodal quedaba claro que la compleja realidad que se vivía en todo el territorio diocesano requería de procesos de conversión personal y comunitaria y de una honda experiencia de oración para suplicar al Dios de la vida que «dé más sabiduría y más fuerza a nuestro corazón para saber orientarnos»²⁰.

Pero esta vida, dinámica, en continua tensión por las diversas pulsiones propias del ser humano, es una vida en continua conversión; una vida personal cuya suma de individualidades otorgan características propias a la comunidad que, también al ser un organismo vivo, está en continua transformación.

Retomando el camino eclesial latinoamericano desde la primera conferencia del CELAM hasta el momento, se observa cómo se ha ido configurando un pueblo que por estar convocado por el Espíritu Santo se reconoce como Pueblo de Dios, donde cada bautizado encuentra su misión y se responsabiliza de ella. De esta forma, desde América Latina se ha ido conformando una manera específica de vivir y obrar como Iglesia Pueblo de Dios que realiza su comunión y participación “en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”²¹. Esto es expresión de sinodalidad.

20. Rojas Chávez, C. “El III Sínodo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Una experiencia sinodal inculturada en contexto maya”. *Concilium* 390 (2021/2).

21. Comisión Teológica Internacional. *Ibid.* 6.

3. CARACTERÍSTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD SINODAL

Una vez que se han determinado los conceptos tanto de espiritualidad como de sinodalidad, ahora se pasa a discutir la aplicación al sustantivo *espiritualidad* del adjetivo *sinodal*. Este recorrido se hará de la mano del Papa Francisco, ya que ha sido él quien ha introducido este término en el *lenguaje coloquial* eclesial y nos llama a asumir este camino que en la teoría se muestra muy bonito pero que está lleno de complicaciones²².

Por otra parte, se plantea como presupuesto para esta sección que, de los documentos emanados del pontificado de Francisco hasta el momento, se puede delinear una espiritualidad propuesta en las cuatro áreas asumidas para el desarrollo espiritual de la persona.

Sin querer agotar el tema en estas páginas y más bien como una introducción al mismo, ahora se presentarán algunas características que deben estar presentes en la espiritualidad sinodal.

a) Espiritualidad de Comunión y Participación

Para quienes han vivido su adolescencia, juventud y primera adultez de la fe, en Latinoamérica, al rededor del año 1979 han recibido de diversas maneras una formación en la espiritualidad de comunión y participación propuesta por el documento de Puebla. Allí, la propuesta de una Iglesia de todos, donde cada uno es escuchado desde su realidad y aporta desde su vocación específica, se hace vida en las comunidades eclesiales de base que viven la comunión con sus pastores²³, cuyo dinamismo evangelizador ha sembrado muchos frutos de santidad, tal y como ha sido reconocido días atrás con la beatificación del sacerdote jesuita Rutilio Grande y sus compañeros mártires: el laico Manuel Solórzano y el adolescente Nelson Rutilio Lemus²⁴.

La espiritualidad de comunión y participación, planteada en el documento de Puebla como una inserción del pueblo de Dios en la vida Trinitaria, teniendo una resonancia en la vida humana que le lleva a plenificar la relación con las cuatro áreas de la espiritualidad:

22. Cfr. Francisco. *Discurso en la Conmemoración de los 50 Años del Sínodo de los Obispos*. 17 de octubre de 2015. Recuperado de https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

23. Cfr. CELAM. *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 1979. Recuperado de https://issuu.com/iglesia.cl/docs/documento_conclusivo_puebla. 156.

24. El pasado 22 de enero fueron beatificados estos tres mártires salvadoreños.

Con Jesucristo (...) recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, a un dominio del mundo cada vez más perfecto; a una comunión entre hermanos cada vez más lograda y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios²⁵.

Este planteamiento de la espiritualidad de la comunión deriva en una eclesiología de la comunión, donde la dinámica interna y externa de la Iglesia sea favorecer la unidad en el Espíritu, respetando la diversidad de carismas. De esta manera se rompe la uniformidad aparente que silencia las voces diversas para unir en torno a una misma fe, una misma esperanza y un mismo amor, suscitados por el fuego del Espíritu Santo²⁶.

Se hace necesario resaltar en este punto la claridad que tiene Puebla sobre la dificultad de vivir la comunión por las diferencias existentes entre todos los miembros de la Iglesia²⁷, lo cual es superable al comprender y vivir la fraternidad como vínculo indisoluble entre los cristianos, incluso los pastores, sin olvidar el carácter paternal de su ministerio, “Son hermanos, llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos”²⁸. Así, la espiritualidad de comunión concreta la realidad propuesta de la *Lumen Gentium* (12) de participación plena de todos los bautizados en el único sacerdocio de Cristo.

El Papa Francisco propone operativizar esta espiritualidad de comunión y participación mediante los elementos presentes en el Código de Derecho Canónico, llamados *organismos de comunión*²⁹. Pero apunta: “Solamente en la medida en la cual estos organismos (el consejo presbiteral, el colegio de los consultores, el capítulo de los canónigos y el consejo pastoral) permanecen conectados con lo «bajo» y parten de la gente, de los problemas de cada día, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal”³⁰.

25. DP 197.

26. Cfr. DP 232-269.

27. Cfr. DP 244.

28. DP 249.

29. *Código de Derecho Canónico*. 460-468.

30. Francisco. *Carta...*

b) Espiritualidad del nosotros eclesial

Me permito nombrar esta característica con el mismo subtítulo colocado por Nathalie Becquart en su artículo *La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria*³¹. Una verdadera espiritualidad sinodal comprende la importancia del yo relacionada con el nosotros; pero no un nosotros anónimo, donde cada yo se diluye, sino un nosotros personalizado y personalizante, donde cada yo sea reconocido como un individuo que es, a la vez, parte de una porción del Pueblo de Dios.

Y al hablar de porción me refiero a que allí se encuentra la totalidad de las notas características del Pueblo de Dios y no es solamente una parte de ese Pueblo en el que puede perderse alguna otra parte. Por ello, hablar de una relación basada en la espiritualidad del nosotros eclesial, se reconoce en esa porción, grande o pequeña, al Pueblo de Dios.

La primera exhortación apostólica del Papa Francisco fue *Evangelii Gaudium*, donde presenta la función primordial de la Iglesia y las características que propone crear para una evangelización que parta del Evangelio³². Allí se pueden encontrar las características básicas de la espiritualidad del nosotros eclesial.

La alegría es fundamental en la espiritualidad sinodal. Una alegría que surge de Jesucristo como fuente y portador de sentido para la vida individual y colectiva. Una alegría que convive con los momentos de tristeza y los coloca en perspectiva, así como es una alegría que nace del Evangelio, nutriéndose de la experiencia de Cristo encontrado tanto dentro como fuera de la vida eclesial.

Esta alegría se halla al ser complementado el amor eros, es decir ese amor personal, pasional y sensible con el amor *agapē*, aquel “amor fundado en la fe y plasmado por ella”³³. Por lo tanto, quien desee vivir plenamente esta alegría está invitado a sumergirse en un proceso de maduración en la fe y en el amor que, sin lugar a duda, atravesará la cruz para encontrar su sentido último en Jesucristo.

Las relaciones que se van tejiendo con el hermano de fe poseen un vínculo espiritual que es dado por sí mismo, pues, se acepte o no, la pertenencia

31. Becquart, N. “La Sinodalidad, un Camino de Conversión Comunitaria”. *Razón y Fe* 283, n° 1450 (2021) 175-183.

32. Cfr. Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. 2013.

33. Benedicto XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. 2005.

e interdependencia como parte del mismo pueblo de Dios existe indistintamente del deseo del bautizado³⁴. Por otra parte, esas mismas relaciones, que van apropiándose del vínculo espiritual, se fortalecen al momento de aceptar juntos el llamado a asumir la misión de la Iglesia: dar a conocer el Evangelio a todos.

Pero estas relaciones no serán únicamente con los miembros de la Iglesia, sino que desde allí el individuo se relaciona con el exterior de la misma, relación que estará signada por una serie de características propias de la sinodalidad.

Con los de adentro o los de afuera, quien busca vivir la espiritualidad sinodal aprende a relacionarse con el otro apartándose de la cultura del anonimato para reconocer en la otra persona esa imagen y semejanza de Dios, descubriendo la vida toda del otro como tierra sagrada ante la cual se quita las sandalias para encontrar la presencia de Dios³⁵.

Así, el que acompaña se convierte en discípulo del Señor que, pensando llevarle al otro el mensaje del Evangelio, le encuentra caminando junto a él en la misión.

Vivir desde el nosotros eclesial implica que cada uno se sabe miembro de la Iglesia, haciéndola presente en todo lugar, deshaciéndose de la dicotomía de quien *está en la Iglesia* para pasar a la unidad que brinda *ser Iglesia*. De esta manera, encontrar en el otro esa imagen de Dios de la que se habló anteriormente se convierte en una actitud continua que lleva a primerear, es decir, a ser el primero en el amor³⁶; una actitud que involucra en las vidas de los otros, que nos convierte en acompañantes acompañados, recoge los frutos de los pequeños o grandes trabajos y festeja en comunidad la alegría de ser Iglesia.

Pero no se puede dejar por fuera de este apartado un aspecto importante como lo es la necesidad de conversión eclesial. Es fácil apuntar este camino de conversión a los demás: a la jerarquía cuando se es laico o a los laicos cuando se es jerarquía. Es fácil señalar un camino de conversión de estructuras que, a nivel teórico pareciera funcionar muy bien, pero que en el fondo puede tener los mismos problemas que la situación actual. La conversión real es más profunda que el cambio de unas formas. La conversión eclesial que se necesita hoy en día consiste en volver a la experiencia fundante del cristianis-

34. Aquí resulta importante acotar que la inserción sacramental a la Iglesia otorgada por el bautismo es un vínculo espiritual comparable con la relación existente entre los hermanos consanguíneos; por más que se desee, nunca se podrá desatar ese vínculo.

35. Cfr. EG. 169.

36. EG 24.

mo, camino que, aunque se realiza en comunidad, es necesario que cada uno transite. Estoy convencido de que quien se compromete con esa conversión personal y eclesial se transforma en un testigo vivo del Evangelio por su ser y quehacer personal³⁷. Entonces la crítica que muchas veces se hace desde un amor *eros* pasará a ser invitación a disfrutar del amor *agapē* sentados juntos en la misma mesa Eucarística.

Esa experiencia de apertura y aceptación del otro es necesaria llevarla al mundo, por lo que la espiritualidad del nosotros eclesial nos lleva fuera de los límites del templo y lleva a estrechar lazos relacionales con todos nuestros hermanos sean cristianos o no, pero, repito, haciendo del todos una suma de personas que no pierden su individualidad.

c) Espiritualidad de la Pasión Fraternal

No hay nada más espiritual que el amor, el cual es, en sí mismo, intangible. Sin embargo, las expresiones del amor son contundentes en un mundo donde la palabra amor está sobre utilizada y las muestras del mismo son mínimas.

El Papa Francisco ha propuesto como parte integral de nuestras relaciones con el mundo, una apertura radical al otro, haciendo de todos los hombres nuestros hermanos³⁸.

Esta espiritualidad es la del buen samaritano, la de aquel hombre que da nuevas oportunidades porque salva la vida del otro; la del hombre que no tiene fronteras porque reconoce en el otro su hermano, sin importarle ningún condicionamiento cultural, social o religioso.

Pero para poder estar insertos en la pasión de Cristo por el hermano, primero es necesario abrir el propio ser a la comunión universal. Esto implica dejar de lado los autoengaños a los que lleva una falsa universalidad que es fruto del escape del propio entorno, o los asociacionismos universales en pro de beneficios de cualquier índole contruidos sobre la dignidad de otros. Es en la promoción del otro, en el respeto de sus derechos inalienables, donde se construye la verdadera fraternidad.

Así, para crear sinodalidad, este rasgo lleva a la escucha sincera y honesta, sin necesidad de renunciar a la propia identidad cristiana, tendiendo lazos de solidaridad que lleguen a unir con el otro que, aunque no nos perciba como

37. En este punto no distingo el ser y quehacer personal del ser y quehacer del cristiano, porque para quien anda en ese camino de conversión será el mismo.

38. Francisco. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. 2020. 1

hermanos, es parte de la gran familia humana. Allí, superando los conflictos con una búsqueda real de la verdad y de la paz, la ayuda del cristiano no se hace esperara: “En muchos lugares del mundo hacen falta caminos de paz que lleven a cicatrizar las heridas, se necesitan artesanos de paz dispuestos a generar procesos de sanación y de reencuentro con ingenio y audacia”³⁹.

La espiritualidad sinodal debe constituir al cristiano en un mediador, en alguien que se ocupe del diálogo y la amistad social. Ese diálogo que simplemente acerca, acoge, escucha, expresa, conoce, trata de comprender...⁴⁰ De ahí pueden surgir propuestas políticas, económicas, sociales, culturales y otras que ayuden a que cada hombre y mujer se reconozcan mutuamente, se encuentren, considerando al otro “valioso, digno, grato y bello, más allá de apariencias físicas o morales”⁴¹.

Únicamente se podrá construir la sinodalidad si se asume al otro como Cristo ha asumido a cada ser humano, es su totalidad y en búsqueda de su salvación. La gran diferencia es que nosotros somos salvados con el otro al insertarnos en esa pasión fraternal de Cristo.

d) Espiritualidad Ecológica

Como ya se ha afirmado, una sana espiritualidad involucra la relación de la persona con la creación. A principios del siglo XX, el jesuita Teilhart de Chardin expresó la relación existente entre el hombre, Cristo y el cosmos. En la naturaleza encontraba el jesuita francés una adoración continua a Dios.

El Papa Francisco ha presentado la Encíclica *Laudato Si'* y la Exhortación Apostólica Querida Amazonia, donde plantea la urgencia de educar en una espiritualidad ecológica⁴².

El bienestar del hombre involucra al bienestar de su entorno. Debido al usufructo irresponsable que a lo largo de la historia se ha hecho de la naturaleza, es necesario promover una conversión ecológica donde la humanidad asuma a la totalidad de la creación como *casa común* y le lleve a restaurar el equilibrio entre la naturaleza y el hombre.

Siendo Dios el eje relacional y el ser humano su expresión palpable, la relación con la naturaleza se sujeta a la relación anterior y se convierte en me-

39. FT 225.

40. Cfr. FT 198.

41. FT 94.

42. Cfr. Francisco. *Carta Encíclica Laudato Si'*. 2015.

Cfr. Francisco. *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia*. 2020.

dio para encontrar en ella los rastros del Creador. Pero también la naturaleza se transforma en mediación sacramental de la presencia de Dios en el mundo.

Teniendo como base de la espiritualidad sinodal la conformación del Pueblo de Dios, implicada en ella la fraternidad universal, entonces el rasgo ecológico de esta espiritualidad obliga a una interrelación entre el hombre y la naturaleza donde los bienes sean mediación para alcanzar la vivencia de una cultura de justicia y de paz. La imagen de la Casa Común⁴³ trae a la memoria la vida en un hogar, donde cada uno de sus miembros vive de manera segura, con deberes y derechos que favorecen el diálogo social, especialmente con los más pequeños, los marginados, los pobres y los excluidos, convirtiéndolos en protagonistas de ese diálogo transformador⁴⁴.

Para no perder de vista una adecuada relación con la naturaleza para la mejor vivencia de la espiritualidad ecológica, el Papa Francisco, además de lo ya señalado, propone las siguientes actitudes⁴⁵:

- Contemplación: de manera tal que se puedan encontrar los rasgos del Creador, así como favorecer en sí mismo el asombro por la obra de la creación;
- Hacerse presente ante cada realidad, estando completamente ante el don recibido;
- Sobriedad y capacidad de vivir con poco;
- Sobriedad vivida con libertad y conciencia liberadora;
- Sobriedad vivida con humildad y serenidad.

e) Espiritualidad del santo de al lado

Para el cristiano la relación consigo mismo es difícilmente separable de la relación con Dios. Aún siendo dos seres diferentes, el cristiano se sabe inmerso en Dios, inhabitado por el Espíritu Santo y en un proceso continuo de cristificación.

El punto de partida para encontrar la relación consigo mismo es la relación con la naturaleza, pues es allí, cuando la persona se reconoce como creación, donde se da la contemplación de sí mismo, que lejos de ser narcisista se convierte en reconocimiento de la propia miseria y grandeza, que se eleva en

43. Cfr. LS

44. Cfr. QA 26-27.

45. Cfr. LS 222-227.

oración de perdón y acción de gracias. Es allí cuando la persona encuentra la paz interior, inicio para poder comprender el sublime llamado a la santidad.

Quien lucha por caminar junto al otro de manera sinodal, no lo hace desposeído de sí mismo. Al contrario, al contemplar la obra de Dios en el hermano, es animado a asumir el llamado a la santidad. El Papa Francisco ha utilizado una expresión con la que podemos entender que hay más santos de los que pensamos: los santos de la puerta de al lado⁴⁶.

La sinodalidad, definitivamente, es cosa para santos. Es una invitación a hacer presentes en medio de la humanidad, a través de nuestra relación con los demás, los lazos de amor y comunión que ha tejido Dios Trino con cada uno de nosotros y con toda su Iglesia. Por eso la sinodalidad es cosa de toda la Iglesia, pues, así como los santos vienen en racimos, también la sinodalidad es contagiosa y se vive en comunidad.

Regala el Papa Francisco una serie de actitudes que son necesarias para vivir la santidad en el mundo de hoy. Estas mismas actitudes se convierten en notas de la espiritualidad sinodal, pues resumen lo dicho hasta ahora en estas páginas. Ellas son⁴⁷:

- Aguante, paciencia y mansedumbre;
- Alegría y sentido del humor, actitudes características de todo cristiano;
- Audacia y fervor, sin miedos y con decisión;
- En comunidad, pues solos nos quedaremos en el camino;
- En oración constante, con la conciencia de que la obra es de Aquél que ha llamado.

f) Actitud de base: el discernimiento

Se ha hablado mucho en las páginas precedentes del diálogo, por lo que surge la pregunta *¿cómo llegar a conclusiones en el diálogo que sean verdaderas?*

La respuesta la encontramos en el discernimiento.

Discernir es colocar las premisas en el remojo de la oración, pidiendo al Espíritu Santo sus luces para poder acercarse a la verdad. Claro es un proceso

46. Cfr. Francisco. *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*. 2018. 6-9.

47. Cfr. GE 112-157

mucho más complejo que contiene la iluminación de la Palabra de Dios, el descubrimiento de las emociones, de las mociones del buen y mal espíritu y una serie de elementos que se escapan del objetivo de estas páginas.

Claro, parece más fácil discernir hacia dentro de la Iglesia que hacia afuera. Pues sin prescindir de la fe, el discernimiento con no creyentes implicará una fundamentación más racional de las diversas razones descubiertas en el proceso.

Puesto que la invitación a la sinodalidad es tanto para quienes forman parte de la comunidad eclesial como los que no, entonces, aquellos llamados a animar los procesos sinodales deben poseer una base sólida y una experiencia en el arte del discernimiento.

g) Dos textos bíblicos como telón de fondo

Como última de las características de la espiritualidad sinodal mencionadas aquí, se hace referencia a dos textos bíblicos que están de fondo iluminando todo este camino, uno del antiguo y otro del nuevo testamento.

Para no sucumbir ante la tentación de idealizar el camino sinodal, se recomienda la *lectio divina* durante diversas etapas del proceso del libro del Éxodo, capítulos del 13 al 40. Allí se verá con claridad cómo acompaña Dios a su pueblo, los aciertos y desaciertos del mismo, así como las diversas decisiones que, ante Yavhé su Dios, toma el pueblo.

Otro texto que ayudará a configurar la espiritualidad sinodal es el pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), estos discípulos que se ponen en camino y encuentran al Señor. Acercarse y aprender de Jesús su actitud de escucha y de acompañamiento se hace imperativo para quien desea vivir el discipulado con una actitud sinodal.

Estos textos, y seguramente muchos otros también, ayudarán a la comunidad sinodal a comprender el proceso mismo realizado el cual ya es un avance en sí mismo.

4. ASPECTOS A CUIDAR PARA UNA BUENA VIVENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD SINODAL

Antes de terminar esta participación, se ve importante presentar algunos aspectos que, de no ser cuidados, pudieran incidir de una manera tan negativa en el proceso sinodal que traiga impacto negativo en la vivencia espiritual personal y comunitaria, pero que, de ser atendidos, seguramente superarán las expectativas y los frutos serán múltiples.

- a) La preparación personal y comunitaria para emprender el camino sinodal

Como se ha visto hasta ahora, la sinodalidad no puede improvisarse. Es necesaria una formación espiritual para aquellos que intervendrán en el proceso. Claro, pareciera que esta premisa contradice aquella que afirma que el objetivo de la sinodalidad es la participación de todos. Pues lo que se está afirmando en estas líneas es que todos deben ser preparados para la participación en el proceso sinodal, pues si se requiere una verdadera participación que vaya más allá de una consulta, debe existir en el participante un mínimo de las características expresadas en este documento para que verdaderamente sea obra del Espíritu Santo.

La falta de preparación y formación trae el gravísimo peligro del *populismo eclesial* donde el pueblo, cual viernes santo, se pondrá frenético ante el líder carismático del momento en lugar de elegir la verdad.

Por otra parte, se comprende que hay distintos niveles de participación, pero cómo debe ser esta participación para ser considerada como sinodal o no, es un aspecto que se escapa a los fines de este documento.

- b) Las comparaciones con la politología contemporánea

Debe partirse de una premisa clara: la Iglesia no debe imitar las estructuras de poder del mundo, por lo que cualquier esquema político o económico es inaplicable a la realidad eclesial. Por lo tanto, no se teme afirmar que la Iglesia en su estructura no es un totalitarismo, pero tampoco es una democracia.

El objetivo de la espiritualidad sinodal no es dar un espíritu más democrático a la Iglesia, así como los procesos sinodales no están llamados a ser procesos democráticos eclesiales. La estructura eclesial en sí es mucho más compleja y debe basarse en la búsqueda de la voluntad de Dios, mediante el discernimiento personal y comunitario; es un movimiento del Espíritu Santo en lugar de ser un movimiento de votantes.

- c) Las ideologías y las estructuras de pecado

Otra de las grandes tentaciones de este momento es pensar que el diálogo y el discernimiento deben estar dirigidos a resolver temas de agendas de diversas ideologías, de manera que se amplíe el impacto de la Iglesia en el mundo.

El diálogo, como lo plantea el Papa Francisco, se ha pensado de manera personal, aceptando a la persona en la integridad de su existencia. Pero eso no implica que sea un diálogo con una estructura de pecado para avalarla desde la Iglesia. Lo ha advertido varias veces el Papa Francisco: “Con el demonio no se dialoga”⁴⁸.

Insisto, el diálogo es franco y abierto con la persona, la cual posee dignidad creatural y de hija de Dios, pero no se dialoga con la estructura de pecado. O si se prefiere, en palabras de San Agustín: “Has de llevar al pecador, no amando en él el pecado, sino persiguiendo el pecado por su bien. Ama al pecador, no en cuanto es pecador, sino en cuanto es hombre”.

CONCLUSIÓN

Para vivir la propuesta que para la Iglesia del siglo XXI ha hecho el Papa Francisco, se hace urgente favorecer una pastoral del encuentro, de manera tal que el cristiano de hoy pueda crecer en la espiritualidad sinodal.

Por esta razón, apostar por la sinodalidad para todos los miembros de la Iglesia implica un arduo trabajo personal y comunitario, formándose cada uno y comunitariamente en las verdades de la fe, en la oración, en el diálogo y el acompañamiento fraterno, constituyéndose la comunidad parroquial en un verdadero paradigma sinodal.

Hacerse Iglesia sinodal es también entrar en un diálogo con el exterior de la Iglesia donde cristianos y no cristianos se conviertan en verdaderos colaboradores de una sociedad más justa y fraterna, donde todo ser humano sea aceptado en su dignidad personal y social. Así, viviendo una espiritualidad sinodal, la Iglesia cumplirá su rol de portadora de la salvación de Cristo para el mundo de hoy.

Caracas, 22 de febrero de 2022
Fiesta de la Cátedra de San Pedro

48. Cfr. *Homilía en la Santa Misa en el Área del Centro de Estudios de Ecatepec*. 14 de febrero de 2016; *Homilía en la Santa Misa en la Casa Santa Marta*. 25 de noviembre de 2016; *Angelus Plaza San Pedro*. 10 de marzo de 2019; *Angelus Plaza San Pedro*. 1 de marzo de 2020.

ESTRUCTURAS ANTI-SINODALES Y ABUSOS EN LA IGLESIA

Manuel Lagos, SCJ*
ITER, Caracas

Resumen: Será imposible responder a los problemas institucionales y relacionales de la Iglesia si no nos implicamos todos en el proceso de conversión que la sinodalidad nos pide. La reflexión que ahora nos ocupa intentará, por tanto, profundizar en esa facultad humana individual e institucional del poder; para luego analizar cómo ese poder se ha concretizado en una institucionalidad eclesial ejercida tantas veces de modo autoritario; para seguidamente ofrecer algunas pistas de profundización de la prevención de los abusos en clave sinodal y culminar con algunas conclusiones emanadas de esta reflexión.

Palabras clave: Pueblo de Dios, buen trato, poder, prevención, rendición de cuentas.

Abstract: It will be impossible to respond to the institutional and relational problems of the Church if we do not all get involved in the conversion process that synodality asks of us. The reflection that concerns us now will try, therefore, to delve into that individual and institutional human faculty of power; to then analyze how that power has materialized in an ecclesiastical institutionalality exercised so many times in an authoritarian manner; for then offer some clues to deepen the prevention of abuses in a synodal key and culminate with some conclusions emanating from this reflection.

Keywords: People of God, good treatment, power, prevention, accountability.

*Profesor de Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos (amanuelalexander_14@yahoo.es).

Los escándalos de abusos sexuales son una herida abierta en la Iglesia. Basta seguir el curso de las noticias recientes¹ para entender el alcance y las muchas aristas que tiene la problemática. Ante este panorama nos preguntamos: ¿en qué medida la sinodalidad puede ser una respuesta estructural a esta problemática eclesial? Cuando nos adentramos en la realidad de los abusos sexuales ocurridos y perpetrados por clérigos, religiosos y religiosas, nos percatamos de que el problema no se refiere solamente a casos aislados, sino que toca propiamente el corazón de la Iglesia, comunidad y del pueblo de Dios. Los abusos no son sólo de tipo sexual, sino que se extienden a muchos niveles. Tal problemática está llevando a la Iglesia a una profunda revisión institucional y personal, que cuestiona la identidad teológica, eclesiológica, pastoral y profética de la Iglesia. Por eso, urge una conversión estructural de nuestro modo de ser Iglesia y testimonio en el mundo.

El Papa Francisco lo afirmaba en el discurso de clausura del Encuentro para la protección de menores en la Iglesia, en febrero de 2019: “Es difícil entender el fenómeno de los abusos sexuales a menores sin considerar el poder, ya que siempre son consecuencia del abuso de poder, de la explotación de una posición inferior del indefenso abusado que permite la manipulación de su conciencia y su fragilidad psicológica y física”². Si bien es cierto que no todo abuso de poder decanta en un abuso sexual, sí es necesario acotar que existen realidades, estructuras y modos relacionales abusivos que crean condiciones que facilitan los abusos sexuales a los más vulnerables.

En función de lo apenas apuntado, sostenemos que una de las causas del fenómeno de los abusos reside en el ámbito relacional. Somos seres relacionales y nos entendemos en y desde la relación. El documento preparatorio del sínodo sobre la sinodalidad recuerda este elemento cuando nos dice: “es impensable una conversión del accionar eclesial sin la participación activa de todos los integrantes del Pueblo de Dios”³. Será imposible responder a los problemas institucionales y relacionales de la Iglesia si no nos implicamos todos en el proceso de conversión que la sinodalidad nos pide.

La reflexión que ahora nos ocupa intentará, por tanto, profundizar en esa facultad humana individual e institucional del poder; para luego analizar

-
1. Como el reciente informe de abusos sexuales en Francia: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-10/francia-devastador-informe-del-icase-sobre-abusos-sexuales-a-me.html> o el informe de la diócesis de Múnich <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2022-01/informe-abusos-en-diocesis-de-munich-497-victimas-en-74-anos.html>
 2. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html
 3. Documento preparatorio. N°6

cómo ese poder se ha concretizado en una institucionalidad eclesial ejercida tantas veces de modo autoritario; para seguidamente ofrecer algunas pistas de profundización de la prevención de los abusos en clave sinodal y culminar con algunas conclusiones emanadas de esta reflexión.

1. EL PODER COMO ELEMENTO ANTROPOLÓGICO

El poder se entiende siempre como una relación. Tiene un carácter antropológico, por lo que está íntimamente ligado a la persona humana. En nuestras relaciones establecemos vínculos de poder. Incluso cuando nos relacionamos con aquellos más cercanos e iguales a nosotros, el vínculo del poder ejerce su influencia. El poder, como capacidad para influir e imponer comportamientos a otros, es un deseo que todo ser humano alberga y que resultó tentador hasta para el mismo Jesús (cf. Mt 4,1–11) y para la comunidad cristiana naciente. Si esto es así, no podemos ser ingenuos en pensar que tales dinanismos no acontezcan en el ámbito eclesial. Por lo general, este anhelo no suele ser verbalizado, pues los relatos evangélicos y la invitación al servicio –que “se abaja y lava los pies” (cf. Jn 13,14)– lo convierten en algo políticamente incorrecto⁴.

La autoridad, por su parte, es la facultad de ejercer legítimamente un poder o una función, como el poder legítimo⁵. Tanto la autoridad como el autoritarismo se sustentan en un elemento antropológico común, el poder. Pero, son el grado y la calidad de las mediaciones construidas históricamente y asimiladas en el desarrollo ontogénico lo que diferencia los vínculos de autoridad respecto de los del autoritarismo⁶. La autoridad no viene dada con el poder de oficio, del rol o por imposición, es necesario que sea reconocida y en este sentido es una atribución comunitaria. En la Iglesia, hablamos, por tanto, de abusos de poder cuando la autoridad coacciona a o se impone sobre otro, por lo general, más vulnerable con respecto a aquél que ejerce el poder. Si esto ocurre se deslegitima la autoridad. Cuando las mediaciones de poder son las únicas utilizadas para relacionarse, las relaciones se corrompen, el poder queda centralizado y se manipulan las dinámicas relacionales en favor de unos pocos. Esto no correspondería a la dinámica que propone la sinodalidad.

4. Cf. Angulo, Ianire. “La presencia innombrada Abuso de poder en la Vida Consagrada.” *Teología y vida* 62.3 (2021). P. 377.

5. D’ambrosio, R. “El poder”. PPC (2021). P. 17

6. Cf. Benbenaste, N; Delfino, G; Vitale, N. “La contribución de la psicología al concepto de poder”. *Universitas Psychologica*, 2006, vol. 5, no 2, p. 358.

Si el poder reclama una relación, es en esta relación donde se establecen vínculos de asimetría. El que está en una posición de poder debe ser consciente de ello y debe reconocer su responsabilidad frente a los que la ejerce. A nuestro modo de ver, resulta un tanto ingenuo y a la vez peligroso pretender eliminar la asimetría en las relaciones. El mismo Jesús estableció relaciones asimétricas con sus discípulos, que le reconocían como el Maestro, pero la novedad está en que no utilizaba tal asimetría como coacción ni imposición. Por tanto, en general resulta un tanto artificioso eliminar la asimetría establecida al entrar en una relación como la del poder.

Por otra parte, se suele hablar de relaciones horizontales. Si entendemos por horizontal aquel tipo de relación que elimina las diferencias y establece un único modo válido de situarse para todos, suprimiendo la diversidad, tampoco respondería a la dinámica relacional que nos plantea la sinodalidad.

Si entendemos, en cambio, la horizontalidad como relación en la que estamos todos, y en la cual cada uno con su ministerio y carisma se pone al mismo nivel para dialogar, discernir y escuchar, adquiere más sentido la horizontalidad de las relaciones que son propias de la dinámica sinodal.

2. ALGUNOS ELEMENTOS DE UN MODELO CULTURAL Y TEOLÓGICO INSTITUCIONAL

El análisis y la comprensión contemporáneos de los abusos en la Iglesia sostienen que la crisis de los abusos tiene su raíz en disfunciones sistémicas del modelo institucional, que viene calificado como un modelo fracasado y “poco saludable.”⁷ Tal interpretación invita a una necesaria reforma de la eclesiología en rescate de las enseñanzas del Vaticano II. Si esto es así, es menester buscar las causas de los abusos en elementos teológicos y sistémicos al interno de la Iglesia. El problema de los abusos plantea grandes desafíos para la Iglesia de hoy por su carácter multifactorial y consecuencias diversas según los casos.

Algunos informes elaborados sobre abusos sexuales van por esa línea. Aunque los informes han sido de naturaleza diversa y según contextos nacionales, existe una gran similitud de resultados. Solo por nombrar algunos, aludamos, por ejemplo, a los de Canadá, Irlanda, Reino Unido, Nueva Zelanda,

7. Cf. Schickendantz, C. “Mentalidades elitistas y clericalismo estructural. Algunas lecciones eclesiológicas que deja el caso chileno”. En *Teología y Prevención. Estudios sobre abusos en la Iglesia*. Sal Terrae, 2020. Pp. 95-125. También en: Schickendantz, C. *Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia Factores sistémicos en la crisis de los abusos*. *Teología y Vida*, 60/1(2019), pp. 9-40.

Chile, etc. El informe alemán, publicado en 2018, realizado por investigadores de universidades y centros de salud, encargado por la Conferencia Episcopal Alemana y el informe final (*final report*) presentado por la *Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse* (2017) de Australia, que se refería a los casos de abuso entre 1950 y 2017, coincidían en algunos elementos comunes en el caso de abuso en las instituciones religiosas. El informe de Australia señala:

Entre otros factores relevantes de tal fracaso institucional, que conforman un conjunto estrechamente interconectado se encuentran: factores teológicos, incluida una imaginaria patriarcal de Dios, la teología de la Iglesia y del sacerdocio; la cultura clerical; la estructura organizacional y el gobierno de la Iglesia; las limitaciones del derecho canónico; el celibato; la selección y la formación inicial de los clérigos y religiosos para el ministerio; la supervisión, apoyo y formación continua de personas en el ministerio pastoral; en general, una cultura de secreto en la Iglesia⁸.

a) El ejercicio del poder en algunas estructuras eclesiales

Las estructuras institucionales deberían expresar la naturaleza sinodal de la Iglesia⁹. Suelen entenderse las estructuras como formas prácticas de organización para realizar eficazmente actividades en la comunidad. Las hay jurídicas, administrativas, formativas y pastorales¹⁰. En este sentido, las estructuras no pueden estar sobre la Iglesia, sino al servicio de esta.

El documento de la Comisión Teológica Internacional, titulado “*La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*”, nos recuerda algunas estructuras sinodales ya presentes en la Iglesia: el sínodo diocesano, la curia diocesana, el colegio de los consultores, el capítulo de los canónigos, el consejo para los asuntos económicos, las conferencias episcopales, el consejo presbiteral y parroquial diocesanos, las asambleas diocesanas y parroquiales, etc¹¹. Las estructuras, en este sentido, están dadas.

8. Schickendantz, C. “Mentalidades elitistas y clericalismo estructural. Algunas lecciones eclesiológicas que deja el caso chileno”. En *Teología y Prevención. Estudios sobre abusos en la Iglesia*. Sal Terrae, 2020. P. 114.

9. Cf. Documento preparatorio N°27

10. Cf. Merlos, F. “Cambio de época, entalidat de cambio y conversión pastoral en perspectiva de prevención Eclesial”. En: *Tolerancia Cero. Estudio interdisciplinar sobre la prevención de los abusos en la Iglesia*. PPC, 2019.. P. 169-170.

11. Comisión Teológica Internacional. “*La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*”. (2018) nn. 77-102

En el ámbito particular de las parroquias, el documento recuerda que existen al menos dos instancias de perfil sinodal: el Consejo pastoral parroquial y el Consejo para los asuntos económicos, ambos con participación laical en la consulta y en la planificación pastorales; se trata de instancias propuestas por la norma canónica¹². Si nos detenemos a reflexionar acerca de estas estructuras y su implementación concreta en nuestras comunidades, nos preguntamos: ¿cuántas de nuestras parroquias cuentan con dichas instancias?; y de contar con ellas, ¿cómo están constituidas y cuál es la dinámica que las rige?, ¿qué nivel de participación han supuesto para el pueblo de Dios?, ¿quiénes son aquellos que participan: los más aptos, los más capacitados, los más clericalizados?, ¿en qué niveles han sido instancias sinodales de escucha sincera y recíproca?¹³

En los casos de abuso, las instituciones casi siempre se amparan bajo leyes y cánones en pro de su impunidad, olvidándose de los procesos pastorales integrales. Pensemos en cuántas de nuestras congregaciones, institutos, colegios y comunidades, la preocupación fundamental sea la creación de protocolos, manuales de conducta y normas de aplicación. Pareciera que esta preocupación respondiese sólo a motivaciones institucionales de prevención de posibles escándalos. Puede que simplemente andemos cuidando la propia espalda y la imagen de la institución en caso de que se descubra alguna irregularidad.

Cuando se presenta algún caso de abuso dentro de nuestras instituciones, nos damos cuenta de que los procesos suelen prolongarse en el tiempo, concentrados en discusiones burocráticas y trámites administrativos interminables, más que en el verdadero interés por las víctimas y los implicados. La lentitud de muchos de estos procedimientos dentro de la Iglesia desalienta a las víctimas, las re-victimiza por no dar respuestas concretas a su situación, las expone al escarnio público, generando vergüenza y muchas veces rechazo social. Esta simple descripción nos muestra que muchas de nuestras estructuras no siempre han sido canales que permiten la sinodalidad y el discernimiento de la comunidad.

12. Ibid, n. 84.

13. A propósito de la poca acogida de estas instancias, puede leerse: Schickendantz, C. Una «revolución copernicana» pendiente. Reflexiones eclesiológicas entre teología y derecho. Concilium 390 (2021/2) pp. 119-129.

- La jerarquía

El papa Francisco sostiene que “la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia, que nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico.”¹⁴ La sinodalidad, por tanto, debería ser el ejercicio hermenéutico desde el cual se comprenden la jerarquía y las relaciones que se establecen con ella. Pero, nos hemos habituado a concebir la jerarquía de la Iglesia (obispos, sacerdotes, religiosos/as) por encima de los laicos, relegando la categoría de pueblo de Dios que nos señalaba Vaticano II.

La cultura, ciertamente, ha jugado un rol importante en esta concepción de la jerarquía: valorizamos e incluso reverenciamos de modo particular a nuestros ministros. Esto ha reforzado una estructura piramidal, cuyas decisiones y asuntos importantes parten de la cima y se aplican en la base, fomentando la pasividad de los demás miembros de la Iglesia.

Muchos elementos han influenciado esta tendencia; por nombrar alguno, la poca formación de nuestros laicos, que hace que se legitime el poder jerárquico, por ejemplo, por el principio de atribución del poder de pericia.¹⁵ De la misma manera, se puede aplicar la legitimación del poder moral y espiritual siguiendo la misma dinámica de superioridad e inferioridad.

El papa Francisco, en su afán de recuperar el sentido de la autoridad, nos recuerda la lógica del evangelio cuando dice: “en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, el vértice se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman «ministros»: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos.”¹⁶

En los casos de abusos sexuales, el poder jerárquico ha sido mal implementado. Para ninguno son un secreto las modalidades que se dieron en los casos de abusos cuando se recibía una denuncia o se tenían sospechas fundadas acerca de un ministro envuelto en tales conductas (cambio de parroquia para evitar el escándalo, penitencias espirituales, retiro a un lugar para reflexionar, etc). Dichas prácticas no han favorecido la transparencia y responsabilidad que, en virtud de su posición y misión, la jerarquía estaba llamada a cumplir. Así lo describía el ya mencionado informe australiano:

14. P. Francisco. “Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos”. 2015.

15. Véase las seis posibles fuentes de poder que los autores describen: Poder informativo; Poder de recompensa y castigo; Poder de referencia; Poder de pericia y el Poder legítimo. En: French, J.R.P. - Raven, B., «The basis of social power», en Cartwright, D. (Ed.), *Studies in Social Power*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1959, pp. 150-167.

16. P. Francisco. “Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos”. 2015.

Los poderes de gobierno que individualmente tienen obispos diocesanos y provinciales no están sujetos a controles y equilibrios adecuados... Los obispos diocesanos no han sido suficientemente responsables ante ningún otro órgano por su toma de decisiones en el manejo de denuncias de abuso sexual infantil o supuestos perpetradores. No ha habido ningún requisito para que sus decisiones sean transparentes o estén sujetas al debido proceso. Las consecuencias trágicas de esta falta de rendición de cuentas se han visto en las fallas de quienes tienen autoridad en la Iglesia Católica para responder adecuadamente a las acusaciones y los sucesos de abuso sexual infantil.¹⁷

La cultura del secreto ha favorecido esta mala gestión del poder jerárquico. La toma de decisiones, la resolución de problemas y conflictos que afectan a la comunidad está en manos de unos pocos. El encubrimiento de las faltas cometidas por miembros de la Iglesia es una realidad aún presente. Algunos sectores pretenden, todavía hoy, mantener el prestigio y la imagen intacta de la Iglesia como sociedad perfecta.

Según una reciente encuesta, la Iglesia en Venezuela goza de un 60,6% de aprobación y confianza por parte de la población, situándose como la institución con mayor credibilidad en el país.¹⁸ ¿Acaso tenemos miedo de perder el estatus y de manchar la imagen de la institución confrontando los problemas? ¿a qué precio nos mantenemos en silencio, pasividad e indiferencia?

Otro factor que toca el ámbito jerárquico es el clericalismo, fuertemente combatido por el papa Francisco, quien lo relaciona con (las causas de) los abusos sexuales, de poder, de conciencia y espirituales cometidos por clérigos y personas consagradas. El papa sostiene:

El clericalismo, es aquella actitud que no solo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente. El clericalismo, favorecido sea por los propios sacerdotes como por los laicos, genera una escisión en el cuerpo eclesial que beneficia y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos. Decir no al abuso, es decir enérgicamente no a cualquier forma de clericalismo¹⁹.

17. Final Report. Volume 16. Book 2, 681 https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/file-list/un-redacted_final_report_volume_16_book_2_-_religious_institutions.pdf

18. Puede consultarse en: <https://es.aleteia.org/2021/03/06/la-iglesia-la-institucion-con-mayor-credibilidad-en-venezuela/>

19. P. Francisco. Carta del papa Francisco al pueblo de Dios. 2018. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html#_ftnref3

En el ámbito relacional el fenómeno del clericalismo adquiere diversas formas. De parte del clérigo, que se siente “elegido” con una vocación especial, extraordinaria o superior y en función de ella, se posiciona por encima de los fieles. Esto le hace otorgarse el derecho de maltratar a su feligresía, ser autoritario, tener la última palabra o quizás la única en la comunidad, justificar el maltrato y la posición de privilegio que, en función de su ser sacerdote se adjudica. Es también cierto que influye mucho la dinámica personal y relacional de la persona del sacerdote. Quienes sufren de este mal, por lo general suelen ser individuos poco empáticos y con rasgos narcisistas marcados.

Algunas actitudes de clericalismo se han instalado en el subconsciente de nuestras comunidades. Los feligreses se sienten en la obligación de dar un trato preferencial al clérigo, como si se tratase de un ser ajeno y superior a ellos. Sorprende el “aguante” de nuestros fieles ante malos tratos, insultos y atropellos, simplemente porque vienen del “padre”.

El clericalismo ofrece un terreno propicio para cualquier tipo de abuso. En el caso del abuso de poder, el clérigo usa su ministerio para imponer o coaccionar en función de lograr lo deseado, colocando al otro en una posición de desventaja o sumisión. Poco a poco se llega a la imposición, seducción, manipulación, chantaje, moral y afectivo, valiéndose del rol, la responsabilidad y misión confiados, suprimiendo en el otro toda posibilidad de negarse o protestar ante la solicitud abusiva. En los líderes religiosos, esta manipulación recae sobre su feligresía, que busca consolaciones espirituales y se fía de sus ministros. Cuando se combinan tal debilidad psíquica con el poder sagrado, resulta una combinación muy peligrosa, causa de grandes confusiones espirituales y personales. Semejante dinámica suele ir *in crescendo* hasta llegar, incluso, al abuso sexual.

- La vida consagrada

Otro ambiente al que ha llegado esta problemática han sido las comunidades religiosas. En estas instituciones confluyen una serie de elementos que pueden degenerar en una “utilización perversa del poder.”²⁰ Solo nos limitaremos a señalar algunos de estos elementos.

En las comunidades religiosas se pueden gestar dinámicas que propician ciertos abusos de autoridad, de manipulación, de obediencia y sumisión casi absoluta. En ellas se fomenta un estilo de pasividad que muchas veces viene

20. J.A. Murillo, “Abuso sexual, de conciencia”, 425.

confundida con virtud. Nos damos cuenta de ello, por ejemplo, cuando en una comunidad la superiora/el superior viene casi sacralizado por su autoridad sobre la comunidad; esto, combinado con ciertas dinámicas personales de los miembros, como inmadureces y fragilidades personales, puede hacer de una comunidad una auténtica dictadura²¹. Desde el punto de vista de la psicología, los estilos de autoridad manipulativos, controladores, absolutos y totalizantes, pueden fomentar la regresión de los miembros, la idealización del superior/a, el servilismo y el sometimiento. Se crean así vínculos insanos y se genera un círculo vicioso del que es difícil salir.

Existen comunidades religiosas que aún no han sabido adaptarse y renovarse en sus costumbres y tradiciones, como lo plantea el Vaticano II. La fidelidad al carisma ha sido muchas veces malentendida como la fidelidad al superior o superiora de turno, siendo este el criterio de discernimiento más importante.

La formación de los candidatos/as es también terreno fértil para el abuso. Algunas congregaciones fomentan un estilo formativo autoritario y poco adaptado a la realidad de las personas. En muchos de los casos se coarta la libertad imponiendo tradiciones y modos de relacionarse basados en la asimetría entre el formador/a y el formando/a. Nos sorprende ver a personas adultas que retroceden a etapas pasadas del desarrollo cuando entran en la vida religiosa. Este tipo de estilo formativo agudiza más la inmadurez afectiva y relacional de los candidatos/as, al hacerlos dependientes de los condicionamientos del ambiente y de la autoridad.

El clericalismo y el mal uso de la asimetría de poder se refleja también en el trato de algunos ministros ordenados, sobre todo, frente a las religiosas. Muchos ministros conciben las comunidades femeninas al servicio de los presbíteros, imponiendo casi el deber de estar sometidas a ellos, sin tomar en consideración las relaciones recíprocas entre iguales. Actitudes de este tipo generan condiciones propicias para los abusos espirituales y de conciencia por parte de los sacerdotes hacia las religiosas.

21. No es extraño escuchar en algunas comunidades religiosas femeninas el término "Madre" referente a la autoridad suprema en la congregación. En algunas comunidades se mantiene el esquema de puestos fijos en el comedor o capilla. El puesto principal viene presidido por la superiora. Estos signos nos hablan de una estructura jerárquica bien marcada y delimitada al interno de algunas comunidades. Signos externos que pueden hablarnos de dinámicas internas relacionales más profundas y en algunos casos problemáticas.

- Los laicos

El Concilio Vaticano II ha salvaguardado la categoría fundamental de Pueblo de Dios, que comprende por igual a laicos, religiosos y clérigos. No obstante, esta categoría aún no se ha asumido del todo. Se percibe una cierta clericalización de los mismos laicos, una falta de confianza y de promoción hacia un rol de liderazgo significativo en la Iglesia.

Los abusos suelen tener su resonancia en los laicos pues ven vulnerados sus derechos como personas. En ellos se perciben, de la misma manera, actitudes abusivas con los demás fieles. Algunos de nuestros laicos más cercanos y colaboradores abusan de ciertas actitudes de arrogancia y superioridad hacia el resto de la feligresía, reclamando su cuota de poder en la comunidad. Por tanto, también en ellos reside la tentación del poder. No es casualidad que recientemente el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida haya promulgado un decreto general que regula la duración de los mandatos de los elegidos para el gobierno central de los movimientos eclesiales, las asociaciones de fieles y las nuevas comunidades²². Es un paso significativo que puede ayudar a la alternancia del poder en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Esta breve presentación de algunos elementos del abuso en nuestras dinámicas relacionales intraeclesiales nos lleva a preguntarnos acerca de la madurez de relaciones en la Iglesia y en cómo superar la tentación del poder siempre presente en las instituciones.

2. DIMENSIÓN PREVENTIVA DE LA SINODALIDAD

Se suele entender el término “prevención” como una forma anticipatoria de algo malo por suceder. En sintonía con la sinodalidad, nos gustaría pensar la prevención desde una concepción más positiva, esto es, como el ejercicio de caminar juntos desde relaciones sanas, fraternas y no disfuncionales. La prevención en esta óptica significaría un continuo ejercicio de desprendimiento de modos relacionales “malsanos” para asumir nuevas formas de relación fraterna. Esto solo es posible si empezamos a fomentar una cultura nueva en la que prevalezca el buen trato, salve nuestras diferencias y particularidades y nos sumerja en una dinámica distinta de fraternidad. La prevención, en este sentido amplio, significa una cultura, una espiritualidad

23. Cf. Lumen Gentium nn.30-31

y una comprensión de la Iglesia que permea todas las acciones pastorales y, particularmente, todos los procesos eclesiales de reforma²⁴.

La sinodalidad pasa también por un sistema de rendición de cuentas. El término *accountability* es un concepto anglosajón que puede ser traducido como responsabilidad o rendición de cuentas. Se incorporó con fuerza, hace un par de décadas, a las diversas modalidades de discernimiento en la práctica sacerdotal de algunos contextos específicos, con el objetivo de superar una serie de falencias en la responsabilidad de los ministros consagrados²⁵. En la medida en que la Iglesia tenga un sistema de rendición de cuentas, que permita el diálogo y la confrontación, podrá ser más sinodal. Esto implica que la *“accountability”* debe ser promovida desde la Iglesia, pero con sistemas externos de contraloría y rendición de cuentas realizadas por expertos ajenos al ámbito eclesial. La *“accountability”* debe incluir una sincera corrección fraterna que nace de una madurez institucional y personal por asumir la propia responsabilidad. Una forma de *“accountability”* en un sistema de gobierno es siempre sana y preventiva, protege de la tentación del poder, siempre al acecho en las instituciones y también en la Iglesia²⁶.

- a) La prevención en el individuo: “donde está tu tesoro, allí está tu corazón”.

La prevención pasa, entonces, por una profunda revisión de nuestra dinámica personal relacional. Pasa también por una toma de conciencia de lo que somos y lo que está en lo profundo de nuestro corazón. En este sentido, el acompañamiento en la formación sacerdotal y religiosa debe ser de utilidad en temas de prevención.

La formación sacerdotal y religiosa, bien concebida, debería tocar la intimidad de la persona humana, sobre todo ayudando al joven a adquirir un conocimiento personal y profundo de sí mismo, desde una consciencia directa de su propio corazón, sus fortalezas y debilidades. La formación debería ayudar a acrecentar la consciencia de las propias inconsistencias, proporcio-

24. Cf. Portillo, D. Iglesia y Prevención. Hacia una teología de la prevención. En: Teología y Prevención. Estudios sobre abusos en la Iglesia. Sal Terrae, 2020. P.22

25. Cf. Leal, Claudia; Valdivieso, Fernando. Tres elementos para una renovación de la práctica sacerdotal. Teología y Vida 61/3 (2020) 355-372.

26. Recientemente en algunos países se han erigidos comisiones externas al ámbito eclesial, como medio útil para la *accountability*, que están resultando muy iluminadoras en la transparencia y la responsabilidad de la iglesia. Véase: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2022-01/comision-para-investigar-los-abusos-a-menores-iglesia-portugal.html>

nando herramientas adecuadas para gestionarlas y trabajarlas. Es necesario despertar en nuestros jóvenes (formandos, formandas, seminaristas) el dinamismo de la constante atención a sí mismos y a sus dinámicas internas. Es necesario ayudarles a desarrollar una personalidad más flexible para acoger los errores y aciertos, en una dinámica de maduración de la propia vida, que dura toda la vida²⁷.

La formación debería tocar el aspecto motivacional de fondo de la persona, que muchas veces se deja relegado, sus valores y necesidades, desde un acompañamiento personal profundo. Tocar en profundidad temas concernientes a los propios deseos, impulsos, a la idea de sexualidad del consagrado, de la consagrada, del sacerdote, orientándolos a una verdadera configuración con Cristo, asumiendo su estilo relacional y sus mismos sentimientos. La prevención nos debe llevar a plantear una formación integral y con perspectiva interpersonal, que toque todas las áreas de la persona en formación, sobre todo el aspecto afectivo-sexual como posibilidad de establecer relaciones sanas y constructivas²⁸.

b) La prevención institucional: “entre ustedes que no sea así”.

La realidad de los abusos sexuales cometidos a menores, tan dolorosa y lamentable, nos ha permitido ampliar el horizonte de abordaje de la problemática de los abusos en la Iglesia. Ya no se habla de un problema de algunos pocos, sino de una realidad mucho más profunda, una crisis institucional que toca asumir a todos. Hoy podemos hablar con propiedad de una crisis sistémica, porque es el sistema de relaciones que se establecen en la institución lo que se ha corrompido y ha permitido los abusos. Es el ambiente y la dinámica eclesial donde se han gestado, acontecido y encubierto los abusos de poder, de conciencia, espirituales y sexuales. Nosotros mismos quizás hemos entrado en esta cultura del encubrimiento, de adaptación y de conformidad con los abusos. Nos ha podido más el miedo al daño que puede causar a la Iglesia institución que la preocupación por el bienestar y dignidad de los afectados.

27. Cf. Cencini, Amedeo. *È cambiato qualcosa? La chiesa dopo gli scandali*. EDB. 2015, pp. 184- 185.

28. Sperry, Lend. *Psicologia, ministero e comunità : riconoscere, guarire e prevenire le difficoltà nell'azione pastorale*. Pp. 204-205.

CONCLUSIONES: Hacia un nuevo paradigma de prevención

- Para avanzar en la prevención creemos sea necesaria la creación de comisiones conformadas por un equipo interdisciplinar, cuya dinámica sinodal se haga patente, con relaciones horizontales y desde una mística relacional evangélica. No podemos trabajar solos. Implica una renuncia a antiguas estructuras y a los propios intereses. Si queremos que la sinodalidad acontezca, debemos también nosotros renunciar a nuestros esquemas, para poder construir el sueño de Dios: “Que todos seamos uno”.
- Las comisiones no deben responder solamente al requisito legalista e institucional. No pueden ser comisiones que se queden en el papel y en la mera formalidad. Las comisiones deberían ser verdaderas promotoras de buen trato y de modos de relacionarse más evangélicos. Que sean espacios de escucha, reflexión y de trabajo sincero por las víctimas, sus familiares y el entorno donde se han generado los abusos.
- La escucha debería ser el elemento esencial de la prevención. Dedicar tiempo a escuchar a aquellos que no tienen voz en este momento. Si la sinodalidad es escucha, pues hagamos silencio para poder oír el clamor de tantos hermanos y hermanas nuestros a los que se les silencia. Lo afirma el papa Francisco:

Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar «es más que oír». Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el «Espíritu de verdad» (Jn 14,17), para conocer lo que él «dice a las Iglesias» (Ap 2,7).²⁹

En este sentido, la sinodalidad debería ayudarnos a abrir caminos de sanación y de justicia con las víctimas y sus familiares.

- Tenemos la posibilidad de que acontezca también la sinodalidad en la prevención de los abusos en la Iglesia venezolana. No temamos invertir en la prevención. Enfrentemos los desafíos que se nos presentan con

29. FRANCISCO. Discurso de la conmemoración del 50 aniversario del sínodo de los obispos. 2015.

Estructuras anti-sinodales y abusos en la Iglesia

transparencia, fraternidad y responsabilidad. No esperemos a que se den los escándalos para reaccionar. Abramos caminos de prevención en todos nuestros espacios eclesiales. Restituyamos la dignidad a nuestro pueblo tan golpeado y maltratado, incluso por nosotros.

- Aprovechemos este tiempo para seguir las mociones por las cuales el Espíritu nos está llevando. Lo recuerda el papa Francisco:

El tema de la sinodalidad no es el capítulo de un tratado de ecle-siología, y menos aún una moda, un eslogan o el nuevo término a utilizar o manipular en nuestras reuniones. ¡No! La sinodalidad expresa la naturaleza de la Iglesia, su forma, su estilo, su misión. Y así hablamos de Iglesia sinodal, evitando, sin embargo, consi-derarlo como un título entre otros, una forma de pensarla con alternativas³⁰.

Y para finalizar, quisiera agradecer al ITER, que ha propiciado que por primera vez en la Facultad de Teología de la UCAB se realizara el programa de “Cultura del Buen Trato y prevención de Abusos en la Iglesia”. Ha sido una experiencia muy enriquecedora y novedosa. Todos estamos aprendiendo en el camino y eso nos motiva a no dejar de soñar. Mil gracias por brindar todos los medios posibles para que este proyecto de la CONVER se pudiera realizar. De parte del cuerpo docente del programa también se lo agradecemos de co-razón. Creemos que es un ejemplo de que es posible ir dando pasos en pro de la prevención. Estamos convencidos de que con el trabajo y la colaboración de todos podemos seguir caminando en beneficio de una Iglesia renovada, de ambientes seguros para los más vulnerables y de relaciones sanas en las que todos crezcamos en fidelidad al Evangelio.

30. Discurso del santo padre francisco a los fieles de la diócesis de Roma. 2021. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html>

DISCERNIMIENTO DE LA SINODALIDAD EN EL CONTEXTO CULTURAL Y POLÍTICO VENEZOLANO

Alexánder Campos – Mirla Pérez de Campos*
CIP, Caracas

Resumen: En el presente artículo los autores buscan responder a la pregunta sobre cuáles serían las bases de la cultura venezolana para vivir el modelo de sinodalidad que propone la Iglesia y, en un segundo momento desarrollar cuál es el modo anti sinodal del régimen político que gobierna hoy en Venezuela.

Palabras clave: cultura venezolana, sinodalidad, Venezuela, totalitarismo, mundo-de-vida, política, Iglesia venezolana.

Abstract: In this article the authors seek to answer the question about what would be the bases of Venezuelan culture in order to live the model of synodality proposed by the Church and, in a second moment they develop what is the anti-synodal mode of the political regime that governs today in Venezuela.

Keywords: venezuelan culture, synodality, Venezuela, totalitarianism, Life-world, Politics, Venezuelan Church.

*Investigadores del Centro de Investigaciones Populares (camposalex@gmail.com; mirlaperez@gmail.com).

Los organizadores de estas jornadas nos han pedido que hagamos un ejercicio de discernimiento sobre la sinodalidad en nuestra cultura y en nuestro contexto político actual. En el aquí y el ahora de la política tal cual como se ejerce hoy en Venezuela y en la cultura, así como es vivida por el venezolano.

De esa manera hemos dividido nuestro aporte esta mañana. Por un lado, nos hemos preguntado si existirían posibilidades culturales en Venezuela de vivir según la propuesta sinodal que propone la iglesia y, si fuese positiva la respuesta, sobre cuáles fundamentos reales se sostendrían esas posibilidades. Por el otro, nos hemos interrogado si desde la práctica de poder político que se ejerce hoy en Venezuela es posible construir ese camino de comunión al que nos conduce la sinodalidad.

Estamos convencidos, tal como lo indica la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre la sinodalidad que “Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres”. Por eso creemos que la sinodalidad no sólo es una propuesta de vida a lo interno de la iglesia, sino un modelo y testimonio capaz de redención de aquellas relaciones estructurales y societales al modo antisinodal, pero también creemos, que es desde una actitud de escucha, actitud fundamental de esta sinodalidad, como se favorece que cada cultura se convierta en el horizonte en el que la Iglesia puede experimentar una reconfiguración más completa, tal como lo expresa el santo padre Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*: “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia”.

Entendemos que cuando se está hablando de sinodalidad o, por lo menos tal como lo presenta el Papa Francisco, se está hablando de una dimensión constitutiva y no accesoria o circunstancial de la iglesia. Con esto queremos decir que estamos entendiendo que el modo sinodal es el modo en el que se es Iglesia y no el modo que la moda, la circunstancia le obligaría a asumir. Además, por constitutivo, estamos entendiendo que es la forma en la que el Señor nos pide que nos conformemos como comunidad, la forma en la que quiere que vivamos en comunión.

Y ese modo sinodal se concretiza, se hace realidad en tres aspectos fundamentales, aspectos que están contenidos en el mismo nombre: en el caminar juntos, reunidos en Asamblea y participando en la construcción del Reino de Dios a través de la misión evangelizadora. No ahondaremos en este último día de este congreso en estos tres aspectos porque han sido suficientemente debatidos y son aspectos teológicos que están fuera de nuestra competencia. Sólo diremos, en relación con la temática que nos toca tratar a nosotros y

que está referida a las posibilidades de que en nuestra cultura y nuestra experiencia política se vivan estos aspectos de la sinodalidad, que los tres aspectos refieren a la convivencia relacional abierta de la persona como condición fundante de la sinodalidad.

Es decir, la sinodalidad se sostiene en la práctica de convivencia relacional como fundamento constitutivo del ser persona y del ser institucional. Desde el individuo y la institución cerrada en sí y viviendo para sí y desde sí, individuado, no siendo persona, ni verdadera asamblea, no se puede construir sinodalidad.

Tenemos así planteados los puntos básicos para hacernos la pregunta: ¿es nuestra cultura, una cultura abierta a la relación que construye sinodalidad o a la vinculación artefacta que produce individuos?

1. MUNDO-DE-VIDA Y SINODALIDAD

En este punto sobre las raíces culturales del mundo de vida popular venezolano voy a exponer los planteamientos hechos por nuestro fundador, Alejandro Moreno.

En Venezuela acontecen en el mismo espacio geográfico y político dos mundos-de-vida, otros entre sí, cuya otredad está definida por una dis-tinta práctica primera de la vida.

El que vive en la gran mayoría de la población venezolana, lo ha llamado Alejandro Moreno, mundo-de-vida popular. Es ese sector poblacional excluido de las funciones dirigenciales de todo ámbito. Lo que nosotros llamamos pueblo. Está constituido por una gran mayoría de pobres aunque no es la pobreza lo que lo define. Su práctica primera es la relación matricentrada afectiva convivial.

El otro es el mundo-de-vida moderno vivido por un pequeño sector de los venezolanos que es, además, el que ejerce las funciones de dirigencia en general. Su práctica primera es el individuo o la individualidad.

El espacio cultural en el que esta práctica primera del mundo de vida popular venezolano no sólo se forma, sino que tiene su mejor manifestación es la familia. Por eso, vamos a detenernos a explicar su dinámica, para reconstruir cómo se manifiestan sus significados.

La familia popular venezolana es estructuralmente matricentrada con un padre ausente, aunque esté físicamente. La familia que allí acontece en este caso es totalmente dis-tinta al acontecimiento familia occidental. Esta dis-

tinción define la constitución de un tipo de persona distinto del tipo que se constituye en el mundo-de-vida y cultura occidental moderna. En éste se da la mujer como estructura humana individual identificada con su sexo por diversas características una de las cuales, importante pero no esencial, es la de ser madre. Lo que importa ahora es señalar que madre e hijo son estructuralmente relaciones y no individualidades. La mujer no es un individuo-madre sino una madre en la que se constituye un yo. El varón no es un yo que es hijo, sino un hijo en el que se constituye un yo.

Es claro que el yo moderno y el yo popular venezolano son estructuralmente distintos. El primero es un yo individual, el segundo un yo relacional. El yo individual establece relaciones; el yo relacional vive en la relación y como relación. Para el primero las relaciones son construidas, para el segundo son ya dadas. El primero constituye un orden de relaciones, el segundo vive en una trama de relaciones. El primero produce y controla las relaciones, el segundo maneja las relaciones en su trama. En el primero las relaciones son artefactas y por ende producidas técnicamente con predominio de la razón y dinamizadas por el afecto; por eso pueden parecer abstractas. En el segundo, las relaciones son dadas estructuralmente en el afecto y manejadas con razón afectiva.

El afecto no es sinónimo de emoción. Mientras el moderno se define como individuo, el venezolano popular se define como relación afectiva matricentrada en la convivencia. Tampoco él produce la convivencia. La convivencia es una estructura dada en la que se constituye como relación. De aquí que sea una relación convivial. A este modo de ser hombre, Alejandro lo llama homo convivialis. Lo que en lenguaje popular se llama un "convive". La convivencia no necesariamente es armónica; puede ser conflictiva sin dejar de ser convivencia. La convivencia en el amor es en todo caso una tarea.

Con el inicio de la modernidad renacentista la convivencia misma se pone en crisis. La convivencia, que hasta ese momento se había fundado en la cristiandad, fraccionada ésta, tiene que ser refundada sobre otras bases, ahora no religiosas para que pueda abarcar a todos. Acabará refundada sobre la naturaleza humana entendido el hombre como individuo. Individuos en lucha para Hobbes o individuos indigentes para Rousseau. Los individuos como tales no generan convivencia aunque la necesiten. La convivencia ha de ser construida vía pacto y encargada a una autoridad absoluta o democrática. La convivencia es, así, concebida como un sistema de relaciones construidas entre individuos. En el mundo-de-vida popular la convivencia es ya una estructura dada. Ambos tendrán que asegurar su armonía, el uno construyéndola, el otro facilitándola.

Las relaciones construidas por el individuo moderno, puesto que están controladas por la razón a costa de mantener reprimido el afecto, pueden organizarse en esquemas amplios formando modelos abstractos de relaciones que son las instituciones económicas, sociales y políticas que pueden ser tan amplias como la finalidad para la que ha sido construido el modelo. Son por lo menos regibles, modificables, adaptables, funcionales. Su funcionamiento está encomendado a la racionalidad de las personas que las entablan y cuanto más libre de interferencias afectivas esté, mejor funcionará. Implican una voluntad, por lo menos mayoritaria, de esas personas para asumir el orden modelado por convicción racional. Las voluntades en desacuerdo, por convicción racional contraria o por predominio de lo afectivo, pueden ser toleradas si no entaban demasiado el funcionamiento y, en caso contrario, sometidas al modelo por medios que van desde la coacción pacífica hasta el sometimiento violento. En cualquier caso, mediante el poder racionalmente previsto y planificado, poder que se justifica por la misma necesidad de funcionamiento de todo modelo relacional abstracto ya que otro sistema relacional no es pensable a partir del individuo. Cada persona inevitablemente debe dejar de ser ella, para convertirse en una función, una forma, una categoría, un cargo.

La relación matricentrada afectiva, al constituirse como trama regida por el afecto no sin razón –pues la razón no está excluida ni reprimida sino a servicio del afecto– es de corto alcance. Esto quiere decir que llega hasta los que están en la trama que es “a modo familiar”. El que no entra a modo familiar en trama, resulta un extraño. La trama, sin embargo, al contrario del modelo abstracto, no es cerrada. Está siempre abierta a expandirse, pero por vía de trama, por generación de relaciones –no construcción– desde su interior y no por incorporación a un sistema previamente modelado. A primera vista, nuestro pueblo no ha formado sistemas amplios de convivencia sino grupos pequeños unidos por vínculos directos de persona a persona que algunos no resisten a la tentación de llamar clanes. Según eso, los barrios tendrían que ser un mundo anárquico de clanes enfrentados, de grupos familiares aislados en el mejor de los casos. Y no lo es. No son reconocibles en él instituciones modernas propias, pero algo que cumple función integradora existe, pues no se da verdadera desintegración, a pesar de la imagen que fuera de los barrios se publicita.

Sí existen, pues, vías de construir grandes tramas funcionantes en la manera de ser del mundo-de-vida popular. Puede ser que todo el país esté entramado de esa manera, al margen del modelo moderno republicano.

En la convivencia entramada las personas no dejan de ser ellas. Asumen también roles o funciones, pero nunca se identifican como rol o función.

El moderno que observa la trama desde fuera, la interpreta en sus claves modernas y pretende así haber captado su realidad. No se da cuenta de que la ha reinterpretado a otro mundo-de-vida y a su sentido, cosa que le es completamente externa. Elabora, así, un conocimiento que es sólo conocimiento de sí mismo y no del otro. Las consecuencias son muy graves. A partir de ese pseudo-conocimiento se proyectan intervenciones y políticas que, además de que han sido secularmente un fracaso, entran la normalidad del vivimiento del mundo-de-vida popular el cual ha tenido suficiente “viveza” como para mantenerse.

La convivialidad es una cualidad constitutiva de la persona y el mundo de vida popular en la practicación de la relación de convivencia en la que desde el origen se vive en el mundo. La convivialidad viene de la convivencia y desemboca en la convivencia, pero no es en sí convivencia sino apertura a la convivencia. La convivencia en familia, vecindad, comunidad, se producirá desde la apertura y no desde prescripciones externas reguladoras.

El individuo, en cambio, es de por sí cerrado a la convivencia. Necesita, por tanto, producir mecanismos externos, esquemas prescriptivos, para que la convivencia se produzca.

Como debemos abordar lo político lo dejamos hasta aquí. Nos conformamos con insinuarles lo que podrían representar los retos que implica para la iglesia constituirse en testimonio de iglesia sinodal en una cultura abierta a la convivencia y en otra cerrada en el individuo.

2. CULTURAS ANTI-SINODALES Y SUS DERIVACIONES POLÍTICAS: EL TOTALITARISMO VENEZOLANO. ¿DESDE DÓNDE PENSAR LA SINODALIDAD?

La sinodalidad es un camino eclesial centrado en la hospitalidad, comunión, fraternidad, acompañamiento. Parte de la noción de una iglesia inculturada, antropocéntrica, comprometida, que invita al hombre a caminar junto a Dios en la construcción del reino de los Cielos.

La sinodalidad “...indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Remite por lo tanto al Señor Jesús que se presenta a sí mismo como ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14,6), y al hecho de que los cristianos, sus seguidores, en su origen fueron llamados «los discípulos del camino»”.

Sus discípulos estamos en una dimensión universal, pertenecemos a la Iglesia en un sentido general, pero también formamos parte de una cultura. Tenemos condiciones de posibilidad para pensar y actuar en la sinodalidad.

Este camino sinodal, nos lleva a hacer una precisión: “mientras que los últimos sínodos han examinado temas como la nueva evangelización, la familia, los jóvenes y la Amazonia, el presente sínodo se concentra en el tema de la sinodalidad propiamente dicha.”

De modo que “el actual proceso sinodal que estamos llevando a cabo está guiado por una pregunta fundamental: ¿Cómo se realiza hoy este ‘caminar juntos’ en los distintos niveles (desde el local hasta el universal), permitiendo a la Iglesia anunciar el Evangelio? y ¿qué pasos nos invita a dar el Espíritu para crecer como Iglesia sinodal? (PD, 2)”.

La peculiaridad en este momento es que se nos invita a pensar y vivir la sinodalidad en sí misma, como proceso y como camino. Esta propuesta nos coloca frente a la situacionalidad, a las circunstancias, a la vida que discurre en el mundo y en la cultura.

En términos orteguianos: “toda vida es hallarse dentro de la «circunstancia» o mundo. Porque este es el sentido originario de la idea «mundo». Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que es su auténtica periferia. Representa lo que podemos ser; por lo tanto, nuestra potencialidad vital...”

La invitación sinodal es a encontrarnos en este mundo plenamente humano guiado por el proyecto divino. Se trata del misterio de la encarnación, Jesús divino y humano al mismo tiempo, viviendo condiciones culturales específicas.

- a) Proyectos políticos cerrados a la sinodalidad: el totalitarismo.
Caso venezolano

La cultura nos lleva a la política, en el sentido que toda noción de poder se produce según un modo cultural específico. En este sentido, la política forma parte del complejo cultural desde el cual cada hombre intenta encontrar una forma de estar en la vida pública y gobernarla o ser gobernado.

En este sentido, Foucault, coloca una de las preguntas esenciales: “¿Qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?” A lo que responde el mismo autor: “Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la

jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.

Según esto hay órdenes y hay culturas. Nos reconocemos en unas y en otras no. Nos reconocemos porque pertenecemos a ellas. Vida y mundo se imbrican en una sola experiencia, convivimos y nos reconocemos.

Citamos a Moreno (2008), quien lo presenta claramente en la noción de cultura:

Entiendo aquí por cultura la totalidad del vivir concreto de un grupo humano determinado en un tiempo histórico. Este vivir se ha —existe— de una determinada manera, en un modo de vida. La vida y su modo de existir son inseparables. Su integración constituye la cultura. Ahora bien, la vida, viviéndose históricamente en la totalidad de su existencia, produce su modo histórico de existir, pero, a su vez, el modo de vida, en el que ésta existe, la rige también mientras es por ella regido.

Este acercamiento a la cultura nos conduce a pensar que en un mismo país podemos tener distintos órdenes políticos, porque tenemos distintos órdenes culturales. De modo que élite y pueblo pueden estar transidos de significados distintos y externo uno al otro. La modernidad, por un lado, y el mundo-de-vida popular por el otro.

Hay múltiples maneras de plantear el poder y la política, me detendré sólo en dos: la democracia y el totalitarismo. La primera ha encajado en las distintas culturas que convivimos en Venezuela, ha habido modos particulares de darle viabilidad y pertenencia según el grupo humano que la comparte. Sin ser perfecto, es un sistema bastante abierto a la pluralidad.

El segundo, como su nombre lo indica, es completamente impuesto, se trata de un proyecto sobrevenido, extra cultural, que lleva al extremo el poder absoluto centrado en una clase o individuo. No es la consecuencia de un proceso de desarrollo interno, por tanto, al no ser una derivación de la cultura, se impone.

¿Qué define un proyecto totalitario? Según Stéphane Courtois: “Codicia, abulia, vanidad, fascinación por la fuerza y la violencia, pasión revolucionaria: fuera cual fuese la motivación, los dictadores totalitarios siempre encontraron los aduladores que necesitaban, ya fuera la dictadura comunista o cualquier otra”.

Desde la definición del propio sistema totalitario venezolano, podemos leer en el plan de la patria 2019-2025, la supremacía de la revolución por en-

cima de la persona, el poder popular por encima de las comunidades y ciudadanía: “No somos el ejercicio de una gestión de gobierno. Somos un proceso revolucionario... Es la reconfiguración popular del Estado, haciendo del gobierno de calle, en sus distintas escalas sistémicas, un proceso constituyente para edificar el nuevo Estado popular, comunal, soberano.”

El nuevo estado socialista-comunal, basado en los principios enumerados por Courtois. Una aproximación desde la Emergencia Humanitaria Compleja en Venezuela, nos encontramos con un sistema que parte de las limitaciones y coacción del sujeto, generando las siguientes prácticas:

1. El aislamiento
2. La inmovilidad
3. El hambre
4. No hay sistema de justicia, por tanto, se favorece la proliferación de las megabandas, la extorsión y el sicariato
5. Pobreza extrema
6. Separación de las familias por la migración forzosa
7. El fomento de una cultura nacional socialista

Todas estas prácticas van contra la vida humana, someten a la persona y a la comunidad a condiciones extremas que le niegan, le someten y eliminan. La consecuencia de este tipo de prácticas es el genocidio y el desplazamiento forzoso. Su raíz es antisinodal, porque va contra el acompañamiento y el caminar juntos.

El aislamiento que nos impone el sistema nos obliga a encerrarnos, a limitar los vínculos con el otro porque estamos forzados a la inmovilidad. La falta de gasolina, de transporte, de efectivo, nos encierra en el mundo limitado de la casa. Pretende aislarnos del mundo, de la comunidad, de la familia.

El aislamiento y la inmovilidad son correlatos del hambre. Si no nos movemos nos morimos, sobrevivir el hambre implica estar con el otro. Tener la posibilidad de la mano fraterna del hermano que puede auxiliarnos, para eso necesitamos movernos, buscar la ayuda y la solidaridad. El sistema lo niega, siendo vulnerables somos más útiles al sometimiento. La individualidad y el encierro impiden el encuentro, va en contra de la sinodalidad.

La muerte que se protege bajo la sombra criminal del sistema totalitario venezolano va contra el quinto mandamiento, lesiona la vida humana, la somete, están bajo el “orden” del crimen organizado. ¿Cuántos pueblos del

interior del país, en este momento, son asediados por el crimen, la extorsión, el sicariato? ¿Cuántos hermanos venezolanos están siendo perseguidos injustamente o han sido amenazados por alguna banda criminal?

La muerte que produce el crimen organizado o los cuerpos de seguridad del estado va contra la sinodalidad porque niega la vida esencial para el encuentro, el acompañamiento, para el amor. La muerte es la imposibilidad de amar y el sistema se basa en esa imposibilidad, en esa negación.

La migración forzosa por hambre, por pobreza, por inseguridad, es una de las evidencias más claras de antisinodalidad. La imposibilidad del abrazo, del estar juntos, de ser intencionado con el que quiero y serlo cercanamente, desde la convivencia. ACNUR acaba de publicar, enero 2022, la cantidad de 6.400.000 personas desplazadas. Un país fuera del país, ¿cuántas familias desmembradas? ¿Cuánto desgarramiento afectivo? ¿Cuánto desarraigo? Una diáspora en el desierto. Un nuevo éxodo que nos recuerda la peregrinación y sufrimiento del pueblo de Israel. Somos un pueblo hambriento en búsqueda de la nueva alianza, ¿el camino sinodal nos acercará a esa alianza fraterna, favorecerá el reencuentro familiar, humano, cristiano de los que sufrimos esta tragedia nacional? ¿Nos traerá este sínodo un mensaje de reconciliación y libertad?

El sistema se reafirma en sus propios intereses, busca eliminar todo lo que nos hace fuertes: cultura, identidad, fraternidad, convivencialidad, familia, comunidad. Nos impone una nueva cultura nacional basada en los “valores socialistas” o en lo planteado en el plan de la patria 2019-2025: “impulsar la cultura socialista” o, mejor, “la edificación de la cultura socialista y de la identidad nacional”.

Procuran la desidentificación cultural, eliminar de raíz nuestros valores, cristianos, fraternos, basados en la convivencia. Estamos frente a una sinodalidad amenazada, negada, limitada por el sistema político totalitario venezolano. Bajo la lógica de la dominación no es posible hacer algo. Nos toca como cultura producir la liberación desde nuestra potencialidad, desde nuestra estructura.

3. LA SINODALIDAD, CAMINO DE RECONCILIACIÓN

Para cerrar, quisiera citar en extenso a Alejandro Moreno, 2008, p. 362:

Cuando se dice que el venezolano no ha logrado ni siquiera formar comunidad, se está haciendo una afirmación totalmente fal-

sa. Comunidad, como la entienden los modernos, ciertamente no, pero comunidad como entramado de relaciones de vecindad convivial, es un hecho indudable para cualquiera que se sumerja en el pueblo y desde él la viva. No una comunidad de instituciones comunales, sino una comunidad de relaciones conviviales que produce sus propias formas de convivencia, las cuales no pueden recibir el nombre moderno de instituciones porque pertenecen a otro mundo de vida. Lo que no puede nombrar desde sí misma, la modernidad lo declara inexistente, pues las condiciones de existencia las pone su lenguaje.

El proyecto comunal es la negación absoluta de la convivencialidad vecinal. Para poder desarrollarse deben asegurarse de que el otro no tenga capacidad de acción. ¿Qué sentido tiene desnudar en sus intenciones un sistema criminal y totalitario como el venezolano?

Solo conociendo su historia, cómo acontece, podemos trazar un camino que nos pueda conducir a la libertad y al encuentro fraterno. El camino sinodal acompañado del método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar, nos pueden conducir en la comprensión y el discernimiento de las oportunidades que nos encontraremos en el camino.

Un punto importante es que las comunidades venezolanas no están implicadas en el poder totalitario, no está consumado el objetivo del sistema que busca anular la voluntad y lograr la desidentificación cultural que permita la resignación. Las comunidades en lugar de renunciar a su identidad se repliegan en ella, la reafirman, convirtiéndose, así, en una verdadera amenaza para el sistema. Por ejemplo, ante el desplazamiento masivo y la pobreza, el que se va envía dinero a la familia y la familia que se quedó se ve obligada, por solidaridad, a compartir con el vecino.

Cito a continuación esta experiencia, que me parece conmovedora y desafiante:

Yo tuve una experiencia, un vecino que está ahorita afuera, le transfirió a su mamá y la señora compró un sancocho y se hizo una olla comunitaria. ¡Dios...!, yo participé de esa olla comunitaria y vimos personas del sector y fuera del sector que salieron a buscar comida, cuando llegaron que ya no había sopa, mira, eso estaban “pero si yo quería”, y niñitos de todas partes.

Desde la cultura, abierta a la sinodalidad, no basta resolver el problema individual y familiar, sino que hay siempre la intensión del acompañamiento,

Alexánder Campos - Mirla Pérez de Campos

de la actitud fraterna, del desafío de dar al otro lo que, incluso, no se tiene. Hacer que cinco panes y dos peces alimenten a toda una comunidad.

Esa es la hospitalidad, comunión, camino sinodal que nos replantea la convivencia misma. También es importante tener presente, fuera de toda candidez, que la existencia de los sistemas totalitarios depende de nuestra eliminación.

BIBLIOGRAFÍA

Documento de Aparecida. 2007. No. 359.

Encíclica Evangelii Gaudium. No. 115

Foucault, M. (1966). Las palabras y Las cosas. Ed. Siglo XXI

Moreno, A. (2008). El Aro y La trama. Ed. Convivium

Maduro, Nicolás. (2019) Plan de la patria 2019-2025. MPPP

Stéphane Courtois, et al. (1998) El Libro Negro del Comunismo. Ed. Arzalia Ediciones.

www.diocesisdezacapa.org (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.diocesisdezacapa.org/_files/ugd/ac7236_90d161961b684279bb7e9f4a95d21211.pdf?index=true)