

LIDERAZGO INTERCULTURAL: POTENCIALES Y RETOS



**UNIÓN INTERNACIONAL
DE SUPERIORAS GENERALES**

LIDERAZGO INTERCULTURAL: POTENCIALES Y RETOS

Boletín UISG

Número 179, 2022

Presentación	3
Interculturalidad, liderazgo and votos: “carga” o riqueza <i>Hna. Patricia Murray, IBVM</i>	5
Desafíos potenciales para la interculturalidad en la sociedad africana y la vida religiosa <i>Hna. Jane Wakahiu, LSOSF</i>	18
La sinodalidad en la Iglesia católica <i>Hna. Anne Béatrice Faye, CIC</i>	30
Nombrar lo innombrado. ¿Qué propicia los abusos de poder y conciencia en la Vida Consagrada? <i>Ianire Angulo Ordorika, ESSE</i>	38
Cambios del derecho penal canónico y el abuso <i>P. Benoit Malvaux, SJ</i>	47
La Vida de la UISG	55
Consejo Directivo de la UISG (2022-2025)	58
Staff de la UISG	59

PRESENTACIÓN

Interculturalidad, Sinodalidad, Abuso de Poder, son los temas que hemos querido abordar en este Boletín n° 179.

Son temas que desafían a la vida consagrada a estar presente, solidaria, profética allí donde las mujeres y los hombres buscan una salida a sus pobreza y a sus miedos.

Son también ámbitos que ofrecen a los líderes de las congregaciones religiosas la oportunidad de caminar juntos, en armonía y sinergia, para aportar una contribución eficaz y una propuesta alternativa a las cerrazones y egoísmos que se abren paso cada vez más en nuestras sociedades, y para ser un signo de testimonio evangélico, una transparencia de Dios en la construcción del Reino.

Interculturalidad, liderazgo y votos: “carga” o riqueza

Hna. Patricia Murray, IBVM

En medio de la creciente diversidad en la vida religiosa, el liderazgo debe preguntarse: “¿entre nosotros, hay hermanos y hermanas que susurren e incluso griten ‘no puedo respirar, no podemos respirar’ porque se sienten culturalmente marginados? ¿No estamos llamados a examinar las implicaciones radicales de lo que significa vivir como una comunidad intercultural? ¿Cómo deben los líderes liderar un análisis del significado de los votos en el mundo multicultural de hoy? ¿No estamos llamados a “descubrir la dignidad de la diferencia y celebrarla?” Si podemos demostrar al mundo que nosotros, que somos culturalmente diversos, podemos vivir y trabajar juntos, entonces podemos ser un signo profético de esperanza en el mundo de hoy.”

Desafíos potenciales para la interculturalidad en la sociedad africana y la vida religiosa

Hna. Jane Wakahiu, LSOSF

Al identificar las dinámicas de la vida intercultural, es vital comprender y reconocer la cultura no solo como lo que nos hace diferentes, sino como el denominador común, porque ninguna persona carece de cultura. Sin duda, la formación intercultural ayudará a los religiosos a aprender formas de cultivar relaciones saludables y construir juntos comunidades interculturales, pero el aprendizaje por sí solo no transformará estas comunidades. Se requerirá que los miembros de las comunidades tengan intencionalidad, tolerancia a la ambigüedad y a los errores, un canal para desahogar las frustraciones sin sentirse juzgados, la corrección adecuada y la escucha atenta, el aliento y la compasión.

La sinodalidad en la Iglesia católica

Hna. Anne Béatrice Faye, CIC

Hoy, la voz de la Iglesia se compone de muchas voces diferentes y el Sínodo es un tiempo de gracia donde el mensaje unificado y coherente es la diversidad y la pluralidad. En otras palabras, la sinodalidad consiste en discernir cómo el Espíritu se mueve a través y con el Cuerpo de Cristo, para que podamos seguir cumpliendo nuestra misión de evangelización en el mundo. En este contexto, este Sínodo es relevante para discernir las reformas necesarias en la Iglesia.

Nombrar lo innombrado.

¿Qué propicia los abusos de poder y conciencia en la Vida Consagrada?

Ianire Angulo Ordorika, ESSE

En la VC, como tal, se da un caldo de cultivo muy propicio para que se produzcan abusos de poder y de conciencia. Esta afirmación no implica considerar que se produzcan *per se*, sino que en esta vocación confluyen unas circunstancias que lo propician mucho más que en otros ámbitos o en otros modos de seguir a Jesucristo. A continuación explicaremos brevemente estos elementos que se interrelacionan y facilitan tales situaciones abusivas. Para ello, los dividiremos en elementos propios de la VC, elementos propios de los individuos y elementos que atañen a la dinámica de grupos.

Cambios del derecho penal canónico y el abuso

P. Benoit Malvaux, SJ

La revisión del libro VI del *Código de derecho canónico* sobre el derecho penal y sus consecuencias en materia de abuso es un tema complejo que voy a intentar presentar de la forma más clara posible. En primer lugar, voy a situar esta revisión en el marco de la evolución de la mentalidad en la Iglesia en relación al derecho penal. A continuación, presentaré las nuevas normas relativas a los abusos y a las penas con las cuales son sancionados. Finalmente, ofreceré algunas breves reflexiones personales sobre la implementación del nuevo sistema.

INTERCULTURALIDAD, LIDERAZGO Y VOTOS: “CARGA” O RIQUEZA

Hna. Patricia Murray, IBVM

La Hna. Patricia Murray, IBVM, es miembro del Instituto de la Santísima Virgen María (Hermanas de Loreto). Es una educadora que ha trabajado como miembro de la Peace Education y Presidenta de la Comisión Episcopal de Irlanda de Justicia y Paz. Fue miembro del Consejo general de su congregación y la primera Directora ejecutiva de Solidaridad with South Sudan, un nuevo modelo de presencia misionera intercongregacional. Actualmente es la Secretaria ejecutiva de la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG). Tiene los estudios universitarios de MEd (TCD-Dublín), y un MA (Teología) y DMin de Catholic Theological Union de Chicago.



*Este artículo fue publicado en el libro: Lazar T. Stanislaus, SVD/Christian Tauchner, SVD (eds.), *Becoming Intercultural. Perspectives on Mission*, Delhi: ISPCK/Steyley Missionswissenschaftliches Institut 2021, pp. 153-170.*

Una extraordinaria confluencia de acontecimientos está actualmente remodelando nuestro mundo. El panorama social y cultural está cambiando, a medida que una nueva conciencia se está extendiendo por todo el mundo. Hace años, Alvin Toffler comentó que la humanidad se enfrentaba a un salto cuántico hacia adelante con la más profunda transformación y reestructuración social de todos los tiempos. Dijo que “sin reconocerlo claramente, estamos comprometidos en la construcción de una nueva civilización excepcional desde la base.”¹ Lo que está sucediendo ahora es, ciertamente, parte de esta transformación. Los religiosos no viven al margen del contexto actual –todo esto afecta a quiénes somos y en quiénes nos estamos convirtiendo como consagrados y consagradas. Solo si nos comprometemos a analizar críticamente nuestras vidas a la luz de estos “signos de nuestro tiempo” podremos juzgar si la inculturación, el liderazgo y los votos son un inconveniente o una riqueza.

A principios de 2020 una nueva infección vírica llamada covid-19, o despectivamente, “la gripe china;” o “la gripe Kung;” empezó a extenderse desde Wuhan, China. Los comentaristas sociales señalaron que “allí donde va una pandemia, la xenofobia nunca

se queda atrás... Después de todo, la enfermedad fomenta el miedo, el cual a su vez fomenta la discriminación.”² Varios estudios ofrecen una clara evidencia de que los grupos étnicos negros minoritarios sufren un mayor riesgo de morir por Covid-19 que los grupos de etnia blanca. Los expertos señalan al racismo como la causa fundamental de esta diferencia porque “restringe el acceso a la educación y las oportunidades de empleo.”³ Además estos factores “conducen hacia circunstancias socioeconómicas todavía más pobres que, a su vez, dan lugar a una salud muy débil.”⁴ por tanto, la gente negra o de otros grupos étnicos minoritarios trabajan mayoritariamente en “trabajos esenciales,” viven en lugares abarrotados con los consecuentes problemas de salud que se derivan, lo cual los pone ante una situación de riesgo muy elevado.

El mundo experimentó una sacudida todavía mayor por el asesinato sin sentido de George Floyd el 25 de mayo de 2020, en Minneapolis, USA. A medida que surgían y se reproducían las imágenes, vimos morir a un hombre: “boca abajo en el suelo, atrapado debajo de un coche y encima de él a otro hombre, un hombre vestido de uniforme, su piel era más clara que la del hombre que yacía en el suelo... su rodilla apretando el cuello del hombre más oscuro... El hombre en el suelo se quedó en silencio, sin respiración.”⁵ Estos 8 minutos y 46 segundos impulsaron a millones de personas a ocupar las calles proclamando: “No puedo/No podemos respirar”; “La vida de los negros es importante.” representaban personas de todas las edades, géneros, etnias, razas y religiones unidas en solidaridad, ira y dolor con este hombre, pero también con todas las personas que sufren discriminación, estereotipos, racismo, xenofobia y exclusión de todo tipo.

El incremento de la movilidad, los viajes transnacionales, un mercado globalizado, refugiados que huyen de guerras y conflictos, inmigrantes buscando mejores oportunidades, han mostrado el peor rostro de la exclusión. Ahora es necesaria la transformación y conversión personal de actitudes, símbolos y sistemas. Estos hechos globales han ubicado un espejo en los rostros de nuestra sociedad global y en la vida religiosa contemporánea. Recientemente Jayne Helmlinger CSJ, reconociendo su propia complicidad con el racismo por tener el privilegio de ser de los blancos, llamaba a las religiosas a emprender “la peregrinación a tierra de racismo... pero no salir con demasiada rapidez, sino volviendo de nuevo a una zona de comodidad y la protección.”⁶ En todo el mundo, el foco está centrado claramente en cómo se gestiona la diferencia y la diversidad. Es un desafío que debe ser afrontado por la totalidad de la sociedad, pero también por el liderazgo en la vida religiosa.

Un documento reciente del Vaticano destaca los enormes cambios que se están dando allí donde “las congregaciones femeninas han pasado de contextos casi totalmente monoculturales al multiculturalismo.”⁷ El rostro de la vida religiosa refleja un “laberinto de culturas.”⁸ Los religiosos y religiosas jóvenes viven en comunidades multiculturales o participan en redes de comunión y apoyo mutuo que son “cultural, étnica, teológica y eclesiológicamente diversas.”⁹ Esta reciente evolución en y a través de muchas congregaciones “ha hecho que el desafío de integrar culturas diferentes sea todavía más agudo”¹⁰ El mismo documento señala que algunos institutos se encuentran ahora en una situación difícil de gestionar: por una parte, no muchas docenas de miembros de edad avanzada están atados a tradiciones culturales e institucionales clásicas –algunas veces alteradas–; y por otra parte, un gran número de miembros jóvenes procedentes de diversas culturas que tiemblan, que se sienten marginados y que ya no aceptan roles subordinados.¹¹

Esto revela la des-occidentalización de la vida consagrada siguiendo el paso del proceso de globalización.¹² Dice que lo que es esencial “no es preservar las formas”, sino la buena disposición para “con continuidad creativa

repensar la vida consagrada como memoria evangélica de un estado permanente de conversión.”¹³ Durante un reciente encuentro en línea el líder de una congregación religiosa planteó la siguiente pregunta: “¿cómo es la vida religiosa cuando no tiene la superposición de la civilización occidental?”¹⁴ ¿Cómo deberíamos entender los votos desde una perspectiva distinta? Muchos líderes se están educando a sí mismos sobre distintos aspectos de la cultura con el objetivo de poder liderar bien y con sabiduría.

El aumento de miembros de nuevas culturas junto al descenso de vocaciones procedentes de fuentes tradicionales ha cambiado la composición cultural de las congregaciones religiosas. Los miembros más recientes pueden experimentar prejuicios abiertos o encubiertos, generalizaciones, juicios estereotipados y malentendidos mutuos. Esto puede agravarse todavía más como consecuencia de la brecha generacional o las diferencias de personalidad. Las críticas a personas concretas o a grupos a menudo pueden circular de manera clandestina creando una atmósfera poco saludable. Puede haber miedo a ser dominado por el grupo mayoritario. Si se percibe que los recursos de la congregación como el poder, el dinero, las relaciones de solidaridad con las familias de los miembros y la hospitalidad se distribuyen de forma desigual, la confianza se ve afectada profundamente. A pesar de estas experiencias, las conversaciones sobre las diferencias se dan muy raramente; temas como el racismo y los prejuicios casi nunca se tratan abiertamente. Los miembros practican una doble aproximación: “En presencia de los miembros de la ‘otra’ cultura, enfatizamos lo positivo..., pero cuando estamos con los miembros de la propia cultura, todo lo negativo (sobre la otra cultura) emerge.”¹⁵ En la conocida por todos, imagen del iceberg de la cultura, el 9% de lo que constituye la cultura está bajo la superficie. Los líderes necesitan tener en cuenta que procesos conscientes e inconscientes existen culturalmente tanto a nivel personal como a nivel de organización.

¿Cómo ejercer el liderazgo en medio de esta creciente diversidad cultural? Los líderes necesitan orientar conversaciones más profundas que exijan un cambio radical de mente y de corazón. Si la vida religiosa está para reflejar las enormes transformaciones culturales que se están produciendo tanto en nuestro mundo como en las congregaciones, hay una creciente necesidad de poner atención en la antropología de las diversas culturas y aprender el lenguaje de la cultura. Está claro que “se hace cada vez más necesario un ministerio para el liderazgo que pueda pedir una verdadera sinodalidad fomentando un dinamismo de sinergia”.¹⁶ En medio de la creciente diversidad en la vida religiosa, el liderazgo debe preguntarse: “¿entre nosotros, hay hermanos y hermanas que susurren e incluso griten ‘no puedo respirar, no podemos respirar’ porque se sienten culturalmente marginados? ¿No estamos llamados a examinar las implicaciones radicales de lo que significa vivir como una comunidad intercultural? ¿Cómo deben los líderes liderar un análisis del significado de los votos en el mundo multicultural de hoy? ¿No estamos llamados a “descubrir la dignidad de la diferencia y celebrarla?”¹⁷ Si podemos demostrar al mundo que nosotros, que somos culturalmente diversos, podemos vivir y trabajar juntos, entonces podemos ser un signo profético de esperanza en el mundo de hoy.”

Liderazgo en un mundo multicultural

Entonces, ¿cómo podemos liderar en medio de una creciente diferencia y diversidad? Los teóricos de las organizaciones afirman que los líderes que emprenden un camino de comprensión y desarrollo personal, pueden transformar, no solo sus propias capacidades, sino también las de los miembros de sus organizaciones.¹⁸ Los líderes transformadores son personas capaces de “identificar su núcleo más interno o su yo más elevado que los guía de forma efectiva a través de los tiempos turbulentos.”¹⁹ Sin embargo, sin un proceso personal que desarrolle la capacidad de percepción, para el aprendizaje, la interiorización, el sentido explícito y la construcción de significado este liderazgo transformador es imposible.²⁰ Donde hay un liderazgo, debe haber una visión,

una articulación de un propósito “que vale más que el resto de la propia vida.”²¹ ¿Los hombres y las mujeres líderes en las congregaciones religiosas están llamados a motivar a sus miembros a los valores y actitudes del Evangelio que son necesarios hoy en nuestro mundo intercultural? Deben incluir la empatía, la apertura al otro, el intercambio y el enriquecimiento mutuos, la hospitalidad, el encuentro y la acogida al extraño, la inclusión, el respeto por el otro, la comprensión y la celebración de la diferencia, y el desarrollo de una profunda conexión, Cuando estas actitudes florecen en los miembros de una congregación, a su vez estas influirán en el alcance del ministerio. Pero primero los líderes deben iniciar un camino de descubrimiento personal. Solo entonces podrán desafiar a otros a “comprometerse a vivir de manera similar... defendiendo una nueva forma de liderar en nuestra cultura.”²²

Uno de los primeros desafíos para el liderazgo es comprender las dinámicas de la cultura. Se trata de una tarea muy compleja, como pelar una cebolla. La cultura describe



todo aquello que hace un gran grupo de personas único. Se ha comparado al aire que respiramos, del cual realmente solo nos damos cuenta cuando está ausente. La cultura se parece a “un conjunto de normas según el cual las cosas funcionan o simplemente “son” de forma concreta en una sociedad, país u organización.”²³ La cultura puede ser estudiada externamente (etic) o internamente (emic).²⁴ La identidad cultural de una persona se desarrolla en el tiempo y ha sido definida como “la identificación y aceptación percibida en un grupo que tiene un sistema compartido de símbolos y significado, así como normas/reglas de conducta.”²⁵ Esto significa que una persona puede funcionar de forma adecuada en la cultura, entendiendo los sistema de símbolos, y creyendo y siguiendo las normas.

Las personas insertas en culturas distintas reaccionan de forma diferente al mismo conjunto de circunstancias, porque previamente internalizaron concepciones de lo que es normal y de lo que es apropiado. Por tanto, no hay una forma única de reaccionar, y a

medida que comparten con personas de diferentes culturas, tienen que ir aprendiendo continuamente las respuestas culturales apropiadas para los nuevos conocidos.

Cualquier revisión de un escrito contemporáneo sobre interculturalidad destaca que este término abarca la “la teología, la práctica y la espiritualidad del diálogo profético.”²⁶ A nivel práctico, el misionero Anthony Gittins ha escrito extensamente sobre cómo de una comunidad formada por muchas culturas, la interculturalidad genuina solo surgirá, cuando sea creada una nueva cultura a través de intercambios intencionados, honestos y creativos por parte de todos los miembros. Además, una comunidad religiosa necesita “dar testimonio público de la posibilidad real de que personas de diferentes culturas y lenguas, pero con una misma fe y visión, son capaces de sobrevivir y crecer con un objetivo más allá de su capricho o comodidad, sino una señal del Reino y del Reino de Dios.”²⁷ Para participar en el proceso de interculturalidad una persona debe abrirse a ser transformado por las personas de otras culturas.

Comprender y respetar la cultura de otra persona es afirmar su identidad y reconocer su dignidad. Cuando el respeto y la comprensión mutuas se cuidan, se crea confianza y apertura, se enriquece la comunicación intercultural y nace una comunidad verdaderamente intercultural.

Algunas veces este proceso se ha reducido a un intercambio superficial de comida, de símbolos o de la celebración de la fiesta nacional de los miembros. Para ser real, el proceso debe implicar el intercambio a nivel mucho más profundo. Esto significa hacer “más explícita la reciprocidad esencial del proceso de inculturación tanto a nivel personal como a nivel social.”²⁸ Significa abrirse a escuchar juntos los sentimientos, miedos y luchas de cada uno, abordando las tensiones y desigualdades culturales reales. Implica aprender cómo expresar los sentimientos negativos y los malentendidos entre ellos.

El misionero, Aylward Shorter nos invita a empezar nuestro aprendizaje intercultural creyendo primero “...en el carácter positivo de las otras culturas,” y seguidamente alimentando “el deseo de ser enriquecidos por ellas.” Finalmente, debemos “acoger a los que provienen de otras culturas y darles (nuestra) confianza sin reservas.”²⁹ Comprender y respetar la cultura de otra persona es afirmar su identidad y reconocer su dignidad. Cuando el respeto y la comprensión mutuas se cuidan, se crea confianza y apertura,

se enriquece la comunicación intercultural y nace una comunidad verdaderamente intercultural.

El desafío intercultural de la vida de los votos

Los líderes deben empezar preguntándose cómo nuestro mundo multicultural globalizado está remodelando la teología de la vida religiosa. ¿Están surgiendo nuevas visiones sobre la vida de los votos? Antes del Concilio Vaticano II la vida religiosa de los votos se veía en términos de compromiso personal, "Nadie que mire hacia atrás, después de poner la mano en el arado, es apto para el Reino de Dios."³⁰ La cultura congregacional de los votos privilegiaba "Yo-ismo" (la cultura del individualismo), aunque los miembros vivían en comunidad. Citas de la Biblia como "El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí"³¹ se usaron para construir sistemas y estructuras que creaban distancia entre los religiosos con votos y sus familias, comunidades locales y el resto del mundo. Se consideraba la vida consagrada como una forma de retirarse del mundo. El Vaticano II creó una nueva conciencia de que la Iglesia y por extensión la vida religiosa debe estar "en, con y para el mundo, participando de sus luchas por la transformación de la humanidad."³² Las congregaciones iniciaron un proceso de renovación preguntándose cómo "la iniciativa emprendedora, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras" podrían responder "a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy".³³ Sin embargo, el proceso de renovación y adaptación no ha sido fácil.

No temamos reconocer honestamente cómo, a pesar de una serie de cambios, el viejo marco institucional sigue luchando para dar paso a nuevos modelos de una forma decisiva. Quizás toda la constelación de lenguajes y modelos, valores y deberes, espiritualidad e identidad eclesial a la que estábamos acostumbrados, todavía no nos ha abandonado completamente para dar paso a la prueba y estabilidad del nuevo paradigma nacido de la inspiración y la práctica postconciliar.³⁴

Hay una renovada llamada a la reflexión sobre lo que se exige hoy para que los religiosos sean presencia profética y testimonio contracultural inspirados por los valores evangélicos. Hay una creciente conciencia de que los votos vividos en comunidad (nosotros o una colectividad en términos culturales) puede ser un testimonio profético significativo. Por medio de sus votos los religiosos se dedican a la persona de Cristo y, personal y comunitariamente se comprometen a la transformación de todos los aspectos de la vida humana. Sandra Schneiders demuestra cómo los votos están centrados específicamente en tres dimensiones importantes de la vida personal: posesiones, afectividad y poder que, simultáneamente, son las tres áreas mayores de la interacción humana que estructura el mundo (economía, vida social y política). Ya hemos visto cómo estos tres ámbitos impactan en las diferentes culturas contribuyendo a la pobreza, la exclusión y la discriminación. Por lo tanto, una teología contemporánea de los votos debe subrayar "el potencial de los votos para capacitar a los religiosos para desempeñar un rol significativo en la transformación de muchas estructuras del mundo"³⁵, concretamente, en la creación de una nueva forma intercultural de vivir juntos.

El voto de pobreza: El voto de pobreza es un compromiso para dar testimonio de una forma alternativa de vivir en un mundo donde existe una clara división entre una economía de la abundancia y una economía de la escasez. Hay dos dimensiones del voto de pobreza –uno social y otro personal.³⁶ La dimensión social exige a las congregaciones religiosas que contribuyan a "a la reestructuración de la situación económica a escala mundial."³⁷ Esto se consigue poniendo al servicio los recursos que puedan satisfacer las necesidades de los materialmente desfavorecidos, participando en su defensa en

nombre de los pobres y exigiendo un cambio estructural.

La dimensión personal exhorta a los religiosos dar testimonio de la “libertad y sencillez interior” y “la libertad evangélica vivida por Cristo que nos enriquece a través de su pobreza”³⁸ Este voto nos invita a una relación equilibrada con los bienes materiales, reconociendo todas las cosas como un regalo de Dios; por tanto, “nosotros los religiosos no tenemos derecho a más de lo que necesitamos cuando otro está en necesidad.”³⁹ Invita a una profunda conversión del corazón que cambiará el comportamiento en relación con los bienes materiales y las posesiones. Los religiosos deben denunciar el egoísmo, la explotación, la dominación y “modelar una forma de compartir la vida a través de la distribución de los bienes.”⁴⁰ El voto invita al servicio responsable y a la solidaridad global. Se vive con actitudes y comportamientos que dan testimonio de “alegría y agradecimiento, desprendimiento de corazón, trabajo bien hecho, confianza en la providencia, respeto y solidaridad con el pobre.”⁴¹ La hospitalidad y acogida radical son los sellos de este voto al que nos hemos comprometido. Debe mostrar que en la mesa hay una silla para cada persona sin importar cuál es su cultura o etnia, su edad o su género, su religión o su creencia política, porque todos son bienvenidos.

Hoy, muchos religiosos provienen de contextos y culturas donde millones de personas luchan contra la pobreza absoluta. Las familias pueden vivir en la pobreza mientras sus hijos e hijas que han profesado el voto de pobreza están bien provistos de todo. Estos religiosos tienen acceso a recursos y oportunidades que de otro modo no serían posibles. La pertenencia a la comunidad religiosa puede dar a una persona acceso a una “formación intelectual y profesional y un estilo de vida que son fruto de una preparación casi occidental.”⁴² Los miembros de la familia no entienden que la persona consagrada no tenga acceso libre a los bienes materiales de su congregación religiosa. Ellos tienen expectativas de que los religiosos los ayudarán económicamente o los ayudarán a encontrar benefactores. Sin embargo, ser religiosos no los absuelve de sus obligaciones familiares. Debería quedar claro que es la comunidad, y no la persona individualmente la que está respondiendo a lo que culturalmente se espera de un miembro de la familia cuando alguien muere o cuando se celebra un acontecimiento importante en ella.

Los líderes deben guiar una reflexión con los miembros sobre esta tensión entre la pobreza como una realidad vivida y la pobreza como un voto al que nos comprometemos. Sandra Schneiders señala que la verdadera diferencia “entre el verdaderamente pobre y las personas que eligen el estilo de vida pobre está, concretamente, en que estas últimas lo eligen, y pueden abandonar esta elección, si las cosas se ponen demasiado difíciles.”⁴³ Ella cree que solo cuando nuestra posibilidad de optar desaparece, podemos experimentar la solidaridad con los pobres, “no la solidaridad consciente de elegir las privaciones, sino la solidaridad real de los compañeros de sufrimiento en un mundo que nosotros no podemos controlar y no podemos cambiar.”⁴⁴ Los líderes deben ayudar a los miembros a analizar cómo responder adecuadamente en los distintos contextos culturales a las necesidades del entorno de manera que hagan creíble la vivencia del voto de pobreza.

El voto del celibato: El celibato consagrado se considera un don Dios para la persona y, por extensión para la Iglesia y el pueblo entre los cuales los religiosos viven y sirven. Por medio del voto de celibato, la persona se compromete para toda la vida, dando significado a su relación personal con Dios y su disponibilidad para promover el Reino de Dios. Sacrificar la opción de casarse no es fácil, pero concede a los religiosos la libertad para comprometerse totalmente a un servicio socialmente transformador. Sin embargo, en algunos contextos culturales, aunque el celibato ha existido desde hace siglos, esta consagración se hacía a la divinidad, al que ejercía el poder o a los espíritus. La vida es vista

como un don de Dios y una garantía de la continuidad del grupo por lo que “la persona que rechazaba transmitirla o quien era incapaz de transmitir la vida era considerado un inútil en la cadena de la evolución.”⁴⁵ Cada cultura tiene su propia comprensión de la fecundidad y de ser fructífero, y para algunas, el compromiso de un hijo sacerdote, o un hijo o una hija religioso puede plantear grandes dificultades. Por una parte, está el tema de la continuidad de la familia o la tribu; y, por otra, la obligación futura de los hijos de cuidar a sus padres y miembros de la familia, entendida de forma amplia, en su vejez. Si bien estas obligaciones se han ido debilitando debido al contacto con los valores occidentales, siguen siendo responsabilidades culturales profundamente arraigadas entre los religiosos y religiosas jóvenes que se incorporan a la vida religiosa. Cualquier análisis del voto de castidad debe tratar estas cuestiones sobre la vida, la fecundidad y dar fruto, y las obligaciones familiares y, ¿cómo estas se reinterpretan en la vida religiosa contemporánea?

La comprensión de las dinámicas del poder y las complejas dinámicas de la comunicación intercultural son clave para el crecimiento de relaciones en una comunidad religiosa multicultural.

La esencia del voto de castidad exhorta a la apertura a “relaciones interpersonales y comunitarias por medio de una afectividad que ha sido radicalmente sanada, purificada y liberada.”⁴⁶ La oración personal y comunitaria ayuda a desarrollar la capacidad para crear relaciones incluso con aquellos con los que no tenemos una afinidad inmediata.⁴⁷ El celibato por el bien del Evangelio invita a la inclusividad y a la diversidad cuando se establecen relaciones. Es un compromiso a vivir la vida de amor expansivo e inclusivo a la humanidad. Esto no sucede de forma natural, sino que se convierte en un desafío especial en algunas partes del mundo donde las diferencias culturales han causado división y hostilidad. Fomentar relaciones mutuas enriquecedoras a través de muestras diferencias es una profunda expresión profética contracultural del Reino de Dios. La mayoría de las personas que han crecido en un determinado grupo “han asimilado sus reglas y expectativas... y se han convertido en relativamente etnocéntricos.”⁴⁸ La capacidad de una persona de incluir a otros, depende de la capacidad de comprometerse en conversaciones honestas sobre temas como el etnocentrismo, el racismo, la discriminación, los prejuicios y los estereotipos, así como otras barreras que nos impiden ponernos en los zapatos del otros. Además, una comunidad religiosa cuyos miembros han hecho el voto de celibato

necesita disponer de flexibilidad “para ampliar sus fronteras y tener en consideración la experiencia y contexto de otros grupos.”⁴⁹ Esto significa salir fuera de nuestra zona de seguridad y ampliar nuestras fronteras. La inclusión es complicada, presenta varios niveles, exige tiempo... implica muchísima reflexión y escucha hacia los demás.⁵⁰ Jesús se preocupó por la inclusión de los débiles, de los marginados y excluidos. Él pidió continuamente a sus seguidores que conectaran con el Dios de la compasión cuya misericordia y amorosa bondad dejar espacio para cada uno y para todos. Este es un aspecto fundamental del voto de celibato.

El voto de obediencia: Nuestra comprensión de la obediencia ha cambiado radicalmente desde el Vaticano II. Antes del Concilio, las congregaciones estaban estructuradas de forma jerárquica, de modo que algunos miembros “eran considerados intrínseca, personal y relativamente superiores a los demás.”⁵¹ A pesar de esto es importante señalar que “lo que funcionó en un contexto relacional piramidal y autoritario ya no es ni deseable ni posible



vivir en la sensibilidad de comunión de nuestro sentir y querer ser Iglesia.”⁵² El modelo participativo que ha surgido desde entonces reconoce la igualdad fundamental de todos y “un sentido creciente de la inalienable responsabilidad personal.”⁵³ Ahora, cuando las personas son designadas para un específico rol de liderazgo en la comunidad religiosas, se entiende esta posición como “provisional, temporal, de alcance limitado, funcional y sobre todo, “secular” en el sentido de no-sacralizado.”⁵⁴ Este cambio de modelo pone el acento en la colegialidad en la búsqueda de la voluntad de Dios en y a través del discernimiento personal y comunitario. Este cambio de modelo pone el acento en la colegialidad en la búsqueda de la voluntad de Dios en y a través del discernimiento personal y comunitario. El voto de obediencia ahora se entiende como “una entrega a la libertad y no a la sujeción o servidumbre.”⁵⁵ Hacer un voto de obediencia compromete a la persona a “una búsqueda personal de libertad y santidad en el contexto de una comunidad.”⁵⁶ Exige que cada miembro se abra a compartir sus propias convicciones y puntos de vista a través del discernimiento. Sin embargo, es importante saber que en ciertas culturas y contextos el ejercicio de la autoridad “todavía muestra una tendencia hacia la concentración vertical del ejercicio de la autoridad, a nivel local y a niveles superiores.”⁵⁷ Cuando los líderes

piensen en implicar a los miembros en el discernimiento, deben tener en cuenta cómo funcionen las relaciones y la participación en las diferentes culturas. Esto puede influir en cómo los líderes realicen su liderazgo y cómo los miembros participen en los procesos de discernimiento. Geert Hofstede ha demostrado cómo algunas culturas presentan una “distancia muy grande del poder” con una estructura marcadamente autoritaria y jerárquica. En ellas, la gente cree que el poder y la influencia están concentrados en las manos de unos pocos y están muy centralizados. Los miembros se sienten cómodos manteniendo una distancia entre los que ejercen el poder y la influencia, y aquellos que son gobernados. Se respeta a una persona de un elevado estatus y “hay un modelo de dependencia de los superiores que impregna todos los contactos humanos, y el software mental que tienen los miembros contiene una fuerte necesidad de dicha dependencia.”⁵⁸ La obediencia hacia los superiores es muy valorada. Los miembros de culturas con una “distancia muy grande del poder” muestran tanto respeto por los que ejercen el poder que puede resultarles difícil ofrecer otras alternativas. Además, cualquier pérdida de prestigio o el sentimiento de vergüenza pueden impedir la comunicación y el desarrollo de la relación.

En otras culturas donde la gente siente que ellos son relativamente iguales y tienen los mismos derechos, se sienten incómodos con la desigual distribución del poder. Si se convierten en miembros de congregaciones con una estructura que presenta una “distancia muy grande del poder” es probable que sean considerados discutidores cuando ofrecen sugerencias que difieren de las de aquellos que ejercen la autoridad. Las culturas que presentan “una distancia pequeña del poder” los miembros creen que la función del liderazgo es facilitar la participación de tantos como sea posible, con el objetivo de construir un consenso o alcanzar un compromiso. Los miembros se sienten libres de ofrecer sugerencias y expresar públicamente su oposición a los planes y proyectos que se están considerando. Saber el modo como la distancia cultural de poder ha dado forma a modelos de participación es esencial si los líderes y los miembros van a crear procesos donde toda persona puede participar libremente, sin ser juzgada

Al hablar sobre el discernimiento, el Papa Francisco subrayó el hecho de que “el discernimiento es una opción valiente” y “educar en el discernimiento significa “exponerse” uno mismo, a salir del mundo de sus convicciones y prejuicios para abrirse a comprender cómo Dios está hablándonos hoy, en este mundo, en este tiempo, en este momento.”⁵⁹ Hacer esto juntos significa entender cómo la cultura afecta las dinámicas actuales de comunicación para evitar malentendidos. Los que estudian la interculturalidad han demostrado cómo los miembros de contextos culturales pequeños o grandes se comunican de maneras diferentes. Edmund Hall⁶⁰ ha denominado comunicación o mensaje de contexto cultural alto como “aquel en que la mayor parte de la información está tanto en el contexto físico o interno de la persona, mientras que muy poca información está en las partes codificadas, explícitamente transmitidas en el mensaje.”⁶¹

Al comunicar a otra persona algo que está en su mente, una persona de contexto cultural de una distancia muy grande del poder podría permanecer silenciosa y taciturna; pero, por su parte, espera que su interlocutor interprete qué es lo que está comunicando, así que además no explicará grandes detalles. Por el contrario, un contexto de comunicación de baja distancia es directo. La información está explícita en el código y los mensajes verbales son “elaborados, muy específicos, detallados y redundantes.”⁶² Además en algunas culturas, si se ignoran o se trivializan las opiniones que se ofrecen, se experimenta pérdida de prestigio y vergüenza. Si los líderes y miembros no comprenden las complejas dinámicas de la comunicación intercultural, entonces el discernimiento comunitario se hace difícil. Tenemos que reconocer que todos tenemos un papel que desempeñar en el discernimiento de la verdad colectiva. Un grupo que discierne permite que la verdad renazca “desde el vientre de la totalidad”⁶³ reconociendo que todos deben ayudar a dar forma a esa verdad.

Riqueza o “carga”

Cualquier consideración sobre la interacción entre interculturalidad, liderazgo y votos debe reconocer dónde hay florecimiento humano (las riquezas que implica) y dónde se encuentran las áreas problemáticas (las responsabilidades que se encuentran). Cada vez parece más claro que el liderazgo es clave del crecimiento personal y comunitario que puede darse cuando los votos son analizados a través de la lente de la cultura. Sin embargo, primero, el líder debe realizar un camino personal, el cual implica estudio y reflexión desde una perspectiva intercultural y teológica. Si se rehúye este análisis, es probable que el liderazgo continúe presentando la comprensión de la vida consagrada surgida desde una perspectiva cultural etnocéntrica dominante. El significado de los votos parecerá inmóvil en el tiempo e irrelevante en los nuevos contextos culturales. El significado más profundo de valores culturales tan preciados como la hospitalidad sin límites, las responsabilidades filiales y comunitarias, la reciprocidad y la solidaridad práctica deben ser continuamente contextualizados e integrados en la vida de votos. De este modo el rico significado de la vida de votos continuamente es rearticulada en nuevas realidades. Examinar los votos a través de la lente de la cultura ofrece nuevas invitaciones para una conversión personal y comunitaria; crea un intercambio mutuo enriquecedor para los miembros de las congregaciones y mejora el impacto profético de la vida personal y comunitaria en relación con los contextos locales y globales. Sin esta reflexión y reinterpretación continuada, la vida religiosa podría estar en peligro de perder su vitalidad. El resultado podría conducir a una pérdida de significado y significación y la imposición continua de la comprensión histórica y prácticas que suponen una carga a los nuevos miembros.

El liderazgo desempeña un rol importante facilitando el desarrollo de comunidades interculturales proféticas. Una consideración más profunda de la complejidad de la cultura puede ayudar a los miembros a reinterpretar el significado de la vida de los votos desde una perspectiva intercultural. Diversos estudios indican que actualmente la mayor conciencia cultural se produce por medio de la práctica de *ensayo y error* y no por medio de un serio estudio de la cultura. Estos estudios también señalan que el conocimiento inexacto obtenido por ensayo y error, a menudo puede dar resultados negativos que conducen a malentendidos y conflictos. Los líderes deben asegurarse de que la educación para la vida y el ministerio intercultural debe realizarse en ambas etapas de la formación, la inicial y la continua. Con esta conciencia, los miembros pueden comprometerse en conversaciones honestas sobre estos temas críticos. Gracias a ellos aumenta la comprensión interpersonal, se desarrollan relaciones mutuamente enriquecedoras y, como consecuencia, se enriquece el discernimiento comunitario. Donde no se dan este conocimiento y estos procesos, los miembros continuarán relacionándose de forma etnocéntrica, sin darse cuenta de los errores cometidos, el daño causado y perdiendo oportunidades de crecimiento.

Como conclusión, los líderes deben comprender cómo las diferencias culturales afectan la forma en que los miembros se relacionan con las personas que desempeñan la autoridad. Donde existe esta comprensión, los líderes adaptan sus enfoques cuando se implican en la comunicación personal y en grupo y desarrollan procesos que promueven la máxima participación de los miembros de diferentes culturas. La comprensión de las dinámicas del poder y las complejas dinámicas de la comunicación intercultural son clave para el crecimiento de relaciones en una comunidad religiosa multicultural. Los miembros con un conocimiento cultural e intuición adecuados son capaces de construir puentes de reciprocidad, que se convertirán en testimonio profético en sociedades marcadas por la división. A medida que los miembros de las congregaciones religiosas se abren y escuchan a los demás, se dan cuenta de que todos “están convocados a la misma mesa

en la que Dios nos alimenta no solo con la comida y los espíritus familiares, sino también con la comida y los espíritus nuevos y todavía no probados de la revelación más reciente de Dios.”⁶⁴ En una entrevista con un periodista, en el año 2007, el Papa Francisco señaló que “la fidelidad siempre es un cambio, un florecimiento, un crecimiento.” Efectuar el cambio en una organización requiere un cambio cultural. En primer lugar, el liderazgo debe dar nombre al cambio cultural y, seguidamente, actualizarlo. La creciente naturaleza multicultural de la vida religiosa llama a un cambio en la imaginación y la comprensión a todos los niveles. El liderazgo con visión implicará a todos los miembros a “seguir las luces existentes en el grupo hasta el límite con el mañana, más que a preservar el ayer.”⁶⁵

- 1 Ivin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1981), 10.
- 2 Yasmen Serham y Timothy McLoughlin, “The Other Problematic Outbreak: As the Coronavirus spreads across the globe so does racism,” *The Atlantic*, 13 marzo 2020.
- 3 Ibid.
- 4 Ibid.
- 5 Isabel Wilkerson, “America’s Enduring Caste System,” *New York Times*, 1 junio 2020.
- 6 Hna. Jayne Helmlinger CSJ, “Vulnerability, Borders and the Long Notes of Religious Life,” Discurso de la presidenta de LCWR, en línea, 12 agosto 2020.
- 7 *New Wine in New Wineskins, The Consecrated Life and Its Ongoing Challenges since Vatican II* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2017), #7.
- 8 Marie Chin RSM, “Towards a New Understanding of Cultural Encounter in Our Communities,” *Horizon*, Invierno 2003, 16.
- 9 Mary Pellegrino CSJ, “Opening Space for an Emerging Narrative of Communion,” Discurso de la presidenta de LCWR, 10 agosto 2017.
- 10 *New Wine in New Wineskins*, #13.
- 11 Ibid.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid.
- 14 Hna. Antoinette Gutzler MM, Comentario hecho durante el encuentro de los miembros de la Constelación US_C3 de la UISG, encuentro Zoom, 14 agosto 2020.
- 15 Patricia Murray ibvm, *Becoming a Multicultural International Institute*, MA Thesis (Chicago: Catholic Theological Union, 2005).
- 16 *Vino nuevo en odres nuevos*, #8.
- 17 Anthony J. Gittins, *Living Mission Interculturally: Faith, Culture and the Renewal of Praxis* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2015), 10.
- 18 David Rooke y William R. Torbert, “Seven Transformations of Leadership,” *Harvard Business Review*. www.hbr.org.
- 19 K. Muff et Al. *Management Education for the World* (Cheltenham: Edward Elgar, 2013), 32.
- 20 Joseph M. Lozano Soler, “Leadership, The Being Component: Can the Spiritual Exercises of St. Ignatius Contribute to the Debate on Business Education,” *Journal of Business Ethics*, Vol.145, n.º 4, 11/2017, 795-809.

- 21 Chris Lowney, *Pope Francis: Why He Leads. The Way He Leads* (Chicago: Loyola Press, 2013), 9.
- 22 Ibid., 9.
- 23 Ingmar Torbjörn, "Cultural Barriers as a Social Construct: An Empirical Validation" en Young Yun Kim y William Gudykunst ed., *Cross Cultural Adaptation: Current Approaches* (Newbury Park, California: Sage Publications, 1988), 48.
- 24 La cultura externa es la parte consciente de la cultura. Es la parte que podemos ver, saborear y oír. Consiste en creencias y valores reconocidos. Se aprende explícitamente y se cambia fácilmente. Sin embargo, esto constituye sólo una pequeña parte de la cultura. La mayor parte es la parte interna, y consiste en creencias inconscientes, modelos de pensamiento y mitos que afectan todo lo que hacemos y vemos. Se aprende implícitamente y es muy difícil de cambiar. (Eric Law)
- 25 Mary Jane Collier & Milt Thomas, "Cultural Identity: An Interpretive Perspective" en *Theories in Intercultural Communication*, ed., Young Yun Kim y William B. Gudykunst (Newbury Park, Beverly Hills, Ca: Sage Publications, 1988), 112.
- 26 Roger Schroeder, "Interculturality and Prophetic Dialogue," *Verbum SVD*, 54, n.º 1, (2013); 8-21.
- 27 Gittins, *Living Mission Interculturally*, 9.
- 28 Robert Kisala SVD, "Formation for Intercultural Life and Mission," *Verbum SVD*, 50 n.º 3 (2009), 335.
- 29 Aylward Shorter, *Celibacy and African Culture* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 1998), 13.
- 30 Lucas 9,62.
- 31 Mateo 10,37.
- 32 Sandra M. Schneiders IHM, "A Contemporary Theology of Religious Life," *Journeying Resources*, 14-27. Washington, DC: Leadership Conference of Women Religious, 1977, 14.
- 33 Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal, *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), 37.
- 34 *New Wine in New Wineskins*, #9.
- 35 Schneiders, "A Contemporary Theology of Religious Life," 19.
- 36 Sandra M. Schneiders IHM, "A Vow of Poverty," *C21 Resources* (Fall, 2014), 18.
- 37 Ibid.
- 38 Rev. Prof. Guillaume Kipoy-Pombo, "The Inculturation of Consecrated Life Today in Sub-Saharan Africa," *The Catholic Voyage: African Journal of Consecrated Life*, vol. 16, 2019, 24.
- 39 Schneiders IHM, "A Contemporary Theology of Religious Life," 19.
- 40 Ibid.
- 41 Kipoy-Pombo, "The Inculturation of Consecrated Life Today in Sub-Saharan Africa," 24.
- 42 Ibid.
- 43 Schneiders IHM, "A Vow of Poverty," 19.
- 44 Ibid, 19.
- 45 Kimpoy-Pombo, "The Inculturation of Religious Life Today in Sub-Saharan Africa," 27.
- 46 Schneiders, "A Contemporary Theology of the Vows," 21.
- 47 Edward Kinerk SJ, "The Vows," *The Way*. Campion Hall Brewer St. Oxford, 66.
- 48 Anthony J. Gittins, *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation* (New York: Paulist Press, 1989), 33.
- 49 Eric H.F. Law, *Inclusion: Making Room for Grace* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000), 26.
- 50 Ibid.
- 51 Sandra M. Schneiders, "A Contemporary Theology of the Vows", 22.
- 52 *New Wine in New Wineskins*, #24.
- 53 Schneiders, "A Contemporary Theology of the Vows," 23.
- 54 Ibid. 22.
- 55 Ibid. 23.
- 56 Ibid. 24.
- 57 *New Wine in New Wineskins*, #19.
- 58 Geert Hofstede et al, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, (New York: McGraw Hill, 2010), 32.
- 59 *Papar Francisco*, Encuentro con los seminaristas, *Vatican News*, 16 marzo 2018.
- 60 Edward T. Hall, *Beyond Culture* (New York: Anchor Press, 1977).
- 61 Hall, *Beyond Culture*, 91.
- 62 Fred E. Jandt, *Intercultural Communication: An Introduction*, 3ª edición (Sage Publications Inc.: Thousand Oaks, 2001), 220.
- 63 Ibid.
- 64 Gerdenio Manuel SJ, "Little Brown Brother," *Studies in the Spirituality of Jesuits*, noviembre 2001, 33/5, 27.
- 65 Joan Chittister OSB, "LCWR Outstanding Leadership Award Acceptance Remarks," 4 agosto 2007, Kansas City, MO.

DESAFÍOS POTENCIALES PARA LA INTERCULTURALIDAD EN LA SOCIEDAD AFRICANA Y LA VIDA RELIGIOSA

Hna. Jane Wakahiu, LSOSF

La hermana Jane Wakahiu, LSOSF, es miembro del instituto de las Hermanitas de San Francisco en Kenia. Es la directora ejecutiva de African Sisters Education Collaborative (ASEC), una organización sin fines de lucro dedicada a facilitar la educación de las religiosas en África. Antes de unirse a ASEC, realizó su doctorado en la Universidad de Marywood, donde también enseñó a nivel de pregrado y posgrado. La Hna. Jane tiene una amplia experiencia docente y administrativa adquirida como líder de una escuela secundaria en Kenia y como líder de organizaciones de mujeres.



La conferencia fue impartida en el taller sobre Interculturalidad realizado el 25 de junio de 2022 en la UISG.

Contexto cultural e intercultural

Soy consciente de que África no es un continente monocultural ni homogéneo. De hecho, cada país presenta una variedad de diversidad de prácticas culturales, lenguas, color de piel y sistema de creencias. Para ilustrar esta diversidad, piense en la población y los orígenes étnicos de su país. Nigeria, por ejemplo, tiene aproximadamente una población de 214 millones de habitantes¹ con más de 250 grupos étnicos, y Egipto cuenta con 105 millones de habitantes² y más de 80 grupos étnicos. La rica diversidad cultural y lingüística también está presente en las instituciones, congregaciones y comunidades religiosas de cada nación. Cada persona de estas comunidades es única y lleva consigo experiencias culturales, valores y talentos que ayudan a crear un montaje de hermosas perspectivas e interdependencias. Esa diversidad también puede traer desafíos, conflictos y estereotipos. *Las invito a hacer una pausa durante un minuto, reflexionar e identificar los tipos de diversidad que usted reconoce en su comunidad –origen étnico, racial, edad y límites. ¿Qué desafíos ha experimentado en sus interacciones con gente y culturas diversas?*

Reconociendo mis limitaciones personales culturales

Entro en este diálogo consciente de mi origen, experiencias y limitaciones. Nací y crecí en Kenia, donde asistí a la escuela antes de mis estudios universitarios. Me encontré con

una diversa gama de personas, estudiantes y profesores en mi escuela, en la Iglesia y comunidades locales donde viví. Estas interacciones fueron formando mis percepciones: cómo interpreto las realidades en mi vida. Mirando hacia atrás, todavía reconozco en mi pensamiento un trasfondo destacado de estereotipos inconscientes sobre comunidades étnicas/tribales. Recuerdo que algunas tribus fueron etiquetadas según infundados estereotipos de debilidades, considerándolos ruidosos, perezosos e incapaces de controlar su ira. Otras tribus fueron etiquetadas positivamente: se decía que eran trabajadoras, profesionales y ricas, y muy probablemente podrían ser investigadores y jueces. Estos niveles diferenciaban e identificaban la "otredad" de grupos específicos. Etiquetas semejantes a estas también pueden estar presentes en nuestras comunidades religiosas; por ejemplo, cuando las personas introducen con sumo cuidado sus orígenes (este, oeste, norte o sur), se quieren asegurar de su prestigio, de tener aliados y evitar confusión alguna sobre sus orígenes. Injustamente, estas etiquetas pueden determinar quién forma parte del "grupo interno" y del "grupo externo"; por ejemplo, quién podría ser elegido, o no, para una oferta de trabajo o una promoción.

A lo largo de mi vida, he tenido la oportunidad de vivir y trabajar en una gran variedad de lugares y con muchas personas de diversas etnias, orígenes nacionales, rangos de edad y grupos raciales. En los últimos veinte años, he vivido en dos comunidades internacionales con miembros procedentes de Croacia, Estados Unidos, Corea, India, Indonesia, Polonia y Kenia. También he viajado mucho y he vivido en muchas comunidades en África, Europa, América Latina y Estados Unidos. Si bien estas experiencias me han enriquecido, no puedo considerarme una experta en interculturalidad. Sin embargo, mis viajes y alojamiento me han ayudado a relacionarme con otros de una forma única y a crecer en mi comprensión intercultural. A través de mi itinerario de vida, he desarrollado algunas ideas sobre el compromiso armonioso y el buen trabajo con personas y grupos de diversas culturas. De hecho, todavía sigo en proceso, y creo que ustedes, también.

Definiendo términos

Primero me gustaría definir algunos términos que se usan de forma indistinta pero que tienen varios significados: multicultural, internacional e intercultural.

Estos son términos interrelacionados pero distintos que usaré insistentemente en esta conversación. La "vida intercultural" es diferente a las comunidades internacionales o multiculturales. *Internacional* se aplica a personas de otras nacionalidades que viven juntas. Y *multicultural* significa personas que viven juntas que no se diferencian por su origen nacional, sino por su cultura u origen cultural.

Por sí mismas, las palabras *internacional* y *multicultural* no explican adecuadamente la calidad intencional de las relaciones y los compromisos que se fomentan en estas comunidades; las palabras simplemente definen el contexto. Sin embargo, el término "vida intercultural" permite captar el matiz de un trabajo interior y profundo del espíritu que transforma la vida de los miembros de la comunidad hacia el reconocimiento, aprecio y vida en armonía entre ellos.

Jesús, maestro de cultura e interculturalidad

A lo largo de los encuentros culturales, somos invitados a aprender a estar atentos a nuestros propios prejuicios implícitos. Tenemos la oportunidad de resistirnos a la interpretación de acontecimientos –y otras experiencias y circunstancias de las personas de nuestro entorno– desde la perspectiva de nuestra propia cultura y experiencia. Geert Hofstede, un reconocido investigador sobre la cultura en las organizaciones, explica que

"la cultura es el software de la mente." A través de la cultura interpretamos las experiencias de los demás; miramos a los demás a través de nuestras propias lentes culturales y, a menudo, los etiquetamos y encasillamos en las casillas que hemos creado en nuestras propias mentes. Al hacer esto, cerramos la puerta a la oportunidad de construir relaciones y a conocer a las personas como individuos. Lamentablemente, esto ocurre con demasiada frecuencia en nuestras comunidades y en nuestros lugares de trabajo; y se prolonga aún más a través de conversaciones políticas locales, nacionales, regionales y globales.

Tenemos mucho que aprender de la historia de Jesús en Marcos 2,1-12. Se trata del retorno de Jesús a Cafarnaúm y la curación de la mano de paralítico. Este pasaje de las Escrituras explica que una multitud de gente se reunió para escuchar a Jesús, y un hombre paralítico fue llevado y bajado por la azotea ante él con la petición de que lo curara. Escucha la siguiente conversación y piensa si hay este tipo de conversaciones en su Instituto:

"Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados." Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: "¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?" Pero, al instante, conociendo Jesús en su espíritu lo que ellos pensaban en su interior, les dice: "¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu lecho y anda?"

Mc 2,5-9

Los maestros de la ley encontraron maldad en las acciones de Jesús, incluso en un acto de compasión como era el dar nueva vida al hombre paralítico; estaban más preocupados por las prácticas culturales que por la verdadera benevolencia. Y aunque se había reunido mucha gente, ellos no formaban una comunidad intercultural cohesionada. Más bien, tenían una mentalidad centrada en sus diferencias. *¿Cuáles son las berreras que confrontamos cuando miramos a los que son diferentes en nuestras comunidades?* Piense en las referencias a la edad, al describir a los jóvenes como una nueva generación con mínima formación o sin experiencia.

Como religiosos, nuestro testimonio profético nos invita a reconocer y abrazar las diferencias de los demás a través de la acción; sin embargo, en ocasiones, nos quedamos cortos a la hora de encarnar el verdadero espíritu de la interculturalidad. La interculturalidad se refiere a interacciones equitativas entre las diversas culturas, de tal forma que esas interacciones generan el intercambio de expresiones culturales a través del diálogo y el respeto mutuo.³ A través de dichas interacciones y encuentros, se desarrolla un proceso dinámico para la co-construcción de una nueva cultura. Esto sucede a través de la negociación de significados, actitudes y perspectivas. Las conversaciones permiten a los miembros encontrar y construir puntos en común, y a expresar sus identidades sin juicios o temor. El resultado son relaciones sanas y vivificantes, no la asimilación de algunas culturas por la cultura dominante.

Como religiosos, estamos inherentemente muy bien situados para crecer en interculturalidad a través de las virtudes de la fe, la humildad y el amor; y abrir nuestros corazones a una comprensión más profunda de los diversos encuentros. A través de nuestras acciones, y con una sutil conciencia y reconocimiento de la dignidad de toda persona, podemos fomentar el sentido de reciprocidad –un estímulo para que en nuestras comunidades se den y reciban unos de otros– y construir relaciones positivas. Nuestra apertura nacida de nuestro profundo respeto a la dignidad de cada persona, nos lleva a confiar en el "otro". Con esa confianza, la transformación intercultural empieza a echar raíces en una comunidad multicultural o internacional, y ayuda a sembrar relaciones hermosas y vivificantes.

Esto se aprecia con claridad en las Escrituras. Cuando Jesús se encuentra con la mujer samaritana, entra en diálogo con ella y la invita hacia él: "Dame de beber." La respuesta de la mujer samaritana muestra sus prejuicios sobre las diferencias culturales; ella es muy consciente de la "otredad" de Jesús.

La razón de su respuesta se explica en Juan 4,9-10

"La mujer samaritana le dijo: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana? Porque judíos y samaritanos no se tratan entre sí. Respondió Jesús y le dijo: Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber; tú le pedirías, y él te daría agua viva."

En este encuentro, Jesús muestra humildad al dar el primer paso e invitar a la mujer samaritana a darle agua. En ese gesto, Jesús desarrolla la comunicación intercultural. Fíjense en la gran valentía, esencial para dar el primer paso y romper la barrera. El "no"



de la mujer no satisface a Jesús, porque la transformación se da al identificar y superar el trasfondo cultural subyacente. Jesús cruza la barrera cultural subyacente en la región que separaba a judíos y samaritanos. Además, Jesús explica a la mujer que Dios le está ofreciendo el agua vivificante que salva todas las barreras y diferencias.

Para transformar nuestras comunidades multiculturales o internacionales en verdaderas comunidades "interculturales", debemos dar nombre a las diferencias que percibimos: incluiremos desafíos, estereotipos, conflictos, poder y otras barreras que nos impiden construir puentes hacia relaciones significativas en nuestros encuentros. En definitiva, gracias a la comunicación intercultural, la mujer samaritana no se siente amenazada por la invitación de Jesús; por lo tanto, se implica en la conversación, y esa conversación da lugar a su conversión, a una relación fraterna que va creciendo y hasta convertirla en una verdadera discípula de Jesús.

¿Qué prácticas culturales nos separan entre nosotras en nuestras comunidades? ¿Qué estereotipos siguen perpetuados en nuestras comunidades? ¿Qué pasos dar para salvar las barreras de la conciencia y prácticas interculturales en nuestras comunidades?

El reconocido erudito intercultural P. Anthony Gittins explica que la vida intercultural es un proceso de conversión basado en la fe y a lo largo de la vida. Gittins escribe bellamente que “la vida intercultural depende del compromiso de los miembros y apoyo mutuo para que las personas adopten y generen un compromiso positivo, apertura al aprendizaje, la escucha y la voluntad al cambio.”⁴ Este proceso es el trabajo del espíritu que se mueve en y alrededor de los miembros de la comunidad para intencionadamente abrirse y hacerse vulnerables, escuchar y actuar para avanzar hacia una transformación personal y comunitaria.

Ahora vamos a ver algunos de los desafíos que inhiben la vida intercultural.

Desafíos de la interculturalidad en África

Como se ha dicho anteriormente, África es rica en cultura y prácticas. La cultura se desarrolla a través de la interacción humana y es creada y mantenida gracias a la comunicación humana.⁵ Defino cultura como un sistema organizado de creación de significado que establece el contexto para todo lo que la persona tiene y hace como miembro de la sociedad. Tradicionalmente, la cultura de los grupos étnicos/tribales estaba centrada alrededor de la familia, expresada en el arte, la música y la literatura oral. Los filósofos africanos, como John Mbiti explican que los africanos veían la vida como un gran todo y que la religión impregnaba todos los aspectos de la vida. Independientemente de la influencia del modernismo en África, hoy, la religión juega un papel fundamental en la vida social, económica y política del pueblo.⁶ Así mismo, los proverbios africanos como “hace falta una aldea para educar a un niño” también iluminan la riqueza de esta cultura, los aspectos comunitarios y el valor de los niños y la familia. El trabajo académico del arzobispo Desmond Tutu destaca las relaciones significativas que existen en las comunidades africanas, para lo cual usa un término común en muchos países africanos: *Ubuntu*. Tutu define *ubuntu* como la creencia de que “una persona es una persona a través de las otras personas, interpretándolo de modo que mi humanidad está atrapada, ligada íntimamente a la tuya. Y cuando yo te deshumanizo, inevitablemente, me deshumanizo a mí mismo.”⁷ *Ubuntu* ejemplifica el verdadero humanismo y la relacionalidad y, por tanto, proporciona una base fundamental para la interculturalidad.

Sin embargo, a pesar de esa ventaja, abundan los desafíos. Me gustaría hablar aquí de nueve de los desafíos críticos que prevalecen en nuestra sociedad y comunidades.

Primero, el desafío del dominio tribal. Si los africanos encarnan *ubuntu*, ¿por qué algunos miembros de la comunidad son clasificados como *grupo externo*? Curiosamente, los grandes grupos étnicos/tribales asumen la autoridad en el liderazgo y el poder en la política, las iglesias, las organizaciones y las congregaciones. La cultura dominante asume y minimiza las prácticas de los grupos étnicos minoritarios. Esta dominación da lugar al malestar, alienación y resentimiento. Si bien esto se suele percibir como propio del ámbito social o político, también se da en los Institutos religiosos. Por ejemplo, en los Capítulos del Instituto, la representación del grupo minoritario tiende a ser mínima o inexistente, y la presión para el liderazgo casi siempre está en relación con los orígenes étnicos o geográficos. La constante elección de líderes del mismo grupo étnico –el cual propusiera su programa concreto para la totalidad de la congregación– podría tener un impacto negativo para la congregación. Como consecuencia, algunos líderes se niegan a dimitir al finalizar su mandato capitular, del mismo modo que algunos líderes políticos se

perciben a sí mismos como irremplazables, independientemente de tener constituciones y procesos de transición en vigor. Estamos invitados a abastecernos de diferentes tipos de liderazgo.

Voy a partir de la definición de liderazgo de Robert K. Greenleaf, que estudió una variedad de congregaciones, seminarios y sistemas de liderazgo de la iglesia. Greenleaf acuñó el término "liderazgo de servicio": un tipo de liderazgo que surge del deseo de la persona de servir, cuidar y conocer las diversas necesidades de los demás.⁸ El liderazgo de servicio empieza como un sentimiento natural de la persona que quiere servir, y que, seguidamente, hace la elección consciente de aspirar al liderazgo. *¿Es este el tipo de liderazgo que vemos en nuestras comunidades? ¿Qué motiva a los líderes en nuestras comunidades? ¿Ha sido testigo de problemas con los líderes del Instituto que quieren permanecer en el liderazgo para siempre, o que creen que el liderazgo debería permanecer en su grupo étnico/tribal?*

Segundo, el desafío de los prejuicios intencionales o implícitos. Los prejuicios en los nombramientos o asignación de servicios, los estudios superiores y los proyectos lucrativos prevalecen en las comunidades y la sociedad africana en general, y también son comunes en la administración política y en las iglesias. A veces, puede parecerse que el favoritismo y el nepotismo sean aceptables en estos ámbitos. A menudo, los nombramientos se hacen siguiendo las líneas étnicas o la amistad, y no la capacidad, el talento y el servicio de la persona a la misión del Instituto de una diócesis. Algunas personas elegidas como líderes describen la oportunidad de servir como "nuestro tiempo para comer, dejamos que ellos esperen su turno." La vida intercultural intencionada invita a los miembros a abrazar el verdadero discernimiento en las elecciones y las acciones de un instituto. *¿Qué alianzas étnicas existen en su Instituto? ¿Cuál es el proceso seguido en el nombramiento para el trabajo apostólico o estudios superiores? ¿Quiénes forman parte del grupo interno y del grupo externo en sus comunidades?*

Tercero, el desafío de los nuevos miembros. He interactuado con hermanas que me han explicado los desafíos experimentados en el proceso de incorporación de nuevas jóvenes para entrar en los institutos de vida religiosa. Se puede apreciar una tendencia hacia aquellas que parecen adecuada para servir como promotoras vocacionales o formadoras al representar culturas, etnias o grupos tribales específicos. Si bien la incorporación de jóvenes procedentes de diversos grupos étnicos es beneficioso para los Institutos, algunos servicios, organizaciones y casas de formación están dominadas por determinados grupos étnicos. A veces, hay incluso una marginación intencionada hacia algunos grupos minoritarios a la hora de incorporar nuevos miembros, de modo que se asegure una proporción mayor de miembros pertenecientes a ciertas regiones geográficas, etnias u orígenes raciales preferidos. Y si en la formación entran mujeres de diversas tribus, es bien sabido que nunca llegarán a pronunciar sus votos. No es porque no tengan vocación, sino que los prejuicios están implícitos de antemano. Jóvenes de diversas minorías étnicas o nacionalidades que desean entrar en la vida religiosa son tratadas como grupo externo, y con demasiada frecuencia, acaban yéndose. *¿Existen procesos para incorporar y representar la diversidad en la casa de formación? La representación es una cosa, pero ¿hay un compromiso intencionado en el servicio de la vida intercultural o solo se insiste en la asimilación?*

Cuarto, el desafío de la asimilación: Los misioneros de occidente aplicaron el modelo de asimilación para formar a los religiosos africanos; incluidas las oraciones, comidas y costumbres del instituto, etc. Hasta el día de hoy, el modelo de la asimilación ha sido aplicado de forma general en los institutos religiosos: todos asimilan las prácticas de

la cultura dominante. En la formación, todos deben modificar su comportamiento, adaptarse a las convenciones de la comunidad. Las personas con diverso origen o grupos sociales que entran en comunidades que perpetúan una cultura dominante tratan de comportarse de la forma específica aceptada por la etnia de la comunidad o geografía dominante. Si bien esto podría crear algún sentido de cohesión, también puede perpetuar estereotipos; como por ejemplo, la creencia de que determinados atributos, características y comportamientos son típicos de los miembros de un grupo particular de personas que no forma parte del modelo dominante. Las condiciones sociales y globales cambiantes están invitando a los institutos religiosos a revisar algunas de sus prácticas en relación a los nuevos miembros que se incorporan, que suelen ser más maduros. con experiencia y con la necesidad de ser integrados en las comunidades. Para que los institutos religiosos puedan atraer y mantener a los miembros es importante estudiar estrategias para acoger, alimentar y apoyar a los diversos miembros. De esta forma, se asegura la vitalidad de esas comunidades y se fomenta la solidaridad. Esto podemos alcanzarlo si los miembros buscan que todos experimenten su pertenencia al grupo a todos los niveles. Debemos trabajar para construir relaciones que hagan que todas las personas se sientan en paz física y psicológicamente, para que ellas sepan que pueden ser ellas mismas y hablar libremente sin represalias.

Quinto, el desafío del poder. El poder fácilmente puede corromper a las personas, como es evidente en el ámbito político. La vida intercultural nos invita a reflexionar sobre cómo usamos el poder en nuestros institutos o ministerios de forma que sirvamos a quienes lideramos, y cómo utilizamos y compartimos los recursos. ¿Se utiliza el poder para permitir que otros aprovechen sus propias y únicas fortalezas? ¿Se asignan recursos para desarrollar las capacidades, crear una red entre los miembros y apoyar a todos para que tengan aquello necesario para alcanzar las metas del Instituto y el bienestar de todos? O, ¿se usa el poder como una herramienta para intimidar o tratar a algunos injustamente? ¿Mantenemos prejuicios en nuestras acciones? En nuestra posición de poder, ¿buscamos empoderar a otros para que actúen en nombre propio y sientan que controlan sus vidas y experiencias, de modo que esto le dé sentido de esperanza y posibilidad?

Sexto, el desafío del conflicto. En la sociedad humana, los conflictos son inevitables. Sin embargo, es esencial buscar con profundidad las causas subyacentes del conflicto y las mejores estrategias para mitigarlo antes de que este ocurra. Pienso en los numerosos conflictos de África: Sudán del Sur, Congo, Mali, y muchos otros países y regiones. Estos conflictos emanan de problemas de poder, luchas por el liderazgo, diferencias culturales, apatía y recursos. La incapacidad para salvar las diferencias culturales y la resistencia a compartir el poder alimentan el conflicto. Los conflictos son usados como un modo para intimidar a quienes tienen opiniones políticas diferentes y como pretexto para la persecución religiosa; infunden miedo, desahucian a los pobres de sus tierras y empobrecen las comunidades. Las etiquetas y la victimización de los grupos étnicos pueden perpetuar estereotipos que fomenten la diferencia del "otro", es decir, provocar que algunos grupos se sientan inferiores a otros. Además, esto puede dar lugar al miedo y al odio que alimentarán, incluso más, el conflicto.

Ruanda, por ejemplo, es un país cristiano con un 80% de cristianos. De estos, el 45% son católicos y el 35% de diversas denominaciones protestantes. Pero, Ruanda se despedazó en un genocidio en 1994: las comunidades étnicas fueron diezmadas y muchos pobres que no entendían el trasfondo cultural perdieron la vida. Si el Evangelio de Cristo era proclamado y estaba centrado verdaderamente en el corazón de las personas, ¿por qué ocurrió el genocidio? En 2017, el Papa Francisco pidió oficialmente perdón por el papel

de la Iglesia en el genocidio de 1994, afirmando que en Ruanda, los “pecados y fallos de la Iglesia y sus miembros habían desfigurado el rostro del catolicismo.”⁹

Justo hace un año, un sacerdote de la diócesis de Rumbek fue acusado de desempeñar un papel en el asesinato a tiros del P. Christian Carlassare tras su nombramiento como obispo electo de Rumbek¹⁰. En Kenia, un sacerdote Guyo Waqo fue encarcelado durante 27 años por haber asesinado al obispo Luigi Locati, por entonces obispo de la diócesis Isiolo, Kenia.¹¹ Estos tres ejemplos muestran las corrientes subterráneas del odio, la indiferencia, las luchas de poder y los recursos. El resultado en los tres casos ha sido la pérdida de vidas humanas. ¿Cómo conducir la ira, el odio, la frustración, la apatía y el conflicto en los institutos religiosos? La vida intercultural presenta una oportunidad para la introspección; una forma de reconocer que nosotros también somos el “otro” desde la perspectiva de aquellos que son diferentes de nosotros. En un compromiso de vida intercultural, estas personas son aquellas con las cuales vivimos, trabajamos y rezamos.

El camino hacia la vida intercultural expone nuestra vulnerabilidad y nos llama a abrazar la humildad, la misericordia y el corazón puro, y convertirse en pacificadores.

Séptimo, el desafío de la vejez. Hace no muchos años, visité un país situado en África central. Permanecí en una casa de huéspedes con muchas hermanas que procedían de varios países de África y Europa. Conocí a una misionera de Europa que parecía angustiada y herida. Me acerqué a ella y me empezó a contar su historia molesta y de rechazo. Ella había servido en ese país durante 45 años, había establecido muchos hospitales y desempeñado su servicio en altos cargos como directora del Hospital. Estaba angustiada porque acababa de ser destituida de forma abrupta y –para ser franca, brutalmente– de su puesto de líder. Después de tanto tiempo, ahora la nueva líder provincial ya no necesitaba sus servicios; ahora era “vieja” a los 70 años. Ni se le permitió entregar sus responsabilidades o celebrar los 45 años de servicio. No estaba preparada para dejar su servicio activo, y mucho menos para regresar a su país de origen en Europa. Si bien hay mucho más en esta historia, este tipo de acciones son comunes en Institutos y lugares de trabajo. La vida intercultural, que se aplica no solo al origen étnico y a la lengua, sino también a la edad, nos llama a acompañar a los que envejecen a través del diálogo.

Podemos aprender de la invitación del profeta Isaías:

“Venid ahora, y razonemos –dice el Señor– aunque vuestros pecados sean como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; aunque sean rojos como el carmesí, como blanca lana quedarán.

¿Cómo tratamos a nuestros ancianos después de años de servicio? ¿Cómo tratamos a aquellos que están luchando y en peligro de ser rechazados por nuestros ministerios debido a la edad u a otros desafíos? El diálogo proporciona una comprensión común y ayuda a definir enfoques para abordar los problemas. El 26 de julio de 2021, el Papa Francisco, mientras celebraba el día de los abuelos y de los ancianos, dijo de forma elocuente: “Personas mayores no son “sobras de la vida” para desechar; más bien, continúan siendo un alimento precioso para las familias, los jóvenes y las comunidades.”



Octavo, el desafío de la vida de votos. A diferencia de la sociedad contemporánea, los roles tradicionales de las mujeres africanas eran el matrimonio, el cuidado de los niños y la atención de la casa. No había otros roles alternativos, como sucede hoy en día. Así que a las mujeres se les enseñó a procurar el alimento y cuidar la familia y el hogar. Posteriormente, los encuentros misioneros ofrecieron una alternativa de vida para las mujeres: entrar en la vida religiosa e incluso trabajar fuera de casa. Por medio de la educación, las jóvenes entendían la vida religiosa como una llamada: la persona realiza un discernimiento y toma la decisión como respuesta a la conversión interior y a un deseo de dar su vida por amor y servicio. Esta es la acción creativa de Dios. Solo Dios puede conceder a una persona la capacidad de vivir una vida de unión con Cristo: es una forma de vida única y consagrada. La llamada de Dios va más allá de la etnia, el estatus social o la división política; la dignidad de cada persona de responder a la vocación debería ser respetada. Los misioneros hicieron sacrificios significativos; construyeron también una nueva narrativa cultural en conflicto con algunas prácticas africanas, de modo que rompieron con algunas expectativas tradicionales y cambiaron el rol de la mujer en la

sociedad al incluir la posibilidad de abrazar la vida religiosa y una educación. Hoy, hay una tendencia al conflicto entre la vida religiosa y la vida de los votos: no debería haber términos intermedios. Incluso después del proceso de formación, algunas personas consagradas no comprenden totalmente el sacrificio y la forma de vida que como religiosos deben seguir y están comprometidos. La llamada al discipulado y la vida de los votos en su totalidad. La opción de no casarse y vivir los votos de castidad, obediencia y pobreza es una opción consciente; con expectativas claras. Esto puede ser una realidad muy difícil para algunos. La interculturalidad –que valora a todas las personas sea cual sea su llamada– tiene el poder de ayudarnos a hacer frente a los desafíos como comunidad, cuando nos abrimos al diálogo para conversas libremente sobre los desafíos y las luchas que las personas experimentan y nos dejamos guiar a través del discernimiento y la toma de decisiones consciente y estudiada.

Noveno, el desafío de las prácticas tradicionales. La Iglesia y el sínodo de los obispos continúan alentando a la inculturación de las tradiciones religiosas, lo cual permite a los africanos vivir la fe en su contexto cultural. En su exhortación apostólica, *La alegría del Evangelio*, el Papa Francisco escribió: “*En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro.*” Por medio de la inculturación, la Iglesia “*introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad,*” porque “*toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio*” (*Evangelii Gaudium*, 116).

Aunque son claras las enseñanzas de la Iglesia, a veces hay ciertos desajustes y otros problemas en torno a algunas prácticas culturales. Un informe del Departamento de EE.UU de 2018 reveló que en el norte de Ghana miles de mujeres con sus hijos se quedaron sin hogar después de ser acusadas de brujería. Entre 2000-2500 mujeres adultas y más de 1000 niños se albergan en más de seis campos esparcidos en la región.¹² Tradicionalmente, la brujería y los encantamientos estaban profundamente arraigados en algunas prácticas culturales africanas. Es importante prestar atención a dichas prácticas y cómo se discuten en las comunidades religiosas, ministerios y entre las personas a las que se sirve. Hay veces en que las conversaciones sobre dichos temas han fracturado comunidades y estereotipado a miembros de ciertos grupos étnicos. Para asegurarnos sobre la coherencia de dichas prácticas con las enseñanzas de la Iglesia, es necesario profundizar sobre cuáles son relevantes para ser integradas en las ceremonias litúrgicas y religiosas. Hay muchos desafíos que impactan a nuestra sociedad, así como también oportunidades –vamos a hacer una pausa, mirar, observar y escuchar intensamente.

¿Hacia dónde vamos?

En resumen, la vida intercultural intencional es un desafío, y no solo porque la diversidad étnica es compleja; incluso los institutos con miembros del mismo país compuestos por los mismos grupos étnicos a veces tienen dificultades para vivir juntos. A menudo, tales dificultades surgen de cuestiones como el dinero, el poder, la superioridad percibida, los estereotipos y el menosprecio de los demás, y los temas que están en la raíz de estos problemas rara vez se discuten, dando lugar al sufrimiento silencioso de muchos miembros. Los institutos religiosos han hecho esfuerzos para reunir juntos a los miembros de diferentes nacionalidades y culturas para la formación inicial o continua con la esperanza de que esto resolviera el desafío intercultural. Pero siendo realistas, en este entorno, no es raro encontrar un grupo étnico dominante: priorizando la lengua, comida, música y otras prácticas dictadas por esa cultura dominante, lo cual provoca que otras culturas no sean importantes o sean invisibles. Como resultado, los miembros de la

minoría suelen sentirse cada vez más angustiados y alienados, y el silencio se convierte en la norma. Por lo tanto, no se logran las consecuencias previstas de crear una comunidad internacional o multicultural; en cambio, los miembros desarrollan actitudes negativas que dan lugar a una falta de compromiso.

El simple hecho de reunir a personas de diversos orígenes no crea necesariamente una comunidad intercultural. Por ejemplo, los estudiantes en un internado, residencia universitaria o participantes en una conferencia no se convierten repentinamente en conocedores de la interculturalidad en virtud de la proximidad con los demás. La verdadera comunidad intercultural emana de un proceso de discernimiento *intencional* que permite a los miembros desarrollar su persona, alienta y facilita el diálogo y crea una atmósfera de apertura al aprendizaje. La comunidad intercultural fomenta la dignidad individual, mejora la inclusión y la justicia, y valora los talentos, el trabajo duro, la consideración, las aportaciones y las ideas de las otras personas. Es una comunidad donde la creencia predominante es que los pensamientos, puntos de vista y perspectivas de otras personas son importantes; donde la escucha activa y la búsqueda de comprensión es la norma; donde la confianza y el respeto se desarrollan, y todos se sienten como en casa, acogidos.

Para terminar, quiero volver a las enseñanzas de Jesús como el punto de partida principal en nuestro camino hacia la interculturalidad. En el sermón de la montaña, Jesús revela a través de las bienaventuranzas la ley del amor:

“Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.”
Mt 5, 7-9.

El camino hacia la vida intercultural expone nuestra vulnerabilidad y nos llama a abrazar la humildad, la misericordia y el corazón puro, y convertirse en pacificadores. Es un camino de desaprender lo que siempre hemos considerado como verdad absoluta, de aprender y volver a aprender, este camino exige apertura, docilidad y benevolencia.

Si estamos en posición de autoridad, poder y liderazgo, haremos bien en recordar la enseñanza de Jesús en Mt 25,35: *“Fui forastero y me recogisteis”*. Jesús pronuncia estas palabras con un corazón abierto y es sensible a las necesidades del “otro”. Recuerden, a los que son considerados como “otros” en nuestras comunidades y lugares de trabajo, podemos ayudarlos a encontrar el hogar o volver a casa. La vida intercultural exige discernimiento, compromiso intencional, diálogo en las comunidades desde perspectivas diversas, comprensión sobre la idoneidad de las aspirantes, y la disposición y voluntad de adaptarse y aprender de los demás. Es una maravillosa oportunidad para ayudar a las personas a aceptar la diferencia, desarrollar una variedad de visiones del mundo y una capacidad de análisis social.

Además, *ubuntu* es una herramienta poderosa para fortalecer una comunidad, comunicarse y formar una identidad de grupo que gira en torno a la reciprocidad, la empatía, la generosidad y el compromiso de todos los miembros. Gittins advierte que, como religiosos, la fe no puede expresarse sin nuestros atributos culturales. De hecho, los atributos culturales son parte de lo que somos. Una comunidad intercultural debería valorar la identidad cultural de cada persona como un don.

Por lo tanto, al identificar las dinámicas de la vida intercultural, es vital comprender y reconocer la cultura no solo como lo que nos hace diferentes, sino como el denominador común, porque ninguna persona carece de cultura. Sin duda, la formación intercultural ayudará a los religiosos a aprender formas de cultivar relaciones saludables y construir

juntos comunidades interculturales, pero el aprendizaje por sí solo no transformará estas comunidades. Se requerirá que los miembros de las comunidades tengan intencionalidad, tolerancia a la ambigüedad y a los errores, un canal para desahogar las frustraciones sin sentirse juzgados, la corrección adecuada y la escucha atenta, el aliento y la compasión.

Finalmente, debe existir la conciencia colectiva implícitamente declarada de que este es un camino de sanación y acompañamiento para todos. Esto es lo que ayudará a iniciar conversaciones vitales que fomenten las relaciones fraternales, la solidaridad entre nosotros, la vida comunitaria sana, un ambiente de apoyo y, sobre todo, a centrar nuestra vida en Dios, que camina con nosotros en este camino. No estamos solos, Jesús nos prometió: *“yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén.”* Amén. Mt 28,20.

- 1 World Population Review: <https://worldpopulationreview.com/countries/nigeria-population>
- 2 World Population Review: <https://worldpopulationreview.com/countries/egypt-population>
- 3 UNESCO: <https://en.unesco.org/creativity/interculturality>
- 4 Anthony Gittins & Gerald A. Arbuckle (2015). Living Mission Interculturally: Faith, Culture, and the Renewal of Praxis. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press.
- 5 Wakahiu, J. 2015. Foundations of religious Institutes and Impact of Technology Innovation on Sisters in Africa: A Sociocultural Approach. In Voices of Courage: Historical, Sociocultural, and Educational Journeys of Women Religious in the East and Central Africa.
- 6 Mbiti, John. 1999. African Philosophy and Religions. p.15
- 7 Tutu, Desmond. 2000. No future without hope.
- 8 Greenleaf, 1998.
- 9 E-International Relations: <https://www.e-ir.info/2020/08/09/accepting-the-unacceptable-christian-churches-and-the-1994-rwandan-genocide/>
- 10 America Magazine: <https://www.americamagazine.org/faith/2021/04/28/attackers-shoot-italian-bishop-elect-south-sudan-240548>
- 11 Standard Chartered: <https://www.standardmedia.co.ke/national/article/2001419925/luigi-locati-murder-priest-who-killed-bishop-sentenced-to-12-years-in-jail>
- 12 Global Sisters Report: <https://www.globalsistersreport.org/news/ministry/news/women-accused-witchcraft-ghana-find-refuge-outpost-run-sisters>

LA SINODALIDAD EN LA IGLESIA CATÓLICA

Hna. Anne Béatrice Faye, CIC

La Hna. Anne Béatrice Faye, CIC, es religiosa de la Congregación de la Inmaculada Concepción de Castres. Graduada en Filosofía por la Universidad "Cheik Anta Diop" en Dakar (Senegal), se interesa por las cuestiones referentes a la promoción de la mujer en el contexto africano. Es profesora de Filosofía y miembro de la Asociación de Teólogas Africanas (ATA).

La conferencia fue presentada en Diciembre de 2021 en un Workshop organizado por la Comisión JPIC de las dos uniones UISG-USG.



1. Lo que he visto y oído: entre observaciones y preguntas

Como punto de partida, señalamos tres (3) observaciones:

Primera observación:

En algunas Iglesias locales, asistimos a la desaparición casi total de las generaciones menores de cincuenta años de la vida de las parroquias. Una diversidad de opiniones y creencias constituye el telón de fondo de algunas iglesias locales hoy. No hay respuestas, pero hay intentos de respuesta, a veces sorprendentes, por parte de algunas iglesias locales. Se habla entonces de apertura en materia moral, de arraigo de la identidad o de la cooptación a distintos niveles de los laicos en el ejercicio de las funciones ministeriales. Pero, ¿es esto suficiente? Como hemos visto, ni la valentía de San Juan Pablo II ni la perspicacia intelectual de Benedicto XVI fueron suficientes para volver a poner a la Iglesia en el juego de la gran historia. La realidad del mundo contemporáneo es que la autoridad de la Jerarquía en el plano espiritual ha sido barrida por la historia.

En su búsqueda de sentido, el hombre contemporáneo ya no acepta respuestas desde arriba. La religiosidad contemporánea destaca la importancia de los recorridos personales en la búsqueda de sentido de cara a la oferta de la institución eclesial. Por lo tanto, es necesario colocar en el centro la búsqueda personal de la fe de la persona. Sólo desde este nuevo centro será posible regenerar una fuerte necesidad de pertenencia e identidad católica.

Segunda observación:

En cambio, en otras Iglesias locales, es más bien la vitalidad de su juventud, hay un burbujeo de iniciativas, de movimientos diversos y variados con sus desafíos de los que:

- el reto de la identidad
- el reto del encuentro con el otro,
- el reto de la diversidad sociocultural

- y el reto de dar al mundo un mensaje y unas acciones adecuadas y adaptadas al contexto cambiante de las crisis contemporáneas. Pienso especialmente en las Iglesias de África, que conozco mejor.

Tercera observación:

Por último, toda la Iglesia está llamada a tomar conciencia de la necesidad y la urgencia de integrar la dimensión ecuménica y del diálogo con otros creyentes y no creyentes. Esta es una de las perspectivas de la sinodalidad, que integra el modo en que el Pueblo de Dios camina con toda la familia humana. Por lo tanto, la mirada se detendrá en el estado de las relaciones, del diálogo y de las posibles iniciativas comunes con los creyentes de otras religiones, con las personas alejadas de la fe, así como con lugares y grupos sociales específicos, con sus instituciones (el mundo de la política, la cultura, la economía, las finanzas, el trabajo, los sindicatos y las asociaciones empresariales, las organizaciones no gubernamentales y la sociedad civil, los movimientos populares, las minorías de diversa índole, los pobres y los excluidos, etc.).

De estas observaciones surgen cuatro preguntas que comparto con ustedes y que pueden ser ampliadas.

La primera se refiere a nosotros mismos: ¿qué estamos haciendo? ¿Desde dónde actuamos y hablamos? ¿A qué nos llama hoy el Espíritu Santo?

La segunda toca la situación de la Iglesia en el mundo actual. ¿Por qué un sínodo sobre la sinodalidad en la Iglesia Católica? ¿En qué consiste la innovación?

La tercera cuestión se refiere al poder jerárquico y religioso en la Iglesia.

¿Se trata de aumentar la popularidad de la Iglesia implicando a los laicos en el ejercicio del poder «jerárquico»? ¿Basta hoy con el «poder religioso» para encontrar el sentido último de su vida? ¿Será cambiando el rostro del poder, es decir, haciéndolo más laico o más femenino, como lograremos que la Iglesia vuelva a ser popular?

Por último, **la cuarta pregunta** nos lleva al tema de nuestra intervención: ¿Qué es lo que más necesita la Iglesia hoy? ¿Necesita más sacerdotes o la restauración de la legítima autonomía de los fieles laicos, individualmente o en asociación? «¿A qué otros pasos nos invitan a dar el Espíritu para crecer como Iglesia sinodal? ¿Cómo podemos conseguir que este Sínodo no parezca un proceso burocrático y desencarnado? ¿Cuál es el objetivo de esta gigantesca consulta a todos los católicos? Estas son las preguntas a las que intenta responder el documento preparatorio del sínodo, indicando sobre todo cómo proceder concretamente, sin omitir responder a las críticas.

Ciertamente, hay otras preguntas que todavía se nos plantean a nosotros y a la Iglesia en la actualidad. El reto es escuchar la voz de todo el pueblo de Dios, de los que no tienen voz en nuestras comunidades y de todos los que no comparten nuestra fe. ¿Puede la sinodalidad ser una respuesta de la Iglesia a todas estas interpelaciones? Esto es lo que intentaremos ver.

2. La sinodalidad, un intento de respuesta de la Iglesia

La cuestión de la sinodalidad en la Iglesia católica traslada el eje del catolicismo de las parroquias y otros «lugares» intraeclesiales hacia la «calle», hacia lo profano, hacia los más pobres, hacia la vida cotidiana. Al convocar el sínodo sobre la sinodalidad, el Papa Francisco nos invita a entrar en un proceso de apertura y escucha mutua. Para él, es

un proceso para permitir que cada uno exprese su experiencia, sus sentimientos y sus pensamientos. Llama a toda la Iglesia a buscar un nuevo modelo, que supere las relaciones desiguales de superioridad y subordinación, comprometiéndose en un diálogo que construya nuevos cauces y estructuras eclesiales para el tercer milenio.

Hoy, la voz de la Iglesia se compone de muchas voces diferentes y el Sínodo es un tiempo de gracia donde el mensaje unificado y coherente es la diversidad y la pluralidad. En otras palabras, la sinodalidad consiste en discernir cómo el Espíritu se mueve a través y con el Cuerpo de Cristo, para que podamos seguir cumpliendo nuestra misión de evangelización en el mundo. En este contexto, este Sínodo es relevante para discernir las reformas necesarias en la Iglesia.

Por lo tanto, es con un espíritu de diálogo, de apertura y de intercambio significativo de experiencias, ya que lo que concierne a todos debe ser abordado y acordado por todos. El objetivo de este sínodo es comprometer a la Iglesia en un andar común. Hoy, el espíritu tiene mucho que decirnos. Es en este sentido que debemos entender las tres palabras clave de este Sínodo: Comunión, Participación y Misión. Yo añadiría, responsabilidad compartida. Estamos viviendo el acontecimiento más importante de la actual fase de recepción del Concilio Vaticano II bajo el pontificado del Papa Francisco. El término sinodalidad expresa la propia naturaleza, forma, estilo y misión de la Iglesia.

Ciertamente, la Iglesia está acostumbrada a dialogar y consultar. Comprometiéndose en una escucha mutua, no se limita solo a la misma Iglesia, sino que implica a otros creyentes en la reflexión sobre las grandes cuestiones de nuestro tiempo. Está, entre otros, el aspecto ecuménico, el diálogo interreligioso y el diálogo con los no creyentes, sin ocultar, a nivel de África, el diálogo con las religiones tradicionales. En este sentido, la sinodalidad es importante porque cuestiona la calidad de nuestras relaciones: intercomunitarias, interreligiosas, interconfesionales, nuestras relaciones entre cristianos y no cristianos.

Para ello, necesitamos grupos, asociaciones, movimientos de fieles inspirados por el Espíritu Santo desde la base, que nos permitan reconocer que la evangelización es una vida. Para que la fe florezca de nuevo, es urgente dar al Espíritu Santo la libertad de actuar en el pueblo de Dios como él considere oportuno, tal vez dando lugar a iniciativas que no provengan de obispos y sacerdotes. No nos extrañemos, por tanto, de ver a laicos actuando cristianamente, pero fuera de los circuitos parroquiales-diocesanos, en caminos de espiritualidad que ellos mismos pueden trazar día a día sin trabas ni controles.

Desde el punto de vista de África, desde donde hablo (Burkina Faso), esta sinodalidad abre perspectivas en el continente. Mi convicción es que, si nos comprometemos en este camino común, como iglesia familia de Dios en África, aportaremos mucho a la Iglesia universal. Cuando veo, por ejemplo, a nuestros jóvenes con todo su potencial, el lugar de las mujeres y su compromiso en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y de las parroquias, esto refleja también la juventud y el dinamismo de nuestras Iglesias locales.

Entre las grandes preguntas, se encuentra la de la cultura. ¿Y si habláramos de la sinodalidad de las culturas? A este nivel, debemos preguntarnos si nuestras culturas no tienen algo innovador y profético que aportar en este camino común con la Iglesia universal.

Me encanta la imagen del viaje al que nos invita la Iglesia. La sinodalidad es como un viaje de discernimiento que emprendemos juntos bajo la guía del Espíritu Santo, con todos los fieles y todos los ministerios. Durante este itinerario tenemos que escucharnos unos a otros, rezar, reflexionar sobre la voluntad del Espíritu Santo y compartir nuestras experiencias de fe y de vida. La escucha es uno de los dos pilares del proceso sinodal. La Iglesia nos invita a iniciar este camino escuchando al Espíritu, escuchándonos unos a otros en un diálogo abierto, pues la finalidad de este viaje no es sólo encontrarse, escucharse y conocerse mejor, sino trabajar juntos «para poder tomar decisiones pastorales». A través

de la escucha y el intercambio, trataremos de comprender cuál es esta voluntad del Espíritu Santo. Somos, pues, una Iglesia a la escucha.

Para ello es necesario:

«Caminar juntos» implicando a todo el pueblo de Dios en una misión común con creatividad y autenticidad. Esto es participación. Para ello, debemos convertirnos, para un discernimiento común de nuestros lugares de misión. El gran reto es crear una cultura de consenso eclesial, capaz de manifestarse en estilos, eventos y estructuras sinodales que den lugar a un nuevo modo de proceder eclesial para la Iglesia del tercer milenio.

3. Lo que la historia de la Iglesia nos dice sobre esta escucha sinodal.

Si nos remitimos a la historia de la Iglesia, esta práctica no es nueva en ella. Vale la pena recordar la regla de oro del obispo San Cipriano, que puede considerarse la



forma sinodal del primer milenio y que ofrece el marco interpretativo más adecuado para pensar en los desafíos de hoy: «Nada sin el consejo del presbiterio y el consenso del pueblo». Para este obispo de Cartago, el consejo del presbiterio y el consenso con el pueblo fueron experiencias fundamentales a lo largo de su ejercicio episcopal para mantener la comunión en la Iglesia. Para ello, supo idear métodos basados en el diálogo y el discernimiento común, que permitían la participación de todos, no sólo de los presbíteros, en las deliberaciones y decisiones. El primer milenio ofrece ejemplos de una forma ecclesiae en la que el ejercicio del poder se entendía como una responsabilidad compartida.

Inspirado en este modo de proceder, el Papa Francisco describe así el nuevo modelo eclesial: «Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha (...). Es una escucha mutua en la que todos tienen algo que aprender (...). Es escuchar a Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; y es escuchar al pueblo, hasta insuflarle la voluntad a la que Dios nos llama»¹. El ejercicio de la escucha es indispensable en una eclesiología sinodal, porque

parte del reconocimiento de la identidad de los sujetos eclesiales -laicos, sacerdotes, religiosos, obispos, Papa- sobre la base de relaciones horizontales fundadas en la radicalidad de la dignidad bautismal y en la participación en el sacerdocio común de todos los fieles.² La Iglesia en su conjunto se cualifica mediante procesos de escucha en los que cada sujeto eclesial aporta algo que complementa la identidad y la misión del otro³, a partir de lo que es propio de cada uno⁴.

4. La sinodalidad, una forma más completa de ser Iglesia

Escuchar no es un fin en sí mismo. Forma parte de un proceso más amplio, en el que toda la comunidad, en la libre y rica diversidad de sus miembros, está llamada a orar, escuchar, analizar, dialogar y aconsejar para que las decisiones pastorales se tomen de acuerdo con la voluntad de Dios. Esta serie de relaciones y dinámicas de comunicación crea un entorno favorable a la acogida de consejos y búsqueda de consenso que luego

¿Y si habláramos de la sinodalidad de las culturas? A este nivel, debemos preguntarnos si nuestras culturas no tienen algo innovador y profético que aportar en este camino común con la Iglesia universal.

se traduce en decisiones. Es importante tener en cuenta todas las acciones a la hora de emprender un proceso de escucha: «Orar, escuchar, analizar, dialogar y aconsejar», porque el objetivo de este viaje no es sólo reunirse, escuchar y conocerse mejor, sino trabajar juntos «para poder tomar decisiones pastorales»⁵. Sin este horizonte, se corre el riesgo de limitar la comprensión y el ejercicio de la sinodalidad a una simple práctica afectiva y ambiental, sin traducirla efectivamente en cambios concretos que ayuden a superar el actual modelo institucional clerical⁶.

Entre los elementos de reflexión y los objetivos planteados en el Documento Preparatorio, destacan cuatro dimensiones fundamentales:

- Vivir un proceso eclesial implica la participación e inclusión de todos,
- Ofrecer a todos -especialmente a los que por diversas razones se encuentran marginados- la oportunidad de expresarse y ser escuchados para contribuir a la edificación del Pueblo de Dios

- Experimentar formas de ejercer la responsabilidad compartida al servicio del anuncio del Evangelio y del compromiso de construir un mundo más justo, bello y habitable
- Examinar el modo en que se vive la responsabilidad y el poder en la Iglesia, así como las estructuras por las que se gestionan, poniendo de manifiesto e intentando convertir los prejuicios y las prácticas desviadas que no están arraigadas en el Evangelio.

Como nos recuerda el último párrafo del Documento Preparatorio, «el objetivo del sínodo» de 2023, «no es producir documentos, sino «hacer germinar sueños, suscitar profecías y visiones, hacer florecer esperanzas, estimular la confianza, vendar heridas, tejer relaciones, resucitar un amanecer de esperanza, aprender unos de otros y crear un imaginario positivo que ilumine las mentes, caliente los corazones y dé fuerza a las manos»⁷. Leemos en filigrana la profecía de Joel 2, 28 tan querida por el Papa Francisco. «Después de esto, derramaré mi espíritu sobre toda la carne; vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños y vuestros jóvenes verán visiones.

Como subrayó el cardenal Mario Grech en la presentación del documento: el «sínodo» no es un proceso parlamentario en el que la mayoría y el juego de los partidos hace ganar lo más fuerte, lo más numeroso, sino que es un proceso espiritual, anclado en la celebración litúrgica y en la oración, «espiritual», es decir, «en el Espíritu Santo», en la escucha recíproca de lo que el Espíritu dice a las iglesias. El proceso no debe mirarse sólo desde la perspectiva de los temas más mediáticos, como el voto de las mujeres en el sínodo de los obispos y el «camino sinodal». La Iglesia debe asumir el reto de acompañar a las personas y comunidades que sufren.

5. Las dos imágenes bíblicas: Jesús, la multitud en su diversidad y los apóstoles

Recordemos con la Iglesia estas dos imágenes de la Escritura para poner en marcha la sinodalidad como nos muestra el Documento Preparatorio⁸. Una surge en la representación de la «dimensión comunitaria» que acompaña constantemente el camino de la evangelización; la otra nos remite a la experiencia del Espíritu vivida por Pedro y la comunidad primitiva. Así, Jesús, la multitud en su diversidad, los apóstoles: ésta es la imagen y el misterio que hay que contemplar y profundizar continuamente para que la Iglesia sea cada vez más lo que es. Ninguno de estos tres actores puede abandonar el escenario.

Si falta Jesús y otro ocupa su lugar, la Iglesia se convierte en un contrato entre los apóstoles y la multitud, y su diálogo acabará reduciéndose a un juego político.

Sin los apóstoles, que reciben su autoridad de Jesús y son instruidos por el Espíritu, la relación con la verdad evangélica se rompe y la multitud corre el riesgo de reducir su visión de Jesús a un mito o a una ideología, tanto si lo aceptan como si lo rechazan.

Sin la multitud, la relación de los apóstoles con Jesús se corrompe en una forma sectaria en la que la religión se vuelve autorreferencial y el evangelismo pierde su luz, que sólo proviene de Dios que se revela a la humanidad y habla directamente a cualquiera para ofrecer la salvación. Estas imágenes nos revelan las condiciones y el significado del verdadero encuentro.

6. Las condiciones para un verdadero encuentro

En primer lugar, el encuentro presupone la voluntad de conocer al otro: su fe, su sensibilidad, la historia de su comunidad religiosa. Vivimos de ideas prefabricadas, de eslóganes heredados de una larga historia de conflictos. En todos nosotros hay un esfuerzo por escuchar y comprender que es indispensable. Esta es una actitud necesaria para cualquier encuentro. También es el fruto de ello.

En segundo lugar, el encuentro requiere que superemos nuestros miedos mutuos. El

miedo al otro es a menudo un signo de nuestra falta de convicción religiosa personal. Se corre el riesgo de transformar al otro en un posible agresor.

Por último, el encuentro es escucha y también respuesta. Por lo tanto, es necesario que cada persona tenga la suficiente libertad interior para decir y expresar su fe en su especificidad. Decir su fe de uno no es juzgar la del otro. No es imponerse. Es ser uno mismo con sus riquezas y carencias. Me reúno no para hacer más las convicciones de mi interlocutor, sino para conocer mejor su forma de creer y ser devuelto a mis propias convicciones de fe. Lejos de hacerme abandonar mi propia fe, el propio encuentro la refuerza.

En estas condiciones, el encuentro interreligioso puede ser fructífero para todos y un factor de paz para el mundo. Para terminar, me gustaría citar este proverbio africano que ilustra la profundidad cultural del pensamiento tradicional africano sobre la convivencia: «en el bosque, cuando las ramas de los árboles se pelean, sus raíces se abrazan». Las ramas representan la diversidad, las singularidades que distinguen y separan. Las raíces abrazadoras son lo intangible, los valores profundos que unen. El reto para la vitalidad de todo el árbol, la sociedad, no es cortar, eliminar, enmascarar la diversidad de las ramas, de las comunidades de la sociedad, sino alimentar el tronco mediante la «convivencia», mediante la dialéctica de la unidad en la diversidad, y hacer que las raíces que se abrazan puedan alimentar las ramas que se pelean.

El encuentro en esta dinámica abre amplias perspectivas de conversión. En la medida en que nos dejemos provocar, enriquecer y construir por la santidad del otro, podremos encontrar en el encuentro de las religiones del mundo un clima de auténtica emulación espiritual. En cierto modo, esto está en consonancia con el hermoso verso del Corán:

«Si Dios hubiera querido, os habría hecho una sola comunidad. Pero Él ha querido probaros por el don que os ha hecho. Intenten superarse unos a otros en las buenas acciones. El regreso a Dios será para todos vosotros, y Él os iluminará sobre vuestras diferencias» (Surah 48-versículo 5).

¿No encontramos una actitud similar en el testamento de Jesús a sus discípulos durante la última cena: «Dejad de inquietar vuestros corazones... Hay muchas moradas en la casa del Padre...» (Jn 14,1-2). (Jn 14:1-2).

7. El poder simbólico de la acción colectiva y los retos a nivel africano.

Cuando se observa el panorama general de África, lo que sorprende al observador es la complejidad del paisaje religioso africano. Se pueden distinguir grandes áreas religiosas que corresponden a grandes áreas geográficas. Cristianos, musulmanes y seguidores de la Religión Tradicional Africana (RTA)⁹ constituyen una gran parte de su población. No cabe duda de que lo cultural y lo religioso superan mucho lo público y lo político¹⁰. Son un componente central de los procesos de cambio sociopolítico que afectan al continente¹¹. Esta perspectiva puede ayudar a comprender la evolución contemporánea de la diversificación de la oferta religiosa, la expansión de nuevos actores o la movilidad de los comportamientos individuales. Hablamos entonces de espacio social, de espacio religioso en la expresión de la diversidad religiosa. Es decir, uno puede elegir, de entre una gama muy amplia de tradiciones, dónde y con quién va a rendir culto.

No sólo existe la relación individual, sino también la experiencia colectiva. Esto ocurre en los barrios con la ASC (Asociación Deportiva y Cultural). Los jóvenes cristianos y musulmanes forman grupos. Organizan actos socioculturales en torno a temas comunes: el paro, la violencia, el éxito, el matrimonio, la familia, la solidaridad, el libro (Corán/ Biblia), etc. Es un compartir, una expresión de la vida concreta, que permite a cada uno descubrir al otro. Estas asociaciones son lugares de hospitalidad y apertura a los demás. En medio de un barrio, donde las tensiones pueden ser elevadas, es posible pasar horas escuchando a los demás con respeto e interés. Esto significa que la fe religiosa no es un

problema que haya que resolver, sino una fuerza motivadora que hay que apreciar y utilizar para el bien común.

Tenemos una comprensión tradicional de la autoridad y el poder que es un peso en la práctica de la subsidiariedad y la colegialidad como expresiones concretas de la comunión eclesial. Es una llamada a la conversión y a la cultura del encuentro. Somos conscientes de que no conocemos realmente la realidad de las Iglesias en África. Por ejemplo, lo que vive el África Occidental a menudo no lo conoce el África Oriental; lo que viven los francófonos a menudo no lo conocen los anglófonos ni los de lengua portuguesa. ¿Cómo podemos conocernos en este proceso? Esto implica una conversión sinodal de la Iglesia, pero también una conversión personal para poder aceptar, ir al encuentro de los demás. Es una misión de conversión para dialogar juntos. En nuestras diócesis, ¿funcionan los instrumentos de la sinodalidad como el consejo de consultores, el consejo presbiteral, el consejo pastoral, etc.? ¿Y cómo?

Conclusión:

Retomando el Documento Preparatorio, retengamos algunas pautas para seguir compartiendo experiencias en una dinámica de escucha mutua.

a. ¿A qué experiencias de vuestro compromiso con la promoción de la Justicia y la Paz os hace pensar esta cuestión fundamental de caminar juntos?

b. releer más profundamente estas experiencias: ¿qué alegrías han provocado? ¿Qué dificultades y obstáculos encontraron? ¿Qué heridas han sacado a la luz? ¿qué intuiciones suscitaron?

c. Recoger los frutos para compartir: ¿cómo resuena la voz del Espíritu en estas experiencias «sinodales»? ¿Qué nos pide hoy el Espíritu? ¿Cuáles son los puntos que hay que confirmar, los cambios que hay que considerar, los nuevos pasos que hay que dar? ¿Dónde vemos que se está construyendo un consenso? ¿Qué caminos se abren para nuestra Iglesia particular, nuestra congregación, nuestro mundo, nuestra comunidad?

- 1 Discurso del Papa Francisco con motivo de la conmemoración del 50 aniversario de la constitución del Sínodo de los Obispos. Sábado 17 de octubre.
- 2 Lumen Gentium 10.
- 3 Apostolicam Actuositatem 6.
- 4 AA 29.
- 5 Documento preparatorio nº4- 9
- 6 Cf. Rafael Luciani, « Prendre conseil et construire un consensus : un synode sur la synodalité » 07 settembre 2021 in Revista Mensaje Nº 702, settembre 2021.
- 7 Cf. Discorso di Francesco all'avvio del Sinodo consacrato sui giovani (3 ottobre 2018)
- 8 Documento Preparatorio, nº16-24
- 9 Cf. Luka Lusala lu ne Nkuka, SJ, Jésus-Christ et la religion africaine. Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda, (Documenta Missionalia 36), Roma: Gregorian and Biblical Press 2010. Muchas publicaciones sobre antropología o teología se han dedicado a la religión africana, a menudo identificada en plural: religiones africanas. Todos coinciden en que la religión africana es aquella en la que el hombre, a través de una serie de observancias rituales y morales, busca vivir en armonía con la naturaleza, con los demás hombres y con Dios para conseguir la salvación en el más allá.
- 10 Cf. CODESRIA, « Genre, Cultures, politique et Fondamentalismes » (Institut sur le Genre. febbraio 2011)
- 11 Cfr., entre otros, Achille Mbemba, « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », in KEPEL G., (dir.), Les politiques de Dieu, Paris, Seuil, 1993, p. 177-201 ; BAYART J.-F., (dir.), Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi, Paris, Karthala, 1993 ; CONSTANTIN F. et COULON C., (dir.), Religion et transition démocratique en Afrique, Paris, Karthala, 1997.

NOMBRAR LO INNOMBRADO. ¿QUÉ PROPICIA LOS ABUSOS DE PODER Y CONCIENCIA EN LA VIDA CONSAGRADA?

Ianire Angulo Ordorika, ESSE

Ianire Angulo Ordorika es Profesora de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía (iangulo@uloyola.es). Este texto se enmarca dentro del Proyecto inter-universitario de Investigación de las Universidades Jesuitas de España (UNIJES) en torno a la dimensión estructural del abuso en la Iglesia desde una perspectiva teológica.



Vivimos en una situación de crisis global a causa de los abusos en el ámbito eclesial¹. Quizá la afirmación pueda resultar exagerada para quienes no estén familiarizados con esta problemática, pero no lo es en absoluto. No se trata solo de delitos puntuales cometidos por personas concretas, sino de un problema estructural en la Iglesia que exige reflexión, replanteamientos y reformas. Así lo afirmó el propio Papa Francisco al Cardenal Marx:

Toda la Iglesia está en crisis a causa del asunto de los abusos; más aún, la Iglesia hoy no puede dar un paso adelante sin asumir esta crisis. La política del avestruz no lleva a nada [...] No todos quieren aceptar esta realidad, pero es el único camino, porque hacer “propósitos” de cambio de vida sin “poner la carne sobre el asador” no conduce a nada [...] la realidad debe ser siempre asumida y discernida [...] Es urgente “ventilar” esta realidad de los abusos².

La alarma social, la abundancia de reflexiones desde diversas disciplinas e incluso las medidas de carácter canónico se han centrado en los abusos sexuales, pero ha dejado en un segundo plano tres cuestiones mucho menos abordadas. Las tres afectan directamente a la Vida Consagrada (VC) femenina. En primer lugar, se ha invisibilizado a las víctimas que son mujeres. Esto se debe a dos motivos. Por una parte, en el caso de menores abusados el porcentaje de niños víctimas resulta algo más alto que el de las niñas. Esto llegó a provocar ciertos intentos de relación entre la pederastia y la homosexualidad, conexión que actualmente está descartada. Sea como fuere, este hecho dejó en un segundo plano a las menores que habían sufrido abusos, privándoles de atención.

En el caso de las mayores de edad el silenciamiento de las víctimas femeninas es mucho mayor. Eso se debe a una mala comprensión en el ámbito eclesial del fenómeno de los abusos y de su dinámica. Esta percepción errónea lleva a suponer que, si no hay violencia

o no existen circunstancias físicas o psicológicas objetivas y limitantes en una de las partes, las relaciones sexuales entre adultos son siempre consentidas. Con frecuencia, además, se llega a sospechar que se trata de una situación provocada por la mujer. Esto propicia situaciones de doble victimización que dificultan tanto la denuncia como revelar lo sucedido, que es un paso necesario en el proceso de recuperación de las víctimas. Es importante que tengamos claro que quien ha sufrido abusos no habla cuando quiere, sino cuando puede hacerlo y requiere para ello, además, un entorno seguro y acogedor en el que su palabra tenga credibilidad.

Nunca sabremos con exactitud el número de abusos sexuales cometidos contra mujeres, pero aún es menos probable que conozcamos cuántas mujeres consagradas los han sufrido. Un estudio de la Facultad de psicología de la Universidad de Sant Louis (EEUU) realizado en 1998, analizaba las consecuencias del trauma en religiosas católicas de más de 530 comunidades. Los resultados, conseguidos a través de encuestas anónimas, arrojaban a la luz que un 30% de hermanas habían sido víctimas de abusos sexuales. No se trata de un número irrelevante y nos exige cuestionarnos si generamos en las comunidades un ambiente de confianza, empatía y acogida que facilite desvelar estas situaciones o si, más bien, abundan la sospecha, la incompreensión o el juicio.

Un segundo aspecto que no ha concentrado tanta atención respecto al tema son aquellos abusos que no tienen carácter sexual. Por más que generen una gran alarma social, los abusos sexuales son solo la punta del iceberg, el extremo que nos remite a todas aquellas prácticas abusivas que afectan al ámbito del poder y de la conciencia. De hecho, todo abuso es, en realidad, de poder, pues se rebasan los límites y se emplea de forma inadecuada la asimetría del vínculo entre dos personas. A modo de ejemplos, esta diferencia entre las partes de la relación puede deberse al cargo, a la edad, al reconocimiento y valoración social, al conocimiento de intimidades del otro o a la admiración espiritual.

Si no se ha prestado tanta atención al abuso de poder y de conciencia se debe, entre otros motivos, a la dificultad que existe para objetivarlos, tipificarlos y considerarlos delito imputable. De hecho, es muy probable que las propias víctimas de estas prácticas abusivas no sean conscientes de que están siendo manipuladas. Como sucede con los casos de violencia de género, si no existe violencia explícita es muy difícil reconocer para sí y demostrar ante otros que se está sufriendo maltrato psicológico. En el ámbito de la VC quizá hemos normalizado una manera de gestionar el poder y la autoridad religiosa que hace aún más difícil identificar estas situaciones incluso para quienes las sufren, llegando a culparse a sí mismas de cuanto les sucede.

En tercer lugar, siguen silenciados los abusos que se producen *ad intra* de las estructuras eclesiales. La Iglesia va reaccionando, no precisamente con rapidez, impulsada por la alarma social, pero ¿qué sucede con las situaciones abusivas que acontecen dentro de sus instituciones? Las voces que se alzan advirtiendo de ello suelen hacerlo desde fuera, porque, con frecuencia, se han visto impelidas a salir.

No es extraño que entre los motivos que se alegan para pedir la salida de la VC se encuentren los problemas con la autoridad y con el Instituto, especialmente entre quienes salen de nuestras Congregaciones después de muchos años de consagración. En estos casos es más fácil creer que se trata de un problema personal y no cuestionarnos si tenemos algo de responsabilidad con las dificultades, incluso las psicológicas, que les han llevado a tomar una decisión que, con frecuencia, resulta dolorosa también para ellas.

Conviene preguntarnos qué protocolos existen para dar respuesta a una Hermana que esté sufriendo abusos de poder y conciencia en la propia institución, si estos son eficaces y si quienes toman decisiones pueden mantener la objetividad necesaria para enfrentarlos. En los frecuentes recursos a cambios de comunidad, de Provincia o, incluso, salidas del Instituto, la víctima siempre es quien sale perdiendo y se ve obligada a un cambio que deja impune a quien abusa. De esta manera resulta victimizada de nuevo por una institución que no ha sabido cómo enfrentarse a quien manipula.

Como venimos planteando desde el comienzo, la problemática de los abusos tiene un carácter estructural. Si queremos explicarlo con una imagen, se trata del efecto que produce el plomo en el vino. Los estudios arqueológicos han mostrado que los restos humanos del Imperio Romano contienen uno niveles muy altos de plomo, que es un elemento venenoso y muy dañino para la salud. Esto se debe a la costumbre romana de servir y beber el vino en recipientes de plomo, pues le daba un gusto distinto que se apreciaba en la época sin saber que era tóxico. No es que el vino fuera malo, pero sí el recipiente en el que, con buena intención, se servía y se guardaba. En el caso de las prácticas abusivas nos encontramos con algo parecido. No se trata de que haya "manzanas podridas", sino que nuestros "cestos" son capaces de pudrirlos y convertir en venenoso un vino que, en principio, no tendría por qué ser malo.

Estudios eclesiales y también independientes han mostrado que el problema de los abusos estriba en los modos de gobernanza. También el Papa Francisco insiste en repetir, de una manera u otra, que el clericalismo se encuentra a la raíz de estas situaciones. Por más que nos pueda engañar el nombre, el *clericalismo* no afecta solo a quienes han recibido el ministerio del orden. Se trata de una focalización del poder en personas determinadas y en la forma en que este se vivencia. Se trata de una actitud de la que nadie con poder se encuentra eximido.

Solemos pensar que solo tienen poder quienes ostentan responsabilidades de gobierno en una Congregación. Estas personas lo tienen, sin duda, pero también las ecónomas, formadoras, directoras de obras, responsables de pastoral, catequistas... En realidad, la lista es innumerable porque todos tenemos un cierto grado de poder sobre otros, de ahí que nadie está libre de gestionarlo excluyendo, dominando o manipulando.

En la VC, como tal, se da un caldo de cultivo muy propicio para que se produzcan abusos de poder y de conciencia. Esta afirmación no implica considerar que se produzcan *per se*, sino que en esta vocación confluyen unas circunstancias que lo propician mucho más que en otros ámbitos o en otros modos de seguir a Jesucristo. A continuación explicaremos brevemente estos elementos que se interrelacionan y facilitan tales situaciones abusivas. Para ello, los dividiremos en elementos propios de la VC, elementos propios de los individuos y elementos que atañen a la dinámica de grupos.

1. Elementos propios de la Vida Consagrada

Uno de los elementos característicos de esta vocación es que una de sus mediaciones carismáticas para el seguimiento de Cristo es el voto de obediencia. Es decir, que la común exigencia de obediencia a Dios de todo cristiano, en nuestro caso, está mediada por quien asume el servicio de autoridad. La consecuencia más evidente de este hecho es que los Institutos de VC se organizan de manera jerárquica, pues hay quienes tienen una responsabilidad sobre otros, y esto es una puerta abierta al *clericalismo*, en ese

sentido amplio del que hablábamos. Al marcarse una clara diferencia entre miembros del Instituto, se abre la posibilidad de que aquello llamado a ser una mediación degenera con cierta facilidad en un espacio de abuso.

Todos tenemos nuestra parte de poder y, por eso mismo, podemos utilizarlo para hacer crecer o de manera abusiva, pero la propia estructura de la VC otorga poder a unos sobre otros. Por más que el Código de Derecho Canónico plantee la necesidad de que las tareas de gobierno estén limitadas en el tiempo, la propia Congregación de Insitutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) ha expuesto con claridad que resulta demasiado frecuente perpetuarse en este tipo de responsabilidades³.

Para ello se esquivan los límites temporales marcados por las constituciones alternando de un cargo a otro o de una comunidad a otra. Esto impide el necesario cambio de perspectivas, miradas y orientaciones en las instituciones y es una notoria pobreza que el espíritu del Código de Derecho Canónico pretende evitar.



Hemos de cuestionarnos qué hemos de hacer para posibilitar los relevos, reconocer los dones de las Hermanas y potenciar sus capacidades de liderazgo constructivo. La sabiduría que se esconde tras la exigencia de limitar en el tiempo las responsabilidades de gobierno no pretende solo prevenir los abusos de poder, sino también evitar miradas monolíticas y favorecer la riqueza que siempre supone un cambio de perspectiva. Desde estas claves, ¿cómo es la práctica concreta de rotación de nuestros Institutos y cómo podemos mejorarla?

Junto a la necesaria alternancia, también conviene recordar que la tarea de los superiores se restringe a la misión de la congregación, es decir, afecta al ámbito externo de las personas. Quien asume el servicio de autoridad tiene la responsabilidad de velar por lo común, cuidar de la misión institucional, generar un ambiente que propicie el seguimiento de Cristo y el despliegue humano y creyente de cada una, pero no le compete nada que atañe al ámbito de la conciencia o la intimidad.

La manera espiritual en que se ha hecho referencia a lo largo del tiempo a esta tarea facilita cierta confusión entre la responsabilidad de una superiora y cierta “maternidad espiritual” que resulta peligrosa y propicia abusos de poder y conciencia. De hecho, el Código de Derecho Canónico tiene cuidado en prohibir que quien asume el servicio de autoridad induzca de cualquier modo a que se le manifieste la conciencia (c. 630§5). Además, el voto de obediencia implica rendir la voluntad, pero no la conciencia, ni la inteligencia, la certeza creyente o la intuición del Espíritu.

La obediencia fundamental de la que los superiores son mediadores es a Dios, y Él nos habla a través de la conciencia (GS 16), por eso ninguna solicitud puede implicar el ámbito de nuestra intimidad. Ciertas prácticas habituales en la VC pueden derivar con facilidad en abusos de conciencia. Sirvan de ejemplos, la costumbre de los “coloquios con la superiora”, de dar “cuenta de oración”, la exigencia de quienes tienen votos temporales

El problema es que aquello que no nombramos, no solo no desaparece, sino que paradójicamente le otorgamos más dominio. Necesitamos darle carta de ciudadanía y reconocer ese anhelo para posibilitar que sea evangelizado.

de que se “acompañen” con su superiora o la concentración en una única persona de superiora y maestra de novicias.

Otro elemento característico en la VC es el proceso de formación. Quienes entran en nuestras instituciones pasan un tiempo conociendo y preparándose para vivir esta vocación. Se trata de un período especialmente delicado, pues el deseo de aprender y de hacer la voluntad de Dios supone desconectar todos los sistemas de alerta y protección que se tienen. Quienes entran en nuestros Institutos lo hacen confiando en las formadoras que la Congregación les indica, lo que es condición para que se dé el proceso formativo y, a la vez, la posibilidad de que esa misma confianza se traicione, pues se acoge como normal aquello que se transmite por las formadoras como tal, lo sea o no. Tampoco es difícil, además, que las formandas abran a sus formadoras el ámbito de la conciencia.

La finalidad de todo proceso formativo no es otro que ayudar a que la persona despliegue todas sus capacidades humanas y creyentes, ganando autonomía y libertad interior. Por eso, algo va mal cuando nos encontramos con formandas aññadas y dependientes de qué opine, dice o hace su formadora. Estamos en una etapa en la que no es difícil normalizar relaciones manipuladoras y prácticas abusivas.

Otro elemento característico de la VC es que nos sentimos convocadas en torno a un carisma compartido por los miembros del Instituto. Tras el Concilio Vaticano II y la llamada que lanzó a esta vocación a renovarse, se desarrolló tanto una teología del carisma. Este, por definición, es un don del Espíritu Santo, por tanto, tiene un dinamismo intrínseco que es todo lo contrario a una percepción rígida, delimitada, fija en el tiempo. Además, los carismas institucionales se enriquecen con aquellos personales de los miembros del Instituto, de modo que ser fieles al legado carismático es, necesariamente, serlo creativamente y enriquecerlo, además, con los dones de cada uno.

A pesar de este aspecto dinámico de los carismas, en la práctica estos se viven con frecuencia como algo fijo e inmutable. La comprensión de que el legado carismático es algo estático y claramente delimitado puede conllevar dos riesgos que facilitan prácticas abusivas.

En primer lugar, esta vivencia carismática conlleva una percepción de amenaza. Como no puede cambiar, el carisma ha de ser protegido y los superiores se convierten en guardianes y depositarios principales de este. Así, no es difícil que se acabe comprendiendo a los responsables del instituto como salvadores del legado espiritual y que, de este modo, se canonicen su comprensión del carisma como la única válida y verdadera, convirtiendo en ilegítima cualquier manera diversa de comprenderlo. En segundo lugar, una percepción fosilizada del carisma deriva con facilidad en una ideología incuestionable y capaz de justificarlo todo y de secuestrar conciencias.

Otro elemento característico de la VC es la vida comunitaria. En esta vocación vivimos con personas que no elegimos y que, quizá, jamás elegiríamos. No nos unen ni los lazos de sangre, ni los gustos y, a veces, ni siquiera una misma idea de lo que implica esta manera concreta de seguir a Jesucristo. A pesar de todo ello, nos sabemos y sentimos convocadas por Dios para compartir el día a día. Formar parte de un grupo con el que se convive nos exige contar con una serie de dinámicas psicológicas y de grupo que no es esencial en otras vocaciones cristianas y que, para ganar en claridad, abordaremos en el último apartado.

2. Elementos propios de los individuos

En el ámbito eclesial solemos pecar con frecuencia de ingenuidad, quizá de modo especial en la VC. A veces no caemos en la cuenta de la distancia que separan los ideales que expresamos en nuestros discursos de nuestras decisiones más cotidianas. No siempre somos conscientes de la infinita capacidad de autoengaño que tenemos los seres humanos. Se requiere mucho conocimiento propio y mucha autenticidad para decirse a sí mismo las verdades sin paños calientes ni paliativos. Esta inconsciencia no nos exime de la responsabilidad que conlleva. No poner palabra clara a las verdaderas razones por las que actuamos y que se esconden detrás de discursos políticamente correctos es uno de los mayores pecados, por más que no haya muchas confesiones por ello.

En la mayoría de los casos no es cuestión de hipocresía, de pensar algo y decir lo contrario, sino de obviar y no tener en cuenta las verdaderas dinámicas que impulsan nuestras acciones y que no se ajustan tan claramente a nuestros discursos religiosos. Esta inconsciencia es muy evidente en el deseo de poder, que todos los seres humanos compartimos, aunque en el ámbito eclesial no se verbaliza. Según la tradición evangélica, el mismo Jesucristo fue tentado por el anhelo de poder, pero en la Iglesia se oculta y no se nombra. Pareciera que albergamos la ilusión de que querer vivir en servicio o hablar de “lavar los pies” hace que ya desaparezca el deseo de poder, pero no es cierto.

Esta tendencia a la negación aumenta en la VC femenina, pues hemos integrado una autoimagen que atribuye a los varones la fuerza y el poder y a las mujeres valores como la delicadeza y la sumisión. Si ya puede ser difícil reconocer la presencia de deseo de poder en el ámbito eclesial, aún es más complicado cuando nuestro imaginario inconsciente sobre qué valores deben caracterizar a una mujer rechaza el poder. El problema es que aquello que no nombramos, no solo no desaparece, sino que paradójicamente le otorgamos más dominio. Necesitamos darle carta de ciudadanía y reconocer ese anhelo para posibilitar que sea evangelizado.

Junto a ese deseo de poder que compartimos todos, hemos de tener en cuenta ciertas tendencias psicológicas que facilitan el abuso de poder y conciencia, tanto por parte de quienes abusan como de las víctimas. Sin necesidad de que llegue al nivel de trastorno de personalidad, quienes tienen cierta tendencia al narcisismo presentan una especial facilidad para utilizar el poder de un cargo de forma abusiva.

La necesidad de generar admiración, la prepotencia y la falta de medida real de sí les lleva a anular a quienes puedan hacerles sombra y rodearse de aquellos a quienes puede manipular con facilidad. Se trata de personas a las que les cuesta descubrir las necesidades de los demás y validar los sentimientos ajenos, así como reconocer los propios errores y asumir la culpa. Suele tratarse de gente encantadora, incluso carismática, que saben amoldarse a lo que se espera de ellas y reconocen con rapidez los puntos débiles de quienes le rodean.

Solemos caricaturizar a quienes cometen abusos, pues nos resulta más sencillo imaginar que se trata de monstruos terribles y de gente cruel, pero la apariencia de los peores abusadores es justo la contraria. Aquellos a los que se admira y que nadie les creería capaces de maltratar a otros son mucho más peligrosos que quienes abusan de forma tosca de su ámbito de poder.

También solemos tener dificultad para comprender la psicología de la víctima. Pensamos que solo les sucede a personas débiles o con alguna dificultad objetiva que pretendemos reunir en el calificativo “vulnerable”. No solemos caer en la cuenta de que todos somos víctimas potenciales, porque cualquiera es susceptible de ser maltratado y de que, pensando que nos cuidan, nos hagan daño. Con todo, esta posibilidad universal de ser manipulados aumenta según las circunstancias, especialmente cuando se tienen ciertas heridas en la propia historia. Así, quienes han vivido relaciones tóxicas o abusivas tienen más probabilidades de caer de nuevo en ellas.

Nuestra incapacidad para ponernos en la piel de las víctimas se refleja cuando nos preguntamos por qué no han hecho nada para evitarlo. No solemos entender lo que se llama el síndrome de indefensión aprendida que muchas víctimas sufren. La frustración e impotencia sentida cuando nos encontramos en una situación abusiva nos puede

llevar a renunciar a hacer nada, porque en algún momento hemos experimentado que no se podía hacer nada. Este aprendizaje queda tan grabado que se asume esa impotencia e indefensión y les lleva a no actuar para evitar el sufrimiento, convencidos de que no pueden hacer nada. Ojalá fuéramos ganando en sensibilidad e intuyéramos la complejidad de vivencias de una víctima, que no hace lo que quiere sino lo que puede.

Ante una situación de abuso de poder o de conciencia, es fundamental que la víctima tenga una red de apoyo que le permita afrontarlo y reaccionar. Por desgracia, en la vida comunitaria esto no es tan frecuente como cabría desear.

3. Elementos propios de las dinámicas de grupos

La psicología de grupos nos ha mostrado que existen dinámicas y estructuras comunitarias que favorecen las prácticas abusivas. Siguiendo la imagen que hemos usado anteriormente, cabría preguntarnos qué hace que un grupo humano se convierta en ese plomo capaz de envenenar el vino. Hay cuestiones que tienen que ver con la situación sociológica en la que vivimos. Hace mucho ya que el sociólogo Zygmunt Bauman definió a esta sociedad como una *sociedad líquida*. Simplificando mucho, este autor mostraba que estamos viviendo en tiempos que se caracterizan por la ausencia de realidades ciertas y firmes, donde los criterios sobre lo que es válido y lo que no son tan dispares que reina la incertidumbre.

Mientras en otras épocas la identidad nos venía casi dada, ahora cada uno se ve abocado a construir la suya. Y, en este contexto, el grupo de pertenencia se vive desde esta necesidad de descubrir y reivindicar quién es cada uno. En medio de la incertidumbre que la sociedad nos devuelve, se busca cierta seguridad psicológica en identidades *rígidas*, por más que lo contrario a lo *líquido* sea lo *sólido*. Vivimos lo incierto con mucha dificultad y a veces es más fácil renunciar al riesgo de la libertad de pensamiento, de discernimiento y de no tener claro qué paso concreto dar. Es fácil preferir respuestas claras y asumir decisiones ajenas que libren del riesgo a equivocarse.

El auge de fundamentalismos políticos y cierto estilo de movimientos e instituciones eclesiales se deben a razones sociológicas y psicológicas, pues responde al anhelo de seguridades inquebrantables, de una identidad sin fisuras y de controlar un mundo que se percibe como incierto. Se multiplican los grupos que se caracterizan por estar muy cerrados sobre sí mismos, con una identidad grupal y una ideología muy marcada y donde el concepto de autoridad es muy fuerte y centrado en los líderes. Los datos de investigaciones por causas de abusos de todo tipo, las múltiples intervenciones eclesiales en congregaciones nuevas y los escándalos en torno a fundadores demuestran que no es el modo más sano para constituir un grupo humano, pues "pudre manzanas".

Junto a estas implicaciones del momento social, conviene tener en cuenta la influencia que ejercen los demás sobre nosotros. No siempre somos conscientes de la necesidad que tenemos de formar parte de algo y de cómo esto nos orienta hacia la conformidad con el grupo al que se pertenece. El grupo, en mayor o en menor medida, influye directa o indirectamente en nosotros y nos lleva a hacer aquello que no haríamos por impulso personal, por mucho que nos creamos que elegimos nosotros. Además, nos ofrece modelos de conducta que se nos anima a imitar aún sin verbalizarlo de modo explícito. Esta influencia, en sí, no es negativa, pues nos puede alentar y propiciar el crecimiento personal, pero también puede degenerar en sistemas perversos.

La psicología social ha comprobado el papel del contexto grupal a la hora de conectar y desconectar de modo selectivo los propios valores morales. Existen diversas estrategias para fomentar la aprobación de la persona al sistema y convertir en banal el mal realizado, tal y como la historia nos ha mostrado de manera repetida. Hacer sentir superiores a unos frente a otros, el adiestramiento, la ideología o el secretismo son algunos de los muchos recursos que se emplean para esta finalidad. Salvando las distancias, también en los institutos de VC podemos reconocer esas dinámicas, pues tenemos años de formación, una espiritualidad que se puede cosificar como ideología y es fácil adquirir cierta sensación de superioridad con respecto a otras vocaciones.

Conviene sospechar de ciertas convicciones en la VC, como creer que las decisiones comunitarias son *per se* las más acertadas o sobrevalorar la unidad. No podemos olvidar lo fácil que resulta manipular a un grupo. Como sucede también en otros ámbitos, como la política, hay estudios psicológicos que explican qué puede provocar que una comunidad religiosa elija a un líder con tendencias psicológicas capaces de derivar en actitudes abusivas.

Cierta visión idílica lleva con facilidad a la *tiranía de la unidad*, confundiendo esta con la uniformidad, donde no hay vivencia sana de la diversidad, se pierde el derecho a la disensión y se tiende al pensamiento único. En esta *tiranía de la unidad* la presión del grupo es clave. Para forzar esta situación existen muchas maneras, sutiles o no, de disolver cualquier voz diversa a lo que se considera normativo o de dejar a un lado a quienes se consideran notas disonantes al conjunto. En estas situaciones de maltrato el silencio de los buenos convierte a todos en víctimas y verdugos, generando una red tóxica de relaciones y convirtiendo en un acto heroico cualquier expresión de desacuerdo o de censura del sistema.

Se trata de una espiral de silencio que convierte a los espectadores en cómplices y víctimas. Así se normaliza el mal, se justifica y se convierte en el “problema de otro”. De este modo, la vida resulta más sencilla y no se corre el peligro de quien se atreve a cuestionar el *status quo*. La comunidad puede ser cómplice y víctima de una dinámica abusiva normalizada, pues cada uno acaba renunciando a ser quien se es por no pagar los duros precios que esto implica.

Sin duda otros muchos elementos también entran en juego, interrelacionándose entre sí y con capacidad para llevarnos a situaciones donde no queremos estar. Necesitamos sistemas de control que sean efectivos para abordar, resolver y prevenir comportamientos abusivos, poniéndose en favor de las víctimas. Tendremos la VC que construyamos entre todas, ojalá aprovechemos estos “signos de los tiempos” para generar estructuras que hagan a las mujeres que entran en nuestras Congregaciones personas más libres y acordes con lo que Dios sueña de nosotras.

- 1 Estas páginas son una versión abreviada y simplificada de mi artículo «La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada», publicado en Teología y Vida. En acceso abierto en: <http://ojs.uc.cl/index.php/tyw/article/view/32715/34801>.
- 2 Francisco, Carta del Santo Padre Francisco al Cardenal Reinhard Marx, Arzobispo de Munchen und Freising (10/06/2021). Acceso online: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2021/documents/20210610-cardinale-marx.html>.
- 3 Lo denuncia en el nº 22 del documento Para vino nuevo, odres nuevos (2017).

CAMBIOS DEL DERECHO PENAL CANÓNICO Y EL ABUSO

P. Benoit Malvaux, SJ

El P. Malvaux tiene un doctorado en derecho canónico por la Universidad Saint Paul (Ottawa) y ha sido profesor de derecho canónico y eclesiología en diversas universidades. Actualmente es profesor en la Universidad Gregoriana. Del 1997 al 2002 fue superior de una comunidad en Bruselas y dirigió el Instituto Internacional Lumen Vitae.



La conferencia fue presentada en octubre de 2021 en el webinar de Derecho Canónico organizado por la UISG-USG.

1. Introducción

La revisión del libro VI del *Código de derecho canónico* sobre el derecho penal y sus consecuencias en materia de abuso es un tema complejo que voy a intentar presentar de la forma más clara posible. En primer lugar, voy a situar esta revisión en el marco de la evolución de la mentalidad en la Iglesia en relación al derecho penal. A continuación, presentaré las nuevas normas relativas a los abusos y a las penas con las cuales son sancionados. Finalmente, ofreceré algunas breves reflexiones personales sobre la implementación del nuevo sistema.

Antes, me gustaría señalar que la revisión del libro VI del *Código* sobre el derecho penal canónico refleja un cambio radical en la forma en la que la Iglesia considera el derecho penal. Con una ligera caricatura, se podría decir que en la época del Concilio, el derecho canónico, y más aún su rama penal, era considerado como contrario al mandamiento del amor, hasta el punto que algunos teólogos propusieron que se debería suprimir el derecho penal del ordenamiento jurídico canónico. Esta propuesta no prosperó, ya que el *Código* de 1983 incluye un libro VI dedicado al derecho penal. Sin embargo, la mentalidad dominante, todavía a principios de los años noventa, cuando estudié derecho canónico, era que no debía recurrirse al derecho penal sino en casos de extrema necesidad. En consecuencia, casi nunca fue aplicado.

Las cosas comenzaron a cambiar a partir de los años 90, cuando estallaron los primeros escándalos de abuso sexual de menores por parte de los clérigos. Ante el horror de dichos actos, poco a poco se tomó consciencia de que el derecho penal tenía su lugar dentro del ordenamiento canónico, y que la aplicación de sanciones a los perpetradores de abusos sexuales de personas inocentes se justificaba, concretamente, para restablecer

la justicia y reparar le escándalo. El escándalo ya no era que la Iglesia castigara, sino que los crímenes quedaran impunes. Era una verdadera revolución copernicana.

Sin embargo, las cosas no cambiaron de la noche a la mañana. No tengo necesidad de extenderme en la tentación experimentada por las autoridades eclesiásticas de sofocar los casos; aunque también, allí donde la autoridad deseaba sancionar al autor del crimen de abuso sexual, esta se encontraba impotente, porque en la Iglesia no existía la costumbre de sancionar. Para ayudar a los responsables de la Iglesia a entrar en esta nueva dinámica, desde el año 2001, fue promulgado el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, que transfería a la Congregación para la Doctrina de la Fe la competencia de juzgar un determinado tipo de delitos, entre los cuales se encontraban los delitos de abusos sexuales de menores cometidos por los clérigos, con el fin de ayudar a los pastores a reaccionar de manera adecuada. Es un proceso que ha exigido mucho tiempo –las prácticas profundamente arraigadas no se cambian con una varita mágica; pero, a medida que las revelaciones han ido multiplicándose y que la necesidad de reaccionar se ha hecho más apremiante, las prácticas sancionadoras también han ido aumentando. A partir de 2007, parecía necesario no limitarse a añadir leyes complementarias a las ya existentes en el *Código*, sino reformar el *Código* mismo, más concretamente su libro VI relativo al derecho penal. La reforma del libro VI ha llevado tiempo: del 2007 al 2021. Esto puede explicarse por diferentes razones sobre las cuales no me voy a detener aquí, pero en realidad creo que ha sido una suerte, porque durante todos estos años, la Iglesia no ha dejado de evolucionar y de ampliar el campo de aplicación del derecho penal en materia de abuso. Si hubiéramos revisado el libro VI solo en dos-tres años, habríamos ido demasiado rápido, y no nos habríamos beneficiado de la evolución vivida en la Iglesia en la década de 2010. Los redactores del nuevo libro VI han podido tener en cuenta estos cambios e integrarlos en su proyecto de revisión. Así mismo, la revisión del derecho penal tampoco podía retrasarse indefinidamente con el pretexto de que las cosas todavía tenían que cambiar más; por tanto, el próximo 8 de diciembre entrará en vigor el nuevo libro VI.

No voy a presentar aquí la totalidad del nuevo libro VI del *Código*, pero me gustaría destacar tres características de su revisión. En primer lugar, ciertas modificaciones reflejan la toma de conciencia a la que me refería antes: el derecho penal es útil para el bien del Pueblo de Dios, que sufre y se escandaliza ante la impunidad de la que se han visto beneficiados los autores de ciertos delitos. En este sentido, la nueva versión del libro VI es más severa que la versión de 1983. Un buen ejemplo se encuentra en el canon 1341, que trata sobre la aplicación de las penas. En pocas palabras, allí donde la versión de 1983 insiste en la importancia de probarlo todos antes de sancionar, la nueva versión insiste en la obligación de sancionar cuando no queden otros medios para restaurar la justicia. La aplicación del derecho penal ya no es un procedimiento excepcional al que se recorre a regañadientes cuando realmente ya no hay otra forma de hacerlo, sino que se impone desde el momento en que se manifiesta que una solución amistosa no permite restablecer la justicia y reparar el daño.

Otro avance realizado por la revisión del libro VI ha sido asegurar una mayor coherencia del derecho penal canónico y, concretamente, una mayor coherencia entre las normas particulares y los títulos bajo el cual aparecen.

Finalmente, los autores de la reforma han buscado hacer el derecho penal más eficaz al especificar la o las sanciones aplicables en caso de delito. El legislador de 1983 recurría a menudo a la noción de justa pena, lo cual en teoría era muy bueno (en sí mismo, está totalmente justificado aplicar la pena justa), pero que en la práctica no ayudaba a la aplicación de la pena, en la medida en que no se sabía en qué consistía la pena justa en

cuestión. En la nueva versión del libro VI, el legislador ha precisado reiteradamente qué pena debe aplicarse, lo cual facilitará la aplicación del derecho penal canónico.

2. La presentación de las normas

Después de esta breve presentación general de la revisión del libro VI del *Código*, paso a la presentación de las normas que tratan específicamente de los delitos de abuso.

En primer lugar, recuerdo lo que prevé la versión actual del *Código* de 1983 sobre este tema. El canon fundamental en este caso es el 1395 §2, que dice que el clérigo que ha cometido una ofensa contra el sexto mandamiento del Decálogo, bien se haya cometido la ofensa por medio de violencia o con amenazas o públicamente, o bien con un menor de menos de dieciséis años, será castigado con penas justas, e incluso, si el caso lo exige, la pérdida del estado clerical. En otros términos, el *Código* prevé como delito canónicamente punible el abuso sexual por un clérigo (es decir, un obispo, un sacerdote o un diácono) de cualquier persona cometido con violencia o con amenaza (la violación, por ejemplo) o públicamente (atentando la moralidad pública), o incluso el abuso sexual de un menor de dieciséis años.

Este canon 1395 §2 fue en rarísimas ocasiones aplicado en los años que siguieron a la entrada en vigor del *Código* de 1983, bien porque las autoridades eclesiásticas sofocaban los hechos con el objetivo de salvaguardar la buena reputación de la Iglesia, bien porque eran reacios a imponer sanciones, dada la mentalidad «anticanónica» a la que aludí anteriormente. Las cosas empezaron a moverse a partir de la década de los años 1990. El *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* de 2001 no solo hizo a la Congregación para la Doctrina de la Fe competente para los abusos sexuales de menores por los clérigos, sino que hizo posible la ampliación del campo de aplicación del canon, al extenderlo al abuso sexual de menores mayores de 16 años. En 2010, las nuevas normas de aplicación del *motu proprio* dieron un paso más al adjuntar el delito de abusos sexuales de personas habitualmente carentes del uso de la razón y el delito de detención o de divulgación de imágenes pornográficas de menores de 14 años. Posteriormente, se añadirían otras disposiciones, concretamente, el *motu proprio Vos estis lux mundi* de 2019 sobre la obligación para los clérigos y los religiosos de denunciar los abusos sexuales de los que tuvieran conocimiento a la autoridad eclesiástica competente. Sin embargo, en lugar de continuar multiplicando las normas paralelas al *Código* de 1983, parecía preferible integrar estas normas en una nueva versión del *Código*, aprovechando de la revisión del libro VI del *Código* que estaba en curso desde 2007.

3. Las modificaciones de contenido del derecho penal

Antes de presentar los cambios de contenido del derecho penal realizados en la nueva versión del libro VI en relación a los abusos en la Iglesia, quiero llamar su atención sobre el hecho de que el canon relativo a los abusos sexuales de menores por clérigos ha cambiado de lugar en el interior del libro VI. El actual c. 1395 §2 se encuentra en el título V del libro VI, que trata de los delitos contra las obligaciones especiales. En la versión revisada del *Código*, estos delitos son objeto del c. 1398 §1 1º, que se encuentra en el Título VI del libro, relativo a los delitos contra la vida, la dignidad y la libertad humanas. Este desplazamiento refleja una evolución positiva del punto de vista desde el cual se entiende el delito de abuso sexual de menores. En el *Código* de 1983, se consideraba principalmente como una falta al voto de castidad, si el clérigo era religioso, o, de forma más general, al sexto mandamiento del Decálogo, en el caso de clérigo diocesano. El problema principal era que el clérigo no había cumplido sus obligaciones. En la versión

revisada del libro VI, este delito es considerado desde el punto de vista de la víctima, cuya vida y dignidad se han visto atentadas gravemente. El problema ya no es que el clérigo no haya respetado sus obligaciones, sino que ha dañado gravemente a otros. El desplazamiento del canon sobre los abusos sexuales de menores por los clérigos sigue también la línea de la evolución de las mentalidades en la sociedad y en la Iglesia, que ahora pone en primer plano la preocupación por la víctima.

En referencia al contenido de las nuevas normas, estas realizan algunas ampliaciones de la noción de delito de abuso. De entre ellas, algunas integran ampliaciones ya contempladas en las leyes particulares que se han ido sucediendo desde 2001. Otras son verdaderas innovaciones, incluso en relación a esas leyes. Para una presentación más clara, propongo analizar de forma sucesiva las ampliaciones en relación al objeto del delito, seguidamente las extensiones en relación al autor del delito y, finalmente, las ampliaciones en relación a las víctimas del delito.



En referencia al objeto del delito, la primera ampliación se encuentra en el nuevo canon 1398 §1 2º, que establece el delito que consiste en que un clérigo recluta o conduce a un menor o una persona a quien falta habitualmente el uso de la razón o una persona a la cual el derecho reconoce una protección similar a realizar o a participar en exhibiciones pornográficas reales o simuladas. Es una disposición nueva, que tiene en cuenta la evolución de las prácticas y de la tecnología. Por tanto, el clérigo que incita a un menor a grabarse en su portátil mientras se masturba, aunque no abuse sexualmente de él de forma directa, podrá ser sancionado con la privación de su oficio u otras sanciones, que pueden llevar a la pérdida del estado clerical.

Sobre este nuevo canon, destaco un problema específico en su traducción al inglés. Esta traducción habla de clérigo que «grooms o induce a un menor a exponerse pornográficamente o participar en exhibiciones pornográficas». La palabra «grooming», según tengo entendido, puede designar el hecho de entablar una conversación de tipo

sexual con un menor. Por ejemplo, el hecho de hablar de sus órganos sexuales o de invitarlo a contar el modo en cómo se masturba. Aquí no estamos hablando de esto. Las traducciones del canon a las otras lenguas («reclutar» en español, «reclutare» en italiano, «recruter» en francés) muestran que la interpretación aquí se dirige a la acción de reclutar a un menor para participar en escenas pornográficas.

El n.º 3 de este mismo canon 1398 §1 introduce en el *Código* otro delito nuevo en relación al *Código* de 1983, pero que de hecho no es una novedad, porque este delito ya se había establecido en la aplicación de las normas de 2010 de *Sacramentorum sanctitatis tutela*.

Se trata del hecho de un clérigo de conservar, exhibir o divulgar en cualquiera de sus formas y a través de cualquier medio imágenes pornográficas, adquiridas de forma inmoral, de menores o de personas generalmente afectadas de por un imperfecto uso de razón. El texto del nuevo canon es un poco diferente del texto de las normas de 2010: se añade de forma evidente la exhibición de imágenes pornográficas; además ahora se

El derecho penal es útil para el bien del Pueblo de Dios, que sufre y se escandaliza ante la impunidad de la que se han visto beneficiados los autores de ciertos delitos. En este sentido, la nueva versión del libro VI es más severa que la versión de 1983.

trata de imágenes pornográficas de cualquier menor, mientras que las normas de 2010 hablaban de menores de menos de catorce años. El hecho de que un clérigo descargue imágenes pornográficas de menores o transfiera dichas imágenes ahora es integrado en el *Código* como un delito responsable de la privación del oficio y de otras penas justas, e incluye eventualmente la pérdida del estado clerical.

Un tercer cambio mayor con respecto al objeto del delito es el nuevo §3 del can. 1395 que, además de la ofensa contra el sexto mandamiento cometido con violencia o amenazas, ya presente en el *Código* de 1983, prevé que «se impondrán penas justas, incluso, si el caso lo exige, la destitución de estado clerical, al clérigo que, por abuso de la autoridad, comete una ofensa contra el sexto mandamiento del Decálogo u obligue a alguien a realizar o a sufrir actos sexuales.» Se trata de una modificación muy importante, que se hace eco del escándalo suscitado a raíz de la multiplicación de la revelación de abusos sexuales de adultos por parte de los clérigos que aprovechan su condición para hacerlo.

Hasta el presente, tales actos eran reprobables, pero no constituían propiamente delitos por sí mismos. A partir de ahora, ya no será así. Un clérigo que abusa sexualmente de un adulto sobre el que ejerce una autoridad jurídica podrá ser castigado –por ejemplo, pensemos en un maestro de novicios que abusa sexualmente de un novicio. Menos evidente para mí es el caso de un clérigo que abusa de su autoridad espiritual (por ejemplo, un acompañante espiritual que abusa sexualmente de la joven a quien acompaña). Puede ser adecuado que el legislador dé una interpretación auténtica de la noción de autoridad, para que se sepa con mayor precisión hasta dónde se aplica el nuevo canon 1395 §3.

A propósito, se habrán dado cuenta que le legislador no ha usado la expresión de «abuso de persona vulnerable», que se encuentra, por ejemplo, en el *motu proprio Vos estis lux mundi*. Sin duda, ha tenido en cuenta las críticas presentadas con respecto a esta noción subjetiva (¿Cómo se puede definir la vulnerabilidad de una persona?), mientras que la noción de autoridad de la que se abusa es más objetiva.

El final del mismo §3 del nuevo canon 1395 introduce un nuevo delito, el hecho de que un clérigo obligue a alguien a realizar o a padecer actos sexuales. En esta hipótesis, según yo entiendo esta nueva norma, el clérigo autor del delito no está directamente implicado en el abuso sexual, pero utiliza su autoridad o su fuerza para obligar a una o más personas a realizar o a sufrir actos sexuales. Se podría imaginar también el caso de un maestro de novicios que obliga a dos de sus novicios a tener relaciones sexuales entre ellos.

4. Las novedades de la versión revisada del libro VI del Código

Estas son las diferentes novedades de la versión revisada del libro VI del Código en relación al objeto del delito de abuso. Por decirlo brevemente, ahora son considerados delitos por el Código de derecho canónico, el reclutamiento por parte de un clérigo de un menor para exhibiciones pornográficas, conservaciones, exhibiciones o divulgación de imágenes pornográficas de menores, el delito contra el sexto mandamiento por parte de un clérigo que abusa de su autoridad, y el hecho de obligar a alguien a realizar o a padecer actos sexuales.

Veamos ahora los casos de ampliación del campo de aplicación del derecho penal con respecto al autor del delito de abuso. La novedad fundamental aquí, no solo en relación al Código de 1983, sino también en relación con las leyes posteriores, se encuentra en el c. 1398 §2, que establece que el miembro (implícitamente no clérigo) de un instituto de vida consagrada o de una sociedad de vida apostólica y cualquier fiel que goce de una dignidad o cumpla un oficio o una función en la Iglesia que cometa un delito contemplado por el canon 1398 §1 o por el canon 1395 §3 será castigado con penas de limitación del ejercicio o de la privación de oficio o de otras penas. Aquí también hay un avance en la medida en que el Código de 1983 sólo preveía un delito en el caso de que se tratara de un clérigo. El religioso no clérigo, la religiosa o el laico con responsabilidad pastoral que abusa sexualmente de un menor podía ser objeto de medidas disciplinarias (incluida la expulsión del instituto, en el caso del religioso o de la religiosa), pero no podía ser objeto de una pena canónica propiamente dicha. A partir de ahora, estas personas podrán ser sancionadas con las penas previstas por el canon 1336 §§ 2-4 (en concreto, la prohibición de ejercer un oficio o a la privación de un oficio) u otras penas según la gravedad del delito. Aquí el legislador incluye otro reproche dirigido al derecho penal vigente, que solo consideraba a los clérigos. Aquí también podemos ver un ejemplo del cambio desde el ángulo sobre el cual se considera el delito, del que ya he hablado. Si se considera en primer plano el incumplimiento de un deber, el abuso sexual puede ser considerado como más grave si es cometido por un ministro ordenado que por un laico. En cambio,

si se pone en primer plano la víctima, esta distinción ya no tiene razón de ser. Para la víctima, el abuso sexual no es en sí mismo menos grave porque sea cometido por parte de un religioso hermano o por un laico con responsabilidad pastoral.

Termino con la ampliación del campo de aplicación del derecho penal para los abusos con respecto a la víctima del delito. En este ámbito, la mayoría de las «novedades» aquí son sobre la integración en el *Código* de disposiciones ya introducidas por las leyes específicas posteriores a 2001. Así, el delito de abuso sexual ya no se refiere solo al abuso de un menor de menos de dieciséis años, sino al abuso de cualquier menor. La persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón, es decir, quien padece una discapacidad mental es equiparada al menor. Estas dos ampliaciones del delito fueron realizadas por las normas de aplicación de *Sacramentorum sanctitatis tutela*, en 2001 o en 2010. Por otra parte, el canon 1398 §1 1º y 2º introduce un tercer tipo de víctima posible, lo cual es una verdadera novedad: la persona a la que el derecho reconoce una protección similar a la de los menores y a las personas privadas habitualmente del uso de razón. Debo admitir que no sé qué entiende el legislador con ello; pero abre la puerta a que, en el futuro, sean reconocidos otras categorías de víctimas en las que el abuso sexual por un clérigo, un consagrado o un laico con responsabilidad pastoral será considerado un delito.

De forma indirecta, el nuevo canon 1395 §3 hace posible otra ampliación de la noción de víctima en relación al delito contra el sexto mandamiento por abuso de la autoridad. En este caso, independientemente de la edad de la víctima, el clérigo, el consagrado o el laico con responsabilidad pastoral que utiliza su autoridad para abusar sexualmente de una persona comete un delito según el derecho canónico.

Me parece que estos son los principales cambios introducidos por la nueva versión del libro VI en aquello que concierne a los delitos de abuso. Los cambios más significativos para mí, son, en primer lugar, el hecho de considerar el abuso sexual de menores como un delito contra la vida y la dignidad humana, más que como un delito contra el voto de castidad, lo cual pone en primer plano a la víctima. En segundo lugar, el hecho de considerar como delito el abuso sexual de un menor por un religioso no clérigo o un laico con responsabilidad pastoral, y no solo por un clérigo, así como el abuso sexual por abuso de autoridad de cualquier persona y no solo de menores. Para mí, estos son los cambios más significativos.

Sin embargo, podemos preguntarnos cuáles son las consecuencias prácticas de esta reforma. En algunos casos, quizás serán más bien de orden simbólico. Por ejemplo, me refiero a la ampliación del delito de los religiosos no clérigos. Es importante saber que, hasta el día de hoy, los religiosos no clérigos que abusan de un menor o que cometen otro acto reprobable –como por ejemplo, la descarga de ficheros de pornografía infantil– ya pueden ser objeto por parte de su superior de medidas administrativas o disciplinarias, las cuales incluyen la revocación de su oficio, la prohibición de realizar determinados actos (por ejemplo, el acceso a internet), etc. A partir de ahora, también podrá ser objeto de sanciones equivalentes. Simbólicamente, esto puede tener un peso: ya no estoy sujeto a una medida administrativa, pero estoy condenado a una pena, aunque el resultado concreto será el mismo: si soy destituido de mi cargo por una medida administrativa o si soy condenado a la pena de privación del cargo, ya no puedo ejercer este cargo.

En lo que se refiere a los religiosos o más ampliamente a los consagrados, todavía habrá que ver las repercusiones de las modificaciones del derecho penal en relación con la destitución del instituto. Saben que según el actual canon 695, el religioso que comete uno de los delitos mencionados en los cánones 1395, 1397 y 1398 debe ser expulsado del instituto, excepto en el caso del canon 1395 §2, si el superior juzga que puede disponerse

otra cosa para la enmienda del miembro, la restauración de la justicia y la reparación del escándalo. En el caso de un religioso, clérigo o no clérigo, que ha abusado sexualmente de un menor, el superior tiene cierto margen de maniobra. En principio, debe expulsar al religioso del instituto. Sin embargo, puede valorar si hay otros medios de restablecer la justicia y reparar el escándalo, especialmente cuando se trata de hechos pasados y el religioso ya es anciano. En este caso, al menos en la Compañía de Jesús, el jesuita no es despedido, sino sometido a medidas restrictivas.

Esperemos que el legislador no olvide adaptar el canon 695 a la nueva numeración del libro VI. Les recuerdo que la restitución del instituto no es una sanción –el libro VI no habla sino de una medida administrativa de gobierno. por tanto, la revisión del libro VI no tendrá consecuencias en este sentido. Esto me lleva a afirmar que la ampliación de la noción de delito a los abusos cometidos por los religiosos no clérigos, sobre todo, tiene un significado simbólico.

Por otro lado, la ampliación del delito al abuso sexual de adultos por abuso de autoridad tendrá más consecuencias prácticas, al menos para los clérigos. Hasta el día de hoy, el clérigo que usaba su autoridad para abusar sexualmente de una persona adulta podía ser sometido a medidas disciplinarias, pero no era posible la pérdida del estado clerical. Esto ahora será posible.

Por tanto, es posible, pero, ¿será realmente así? Esta es otra pregunta que me hago sobre esta reforma, es decir, su puesta en práctica. En efecto, no es suficiente establecer que un comportamiento es delictivo y puede ser castigado con una u otra sanción, también es necesario que estas penas puedan ser aplicadas. Sin embargo, es necesario saber que, hasta el momento, la legislación relativa a la competencia de la CDF no ha cambiado; es decir, la Congregación para la Doctrina de la Fe no es competente para los nuevos delitos introducidos en el *Código*. Por tanto, cuando un ordinario recibe una denuncia sobre uno de estos nuevos delitos, deberá realizar una investigación preliminar, para establecer la probabilidad del delito, más que decidir la apertura de un proceso judicial, ante el tribunal diocesano, o de un proceso administrativo, ante el mismo ordinario. De hecho, es el mismo procedimiento que existe para el delito de abuso sexual de menor por parte de un clérigo, excepto que, si la investigación preliminar permite establecer la probabilidad del delito, no es el ordinario quien decide iniciar un proceso, sino que él envía el expediente a la CDF, para que decida el modo de seguir con el procedimiento. Desde mi experiencia como procurador de la Compañía de Jesús, puedo afirmar que nos ayudó mucho la obligación de enviar los expedientes a la CDF, tanto para seguir una política coherente en esta materia como también para tratar de forma efectiva los expedientes.

Si la puesta en práctica de las nuevas normas penales se deja en manos de los ordinarios y tribunales diocesanos, existe el riesgo en que quede en letra muerta en muchos lugares, bien por falta de motivación, bien por falta de competencia de los ordinarios y de los tribunales diocesanos. Por tanto, personalmente, me pregunto si no sería adecuado ampliar la competencia de la CDF a estos nuevos delitos, de forma que se promueva la implementación de la nueva legislación.

LA VIDA DE LA UISG

Desde la oficina de la Secretaria Ejecutiva

Es difícil creer que ahora estamos al otro lado de la Asamblea de mayo, un encuentro extraordinario con 510 superiores generales presentes en el lugar y otros 174 en línea. Transmitir el programa planificado en 14 lenguas distintas y que las hermanas pudieran participar y compartir en línea mientras otras trabajaban en la sala del Ergife fue una verdadera hazaña. Agradecemos a la oficina de comunicación y al equipo de tecnología de la UISG haberlo hecho posible.

El tema “*Abrazando la vulnerabilidad en el camino sinodal*” y las ponencias han sido muy bien valoradas. Sabemos que las conferencias han sido un recurso muy útil para la preparación de Capítulos Generales y continúan siendo motivo de reflexión en las congregaciones. La sesión final de la Asamblea de la UISG se llevó a cabo en línea el 11 de julio. Una vez más hubo una gran participación en línea y el encuentro se centró en el Documento conjunto de la USG/UISG que se presentó a la Oficina del Sínodo en nombre de las dos uniones. La Hna. Gemma Simmonds CJ, la Hna. María Cimperman RSCJ y el P. Orlando Torres SJ presentaron aspectos clave del texto y los participantes respondieron a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué quiere usted subrayar del documento?
2. ¿Qué cree que falta/necesita mayor énfasis?
3. ¿Cómo podemos nosotros, como miembros de la UISG, llevar adelante el Documento final?

Fue un intercambio enriquecedor y será de gran ayuda a medida que avanzamos en el proceso sinodal. Desde entonces se ha lanzado el *Documento de trabajo para la etapa continental: Ensancha el espacio de tu tienda* (Is 54,2). Está disponible en la página web del Sínodo en 5 lenguas.

<https://www.synod.va/en/highlights/working-document-for-the-continental-stage.html>

Si continuamos recordando los acontecimientos relacionados con el Sínodo, el 2 de noviembre la UISG y la USG realizaron un seminario presencial y en línea en el que el P. Giacomo Costa SJ y la Hna. Nathalie Becquart XMCJ, compartieron sus reflexiones sobre el proceso de redacción del documento y su contenido general. La Hna. Nadia Coppa ASC y la Hna. Dolores Lahr CSJ presentaron algunas reflexiones desde la perspectiva de la UISG y la *Respuesta conjunta* elaborada por las dos Uniones. El hermano Emili Turu FMS actuó como moderador de la sesión y la Hna. Pat Murray IBVM ofreció una conclusión

final. Si se perdió esta sesión, está disponible en el canal YouTube a través de la página web de la UISG.

En junio, se organizó en Nemi la reunión de las hermanas teólogas, en la que participaron un total de 20 hermanas. Este grupo está formado por hermanas teólogas jóvenes que durante el período de la pandemia Covid se han reunido y han estado escribiendo sobre la vida religiosa a través de su especialidad concreta. Durante estas sesiones se reunieron con el cardenal Braz de Aviz y la Hna. Jolanta Kafka RMI, por entonces presidente de la UISG. Aprovecharon este tiempo juntas para centrarse en cómo ellas, como teólogas, pueden contribuir a la reflexión sobre la vida consagrada en el contexto del mundo actual. El grupo responsable de la organización: Maria Cimperman RSCJ, Gemma Simmonds CJ, Julia Prinz VDMF, Paula Jordao VDMF y Pat Murray IBVM se reunió recientemente para evaluar este proceso con el objetivo de seguir adelante con un segundo grupo en 2023. Si tiene hermanas teólogas, bajo la de 60 años, a quien le gustaría nominar para el nuevo grupo, comuníquese con la Hna. Paula Jordao VDMF a través de la siguiente dirección electrónica formación@uisg.org

En junio, la comunidad de la UISG en Caltanissetta concluyó su misión. El proyecto Inmigrantes de la UISG se lanzó en el año 2015 en el 50 aniversario de la fundación de la UISG. Su objetivo fundacional era construir puentes entre los inmigrantes, que llegaban a Sicilia en gran número, y la población local. Durante estos dos últimos años son pocos los inmigrantes nuevos que han llegado, y la misión se ha centrado en la integración: ayudar a los inmigrantes que se han establecido en Caltanissetta a prosperar en su nuevo hogar. Esta es la misión que lleva a cabo la Iglesia local, por lo que las hermanas no han sido reemplazadas por otras. Ahora el centro del proyecto intercongregacional de la UISG se centra en la comunidad de Lampedusa. La Hna. Florence de la Villeon RSCJ acompaña a los miembros de la comunidad y los visita regularmente, al tiempo que mantiene contacto con aquellos con quienes hemos colaborado en las anteriores localidades: en Ramacca, Agrigento y Caltanissetta. Sin embargo, se ha lanzado una segunda fase del *Proyecto Inmigrantes* de la UISG centrado en la creación de una red internacional de hermanas que trabaja con inmigrantes y refugiados en diferentes partes del mundo y a lo largo de múltiples fronteras. Esta nueva iniciativa está dirigida por la Hna. Carmen Bando SSpS, implicada en el proyecto de Sicilia desde sus inicios y que fue miembro de una comunidad de su congregación SSpS cerca de un centro de inmigrantes en Grecia. Las hermanas en esta misión compartirán las mejores prácticas e identificarán los recursos espirituales y prácticos necesarios para mantenerse en esta importante misión. Muchas gracias a las congregaciones que han colaborado en este proyecto durante los últimos siete años con personal y ayuda financiera.

Entre otros momentos importantes para recordar, se incluyen la asistencia de tres hermanas al Foro Económico Mundial en Davos en mayo: la Hna. Mary John Kudiyiruppil SSpS, la Hna. Ruth del Pilar Mora FMS y la Hna. Pat Murray IBVM. Allí tuvieron la oportunidad de compartir un sencillo mensaje con representantes de los gobierno y líderes empresariales: *Desarrolle asociaciones con religiosas que conozcan las necesidades sobre el terreno si desea lograr un cambio sustancial y sistémico*. Hablar con y para las personas sin voz, pero sobre todo, apoyar a quienes se sienten marginados para alzar sus voces es parte de nuestra forma de vida profética.

Estamos encantadas de haber recibido a la Hna. Mary John Kudiyiruppil SSpS en la UISG como Secretaria ejecutiva asociada en abril de 2022.

La Hna. Gabriella Bottani CMS ha entregado el liderazgo de Talitha Kum a la Hna. Abby Avelino MM. Durante estos últimos ocho años la Hna. Gabriella ha dirigido el desarrollo de Talitha Kum en una red mundial de redes (más de 90 en total) en todos los continentes. Nos sentimos deudoras de una enorme gratitud hacia la Hna. Gabriella. Este año se han realizado varias reuniones de los miembros de las redes: en septiembre, en Bolivia; en octubre, en Tailandia; en noviembre, en Portugal y Nairobi. La Hna. Gabriella fue distinguida por su liderazgo contra la trata de personas por la Fundación Conrad N. Hilton en la reunión de Nairobi. Así mismo, la Hna. Pat Murray IBVM recibió el *2022 Outstanding Leadership Award* de LCWR, en agosto, por dedicar su vida a ayudar a construir la paz y la justicia en Irlanda del Norte, Sudán del Sur y a través de las iniciativas actuales, en la UISG.

Finalmente, el personal de la UISG disfrutó de los dos primeros días de un programa de desarrollo del personal de un año de duración. Las hermanas Pat y Mary John han estado reuniéndose también con varios embajadores ante la Santa Sede que han expresado su interés en colaborar en algunos aspectos de la misión de las hermanas. Recientemente, se han llevado a cabo dos reuniones muy interesantes en la UISG: una con funcionarios del FBI y el Departamento de Estado de los EE. UU. y la otra con funcionarios de la Academia Militar holandesa. La primera reunión tenía el objetivo de tratar la protección de las hermanas en áreas de conflicto, puesto que, cada vez más, los secuestradores consideran las religiosas como un blanco/objetivo "fácil". Tristemente, hemos visto el sufrimiento de años de cautiverio, e incluso tortura, infligido a religiosas, sacerdotes y hermanos. Parece importante desarrollar protocolos congregacionales para cuando ocurran incidentes en áreas de conflicto. Por su parte, la academia militar holandesa quería aprender cómo viven y trabajan las hermanas en áreas de conflicto, sus experiencias diarias y qué las mantiene. La Hna. Mary John habló sobre la experiencia actual de las hermanas de su congregación en Ucrania y Polonia; la Hna. Florence de la Villeon compartió su experiencia en los campos de refugiados en el norte de Uganda; la Hna. Abby habló sobre las hermanas que viven en áreas donde el tráfico es endémico; y la Hna. Pat narró su experiencia en Irlanda del Norte y en Sudán del Sur. Ellos estaban especialmente interesados en la perspectiva de la fe que sostiene nuestras vidas. En nuestro próximo número, compartiremos las experiencias de las hermanas que asistieron a la COP-27.

A medida que nos acercamos al Adviento y a la Cuaresma, oremos por el pueblo de Ucrania:

*Amado Dios,
Oremos por el pueblo de Ucrania,
por todos aquellos que sufren o tienen miedo,
para que estés cerca de ellos y los protejas.
Oremos por los líderes del mundo,
que la compasión, fortaleza y sabiduría guíen sus decisiones.
Oremos por el mundo,
que en este momento de crisis,
lleguemos a ser solidarios
con nuestros hermanos y hermanas necesitados.
Que caminemos en tu camino
para que la paz y la justicia
se conviertan en una realidad para el pueblo de Ucrania
y para todo el mundo. Amén. (CAFOD-UK)*

CONSEJO DIRECTIVO DE LA UISG (2022-2025)

PRESIDENTE

Sr. Nadia Coppa, ASC (Italy)
Adoratrices de la Sangre de Cristo

VICE-PRESIDENTE

Sr. Mary Teresa Barron, OLA (Ireland)
Hermanas de Nuestra Señora de los Apóstoles

Sr. Roxanne Schares, SSND (United States)
School Sisters of Notre Dame

Sr. Theodosia Baki, TSSF (Cameroun)
Tertiary Sisters of St. Francis

Sr. Graciela Francovig, FI (Argentina)
Hijas de Jesus

Sr. Theresa Purayidathil, EF (India)
Daughters of the Church

Sr. M. Jose Gay Miguel, CMT (Spain)
Carmelitas Misioneras Teresianas

Sr. Miriam Altenhofen, SSpS (Germany)
Missionary Servants of the Holy Spirit

Sr. María Rita Calvo Sang, ODN (Spain)
Orden de la Compañía de María Nuestra Señora

Sr. Antonietta Papa, FMM (Italy)
Hijas de María Misioneras

SUBSTITUTAS

Sr. Dolores Lahr, CSJ (United States)
Hermanas de San José de Chambéry

Sr. Patricia del Carmen Villaroel Garay, SSCC (Chile)
Hermanas de los Sagrados Corazones de Jesús y María

Sr. Anna Josephina D'Souza, SAC (India)
Missionary Sisters of the Catholic Apostolate (Pallottines)

SECRETARIA EJECUTIVA

Sr. Patricia Murray, IBVM (Ireland)
Institute of the Blessed Virgin Mary (Loreto Sisters)

PERSONAL DE LA UISG

SECRETARÍA

Hna. Patricia Murray, ibvm

Secretaria Ejecutiva

secretaria.esecutiva@uisg.org - 06 684002 36

Hna. Mary John Kudiyiruppil, SSpS

Vicesecretaria Ejecutiva

vice.secretaria@uisg.org

Rosalia Armillotta

Asistente Secretaria Ejecutiva

ufficio.segreteria@uisg.org - 06 684002 38

FINANZAS

Aileen Montojo

Administradora

economato@uisg.org - 0668.400.212

Sr. Sunitha Luscious, zsc

Asistente Administradora

amministrazione@uisg.org - 0668.400.249

Miriam Coco

Asistente Administradora de Finanzas

economato@uisg.org

Patrizia Balzerani

Secretaria Membership

assistente.economato@uisg.org - 06 68.400.248

COMUNICACIÓN

Patrizia Morgante

Responsable Comunicación

comunicazione@uisg.org - 06 684002 34

Sr. Thérèse Raad, sdc

Asistente Oficina de comunicación

assistente.comunicazione@uisg.org - 0668.400.233

Miriam Di Bartolo

Asistente Oficina de comunicación

assistente.comunicazione@uisg.org

Antonietta Rauti

Coordinadora Boletín UISG

bollettino@uisg.org - 06 684002 30

PERSONAL DE LA UISG

PROYECTOS

Hna. Abby Avelino, mm

Coordinadora Talitha Kum

coordinator@talithakum.info - 0668.400.235

Hna. Mayra Cuellar, mb

Talitha Kum International Coordination Team

info@talithakum.info

Hna. Mary Niluka Perera, rgs

Catholic Care for Children International

ccc@uisg.org - 0668.400.225

Hna. M. Cynthia Reyes, sra

Programa Formación UISG

formators.programme@uisg.org - 0668.400.227

Hna. Paula Jordão, fmvd

Coordinadora Formation

formation@uisg.org - 0668.400.245

Giulia Oliveri

Grant Manager

gm@uisg.org - 0668.400.229

Sr. Carmen Elisa Bando, SSpS

Red Internacional de Migrantes y Refugiados

rete.migranti@uisg.org

Giulia Cirillo

Sisters Advocating

advocacy.comms.coordinator@uisg.org

Consejo Canónico

canoniste@uisg.org - 0668.400.223

SERVICIOS

Hna. Florence de la Villeon, rscj

Coordinadora Servicios Técnicos

sicily@uisg.org - 0668.400.231

Svetlana Antonova

Asistente Técnico Servicios Generales

assis.tec@uisg.org - 0668.400.250

PERSONAL DE LA UISG

Riccardo Desai

Asistente técnico de informática y tecnología en línea
tecnico@uisg.org - 0668.400.213

CONSULTORES EXTERNOS

Nawojka Mocek-Gallina

Asistente Oficina de comunicación
assistente.comunicazione@uisg.org

Marion Lugagne Delpon

Talitha Kum
secretariat@talithakum.info