

Para, con y como la banda

Luis Eduardo Villarreal Ríos

“Prohibido hablarles de Dios”, es la consigna para quien pretenda acercarse a la banda. Porque desde la marginalidad atroz en la que vive, le ha declarado la guerra a la sociedad, a proselitismos y discursos de salvación de todo tipo, el religioso incluido.

El esquema de abordaje habría de ser otro. Como el que diseñó la Compañía María de Nazareth, en la colonia San Rafael, municipio de Guadalupe, en el Norte de México, hace varias décadas; desde luego, haciendo prevalecer el amor liberador como contenido esencial del Reino anunciado por Jesús, a través de una inversión metodológica, radicalmente funcional para quienes habitan territorios limítrofes, habitados por jóvenes antisistema.

Sean Cholos, Rastas, Metaleros, o Darketos, la hipótesis de trabajo asumida ve más allá del paradigma de cristiandad, de conquista religiosa institucional para ganar adeptos, o para lucir alguna innovación pastoral; se trata de aplicar una intuición novedosa, la de la inserción moral, denunciando así el estigma, el prejuicio y la consecuente discriminación.

¿Cómo se inaugura este nexo sin hablar tanto de Dios, rezos y dogmas? ¿Qué condiciones debe asumir quien quiera conectarse con la banda desde el no poder, es decir sin utilizar la dimensión trascendente como lo hace el teísmo tradicional (“un dios ahí afuera, o ahí arriba”, como dice Roger Lenaers, desde donde se gobierna todo),¹ asimismo sin institución que lo refiera? ¿Acaso hablamos aquí de la desaparición del Misterio originante, o de profetizar el fin del fenómeno religioso como lo hizo la Modernidad hace varios siglos?

¹ Para conocer la propuesta teológica de Lenaers son recomendables tres de sus textos: *Otro cristianismo es posible, fe en lenguaje de modernidad*, Abya yala, Quito, 2008; *Aunque no haya un Dios ahí arriba, vivir en Dios sin dios*, Abya yala, Quito, 2009; *Jesús, ¿una persona como nosotros?* Nuevo tiempo axial, edición digital internacional, 2020.

Lo que propone este apartado es la respuesta a dichos interrogantes, analizando cómo funciona una metamorfosis original de trabajo con la banda, desde una perspectiva teológica sí, pero más allá del teísmo tradicional y del establecimiento religioso. Para tal cometido acudimos a las tres mediaciones propias del método de las Teologías de la Liberación: la analítica, la hermenéutica y la praxis ética.

1. El “habitus” callejero

Existen diversas maneras de configurar un marco teórico desde la Sociología para aproximarnos al tema que nos ocupa. De acuerdo con nuestro propósito, escojo el del estatuto epistémico, o presupuesto conceptual, planteándonos de inicio algunas preguntas: ¿Qué es la banda?, ¿Una anomalía, una sociabilidad desestructurada, un problema, un fenómeno social que conforma una alternativa de organización y convivencia? ¿Son equiparables la pandilla y la banda callejera? ¿Es la violencia pandillera un acto primero o más bien una reacción a una violencia estructural *a priori*? Si consideramos el accionar de la pandilla como una disfunción social, no habrá política más eficaz que el garrote policíaco, pues la perspectiva de seguridad no conoce otra estrategia que el régimen carcelario para mantener el orden establecido.²

Diferente a la visión funcionalista, la estructural concibe a la banda no como agrupación que se da en el vacío, sino como subproducto de una serie de factores familiares, socioeconómicos, culturales y de convivencia. Hay consenso en la investigación de campo acerca del ciclo que vive quien ingresa a la banda: Rechazo familiar originado por condiciones de pobreza y hacinamiento, búsqueda de refugio en el grupo, amistad y cobijo, pruebas de lealtad y aceptación en el grupo.³

Hace más de ochenta años comenzó el estudio de las pandillas y las bandas juveniles. Las investigaciones eran demandadas por las esferas de poder en los países del mundo desarrollado, especialmente en Estados Unidos. Lo que se quería era entender y prever el comportamiento de los jóvenes migrantes que ocupaban amplias

² La experiencia vivida en El Salvador bajo el régimen carcelario de Nayib Bukele es un claro ejemplo.

³ Elaboración propia y de trabajo colectivo en: Balcázar Villarreal, Manuel, Pandillas en el siglo XXI: el reto de su inclusión en el desarrollo nacional, coedición del Centro de Investigación y Estudios en Seguridad (CIES) y la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2012, pg. 9

zonas de las periferias urbanas. Se puede decir que las primeras agrupaciones juveniles, que luego se llamarían pandillas (*gangs*) obedecieron a un mecanismo de defensa frente al racismo y la xenofobia hacia quienes acababan de arribar.

Un clásico de este periodo inicial es el libro del periodista Herbert Asbury (1889-1963) *Las pandillas de Nueva York*,⁴ escrito en 1927 acerca del cual Borges escribió el célebre cuento *El proveedor de iniquidades Monk Eastman*, y Martin Scorsese convirtió en 2002 en un éxito cinematográfico. Es la Nueva York de la primera mitad del siglo XIX, cuando la calle Bowery concentraba teatros y cantinas, asimismo la marginal delincuencia cuyos protagonistas eran las bandas de los Dead Rabbits, los Plug Uglies o los Bowery Boys que se enfrentaban a golpes, navajazos y pedrada limpia unos contra otros.

En América Latina, especialmente en México y Centroamérica, aunque las pandillas estaban presentes en las ciudades portuarias de Brasil desde finales del siglo XIX, y se han creado películas como la clásica mexicana *Los olvidados* en los años 50 del siglo pasado, las ciencias sociales enfocaron el tema diez años después, trasladando los modelos de análisis realizados en los países desarrollados gracias a la misma demanda de particulares y gobiernos -vaya coincidencia- a quienes les resultaba políticamente inviable perder el control sobre los jóvenes. Cabe notar que el primer estudio verdaderamente etnográfico sobre pandillas juveniles latinoamericanas lo realizó Dennis Rodgers en Nicaragua en 1997.

¿Qué queremos decir cuando decimos “el fenómeno cultural de las bandas”? Ante todo, un sujeto social manifiesto: tribus urbanas, raza del asfalto, fantasmas errantes, locos contraculturales, o como se prefiera llamar a estas fuerzas sociales en movimiento cuyo propósito es construir su identidad en un barrio criminalizado, encontrando “su lugar” en un territorio moral donde se valoran y jerarquizan sus calles, formas de vivir, cuerpos, música, actitudes, vestimenta y diversas formas de consumo.

Para una aproximación rigurosa a la banda se precisa echar mano de la investigación cualitativa de las ciencias sociales, concretamente de

⁴ El autor, en más de cuatrocientas páginas, muestra las aventuras de los cuchilleros neoyorquinos del siglo XIX, vestidos con sucios trajes y altos sombreros, diestros con la daga, el garrote y el hacha.

la etnografía. El sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002), aporta una valiosa herramienta de análisis para la teoría sociológica. Su texto *La distinción, Criterio y bases sociales del gusto*, publicado en 1979,⁵ provoca un acercamiento de la sociología y la psicología social para entender los fenómenos en la interacción cotidiana. En él propone una aplicación de sus conceptos *habitus* y *campo* al estudio de la relación de los distintos grupos con la sociedad en general.

Un *campo* para Bourdieu es el espacio social de acción y de influencia en el que confluyen agentes con relaciones sociales determinadas; es una red de nexos objetivos entre posiciones que luchan por asumir *capital simbólico* (otra categoría acuñada por Bourdieu), es decir la energía social basada en enlaces de sentido, lo que viene a justificar su existencia social.

Para aclarar el *habitus*, categoría no inventada por él, sino tomada de Aristóteles y los escolásticos medievales, Bourdieu, aunque no la define específicamente, emplea una especie de trabalenguas: el conjunto de esquemas generativos (estructuras estructurantes estructuradas) a partir de los cuales los sujetos -en nuestro caso, la banda- perciben el mundo y actúan en él.

¿Por qué dichos esquemas o estructuras son estructurantes? Porque a partir de ellas se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente a lo largo de su vida. ¿Desde cuándo? Desde la infancia con la familia, el barrio o la escuela. Y son socialmente *estructuradas* porque han sido conformadas a lo largo de la historia de cada agente y suponen la incorporación de la estructura, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente se ha desarrollado como tal.

El *habitus* callejero de la banda es pues su bagaje o capital cultural incorporado mediante la socialización en el interior de un determinado lugar o clase social, caracterizados generalmente por la marginalidad y la pobreza. Aquí residen las condiciones materiales propicias para su gestación. Las ropas con colores fuertes o blanco y negro; los tatuajes que los identifican: los tres puntos en el antebrazo o los dedos pulgar e índice que evocan dinero, drogas y mujeres; el

⁵ Bourdieu, Pierre, *La distinción, Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid, primera edición en español 1988 pp. 170-172

lenguaje florido, las cruces en el pecho, o las lágrimas en los ojos que indican la cantidad de los que se “han echado”.

Así se representa “la vida loca” de la banda como organización de autodefensa frente al enemigo que te ve joven, pobre (¿migrante?), tatuado y, por ende, te estigmatiza y discrimina, dejando como única “salida” el rompimiento con la ley, la violencia reactiva frente a la provocada por la desigualdad y el consumismo, la precarización de los valores, pues al fin, “la vida no vale nada”.

He aquí el habitus como urdimbre cultural resultante de la vinculación de lo objetivo (campo social concreto) con lo subjetivo (la percepción de sujeto dentro de ese campo). Así se engendra un modo interior de disposiciones, acción y pensamiento que tienen su origen en el lugar ocupado en el barrio, ahí donde la banda constata sus márgenes de maniobra frente a la policía, el reclutador criminal, el vecino. Los testimonios y las reflexiones generadas por la Compañía María de Nazareth dan cuenta de la estructura del alma, el esquema de obrar, pensar y sentir del integrante de la banda y su posterior transformación al ser “tocado” moralmente por la incidencia del trabajo de campo.

2. El evangelio de la banda

“Y el Machín se hizo carne, uno con la banda” (Juan 1,14; traducción libre)

Hace diez años, para traducir el Evangelio a realidades marginales y, como dicen sus autores, Federico Loos y Francisco Xavier Sánchez Hernández, dejar la droga y desahuciar conciencias, apareció la primera edición del libro *Episodios del Evangelio pa´ la Banda* bajo el sello San Pablo. La intención de los autores fue traducir textos bíblicos en lenguaje de los chavos banda para reconciliarlos con el nuevo nacimiento, el respeto al otro, la entrega de armas, y generar la puesta en común de testimonios con su argot, chistes y albures.

No es el primero ni el más sobresaliente intento de “evangelizar” la marginalidad. Fue célebre el caso del religioso escolapio Alejandro García Durán, mejor conocido como Chinchanchoma, quien dedicó 30 años de su vida al amparo de los niños de la calle. Creó su propio método

psicológico-afectivo con el que enseñaba al menor a rehabilitarse “pariendo el yo”, a asumirse con todo lo que constituía su existencia. El peculiar sacerdote, en vez de castigar al niño cada vez que se drogaba, se castigaba a sí mismo para que el chavo se sintiera amado.

La Arquidiócesis de Monterrey, por su parte, también se aproxima a los desheredados de la tierra con un original programa llamado Raza Nueva en Cristo. Encarnando el hablar popular de los chavos banda, demuestra que el Evangelio continúa vigente y rinde frutos cuando, sin reservas, se inserta en este sector social víctima de violencia y olvido, y a la vez sediento de sentido y trascendencia.

Otro fruto del afán arquidiocesano de aproximar el Evangelio a los jóvenes en situación de calle es el Programa de Apoyo a los Grupos de las Esquinas, PAGE. La misión que realiza, “se centra en el Kerigma, que es el anuncio alegre y jubiloso de la liberación integral del ser humano y de todos los pueblos, realizada por la vida, muerte y resurrección de Jesucristo”.⁶

Las experiencias aquí referidas dan cuenta de nuevas prácticas liberadoras que hacen del fenómeno religioso y del teísmo tradicional, en contraste con los postulados de la “Muerte de Dios”,⁷ algo tan vigoroso que nos permite desplazar el antiguo debate entre teísmo y ateísmo, hacia un diálogo dialéctico entre teísmo y posteísmo, religión institucional y prácticas postreligionales.

Las preguntas ya no gravitan en torno a cómo demostrarles a los jóvenes la existencia de Dios, o si lo correcto es hacerlos practicantes de rituales o creyentes en dogmas religiosos, también si las religiones van a desaparecer o a resistir el embate de la mundialización postmoderna. Lo que ahora resulta pertinente y más fecundo es indagar sobre la capacidad creativa de las religiones para emprender el reto de adaptarse significativamente a la conciencia secular de sus destinatarios.

Lo básico hoy por hoy es interrogar sobre qué condiciones históricas son necesarias para aproximar a las personas a Jesús de Nazareth y a su

⁶ Burciaga Mata, Guillermina, *Pedagogía del amor*, Fondo Editorial de Nuevo León, 2023, p. 28.

⁷ Nietzsche, en su libro *La Gaya Ciencia*, 1882; Marx, en *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 1844; y Freud, en *Tótem y tabú* 1913 y *Moisés y el monoteísmo*, 1938; cada cual, a su manera, afirman que el hombre moderno no necesita de Dios para edificar su futuro.

proyecto del Reino, facilitando el viraje de 180 grados que exige el paradigma postreligional. En otras palabras, nuestra reflexión implica la capacidad del agente evangelizador de dejarse cuestionar y deconstruir su propio discurso sobre Dios, su cosmovisión colonial y sus postulados tradicionales más acordes con la cristiandad que con la pedagogía del Jesús histórico.⁸

Justo aquí es donde comienza nuestra reflexión cristológica y postreligional. Lo primero que conviene aclarar es que el Cristianismo no es una religión entendida como una institucionalidad concebida, con un discurso doctrinal y una ritualidad establecida por Jesús. Si bien nació en el judaísmo, relativizó su estatuto doctrinal y sus prácticas litúrgicas, pues la preocupación prioritaria que orientó su vida no fue la institución religiosa sino la causa del Reino, un acontecimiento que, de ser acogido, puede cambiarlo todo.

De acuerdo con el Evangelio,⁹ al proclamar esta Buena Noticia, Jesús anuncia el tiempo de la irrupción de Dios (no del sistema religioso) en la historia humana. De suyo, en el discurso de las bienaventuranzas¹⁰ se articula esta tensión del pasado judaico y el presente del Reino. Otros textos sugieren la misma dialéctica: la expulsión de los mercaderes del templo, marcando la auténtica sacralidad; la parábola de la higuera, que simboliza una práctica ritual sin frutos de justicia; y el encuentro con la samaritana, que trasciende la adoración a Dios en un lugar o geografía determinada.¹¹

En el plano de las actitudes, es relevante la libertad de Jesús frente a asuntos torales para la religión de su tiempo: el patriarcado, el sábado y las normas de pureza ritual, por citar algunos. Todo esto resultaba escandaloso para los profesionales del judaísmo, pues el hecho de poner a la persona (pobres, enfermos, pecadores, mujeres, niños) en un lugar protagónico cuestionaba el sistema religioso de la Palestina del siglo I.

⁸ La *deconstrucción*, según el filósofo Jacques Derrida (1930-2004), es un acto de descentralización, una disolución radical de todos los reclamos de verdad absoluta, homogénea y hegemónica. El concepto lo profundiza en su libro *De la Gramatología*, escrito en 1967.

⁹ Marcos 1, 14-20

¹⁰ Se puede decir con propiedad que el proyecto de Jesús es el Reino, y el programa para realizar dicho propósito es el Sermón de la Montaña: Mateo 5, 3-12; Lucas 6, 20-23.

¹¹ Juan 2,13-25; Lucas 13, 6-9; Juan 4, 5-43, respectivamente.

Aquí reside el humanismo supra religioso de toda aquella persona que pretenda un acercamiento liberador con la marginalidad de la banda. Desprovisto de cualquier plan preconcebido, o estructura armada desde la seguridad de una oficina, el agente que se aproxima, ella o él, debe ser consciente de que su estrategia no debe ser preconcebida, sino sometida al escrutinio del grupo de la esquina, los jóvenes metidos en el desmadre. El criterio fundamental o presupuesto de trabajo con la banda entonces viene a ser la relación solidaria, la fraternidad-sororidad efectiva, la reconciliación de clase expresada de forma culminante en la parábola del juicio final ¹² a cuya lista (hambrientos, sedientos, enfermos, forasteros, desnudos, presos) se le puede añadir con toda propiedad: “era loco de la calle y jalaste chido conmigo”; o bien: “me acosó la tira y me defendiste”; una más: “estaba atorado en la droga y me alivianaste machín”.

Estos desplazamientos lingüísticos o relecturas no son otra cosa que la marca distintiva del cristiano, la cual no reside en práctica protocolaria o adhesión a credo de ningún tipo, sino el testimonio de amor a ejemplo de Jesús, el ser humano, esquinero o no, se sitúa de una manera novedosa ante Dios, el mundo y los demás.

La novedad consiste en que el primer contacto, lejos de haber sido mediado por una religiosidad, es fruto de un acercamiento amistoso, como ofrecer unos plátanos o echarse una colombiana con la guitarra de los chavos. Justo aquí se comprende el Reino como acontecer.

Doy la voz a Luis Raymundo Castañuela Rodríguez, alias “Harley”, quien actualmente pertenece a Bandas Unidas Para El Bien (BUB): “...Un día, año 1991, llegaron a nuestra colonia las religiosas, madres Guille, Soledad y Marichuy, y empezaron a echarnos mentiras diciéndonos que Dios nos amaba mucho... Ustedes son buenos... Nacieron para triunfar... En tu mirada se refleja mucha bondad...”. He aquí la irrupción del Espíritu en la pluralidad subjetiva: el primer contacto fue empatía pura; a través del idioma de la bondad y del amor, trascendiendo la rigidez y la uniformidad de cualquier catecismo para jóvenes.

Siguiendo la teología paulina, concretamente en las cartas a Gálatas y Romanos, el creyente liberado del yugo de la ley constituye el aporte transformador del apóstol de los gentiles a la institución judía. ¹³ Ya no

¹² Mateo 25, 31-46.

¹³ Gálatas 4, 4-7; Romanos 8, 18-23.

eres esclavo de la droga, eres hijo de Dios, tu valor, más que en la pertenencia a la institución y la práctica religiosa, reside en la fe, la coherencia ética y la solidaridad.

El indicador para medir la estatura humana de un chavo banda ya no está ligado tanto a la adhesión institucional a determinada confesión como categoría de identidad, sino a la fe en el potencial propio y comunitario, con y a pesar de los límites inherentes a la condición humana. El ser cristiano se sustenta más que nada en tres premisas: la práctica conforme al proyecto de justicia del Reino como clave hermenéutica, el acontecer solidario y, especialmente, con qué mística enfrentamos la cotidianidad; todo lo cual no descarta el valor de lo religioso como un ingrediente de identificación.

Aunque Jesús y sus discípulos desplegaron su tarea evangelizadora desde el plano religioso, esto no significó ni continuidad con el judaísmo ni incorporación institucional a nuevos preceptos, salvo el del amor. Ahora, el comportamiento del creyente seguidor de la causa del profeta de Nazareth debe ceñirse a lo que los evangelios agrupan en el discurso de la Montaña.¹⁴ Esto es, ser discípula o discípulo del Reino exige la disponibilidad para cargar la cruz, que en el caso y el lenguaje de la banda significa, entre otras cosas, dejar de ponerle a la mota, reconciliar a la familia, involucrarse en una actividad remunerada para asegurar el pan en la mesa. Estas palabras de Dietrich Bonhoeffer encierran la esencia de tal transformación: “Cuando Cristo llama a un hombre, le extiende una invitación: ven y muere”, esto es condición para otro mundo posible.¹⁵

En Compañía María de Nazareth se tiene clara la superación de las dicotomías Iglesia-mundo, fe-justicia, cuerpo-alma. La razón es sencilla: el Reino surge como esencia y síntesis del ejercicio ministerial de Jesús. La inserción pues en el mundo de la banda no tiene el propósito de salvar almas, o incorporar conversos a la institución, sino plantear una nueva visión de Dios, el mundo y la dignidad personal, todo incorporado en categoría de misericordia, lo que implica poner el corazón en el pobre, con el único ánimo de dar y darse por la causa inaugurada por Jesús en la Palestina del siglo I.

¹⁴ Mateo 5, 1-12; Lucas 6, 17-26. El discurso en Lucas incluye las malaventuranzas (vv. 24-26).

¹⁵ Bonhoeffer, Dietrich, *El Costo del discipulado, la dicotomía entre gracia barata y gracia sublime*, Peniel, Buenos aires, 2017, p. 5.

3. Incidencia socio pastoral

La ruta eclesial y epistémica que ha marcado el magisterio y el servicio pastoral del papa Francisco se puede sintetizar en una nota de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, dada en Roma el 24 de noviembre de 2013, primero de su pontificado: “Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica.”¹⁶

Más que una categoría de pensamiento, el consejo del papa se ha convertido en pauta de servicio para la comunidad de hermanas de la CMN, quienes han asumido el riesgo de insertarse en el barrio, la esquina y sobre todo en el *habitus* de la banda, junto, con y como el pobre, asumiendo su universo popular, volviéndose una más con ellas y ellos, dejando atrás toda ideología que impida posicionarse en el nivel del mundo callejero.

El proceso para pasarse al lado de la banda requiere tanto el cambio de mentalidad del agente pastoral como conservar algunas cosas. ¿Cuáles? Los valores humanos como la honestidad o rectitud de intención, la disponibilidad ante el sufrimiento, la claridad de objetivos, la solidaridad de clase, la escucha atenta, el respeto. De aquí va surgiendo una relación pedagógica correcta, es decir el acompañamiento y la animación liberadora.¹⁷

Presentarse ante los chavos le ha implicado a la CMN una máxima discreción, sobre todo por la modestia que requiere deshacer el poder que representa la investidura religiosa, lo cual conlleva inhibir lo más posible todo lo que signifique distancia o superioridad que condicionan negativamente el servicio solidario.

Propiciar la emergencia del *sujeto banda* pasa por algunas etapas: la conciencia primigenia de estar trabajando *para* los jóvenes esquineros, ellas y ellos, como si los trajeran a cuestas, una expresión muy socorrida de este posicionamiento es “vengo a ayudarles”; otra fase es asociarse *con* la raza callejera, en el afán de ampararla y llevarla de la mano a

¹⁶ Op.cit. n. 198

¹⁷ Para una reflexión acerca de la inserción y la pedagogía populares, recomiendo la lectura de textos de Clodovis Boff. Él es teólogo, filósofo, escritor y profesor brasileño, de la orden de los Siervos de María, cercano a la Teología de la Liberación, especialmente su libro *Cómo trabajar con el pueblo, metodología del trabajo popular*, Fundación Verapaz, Managua, 1986. Digitalizado en 2009.

caminar por sí misma, aquí situamos el nivel de la promoción humana; por último, la religiosa trabaja *como* el chavo banda que ya camina por sus propios medios. Tal ubicación es la de compañeros y compañeras en el camino de liberación.

Sin este horizonte de tocar la piel, repito, no se da el fenómeno de la liberación mutua (agente y chavo banda), ni las condiciones para deshacernos de nuestras concepciones y tareas propias de la institución. Es fácil incurrir así en una relación de dominio, sutil y autoritario, en la función pedagógica. Se puede decir, junto con Paulo Freire, que “la educación como práctica de la libertad, al contrario de aquella que es práctica de la dominación, implica la negación del hombre abstracto, aislado, suelto, desligado del mundo, así como la negación del mundo como una realidad ausente de los hombres.”¹⁸

¿Cómo posicionarse en esta condición realmente liberadora? ¿De qué manera asumirse en una metodología generadora del cambio? Lo primero es estar ahí, en contacto vivo con el terreno y el código de la calle y la banda, participando -lo mencionamos más arriba- de manera continuada, habitando en el barrio, trabajando, apropiándose de las formas y los modos, generando confianza, aprecio, respeto, con actitud de servicio. Amor a la banda, en pocas palabras.

Pasos por seguir: la convocatoria a la raza para la reflexión y la acción. Asumir la problemática real y sentida (la droga, la policía, el estigma); se participa del ritmo, involucrándose lo más posible, dialogando, creando lazos de confianza, se aplica el método ver, juzgar y actuar. “Acción lúcida y lucidez activa”, dice Clodovis Boff.¹⁹ Esto incluye generar procesos, actuar conjuntamente, avivando la esperanza por cada paso hacia la dirección correcta u objetivo final, hacer que los demás hagan, sumando fuerzas, detectando y formando animadores.

Un asunto nuclear es el ejercicio del poder, el cual debe ser controlado, pues la tentación de sentirse más que los otros es permanente. ¿Cuáles son los antídotos del ejercicio autoritario del poder? Los procesos democráticos, la puesta en común, la información transparente, las decisiones consensuadas, si es por unanimidad, mejor; recordar una y otra vez la ética de servicio, la capacidad autocrítica, la observancia

¹⁸ Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Santiago, Chile, 1965, p.18

¹⁹ Op. cit.

reglamentaria, la rotación de los cargos, la prohibición de privilegios de cualquier tipo.

Para concluir es pertinente evocar a quien supo insertarse, “despojarse” diría San Pablo a los Filipenses, ²⁰ con los maltrechos de su tiempo, Jesús de Nazareth. Lo que a él le ocupaba era la instauración de una tierra nueva, la de la justicia, que llamó Reino. Por esta causa se retiró al desierto, se hizo bautizar por Juan, eligió a sus discípulos, ellas y ellos, para rescatar el Derecho de quienes eligió: enfermos, pobres, pecadores y, al final, viajó a Jerusalén para testificar en la cruz la prueba insuperable del amor por sus amigos.

²⁰ Filipenses 2,6-7