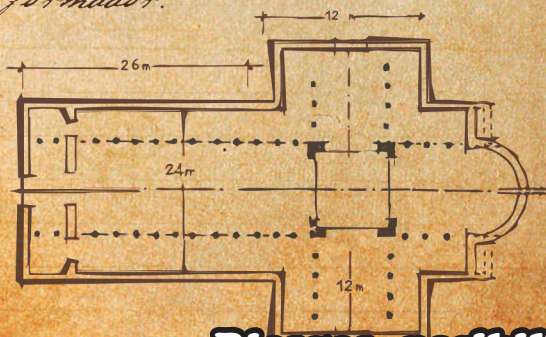
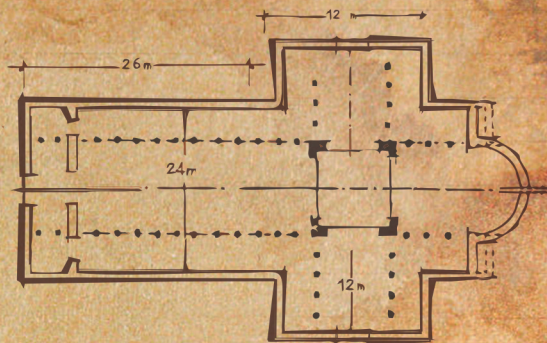


La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento

La reforma de la Iglesia ha sido una aspiración permanente en toda su historia. Así lo atestiguan san Francisco y los movimientos reformadores de la Edad Media, Lutero, san Ignacio, santa Teresa y muchos otros santos. El Concilio Vaticano II fue un concilio reformador.



En uno de sus documentos nos dice:

"Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una permanente reforma de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad"

Riesgos, posibilidades y esperanza
Ecclesia semper reformanda

Ediciones Amerindia

Marcelo Trejo y Rosario Hermano (Organizadores)

La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento

**Riesgos, posibilidades y esperanza
Ecclesia semper reformanda**

**Ediciones Amerindia
Marcelo Trejo y Rosario Hermano (Organizadores)**

© 2015, Fundación Amerindia.

Oficina Ejecutiva Cerrito 327 / 001 (11000)

Montevideo - Uruguay

Telefax: (598) 2916 7308

E-mail: amerindia@adinet.com.uy

Web: www.amerindiaenlared.org

Coordinación editorial:

Fundación Amerindia

ISBN 978-9974-8439-3-6

Índice

Prefacio: Dom Demetrio Valentini 5

Introducción: Marcelo Trejo 11

Capítulo I: La reforma de la Iglesia parte siempre desde los pobres

Franz Hinkelammert: La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: la crítica de la religión y la interpretación ético-social del Papa Francisco 17

Capítulo II: Aproximaciones hermenéuticas para la reforma de la Iglesia

Marcelo Trejo: Opciones metodológicas. Teoría de un ensayo 51

Diego Irarrázaval: Iglesia pobre con ardor liberador. Ecclesia semper reformanda desde abajo y hacia el Reino 61

Capítulo III: Actores y sujetos emergentes en la reforma de la Iglesia

Pablo Dabezies: El impulso y su freno: sujetos y escenarios eclesiales hoy en América Latina y El Caribe 77

Carolina Bacher: Emergencia de sujetos, discursos e imaginarios eclesiales 89

María José Caram: Tú eres Dios que me ve. Perspectivas para una reforma desde la diversidad de sujetos emergentes 105

Margot Bremer: Escuchar el clamor de los pobres y excluidos 117

Capítulo IV: El “Magisterio de la Iglesia de las mujeres” (Karl Ranher) para una reforma de la Iglesia

Virginia Azcuy: La reforma y las mutuas relaciones del Pueblo de Dios. Prioridades y propuestas desde la perspectiva de la “Iglesia de las Mujeres” ... 127

Excursus: Marcelo Trejo: Reflexiones en camino y *Ecclesia semper reformanda* 153

Capítulo V: La eclesiogénesis como objetivo de la reforma de la Iglesia

Isabel Iñiguez: Eclesiogénesis, teología simbólica 165

Socorro Martínez: Abonando el Reino. Desde la periferia y la desigualdad los pobres van germinando otra sociedad e Iglesia 181

Juan Manuel Hurtado: Las Comunidades Eclesiales de Base como “*pussilus grez*” 117

Capítulo VI: La reflexión teológica compleja para abordar la reforma de la Iglesia

Victor Codina: El seguimiento de Jesús en el Espíritu como fundamento de una reforma eclesial 195

Rosa Ramos: “Sumak Kawsay” o el “buen vivir” como irrupción del Espíritu en territorios indígenas latinoamericanos 209

Carlos Schickendantz: La sinodalidad y la reforma de la Iglesia 217

Paulo Suess: La reforma de la Iglesia: el aporte de la tradición latinoamericana y el Papa Francisco 241

Capítulo VII: Propuestas prácticas para la reforma de la Iglesia

Virginia Azcuy, Carolina Bacher, Pablo Dabezies, Richard Arce: Síntesis reflexiva y propuestas prácticas 269

Prefacio

Dom Demetrio Valentini

Con mucho agrado he acogido la petición de Amerindia de presentar este libro sobre la apremiante necesidad de la reforma de la Iglesia, entre otras razones, porque tuve el privilegio de participar en el Simposio teológico que está en el origen de esta publicación. Al término de mi ministerio como obispo de la diócesis de Jales me uno al clamor de estos autores por un cambio profundo de las estructuras de la Iglesia y de la conversión pastoral al servicio de lo cual siempre he procurado poner mi actuación episcopal

Esta publicación ocurre en un momento privilegiado de la historia de la Iglesia en nuestro continente. Después de los difíciles años del período llamado “invierno eclesial” (Karl Rahner), que oscureció la luminosidad del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, con la elección del Papa Francisco han surgido los brotes de una nueva primavera, que han traído alegría y esperanza. El Papa Francisco es hijo del Concilio y de la tradición teológica, martirial, social y pastoral latinoamericana. Por eso, no causó extrañeza el primer anuncio oficial del proyecto de Iglesia que se propone construir durante su pontificado y al que invita a participar.

“Quiero –dijo– una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del “sensus fidei”, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia” (Evangelii Gaudium, 198).

Esta es la mejor manera de expresar el contenido de una verdadera reforma de la Iglesia. “Que los pobres estén en el centro del camino de la Iglesia”. Que la Iglesia de hoy sea como Jesús la quiso. Que imite sus gestos, actos y palabras. Que se parezca a su maestro, que reproduzca sus rasgos, que su misión permanente sea proponer el reino de Dios.

La reforma de la Iglesia ha sido una aspiración permanente en toda su historia. Así lo atestiguan san Francisco y los movimientos reformadores de la Edad Media, Lutero, san Ignacio, santa Teresa y muchos otros santos. El Concilio Vaticano II fue un concilio reformador. En uno de sus documentos nos dice:

“Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” (Unitatis redintegratio, 6, 1).

Esta afirmación se completa con otra expresión que revela el drama íntimo de una comunidad que lucha entre el ideal de santidad y su realidad histórica:

“La Iglesia encierra en su seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación.” (Lumen Gentium, 8).

El Concilio Vaticano II fue aplicado y reinterpretado desde la realidad de este continente en la Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, realizada en 1968, tres años después del gran acontecimiento conciliar. En esa oportunidad los obispos retomaron el llamado del Concilio Vaticano II y reafirmaron el llamado a la pobreza y a la conversión:

“Durante estos días nos hemos congregado en la ciudad de Medellín, movidos por el Espíritu del Señor, para orientar una vez más, las tareas de la Iglesia, en un afán de conversión y servicio. Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así trasparentará a Cristo, salvador de los hombres y descubrirá a Cristo, Señor de la historia” (Mensaje a los pueblos de América Latina).

La teología latinoamericana acogió con fuerza y profundidad la eclesiología del Vaticano II que define a la Iglesia al servicio del mundo en la constitución *Gaudium et Spes*. La Iglesia no tiene un fin en sí misma; toda ella, en seguimiento del Jesús histórico, está al servicio del reino de Dios. Tiene dos polos externos de atracción que la definen y la identifican en su constitución interna y en su misión externa. Esos dos polos constituyentes son Jesucristo, del cual es sacramento de salvación, y el mundo hacia el cual ha sido enviada. Como Jesús ella repite siempre: “He venido para que tengan vida y vida en abundancia”.

Los teólogos y teólogas que escriben en este libro sobre la reforma de la Iglesia bebieron en esa eclesiología su inspiración fundamental. Como consecuencia de esta intuición de la Iglesia al servicio del reino, de una Iglesia que no es “autorreferencial” como dice el Papa Francisco, en los textos que aquí se presentan se pueden descubrir los ejes o exigencias para una verdadera reforma de la Iglesia, fiel a Jesús y a los signos de los tiempos. Leyendo estos textos, se pueden deducir algunas de esas exigencias o ejes que condicionan una verdadera reforma.

- Si la Iglesia está al servicio del mundo, como lo afirma *Gaudium et Spes*, su reforma interior está muy ligada a la reforma de la sociedad, al establecimiento de la paz y de la justicia. Habrá mayores esperanzas de progreso y de cambios en el mundo, si en su interior la Iglesia y otras confesiones religiosas son más fieles y consecuentes con sus fundadores y con su misión original.

- Una verdadera renovación no es posible sin una vuelta al Evangelio, al Jesús histórico, al Jesús de Nazaret, de Cafarnaum y de Jerusalén. El Papa Benedicto XVI lo expresó hermosamente en el discurso de apertura de la Conferencia de Aparecida: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un aconte-

imiento, con una persona que da un nuevo horizonte a la vida y con ello una orientación definitiva” (Discurso inaugural). El Papa Francisco invita “a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo” (Evangelii Gaudium, 3). Este encuentro con Jesucristo no es solamente personal. Es un seguimiento en comunidad, en la Iglesia, sinodal.

- La reforma de la Iglesia implica una conversión de las personas y una reforma de las estructuras. A lo largo de la historia, ha habido diferentes perspectivas para enfrentar la reforma. Algunas tuvieron éxito y otras fracasaron. Los autores de este libro privilegian una perspectiva, la reforma “desde abajo”, desde los últimos, desde los pobres. Como dice Gustavo Gutiérrez, “desde los insignificantes”. Esta perspectiva coincide con el proyecto del reino que propuso Jesús al iniciar su misión en la sinagoga de Nazaret: “He venido para anunciar el Evangelio a los pobres” (Lc 4, 16).

- A veces se oponen arbitrariamente la conversión personal y la reforma de las estructuras. Ambas son necesarias. En la eclesiología contemporánea se ha recuperado el concepto de “sinodalidad”, muy utilizado en el primer milenio. Esta expresión es una aproximación novedosa que incluye muchos aspectos de la vida de la Iglesia, como participación, corresponsabilidad, caminar juntos. El autor que en este libro explica este concepto señala algunos temas que serán decisivos en la reforma que el Papa Francisco está impulsando asesorado por la Comisión de los nueve cardenales. Entre ellos destaca la democratización de la Iglesia, la división de poderes, la reforma de la curia y la elección de autoridades, con participación más amplia, entre ellos de los obispos y de los párrocos.

- Sujetos e imaginarios emergentes. La realidad del pueblo de Dios que camina hacia el Padre es rica, compleja y a veces conflictiva. Hemos heredado una tradición milenaria en que el poder y la autoridad son patrimonio principalmente de los clérigos. A pesar de los avances realizados en cuanto a la participación de los laicos, estamos todavía muy lejos del sueño de Jesús, de una comunidad de iguales con la dignidad común del bautismo con distintos servicios y carismas. Varios autores de este libro, especialmente algunas teólogas, ofrecen novedosas perspectivas sobre “el magisterio de la mujer”, la participación de los laicos y el sueño de nuevos imaginarios donde discípulos y discípulas construyan comunidades de Jesús en amor, igualdad, fidelidad y compromiso.

- **Eclesiogénesis.** Este concepto novedoso y fecundo fue elaborado por Leonardo Boff, teólogo creativo y muy querido por las comunidades. Resume en forma incisiva una realidad histórica que se dio muchas veces a lo largo de los siglos. La Iglesia de Jesús respondió con nuevas respuestas a los desafíos de cada época. La Iglesia se ha recreado para ser fiel a su maestro. La **eclesiogénesis** es el renacimiento de la misma Iglesia bajo la inspiración del Espíritu frente a los nuevos requerimientos. En la actualidad, como lo señalan varios autores de este libro, la Iglesia que nace se expresa en las comunidades de base y en la Iglesia de los pobres.

- **La reforma del Papa Francisco.** Todas las exigencias anteriores de reforma de la Iglesia, si se llevan a la práctica con fidelidad al proyecto de Jesús y tomando en cuenta los condicionamientos históricos del momento actual, ayudarán a fortalecer el proyecto de cambios del Papa Francisco. Casi siempre en la historia, los proyectos de reforma han venido desde la base, como en el caso de san Francisco de Asís. Esta vez, excepcionalmente, vienen desde la cabeza. Ocasión privilegiada para que todo el pueblo de Dios se ponga en camino y se conjuguen las perspectivas “desde arriba” y “desde abajo” para que la Iglesia de nuestro tiempo se reforme de acuerdo al querer de Jesús.

Al terminar, invito a los lectores de este libro a realizar la experiencia de un viaje imaginario desde la realidad de la Iglesia actual hacia una copia de la Jerusalén celestial. Un viaje en comunidad, gozando de satisfacción intelectual y de alegría espiritual. Un itinerario sereno, objetivo, realista, pero, al mismo tiempo lleno de esperanza. Es mi deseo más ferviente.

Introducción

Marcelo Trejo

La Reforma de la Iglesia Católica, tan ansiada y ahora puesta en marcha, ha recibido con fuerza el impulso original del Concilio Vaticano II. Sin duda alguna, el papa Francisco retomó con vigor el espíritu conciliar colocando a la Iglesia en un estado de diálogo cierto y de solidaridad creativa con un mundo cuya realidad es históricamente compleja y, no pocas veces, coyunturalmente perpleja.

Una mundanidad que recuerda a la Iglesia su primigenia posición: “estamos en el mundo, pero no somos de él”, indicando su pertinencia y sentido profético de misión. De la misma manera, este mismo axioma bíblico, también confirma el lugar y permanencia de la Iglesia como sujeto colectivo histórico y creyente. Una Iglesia constituida con mundanos/as que, configurados por el Espíritu pascual de Jesús, se animan a re-leer los acontecimientos acaecidos, al estilo pedagógico de Emaús.

Por ello, ubicar a la Iglesia en “tiempos de discernimientos” remite tanto al contante ejercicio creyente de búsquedas y orientaciones de camino; como a una renovada mirada para ver con quienes se camina. Un “hacia dónde y con quiénes”, dos ejes hermenéuticos que siempre dibujaron los escenarios eclesiales en la historia de la Iglesia.

“En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida.” (Francisco, papa. *Evangelii Gaudium* 44).

Interpelación que toca las aguas profundas de la iglesia peregrina y también desafía al mundo teológico en aquello de «auscultar, discernir e interpretar... las múltiples voces de nuestro tiempo». Tarea animada con ahínco por el papa Francisco que ubica a los teólogos «no en el cuartel sino en la frontera».

En este contexto, emergen un conjunto de narraciones sistemáticas y relatos teo-simbólicos que pretenden nutrir el caudal espiritual y reflexivo de la actual reforma de la iglesia católica. Una serie de aproximaciones metodológicas, consideraciones hermenéuticas, reflexiones propias teniendo en cuenta a los sujetos teológicos hacedores, sus implicancias magisteriales y las proyecciones posibles.

Un bagaje teórico, espiritual y experiencial interpelado y desafío por estos nuevos tiempos de “primavera eclesial” ubicados en un libro cuyo título es significativo y programático: “La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento. Riesgos, posibilidades y esperanza”.

Producción realizada en el Simposio Teológico del Cono Sur (Montevideo 2014). Espacio plural de intercambios de saberes que sostuvo un estilo metodológico de construcción conjunta. Camino mancomunado de esos días como mínimo reflejo fiducial de ser Pueblo de Dios.

Un quehacer conjunto de hombres y mujeres, mundanos y cristianos que pretenden dar razones de lo que creen en Dios, esperan de la Iglesia y construyen desde una caridad eficaz. Teólogos/as del Cono Sur Latinoamericano incoados en una inteligencia teológica a partir del arquetipo evangélico: “*extra pauperes nulla salus*” y convocados desde un ideario profundamente humano, ancestral, colectivo, cósmico; y por ello, también crístico: el “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay*).

Este libro se configura mediante el ritmo de los tres momentos de un inteligir liberador que dejó Ellacuría como legado para la veracidad: «hacerse cargo de la realidad, encargarse de la realidad y cargar con la realidad».

El Capítulo I ubica la realidad a abordar: «La reforma de la Iglesia parte siempre desde los pobres». Un hacerse cargo comprensivo que ubica a la misma en una dinámica aún mayor: la reforma del mundo. Dinámica de transformación que va por más vida (*Sitz im Leben*) en un contexto económico-social de sistemas neoliberales que matan (*Sitz im Tode*). En este sentido, da qué pensar la pregunta de I. Ellacuría sobre porqué hay más nada que ser, más muerte que vida. No bajo la angustia y el desaliento sino con indignación e insatisfacción ante el estado de cosas existentes y las ideologías que lo justifican. Una “nada mortal ideologizada” que se mueve con apariencia de realidad y vida, con la falsedad de verdad y con el aspecto de justicia y caridad.

Franz Hinkelammert, en su artículo presentado, cooperará a desmascarar las metafísicas idolátricas y, a la vez, brindará ciertas claves de intelección ético-social del Papa Francisco, a partir de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (cap. 51-60) y su discurso en el Vaticano a embajadores, sobre «Una reforma ética de la economía mundial».

De la misma manera, la honradez con la realidad requiere también re-visar la forma del pensar (*Forma Mentis*). El quehacer intelectual: sus modos, sus intereses y pretensiones. El Capítulo II: «Aproximaciones Hermenéuticas» da cuentas de ello mediante dos reflexiones: “Opciones metodológicas. Teoría de un ensayo” (Marcelo Trejo) y la “Iglesia pobre con ardor liberador. *Ecclesia semper reformanda* desde abajo y hacia el Reino” (Diego Irrarázaval).

Una realidad que se construye en la historia y sus procesos con diversos sujetos colectivos dinamizados y tensionados entre sí. Según la preeminencia social-política y eclesial de los mismos, los cambios se orientan y las situaciones se modifican. Por ello, ubicar la reforma de la Iglesia en este marco no es cosa menor. El Capítulo III introduce esta cuestión evidenciando los “actores y diversos sujetos emergentes en los escenarios de América Latina y el Caribe: sus nuevos escenarios, discursos e imaginarios eclesiales, bajo el mandato ético y teológico de “escuchar el clamor de los pobres y excluidos”. Impulsos y frenos en esta realidad de reforma que reflexionan Paul Dabiez, Carolina Bacher, María José Carám y Margot Bremer.

Al decir del Papa Francisco, hay costumbres muy arraigadas a lo largo de la historia de la Iglesia “no directamente ligadas al núcleo del Evangelio” y que terminan obteniendo fuerza de ley doctrinal. De allí, el Capítulo IV: «El “Magisterio de la Iglesia de las mujeres” (Karl Rahner) para una reforma de la Iglesia» se enclava en un núcleo profundo del sentir

y praxis de la Iglesia Católica. Virginia Azcuy se propondrá movilizar esta cuestión en su comunicación: “La reforma y las mutuas relaciones del Pueblo de Dios. Prioridades y propuestas desde la perspectiva de la “Iglesia de las Mujeres”.”

Llegado a este punto del desarrollo, se propone un «*Excursus*»: “*Reflexiones en camino*” realizado por Marcelo Trejo. Una recapitulación sintética del desarrollo que, por un lado, consolida el pensamiento común logrado y, por otro, dispone con agilidad a lo que sigue: el «encargarse de la realidad».

Segundo momento del inteligir histórico y teológico que implica una ponderación bajo el prisma de los vectores que movilizan a la Iglesia en su identidad y misión. El Capítulo V remite a ello: «La eclesiogénesis como objetivo de la reforma de la Iglesia». Isabel Iñiguez, Socorro Martínez y Juan Manuel Hurtado afirman que se trata de una reconstrucción con piedras vivas. Los pobres, “vicarios de Cristo”, quienes se congregan, desde la periferia y desigualdad, a modo de “*puxillus grex*” - pequeño rebaño – en Comunidades Eclesiales de Base.

Una configuración nueva de toda la Iglesia, “*in capite et in membris*”, que requiere un abordaje teológico complejo y una contemplación multifacética. San Bernardo decía que la Iglesia posee una mirada dual “*ante et retro oculata*”, capaz de retomar fielmente el pasado y referirse firmemente a la esperanza del porvenir. En este sentido, el Capítulo VI, nos coloca en esta rica perspectiva al tener en cuenta el fundamento mismo de esta Reforma: el “Seguimiento de Jesús en el Espíritu” (Victor Codina) y el anhelo del “*Sumak Kawsay* o el buen vivir como irrupción del Espíritu en territorios indígenas latinoamericanos” (Rosa Ramos). Una reforma que, hoy más que nunca, desea enriquecerse de los vitales “aportes de la tradición latinoamericana y del Papa Francisco” (Paulo Suess) y requiere reconstruirse sin adjetivos conciliadores desde otro paradigma eclesial: “la sinodalidad como estilo y estructura” (Carlos Schickendantz).

Por último, y como tercer momento prático: «cargar con la realidad». El Capítulo VII nos involucra a algunas teólogas y teólogos del Cono Sur Latinoamericano. Durante unos días en Montevideo 2014, nos hemos dedicado un espacio importante a la construcción comunitaria, con el objetivo de recibir y profundizar los aportes de las conferencias y las presentaciones teológico-simbólicas de este Simposio. Sin pretensiones exhaustivas y abiertos a ulteriores caminos, se ofrece esta producción colectiva que contiene un conjunto de ejes prioritarios, algunas síntesis reflexivas fundamentales y las propuestas prácticas emergentes.

I

**La Reforma de la Iglesia parte
siempre desde los pobres**

La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: la crítica de la religión y la interpretación de la doctrina social de la iglesia de parte del Papa Franciscus

Franz Hinkelammert

En una entrevista reciente, Giorgio Agamben decía: “Dios no murió. Se transformó en dinero.” La tesis es de Marx, que la introdujo en la discusión sobre la economía política de su tiempo. Marx cita a Cristóbal Colón:

“¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso”¹

Y los indígenas después de la conquista decían: el oro es el Dios de los españoles y ciertamente no se equivocaron.

Posteriormente Walter Benjamin volvió a asumir esta posición con su Fragmento sobre el capitalismo como religión. Este fragmento desató una discusión, en la cual participaba Agamben con su afirmación. En forma un poco más distante, esta afirmación también se encuentra en Max Weber cuando afirma que “Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas” bajo la forma de “poderes impersonales”. El dinero sin duda es el más importante de estos poderes impersonales. En el último tiempo el propio Papa Franciscus habla de la idolatría del dinero y la divinización del mercado.

1 K. Marx, *El capital* I. México 1966 FCE I, 89.

La crítica de la religión

Frente al gran fetiche de la sacralización del mercado aparece la crítica. El texto clásico es de Marx y viene de su artículo: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”²

Ya antes había dicho que la filosofía hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema.”³

Aquí la “autoconciencia humana” es llamada la “divinidad suprema” en relación a los “dioses “del cielo y de la tierra”.

En alemán, conciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real.”⁴

Autoconciencia entonces hay que entenderla como la conciencia del ser humano de sí mismo a partir de su proceso de vida real. Esta autoconciencia ahora llega a ser el criterio, por ayuda del cual se puede discernir los dioses: formula el juicio en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Con eso Marx va más allá de Feuerbach. Feuerbach solamente conoce dioses en el cielo, no los dioses en la tierra. Niega la existencia de estos dioses en el cielo. Marx acepta esta crítica, pero insiste ahora, que se trata en realidad de los dioses terrestres, que hay que enfrentar. Son dioses que

2 Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico filosóficos). FCE. México, 1964. p.230 (1844)

3 Karl Marx, “Prólogo” de su tesis doctoral. En: *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo de 1841, p. 262.

4 Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citada por Fromm, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, p. 31-32 “Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.” MEW, 3. Bd, S.26

experimentamos. El dios oro se puede ver. Marx dice, que todos tenemos que pasar por el Feuerbach (Feuerbach en alemán significa arroyo de fuego). Hay que pasar el Feuerbach, pero no quedarse en él para no quemarse las patas. Porque los dioses terrestres no son productos de la imaginación, como son los dioses trascendentes, sino son realmente existentes en el sentido, de que tenemos experiencia de ellos y que nos influyen.

Ni el mercado, ni el capital, ni el Estado y ninguna otra institución o ley es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo. Ni Dios lo puede ser. Por tanto, todos los dioses que declaran el mercado o el capital o el Estado o cualquier institución o ley el ser supremo para el ser humano, son dioses falsos, ídolos, o fetiches. Un Dios que no sea un falso Dios necesariamente es un Dios para el cual el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo. El teólogo de liberación Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente eso.

En vez de la sacralización del mercado y por tanto de una institución y, por tanto, de una ley, aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley e institución. La sacralización del ser humano resulta ser la declaración de su dignidad y hoy la hacen los indignados de todo el mundo. Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y en el mundo de las leyes en pos de esta dignidad humana. La política por tanto tiene que ser una política de humanización, no de comercialización. Eso incluye la humanización de la naturaleza que presupone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto. En el lenguaje andino se trata de la consideración de la naturaleza como “Pachamama”.

Por eso, en Marx se trata de una teología profana, que él desarrolla.⁵ No es una teología para teólogos y tampoco para visitantes de las iglesias. Como teología profana se trata de una teología para la gente en su cotidianidad y como tal una teología para todos, inclusive los teólogos y visitantes de las iglesias.

Eso es la declaración de la libertad humana: libertad, igualdad y fraternidad. La otra posición fetichista e idolátrica Marx la denuncia. Es: libertad, igualdad y Bentham (cálculo de utilidad individual). Así lo dice en El Capital. Bentham significa aquí la renuncia a toda fraternidad en nombre de la mano invisible declarada en contra de toda experiencia el realismo

5 Hinkelammert, Franz: Teología profana y pensamiento crítico. ed. Estela Fernández/Gustavo David Silnik. CLACSO, Ciccus. Buenos Aires, 2012 Estela Fernández, al editar el libro, introdujo este concepto de teología profana. Lo acepto como un concepto sumamente adecuado.

del amor al prójimo o de la fraternidad. Lo racional es sometido a la magia del mercado, el mercado es declarado el ser supremo para el ser humano.

La canciller alemana Merkel decía hacia algunos meses, que la democracia tiene que ser conforme al mercado. Por tanto, el ser supremo para el ser humano es el mercado. Eso se extiende fácilmente: no solamente al mercado, también al dinero y al capital, y como soporte de estos, al Estado. Una carta de lector hacia la pregunta: ¿y por qué no es al revés y el mercado tiene que ser conforme a la democracia? No había respuesta. Efectivamente vivimos en un mundo que considera el mercado el ser supremo para el ser humano. Según los criterios anteriores, el mercado es el dios falso de nuestra sociedad. Pero la opinión dominante sigue con el mercado como el ser supremo para el ser humano.

El mercado como ser supremo del ser humano implica hoy siempre la transformación de toda la economía en una gran máquina de acumulación de capital vista en función de una maximización del crecimiento económico. El mercado como ser supremo y evaluación de toda la vida no solamente económica, sino también social y cultural igualmente como ser supremo para el ser humano juegan el mismo papel.

Este criterio de discernimiento de los dioses es el juicio sobre las religiones a partir del análisis de la realidad. Donde la declaración de Santa Fe exige que toda religión respete como su límite cualquier acción en “contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo” y por tanto en contra de la vigencia de la mano invisible. Pero el criterio mencionado de discernimiento exige de las mismas religiones poner el ser humano como ser supremo por encima de esta “propiedad privada y (d)el capitalismo productivo” y encima de la mano invisible, que considera una idolatría, una simple magia. También la declaración de Santa Fe por supuesto declara el mercado el ser supremo para el ser humano.

El resultado es una realidad secular que desarrolla en su propio interior una religión y hasta una teología y metafísica, que no resultan de ninguna revelación de nadie y que son independiente de cualquier iglesia. Pero no solamente una religión y una teología. Resultan dos religiones contrarias y dos teologías contrarias. El propio análisis de la realidad los revela. En nombre del realismo exige a las religiones en sentido de las religiones tradicionales, asumir este análisis y sus resultados como guía de su propia teología. Sin embargo, sigue vigente el conflicto entre las posiciones de la sacralización de instituciones y leyes y la sacralización del ser humano en sentido de asumir su dignidad como criterio supremo de la realidad y de todas las religiones.

Ha aparecido una teología secular y hasta profana, producto de la propia modernidad y que se vislumbraba ya en el siglo XVIII, cuando Rousseau empezó a hablar de la religión civil. Tiene que ver con las teologías anteriores en sentido de una transformación de la ortodoxia cristiana en teología de la sacralización del mercado.

Se trata de una religión que está en las calle, es la religión de la cual Marx decía “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion). Tiene dioses falos, pero no tiene dioses trascendentes. Podría construirlos como dioses, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Pero en la lógica del argumento su construcción no es necesaria.

Hay una lucha de los dioses, y toda nuestra sociedad está de lado del dios mercado. Pero se trata de una lucha entre los dioses terrestres falsos y el ser humano que tiene como ser supremo al ser humano.

Max Weber en su tiempo también percibe estos dioses terrestres. Dice en su conferencia “La ciencia como vocación” del año 1918:

Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas y, bajo la forma de poderes impersonales, aunque desencantados, se esfuerzan por ganar poder sobre nuestras vidas, reiniciando sus luchas eternas.⁶

Weber percibe muy realistamente estos dioses terrestres parecido y siguiendo a Marx. Pero se rinde frente a ellos. Renuncia sin cuestionamientos a un discernimiento de los dioses y se escapa por su ya cocido fatalismo de más preguntas. Deja de lado el ser humano, cuyo ser supremo es el ser humano. Lo borra en nombre de una cientificidad falsa. Defiende una cientificidad incompatible con la dignidad humana. Se compromete con una cientificidad que es incompatible con la dignidad humana. Todo lo reduce a lo privado: lo que para uno es el Dios, para otro es el diablo. Pero no se trata de valores privados, sino de un juicio sobre la propia sociedad: lo que para el capitalismo es el Dios, es el diablo en sentido de dios falso para los críticos del capitalismo. Y lo aquí es el diablo para el capitalismo, para sus críticos es el ser supremo para el ser humano, que es el ser humano mismo.

Marx, en cambio, hace un discernimiento de los dioses a partir de su afirmación de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Weber evita aparentemente tomar una posición, pero la toma indirectamente en el sentido de que la razón humana no puede discernir entre los

6 Weber, Max: Schriften 1894 – 1922. Hrsg. Dirk Kaesler, Stuttgart 2002 (Kröners Taschenbuchausgabe; Band 233, S. 502

dioses. Afirma así la sociedad capitalista existente al negar la posibilidad de la misma razón de postular algo distinto. Lo que es el Dios de uno, es el diablo de otro y al revés y nada más. Es una vuelta del juego paulino de las locuras.⁷

El pensador humano es Marx, no Max Weber.

Sin embargo, estos dioses Marx los considera realmente existentes en sentido de que se los puede experimentar. Pero a la vez son producto humano. Al crear el ser humano las relaciones mercantiles y el Estado crea a la vez la posibilidad de la vida de estos dioses. La vida que quitan a los seres humanos les sirve para vivir ellos, vida propia no tienen. Pero son producto en un sentido determinado: el ser humano los produce “a sus espaldas”, es decir, los produce de manera no intencional. Por tanto aquellas fuerzas que se veneran como dioses terrestres, los seres humanos los producen. Pero, en la situación que viven, no pueden no producirlos. Pueden hasta cierto grado liberarse frente a mercado y Estado, pero el intento de dejar de producirlos de parte de socialismo histórico en todos los casos ha fracasado. Entonces el producto no intencional de la acción humana se produce, pero no se puede dejar de producir. En contra de lo que Marx esperaba, estos dioses terrestres falsos están en una lucha sin fin en contra del ser humano en cuanto tiene como ser supremo el ser humano. Luchan para someter al ser humano a las obras de sus propias manos sin que efectivamente el ser humano se puede liberar definitivamente. En cada momento puede liberarse, pero en cada momento también puede perder estas liberaciones. Eso tiene algo como diabólico sin tener en su fondo ninguna sustancia diabólica.

Sin embargo, ninguna sociedad puede organizarse sin determinar quién es el ser supremo. Por tanto Max Weber al poner la sociedad capitalista como el non plus ultra de la historia humana, necesariamente tiene que poner el mercado como este ser supremo para el ser humano. Lo esconde detrás de su tesis de neutralidad de la ciencia, especialmente de las ciencias sociales y especialmente de la ciencia de la economía. Hoy el neoliberalismo hace presente eso en la forma hasta ahora más extremista. Quiere tragarse todo lo que no sea mercado y ha reducido el ser humano al “capital humano”. Para lograr eso, transforma la concepción más que nunca en una concepción mágica de un mer-

7 Hinkelammert, Franz: La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. Arlekin. San José, 2013 (segunda edición) p.71-115

cado guiado por una mano invisible autorreguladora, que hace, lo que es la dialéctica maldita del pensamiento burgués: El mercado es el ser supremo para el ser humano. Día y noche nuestros medios de comunicación y la gran mayoría de nuestros economistas repiten sin cesar este sinsentido Y expresan su desprecio para el ser humano por reducirlo a “capital humano”. No solamente lo hacen con todos los otros, lo hacen también consigo mismo. Aparece un universalismo de misántropos: desprecio a todos por igual, hombres y mujeres y blancos y negros, y al final, a mí mismo como a todos los otros. Lo que distingue es nada más que la suma de dinero de la cual dispone cada uno. Y todo es un rito religioso.

Esta batería del mercado mejor la hace presente Hayek, que es el más importante gurú del neoliberalismo:

*“No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.”⁸*

8 Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unión Editorial, Madrid, 1990. (Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unión Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126 [The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988

Con las últimas frases Hayek insiste que la divinidad suprema del mercado no es un dios transcendente, sino – para decirlo con el lenguaje dice Marx – un dios terrestre. Todo eso es la palabrería teologal, que quiere hacer ver el mercado como la más alta divinidad.

El criterio de verdad frente a los dioses terrestres.

La praxis humana puede ahora entrar en el centro del análisis por el hecho, de que esta crítica de los falsos dioses terrestres no se hace en nombre de algún otro dios que no sea un dios falso. No se enfrenta a los dioses falsos un Dios verdadero. Se hace en nombre del ser humano y de los derechos humanos. Los dioses falsos son dioses que niegan la dignidad del ser humano. Por eso desemboca en la exigencia de una praxis humana, una praxis de liberación y emancipación. Con eso aparece el ser humano en el centro de la sociedad, sometiendo toda la sociedad a los criterios de su propia dignidad. Pero, al ser el ser humano un ser natural, esta dignidad humana no se puede afirmar sin afirmar a la vez la dignidad de la naturaleza entera y por tanto del mundo entero.

Haciendo esta crítica, un dios que no sea un dios falso puede solamente ser concebido como un dios, cuya voluntad es, que el ser humano esté en el centro del mundo. Cualquier otro dios sería un dios falso. Ya habíamos citado esta afirmación de parte de Marx, que dice, que la filosofía hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema”.⁹

Esta autoconciencia la llama después el “ser supremo humano como ser supremo del ser humano”. Es decir, todos los dioses que no reconocen al ser humano como ser supremo para el ser humano, son dioses falsos. Sobre los dioses, que reconocen al ser humano como ser supremo del ser humano Marx no se pronuncia. Deja ver un lugar para ellos, pero lo deja vacío.

Es muy consecuente que Marx deja este lugar –este lugar vacío–abierto. Dentro de su crítica de la religión no lo puede negar. No sabemos si Marx tiene claridad sobre eso. Pero aunque se haya dado cuenta, evidentemente no le interesa, sacar de su propia crítica de la religión esta consecuencia

9 Karl Marx, “Prólogo” de su tesis doctoral. En: *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo de 1841, p. 262.

da el lugar vacío. Sin embargo, Marx nunca abandonó esta estructura básica de su crítica de la religión, que podemos interpretar como teología profana. Ningún teólogo ha descubierto esta teología profana, es resultado crítico de las ciencias sociales, en cuanto toman en serio la crítica de la religión.

Este núcleo de una teología profana Marx lo elabora durante los años 40 del siglo XIX. Una vez desarrollado este núcleo, amplía el marco de su crítica y se dedica cada vez más a lo que él llama la crítica de la economía política. Eso es necesario para poder desarrollar una praxis en la línea del humanismo, cuya estructura básica ha desarrollado. Pero jamás abandona esta estructura de la teología profana, sino le da ahora el marco de las ciencias sociales que le permite pasar a desarrollar los instrumentos teóricos de una praxis de transformación. La ha expresado de una manera contundente: El imperativo categórico “de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.» El sigue consciente que esta praxis exige seguir con la crítica de la religión frente a los dioses terrestres de la sociedad capitalista. La crítica de la religión no ha terminado, porque la religión, que se critica no ha terminado. Es el capitalismo como religión, como después Walter Benjamin lo llama.

Siguen habiendo dioses falsos, en nombre de los cuales se humilla, se sojuzga, se abandona y se desprecia el ser humano, que muevan esta misma sociedad capitalista. Dictan normas éticas, cuya norma superior es: explota al otro como puedes, pero hazlo dentro de los mecanismos del mercado y en nombre de este mismo mercado con su ética. Aparecen dentro de esta teología profana lugares sagrados, donde se concentra el culto a los dioses del mercado. Son especialmente los bancos y grandes corporaciones y también muchos lugares eclesiásticos. Pero la línea de esta piedad es siempre la misma. Es la línea dictada por los dioses del mercado. También aquí es la indoctrinación de la ética del mercado: el canciller Schmidt en Alemania hablaba constantemente de las virtudes y de los vicios del mercado. Son las referencias éticas máximas. Tienen inclusive una teología expresa, que es la teología de la mano invisible del mercado. Se trata de una fuerza mágica, que según los teóricos del mercado asegura un funcionamiento perfecto del mercado, en el cual este se autocorriga y se autorregula de una manera tal que siempre asegura por el acto de su mágica resultados óptimos, que ninguna intervención en los mercados podría alcanzar y menos superar. El mismo mercado se transforma en una instancia mágica. Benjamin, sin embargo, se equivoca

cuando sostiene que el capitalismo como religión no tiene ninguna teología. El núcleo del capitalismo como religión es una teología, que es la teología profana de la mano invisible. Inclusive tiene una metafísica, es decir la metafísica del modelo del mercado perfecto de la teoría actual de la firma perfecta, que todavía hoy son materia básica para introducir los estudiantes de economía en la teoría económica dominante hoy.

Por eso encontramos en el centro del análisis de la economía una teología profana, que sigue estando presente hoy en casi todos nuestros medios de comunicación. Se trata de la teología profana de la mano invisible. Se presenta como ciencia, sin embrago, es la tesis central de una teología del mercado, que sin duda tiene un núcleo mágico. La declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas de gobierno de Reagan, lo expresó de la siguiente manera:

“Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.”

Pero ya antes el vicepresidente de EEUU bajo el gobierno de Nixon, Rockefeller, llegó 19869 en el curso de un extenso viaje por América Latina a un resultado muy parecido. Declaró en su informe, que la teología de liberación sea una amenaza para la seguridad de EEUU.

Visto desde el punto de vista de la teología profana del mercado, la teología de liberación es efectivamente una herejía. Eso explica la enorme fuerza que ha tenido su persecución en América Latina de parte tanto del gobierno de EEU como sobre todo las Dictaduras de Seguridad Nacional, que ha tenido miles de víctimas. Las más conocidas son el Arzobispo Romero de San Salvador y un grupo de 6 jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador, que es una universidad de los jesuitas.

La teología del mercado es una teología profana que declara herejías profanas. No pertenece a ninguna iglesia, aunque iglesias se pueden hacer adherentes y que también lo son. El mercado contiene con necesidad esta teología profana y donde el mercado se convierte en mercado generalizado y universal, esta teología se hace presente.

La crítica de esta teología profana es la inversión de la profana teología del mercado. La formulación clásica la ha dado Marx: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Para la teología del mercado,

el mercado (o el dinero o el capital) es el ser supremo para el ser humano. La respuesta por tanto solamente puede ser: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por tanto se tratan de la humanización del ser humano en contra exigencias como la transformación del ser humano en capital humano.

Aquí se trata de someter al mercado (y por tanto también el dinero y el capital) a las condiciones de la vida humana y por tanto de la vida de todos, lo que siempre tiene que incluir la vida de la propia naturaleza fuera del ser humano también. El capitalismo, como es ahora, es asesino, pero a la vez es suicidal. La base no puede y no debe ser el mercado, a pesar de que el mercado es inevitable para hacer funcionar hoy la economía. Pero no puede y no debe ser el dios, como nuestra hoy dominante ideología con su teología profana lo ve e impone. Tenemos que ver con una idolatría radical, que nos está destruyendo. En cambio se trata hacer valer al ser humano como ser supremo para el ser humano. Pero eso solamente es posible, si logramos subordinar el mercado a la vida humana, lo que solamente es posible si de nuevo lo intervenimos sistemáticamente. Lo hemos hecho en las primeras décadas después de la II Guerra Mundial y hoy tenemos que continuarlo y ampliarlo. Sin esta intervención sistemática del mercado la reconstrucción de Europa habría sido posiblemente imposible. Hoy la sobrevivencia de la humanidad no sigue posible sin someter de nuevo la economía a una intervención sistemática.

Marx empieza su punto de vista de una teología profana de la humanización, que no pertenece a ninguna religión institucionalizada. Se trata a la vez de una crítica de la religión, que sin duda solamente es muy indirectamente dependiente de la crítica de la religión de Feuerbach. Los dioses del mercado, en contra de los cuales se dirige la crítica de Marx no dependen en su existencia de que los seres humanos creen o no en su existencia. Frente a ellos no hay ateísmo. La posibilidad del ateísmo en cambio en la crítica de la religión de Feuerbach tiene pleno sentido.

Pero se nota ahora, que Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene, que el capitalismo es una religión sin teología. Su teología es esta teología profana.

Sin embargo, cuanto más Marx se dedica a la crítica de la economía política, más introduce nuevas palabras para los polos de su teología profana. No habla más de los dioses terrestres falsos, sino habla ahora de fetiches y su culto lo llama fetichismo. Se trata de la piedad respecto a estos fetiches. También el criterio para juzgar sobre el carácter fetichista y en consecuencia el carácter idolátrico de estos fetichismos lo formula ahora

diferente. Y no habla del ser humano como el ser supremo del ser humano, sino formula ahora lo que considera la sociedad lograda: se trataría de una sociedad, “en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos.” (Manifiesto comunista) Se ve en seguida, que los dos polos son de hecho idénticos. Por un lado los dioses falsos, por el otro el ser humano y su humanización. Se trata de una formulación de los criterios de la igualdad entre los seres humanos.

No ha cambiado la formulación excepto en palabras. Sigue siendo la negación de lo humano lo que transforma los mecanismos de los mercados, del dinero y del capital en fetiches, es decir, en dioses falsos. Y sigue siendo el ser humano el ser supremo para el ser humano. Pero ahora es parte de una concepción de la sociedad entera y puede formular caminos de la praxis, sin pretender ser todavía una especie de programa del gobierno. Marx hace eso por medio de su crítica de la economía política.

Posteriormente Marx da otra formulación de este principio humano que subyace a su crítica. Marx ahora lo resume de la siguiente manera:

“Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Un duro destino atormenta a los romanos, el crimen del asesinato del hermano.’”(Horacio)¹⁰

Lo que dice Marx sobre este imperio británico, – “vieja reina del mar” – se suele decir igualmente sobre Roma. Por eso puede citar a Horacio, el poeta romano del I siglo a.C., con su juicio sobre Roma, que para Marx es igualmente el juicio sobre el imperio británico de su tiempo. Hoy sería el juicio sobre la nueva, vieja reina del mar, que resulta ser EEUU.

Este juicio es un juicio condenatorio. La vieja reina del mar está condenado por sí misma. Es condenada a un duro destino por la maldición que lleva encima y que viene del asesinato del hermano, sobre el cual descansa su poder. Eso hace aparecer otras connotaciones: es Leviatán, el monstruo que surge del mar. Marx ve levantándose frente a este poder asesino del hermano la “joven república gigantesca”. Es la república, que nace de la sociedad civil desde abajo, cuando logra hacerse democracia vigente.

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la democracia, recuperar la libertad de opinión, recuperar la

10 “Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.” Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966, I. p.606

capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas transnacionales para poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la realización del bien común.

De esta manera Marx dice, citando a Horacio, que el fetichismo es la pantalla de un asesinato, que es el asesinato del hermano, que está inscrito en las lógicas del mercado, del dinero y del capital. Marx se inscribe con eso en una larga tradición judía del asesinato de Abel por Caín. Ya en esta tradición Caín es el fundador de las ciudades y como tal asesino de sus hermanos. Marx cita a Horacio, pero entre las líneas no hay duda, que él se refiere al asesinato de Abel por Caín. En esta larga tradición judía la civilización se considera como fundada sobre el asesinato del hermano, – Caín es el fundador de las ciudades – y Marx ahora lanza eso en contra del imperio de Gran Britania como hoy lo lanzaría en contra de EEUU. Con eso concibe la transformación necesaria como una fundación de una civilización sin basarse en el asesinato del hermano. En este contexto el asesinato del hermano no es solamente el asesinato violento, sino igualmente el asesinato por el dejar morir.

En el texto anterior lo ha denunciado como un asesinato también y lo hace citando a Shakespeare en el Mercader de Venecia: Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo.

La cita de Horacio Marx la pone en un lugar muy destacado de El Capital, que él publica. Está al terminar el capítulo XXIII. A este capítulo sigue solamente un capítulo – el capítulo XXIV – que de hecho es un anexo a El Capital. En este sentido, Marx la pone en el final de la edición como el resultado del libro entero. Considera el asesinato del hermano como una maldición que pesa sobre estos imperios.

Marx piensa, siguiendo la tradición judía, la historia humana a partir de un primer asesinato, que es el asesinato del hermano. Es al revés de lo que piensa Freud, para el cual la historia humana también se inicia con un asesinato. Pero se trata del asesinato del padre. Marx piensa correspondientemente la nueva sociedad, de la cual se trata, como una sociedad que no descansa sobre el asesinato del hermano. Es su específica imaginación de un reino mesiánico. Sobrevive hoy en el: otro mundo es posible. Freud no piensa en estos términos. No se imagina una sociedad que sería redención humana, por lo menos no la tematiza como tal. Por eso, cuando se dedica en su libro sobre el hombre Moisés al análisis de la tradición judía, busca un asesinato del padre que no encuentra. No duda, como resultado, de sus convicciones, sino inventa un asesinato del padre: un pretendido asesinato de Moisés de parte del pueblo, que haya sido reprimido. Ve en-

tonces en los salmos y en los profetas un retorna de este asesinato del padre, que retorna sin ser reconocido. Al partir Marx del asesinato del hermano, tiene que desembocar en su afirmación: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Para Freud el ser supremo es el padre, no el ser humano. En la tradición judía hay otro padre: es el padre Abraham, que no sacrifica a su hijo Isaac. Al no sacrificarlo, tampoco su hijo Isaac lo asesina. Este padre Freud no puede reconocer.¹¹ Por tanto, cuando Freud analiza el cristianismo, lo analiza como religión del hijo, que ha sido matado por el padre. Puede sostener eso cuando se apoya en la ortodoxia cristiana, en la cual Dios padre manda su hijo a sacrificarse y morir a manos de los seres humano. El resultado, aunque metafórico, es, que el hijo, al resucitar, mata a su padre y funda el cristianismo como religión del hijo.

De esta manera se ve, como el humanismo de Marx desarrollado en los años 40 del siglo XIX lo sigue toda su vida. Marx es humanista, pero como humanista es hombre de la praxis. Lo que él fomentó es un humanismo de la praxis en contra del humanismo de puras palabras tan en boga en nuestra sociedad. La famosa ruptura que construye sobre todo Althusser de una transición del Marx del humanismo, que sería el Marx joven, de la década del 40 al pensamiento de estructuras del posterior Marx madura no existe. También el Marx joven ha sido bastante maduro. Althusser es inclusive capaz de sostener: El marxismo no es un humanismo. Pero el cambio de Marx resulta muy sencillamente porque desarrolla la praxis de este humanismo. Para eso tenía que efectuar la crítica de la economía política. Por eso inclusive este humanismo de los años 40 ha sido ya un llamado a fomentar este humanismo como humanismo de la praxis y su análisis quiere explicar cómo a partir de las estructuras del capitalismo se produce este asesinato del hermano. Marx da a su humanismo un fundamento de praxis al desarrollar la crítica de la economía política.

Resulta que la crítica de la religión de Marx pasa por toda su vida y obra. Sigue siempre siendo una crítica de la idolatría referida a los ídolos, que el capitalismo sustenta o crea. Siempre se refiere entonces a la crítica de la idolatría – o el fetichismo – del mercado, del dinero y del capital. Posteriormente y en el siglo XX habría incluido la crítica del fetichismo del Estado y el correspondiente fetichismo del crecimiento económico, que aparece con fuerza comparable tanto en el socialismo soviético como en el capitalismo, que hizo también del crecimiento económico un fetichismo.

11 Hinkelammert, Franz J.: La fe de Abraham y el Edipo Occidental. DEI, San José, Segunda Edición Ampliada. 1991

chismo económico-escatológico.¹² Este carácter escatológico el capitalismo adquiere por su uso de la magia de la mano invisible en la orientación de la interpretación de la realidad empírica como una realidad destinada a un crecimiento ilimitado e infinito.

De esta manera se ve, que Marx no es un ateo dogmático. Su problema fundamental en su crítica de la religión no tiene mucho que ver con el conflicto entre ateísmo y teísmo. Su problema fundamental son los dioses falsos, que entran en conflicto con el ser humano como ser supremo para el ser humano. Marx da cuenta del conflicto decisivo entre los falsos dioses terrestres y la dignidad humana. Una crítica de la religión de este tipo excluye un ateísmo dogmático. Hasta donde se puede imaginar un dios para el cual también el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es su problema. Deja abierta esta pregunta. Con eso deja también abierto un lugar que permite, que alguna vez y en algún lugar será tratado este problema. Pero de esta manera se ve claramente, que la crítica de la religión de Marx tiene una gran diferencia con la de Feuerbach y va mucho más allá de esta. Feuerbach deja desaparecer los dioses. Dejan de existir si el ser humano deja de creer en ellos. Los dioses de Feuerbach son trascendentes y no pertenecen al mundo concreto de la experiencia. En cambio, los dioses que critica Marx son dioses terrestres: actúan en la realidad terrestre, aunque no se crea en ellos. Siguen existiendo también aunque Marx los revela como dioses falsos, como fetiches. Pertenecen al mundo concreto de la experiencia humana. Estos dioses Feuerbach no conoce. Para Marx, en cambio, son los únicos dioses que le interesan después de la crítica de la religión de Feuerbach.

Por eso para Marx la pregunta si alguien es ateo o no es irrelevante: la respuesta a esta pregunta es asunto privado. En cambio, la pregunta si existen dioses terrestres y si el ser humano se define en contra de ellos para ejercerles resistencia, es según Marx una pregunta sobre vida o muerte. La sobrevivencia de la humanidad no es solamente un problema técnico. Depende de que lo humano logre la primacía en el ser humano, que sea “emancipado” y derrote a los falsos dioses.

12 Hinkelammert, Franz J.: “Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium”, in Osteuropawirtschaft, 1963, Heft 1.

Sobre el Marx temprano y el Marx posterior

Hasta ahora me he concentrado sobre todo en los escritos del Marx temprano y su crítica de la religión en estos años. Por eso me parece necesario decir algo sobre las relaciones del temprano Marx con el Marx posterior. Eso parece necesario por el hecho, que en la ortodoxia marxista se impone durante del siglo XX la opinión, que este Marx temprano no es todavía realmente “marxista” y que por eso existe entre este Marx temprano y el Marx posterior una “ruptura epistemológica” y que el Marx “marxista” comienza precien con la “ideología alemana”, las tesis sobre Feuerbach y el manifiesto comunista. Por esta razón la teoría marxista de esta ortodoxia casi no toma en cuenta este Marx temprano. Esta posición la ha presentado primero el marxismo soviético. Después Althusser lo sistematizó y lo generalizó. En vez de hablar del Marx temprano y el Marx posterior, se habla ahora de un Marx premarxista y un Marx marxista y ahora hay un joven Marx y posteriormente un Marx “maduro”. Parece que el joven Marx todavía no es maduro. En realidad se trata de un Marx estructuralista, que también deja de ser un Marx humanista. Althusser repite constantemente: “El marxismo no es un humanismo.”

Eso es la imaginación de Althusser, que de ninguna manera coincide con la expresa opinión de Marx sobre esta relación. Marx dice en la ideología alemana:

“Al mostrar Feuerbach que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal que en él mismo aparecía solamente como frase, se planteaba también, para la teoría alemana, por sí mismo, un problema a que él no daba solución, a saber: cómo explicarse que los hombres “se metan en la cabeza” estas ilusiones? Y esta pregunta abrió incluso a los teóricos alemanes el camino hacia una interpretación materialista del mundo, que no sólo no carecía de premisas, sino que, por el contrario, observaba empíricamente las premisas materiales de la realidad en cuanto tales y era, por ello, cabalmente, una concepción realmente crítica del mundo.

Esta trayectoria se apuntaba ya en los Anales franco-alemanes, en la ‘Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel’ y en el trabajo ‘Sobre la cuestión judía’. Y como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tales como los de “esencia humana”, “género”, etc., dieron a los teóricos alemanes el de-

*seado pie para desconocer y tergiversar el sentido real del razonamiento, creyendo que se trataba, una vez más, de una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas...*¹³

Lo que dice Marx aquí es definitivamente incompatible con lo que Althusser afirma sobre el desarrollo del pensamiento de Marx. Althusser y sus discípulos no mencionan este problema. Pero Marx se refiere muy abiertamente a los escritos de él que entonces estaban ya publicados. Se trata especialmente de los Anuarios alemanes-franceses de 1844, en los cuales habían aparecido los artículos “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” y “Sobre la cuestión judía”.

El mismo Marx insiste en la continuidad de estos escritos de 1844 con sus escritos posteriores, en especial con sus argumentación en la “Ideología alemana” de 1845/1846. Sin embargo, sostiene, que él está desarrollando una nueva forma de argumentación, para superar la “fraseología filosófica” que todavía estaba usando y que podía llevar a malentendidos. Eso lo vincula especialmente con expresiones como “esencia humana” y “género”.

Marx ahora reemplazo palabras centrales por otras. Apenas sigue hablando de “crítica de la religión”, sino habla ahora de crítica del fetichismo. En su “Introducción a la crítica del derecho de Hegel” él había dicho de que el “ser humano es el ser supremo para el ser humano” y había derivado de esta afirmación lo que llama el “imperativo categórico” que ahora lo considera la base de toda praxis: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”¹⁴ En vez de eso habla ahora en el manifiesto comunista de la nueva sociedad como una sociedad, en la cual “el desarrollo libre de cada uno es la condición para el desarrollo libre de todos.” Pero en los dos casos las nuevas palabras tienen muy exactamente el mismo significado de las palabras sustituidas. La crítica del fetichismo es ahora eso, que antes Marx llama la crítica de la religión. Con eso inclusivamente puede ahora expresar la diferencia entre su crítica de la religión y la crítica de la religión que hace Feuerbach. Y la definición de la nueva sociedad libre es lo mismo en otras palabras lo que había expresado antes afirmando que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

13 Marx, Carlos: *Ideología alemana*. Traducida por Wenceslao Roces. Ediciones de Cultura Popular. México, 1977 p. 272/273.

14 Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. P.230

Si se constata esta continuidad, resulta, que para Marx el marxismo es un humanismo, que al comienzo lo había expresado diciendo que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. En sus tesis sobre Feuerbach se expresa de la siguiente manera en la tesis 10: “El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad “burguesa”; el punto de vista del nuevo (materialismo) es la sociedad humana, o la humanidad socializada”. Eso es el humanismo marxista.

De ninguna manera se puede derivar de Marx alguna ruptura epistemológica, como Althusser lo intenta hacer. Si Althusser quiere construir un Marx estructuralista, lo puede hacer. Resulta un Marx, que es marxista en el grado en el cual coincide con las opiniones de Althusser. Pero no puede sostener, que él hace presente con eso la esencia del desarrollo del pensamiento de Marx.

Marx y Kant

Marx deriva de su afirmación de que el ser humano es el ser supremo del ser humano una exigencia o un imperativo, que presenta como un imperativo categórico. Eso es evidentemente una alusión a Kant, que había empezado de hablar de un imperativo categórico. Pero el imperativo categórico de Marx no es el kantiano. Es más bien su contrario y la respuesta a la formulación de Kant.

La forma más conocida del imperativo categórico de Kant es:

«Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal».

Son las normas universales que de esta manera definen el núcleo de la ética kantiana. Por eso las llama imperativo categórico. Son normas, cuyo cumplimiento nunca debe faltar sin consideraciones de la situación en la cual se aplican.

Sin embargo, Marx descubre la injusticia de esta ley universal, en cuanto es tratada como ley de cumplimiento. Es una ley que rige en nuestros mercados y estos, en cumplimiento de la ley, condenan a muerte y ejecutan. Las leyes universales, que Kant puede derivar, casi todas son leyes que conforman lo que Max Weber llama la ética del mercado. Son leyes en el marco de las cuales se lleva a cabo una lucha a muerte, en la cual los perdedores en gran parte mueren efectivamente. Algo así vivimos hoy con

Grecia. Se cobra una deuda a precio de sangre humana. Esta política linda con el genocidio. Pero se trata de un genocidio, que no viola ninguna ley. Los tribunales y la policía colabora con el genocidio, y la opinión publicada lo aprueba o lo esconde. Marx descubre eso en relación a casi todo lo él denuncia como explotación. Aunque se explote hasta la muerte, casi nunca la explotación del otro viola una ley. Los asesinos cumplen la ley, los asesinados al no pagar sus deudas la violan. Los asesinos, al cumplir la ley, tienen una conciencia completamente tranquila y defienden la ley.

Marx no enfrenta esta situación con lo que en el lenguaje de Nietzsche se llama “moralina”. Pero contesta con un argumento, que también Nietzsche despreciaría. Declara, como vimos, aquí el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Denuncia estos crímenes que se cometen en nombre de leyes abstractas e instituciones que se basan en estas leyes y deriva de la situación su respuesta. Es según Marx una respuesta a los falsos dioses, Los fetiches - que exigen sacrificios de vidas humanas. Según Marx estas instituciones y sobre todo la del mercado son levantadas como el ser supremo para el ser humano y en tal rol son dioses falsos. Ninguna institución es ser supremo para el ser humano. Posteriormente Marx llama estos dioses falsos fetiches y los analiza en sus varias teorías del fetichismo.

De esta afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano Marx deriva lo que él postula como su imperativo categórico enfrentando a la formulación kantiana. Marx dice después de haber declarado el ser humano el ser supremo para el ser humana, que eso desemboca,

*“por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”*¹⁵

La afirmación implica necesariamente este enfrentamiento con cualquiera explotación y desprecio hacia el ser humano. Hoy, evidentemente, incluiríamos aquí toda la naturaleza externa al ser humano también.

No hay duda, Marx supone que la ética kantiana es incompatible con la ética de humanización del ser humano, que necesariamente subyace a cualquier política de transformación. Por eso no se condena la ética de

15 Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. p.230

Kant, sino se la pone en un segundo lugar. Siempre que entra en conflicto con la humanización del ser humano, tiene que ser o suspendida o complementada por leyes del tipo de decretos, que limitan la validez universal de las normas derivadas por Kant. Así se puede crear un espacio, en el cual puede coincidir el uso de la ley, como la formula Kant, y su sometimiento a las necesidades de la vida humana como ser corporal.

Con eso Marx se inscribe en una tradición de crítica de la ley, que hasta cierto grado se ha desarrollado durante la Edad Media. Hay dos formulaciones que hacen ver eso:

"Fiat iustitia, pereat mundus" y "Summa lex, maxima iniustitia".

Se nota que ha habido cierta conciencia de esta problemática de la ley. Pero no se la ha elaborado.

Más presente es esta crítica de la ley en los análisis de las relaciones de endeudamiento que efectúa Jesús según los relatos de los Evangelios y con mucha precisión la crítica de la ley que hace Pablo de Tarsus.

Pero es Marx quien da a esta crítica un significado de transformación de nuestra sociedad por la praxis humana.

Hoy muchos intentan evitar esta Kritik a Kant. Se hace eso, citando otra formulación en la cual Kant expresa so imperativo categórico de otra manera. Kant dice entonces:

*"Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio."*¹⁶

Se especula entonces con otros significados, que esta formulación podría tener en comparación con la formulación citada arriba. Pero Kant alude aquí simplemente al contrato, que se firma entre los actores. Si se ha firmado un contrato, según Kant está siempre y necesariamente asegurado, que el otro asegurado, que el otro no está tratado como medio, sino siempre también como fin. Eso es para Kant lo mismo. Eso se ve también de manera muy llamativa en su definición del matrimonio,

16 "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."
– *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe Kant Werke IV, Walter de Gruyter 1968, S. 429, 10-12

que también viene de la Metafísica de las costumbres. Según esta el matrimonio es

“la unión entre dos adultos de sexo opuesto sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales para la vida entera.”¹⁷

Ni esta postura de Kant frente al matrimonio viola el principio formulado por el mismo, según el cual el otro siempre tiene que ser tratado como fin y no como exclusivamente como medio. Hay un contrato, que las dos partes han aceptado. Por tanto, el otro es tratado también como fin.

Se ve también aquí, que Kant juzga sobre las relaciones intersubjetivas exclusivamente según normas abstractas. Se nota entonces la forma escandalosa, en la cual trata las relaciones sociales entre personas. Por lo menos eso vale desde el punto de vista de hoy.

La crítica de la idolatría según el Papa Franciscus

Para ver el espectro amplio de la crítica de la idolatría hoy, quiero analizarla como aparece en una determinada corriente de la teología de liberación, en la cual el cardinal Bergoglio participaba. Quiero ver ahora la posición de Franciscus en el campo de la ética social, viéndolo en este campo en relación a las posiciones de Marx resumidas arriba. Franciscus presenta sus propias posiciones, según yo lo he visto, en dos lugares. Una vez en un discurso de hizo el día 16.05.13 frente a 4 nuevos embajadores al vaticano. Otra vez en su Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium del 24.11.13, en los capítulos 51 a 60.¹⁸ En gran parte los dos coinciden, pero hay algunas diferencias importantes. Una de estas diferencias se refiere a la introducción, que Franciscus presenta en el capítulo 53 de la exhortación.

17 “die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.”

18 Papa Fracisco: Una reforma ética de la economía mundial. Discurso del Papa Franciscus frente a cuatro embajadores al Vaticano el día 16 de mayo de 2013. Papa Franciscus: EXHORTACIÓN APOSTÓLICA EVANGELII GAUDIUM. 24 de noviembre de 2013, capítulo 52 hasta el capítulo 60.

La situación de partida

Esta introducción es una gran denuncia del sistema económico-social actual, como un sistema asesino:

“Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir ‘no a una economía de la exclusión y la inequidad’. Esa economía mata.” Cap. 53

“No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida... Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»” Cap. 53

Este matar es un asesinato en un sentido muy específico de la tradición judío-cristiana. Aparece muy temprano en el eclesiástico del antiguo testamento:

“Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero.” Eclesiástico, 34.22

El mismo Bartolomeo de las Casas escoge su camino de apoyo a los indígenas de América en el siglo XV leyendo este texto y meditándolo. Se da cuenta que el Eclesiástico se refiere a eso, lo que los conquistadores de América están haciendo con aquellos. Por tanto los denuncia como asesinos, asesinos del hermano.

Fines del siglo XVI Shakespeare asume esta denuncia y la pone en la boca de Shylock en su drama El mercader de Venecia, cuando lo hace decir:

Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo.

Marx cita este texto en El Capital siguiendo esta misma tradición de denuncia como asesinato al interior del sistema económico de esta acción de dejar morir. También para Marx se trata de un asesinato del hermano.

Franciscus sigue:

“La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera.” Cap. 54

Franciscus ve una situación de simple indiferencia que hace capaz de cometer los crímenes y genocidios más grandes sin siquiera una reacción mínima frente a eso.

En esta economía que mata hay un elemento, que hace falta exaltar. Aunque se provoque de parte del sistema financiero grandes genocidios económico-sociales, no aparece en nuestra opinión pública el reproche de alguna violación de alguna ley. Ni siquiera un genocidio viola la ley. Desde el punto de vista de la ley nunca se trata de genocidios. Sin embargo, Pablo trata precisamente este punto, cuando afirma en 1 Cor 15,56:

“La espina de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la ley.”

Se lo podría también traducir como: La espina de la muerte es el crimen y la fuerza del crimen es la ley.

Si la ley encubre ciertos crímenes, entonces se transforma en la fuerza para otros y peores crímenes. No estamos acostumbrados de darnos siquiera cuenta del problema. En la Edad Media había mayor conciencia para este problema, cuando se insistía en decir: Summa kex, maxima iniustitia. Quiere hacer ver el problema con una cita de Bertold Brecht. Dice en la ópera de los tres centavos:

«¿Qué es el asalto a un banco comparado con la fundación de un banco?»¹⁹

El asalto de un banco es simplemente una violación de la ley. Le ley protege frente a eso. La fundación de un banco en cambio da un poder, que posiblemente puede cometer grandes crímenes, inclusive genocidios. Inclusive Joseph Stieglitz, anterior economista jefe del Banco Mundial y premio Nobel en economía, habló en este contexto de las “armas financieras

¹⁹ Die Dreigroschenoper (Druckfassung 1931), III, 9 (Mac). In: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Erster Band: Stücke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. S. 267

de destrucción masiva". Los peores genocidios se pueden cometer y se cometen, sin que sea violada ni siquiera una jota de la ley. El mismo Estado de derecho se transforma en un Estado, que apoya tales crímenes por medios legales. No nos protege de estos crímenes. La fuerza de estos crímenes es, como lo dice San Pablo, la propia ley.

Bertold Brecht llama la atención. Y Brecht sabe, que la opinión de Pablo es compartida por Marx. Marx da la mano a Pablo. Pero ni el cristianismo ni el marxismo posterior a Marx han desarrollado esta problemática. En el Capital Marx alude a ella cuando habla de la "máscara característica" del capital y su análisis está presente en toda su obra.

La afirmación de Pablo en referencia a la ley vale para todas las leyes. Sin embargo, Pablo se refiere en especial a la ley judía y también a la ley romana de su tiempo. Pablo argumenta por medio de decálogo, pero más bien la parte segunda, del 6° al 10° mandamiento. Cuando en la carta a los romanos cita la ley y sus normas, siempre menciona estos y no otros mandamientos. Sin embargo en Rom 2,14-16 se refiere a una ley, que no se encuentra solamente en el decálogo, sino también en las leyes de otros pueblos. En este caso se trata de las leyes, que se encuentran también en la ley romana. Las leyes estas regulan el intercambio de bienes y de seres humanos. En todos los casos vale, lo que Pablo afirma: La ley es la fuerza del crimen.

Los crímenes económico-sociales se cometen con tanta facilidad, porque las ideologías decisivas del poder esconden estos crímenes detrás de "inevitables" dictados de ahorro. Reconocidas personas como políticos cometen estos crímenes, pero se sienten sin culpa, porque todo lo que hacen es legal. Dejan correr cabezas y matan a granel, pero sus guantes blancos no están ensuciados por ninguna mancha de sangre. Son limpios como lo es el Fondo Monetario Mundial, el Banco Mundial, el Banco Central europeo o como los políticos europeos o US-americanos. Con sus decisiones pronuncian Juicios sobre vida y muerte. Condenan a seres humanos a la muerte y cumplen las condenas. De hecho, no se trata de "ahorrar", se trata de matar. Constantemente se cometen crímenes de este tipo, como p.e. hoy en los países del sur de Europa - Grecia, Italia, España - igual como en los años 80 del siglo pasado se cometieron en toda América Latina como consecuencia de la crisis de deudas de aquél tiempo. Pero nadie persigue estos crímenes, porque no violan ninguna ley. Al contrario. La ley da la fuerza para cometer estos crímenes. Como una de los argumentos principales siempre se cita la magia del mercado, que se llama "mano invisible" o "fuerzas autorreguladoras del mercado". Todo

este argumento es parte de la idolatría del mercado sin ninguna sustancia se seriedad.

La ley es la fuerza del crimen precisamente porque declara que es un crimen que no viola una ley. Lo que no está prohibido, es lícito. Precisamente por eso personas con una conciencia moral fina son capaces de cometer crímenes increíbles, sin sentir el más mínimo problema de conciencia moral. Se usa un lenguaje mentiroso correspondiente. Hablan de reformas, que son inevitables: reformas del sistema de salud, reformas de las leyes de trabajo, reformas del sistema de educación, reformas del Estado. Una gran parte de las reformas, que en tiempos anteriores se ha realizado por las luchas populares, por los movimientos sindicales y otros movimientos de masa del pueblo simplemente, son ahora abolidas. Pero esta abolición de las grandes reformas anteriores ahora también cínicamente se llama reforma. Las palabras solucionan el problema. Ya no se efectúan las preguntas más sencillas: ¿se puede abolir un sistema de salud pública sin condenar a muerte a muchas personas? Muchas veces ni nosotros mismos hacemos esta pregunta. En muchos lugares se repite este mismo problema. No saben lo que hacen. Pero no saben lo que hacen, porque no quieren saber lo que hacen, para poder seguir con lo mismo sin entrar en conflicto con su propia conciencia moral. El antiguo testamento habla en relación a eso del “endurecimiento de los corazones”. El nuevo testamento habla del pecado en contra del espíritu santo. Hannah Arendt habla de la “banalidad del mal”.

El pasaje a la crítica de la idolatría de parte de Franciscus

Por un lado hasta ahora hemos resumido el análisis que hace Franciscus de la economía actual; y por el otro hemos añadido algunas reflexiones nuestras. Desde este punto de partida el Papa Franciscus pasa al análisis de las causas, que le parecen importantes.

Destaca por tanto la creación de nuevos ídolos que lleva consigo la negación de la primacía del ser humano:

*“Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la **primacía** del ser humano! Hemos crea-*

do nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano.” Nr. 55

Los ídolos que él destaca son el mercado y el dinero. Son ídolos porque están usados sobre la base de la negación de la primacía del ser humano. Se han transformado en fetiches en nombre de los cuales se impone una dictadura de una economía sin rostro. La negación de la primacía del ser humano transforma mercado y dinero en ídolos de un fetichismo despiadado que transforma la sociedad en una dictadura de una economía que ha perdido todo rostro (humano). Es inhumana:

“El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta.” Cap. 56

En esta idolatría el poder se diviniza, lo que resulta ahora una regla absoluta. Todo humano, también la naturaleza, queda sin defensa. Se quita al ser humano su dignidad y se la pasa a los mecanismos por medio de los cuales se lo explota y degrada. Como resultado resultan divinizados y la primacía del ser humano destrozado. En el capítulo 56 habla inclusive de una tiranía invisible que es resultado es la dictadura de la economía sin rostro.

Los ídolos esclavizan al ser humano, tienen que reconocer la primacía del ser humano para dejar de ser ídolos. Esta constatación de Franciscus es muy tajante. Sin embargo, está en contradicción con la encíclica Lumen fidei, que es de Ratzinger, aunque Franciscus la firma también para que pueda salir como encíclica. Se trata de un acto de cortesía. Esta encíclica dice:

“La fe, en cuanto asociada a la conversión, es lo opuesto a la idolatría; es separación de los ídolos para volver al Dios vivo, mediante un encuentro personal.” Lumen fidei Nr.13

Lo que posteriormente dice Francisco es, que lo opuesto a la idolatría no es el Dios vivo y tampoco ningún Dios verdadero, sino el ser humano, como primacía frente a las obras humanas diosificadas (fetichiza-

das) como el mercado, el dinero y el capital. Esta diferencia es esencial. La encíclica *Lumen fidei* sostiene, que se trata de un conflicto religioso entre dioses falsos y un dios verdadero. Eso ya era la opinión de aquellos que como conquistadores de América asesinaron la gran mayoría de la población, para llevarles al dios verdadero. Lo que tendrían que haber llevado era precisamente la exigencia de reconocer al ser humano como el ser supremo para el ser humano. Eso habría dificultado mucho este gran genocidio. En *Evangelii Gaudium* en cambio – muy parecido como en Marx – se trata de un conflicto entre dioses falsos y el primado del ser humano por relaciones justas.

Pero a partir de esta primacía del ser humano Franciscus elabora un humanismo de la praxis:

*“Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de **control de los Estados**, encargados de velar **por el bien común**. Se instaura una nueva tiranía invisible”* Nr. 56

Franciscus ve ahora toda la problemática como un problema del bien común. De esta manera por medio del bien común introduce el Estado en su análisis. Se trata del Estado como el encargado para el bien común en el mercado o en el ámbito del dinero. Deja bien claro, que el bien común no se puede asegurar sin que el Estado establezca un sistema de intervenciones en los mercados que ayudan y aseguran justicia en las relaciones humanas. No hay solución sin este ordenamiento y encauzamiento de los mercados.

Ahora, Franciscus no analiza el bien común como es corriente en la doctrina de la iglesia católica. Esta doctrina se refiere siempre a la tradición aristotélica-tomista y desprende por tanto sus exigencias del derecho natural correspondiente. Franciscus deja esta tradición al lado y concibe este bien común ahora en la línea del pensamiento de emancipación humana, como se desarrolló a partir de la revolución francesa durante el siglo XIX hasta hoy. Aquí se trata de los derechos humanos del ser humano en cuanto sujeto, que tiene derechos de resistencia legítima. Esta formulación es muy importante, aunque los contenidos pueden corresponder con lo que antes determinaba el derecho natural. El derecho natural en cambio no se dirigió al sujeto humano, sino a la autoridad. Si la autoridad no

respondía, no daba derecho de resistencia. En el siglo XIX se trató especialmente de la emancipación de los esclavos, las mujeres y de los obreros que se amplió en el siglo XX hacia la emancipación del colonialismo y hacia la propia emancipación de la naturaleza externa al ser humano. Pero ocurre ahora por luchas de resistencia.

Para Francisco se trata de la constitución de la ética. Dice:

“La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud.” Nr. 57

Este Dios, que Francisco concibe, llama al ser humano a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Con eso llama a la emancipación. Pero no da una ley de emancipación y no crea ninguna obligación legal hacia esta emancipación. Al contrario. Este Dios llama a la plena realización del propio ser humano y en este sentido a la autorrealización. No se trata de una ética heterónoma, sino autónoma. Pero no se trata de una autorrealización a la Nietzsche, sino totalmente contrario. Esta autorrealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Dios llama a eso, no lo ordena. Quiere despertar. Aparece una autorrealización que resulta de la emancipación. Él que tiene esclavos se auto emancipa al liberarlos. Los que tienen los esclavos, probablemente no van a interpretar la liberación de los esclavos como autoemancipación. Van muy probablemente buscar su autorrealización en la voluntad del poder a la Nietzsche. Pero la autorrealización, como la concibe Franciscus, llama a entrar en este conflicto. Aparece un Dios en nombre de la primacía del ser humano.

De esta manera Francisco se inscribe en la concepción de la emancipación humana moderna y pone en lugar del Dios como déspota legítimo con la legitimidad absoluta de imponer su propia voluntad, un Dios que él mismo llama al ser humano a actuar como la primacía del universo. Se trata de un Dios débil, pero de la debilidad de la cual Pablo dice: *“en la debilidad está la fuerza.”* (1 Cor 1,27)

Esta reflexión la termina con comentarios muy válidos sobre la paz y la guerra, porque la máxima expresión del bien común sigue siendo la paz:

“Hoy en muchas partes se reclama mayor seguridad. Pero hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia. Se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres pero, sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión.” Nr 59

La opinión, que Franciscus expresa, es, que el sistema, si no se recupera, cae en la disolución y en la muerte:

“Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte.” Nr. 59

Franciscus considera esta construcción básica como una referencia imprescindible para lo que es su intención central: la evangelización. Esta evangelización la ve en estrecha cercanía con lo que es la promesa: el reino de Dios. Pero no promete la realización de este reino de Dios. Lo que espera como resultado, lo describe con las siguientes palabras:

“Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios.” Nr. 176

Para él se trata de hacer presente este reino de Dios, que es una promesa completa. Pero Francisco la trata no como un reino por realizar, sino para hacerlo presente más bien en sentido de una idea regulativa. Como tal puede ser trasfondo de las transformaciones necesarias.

Creo necesario que también el pensamiento marxista realice reflexiones paralelas. Marx trabaja con el concepto meta, que al comienzo llama comunismo y posteriormente más bien “reino de la libertad”. Aquí vale algo parecido como con la referencia al reino de Dios. Ambas imagina-

ciones se refieren a metas que no son realizables para la acción humana. Para Marx vale, que lo que el imagina como reino de la libertad no sería realizable sin una correspondiente abolición de las relaciones mercantiles y del Estado. Los dioses terrestres, a los cuales Marx se enfrenta críticamente, son abolidos sin problemas, si las relaciones mercantiles y el Estado son abolidas. Sin embargo, la historia del socialismo ha comprobado, que esta abolición es imposible. Se puede pensar sin contradicciones una sociedad sin mercado y Estado, pero no se puede realizarla. Por tanto, como seres humanos seguimos para siempre enfrentando los dioses terrestre – en el lenguaje de Marx: los fetiches – y ponerles límites por nuestra resistencia. Definitivamente no pueden ser abolidos. Por tanto, tendríamos también el reino de la libertad, como Marx lo entendía, como idea regulativa y tratarlo correspondientemente.

La imaginación de “ideas regulativas” viene de Kant, aunque tenga en nuestro contexto un significado diferente. En Kant se refiere al lenguaje. En nuestro contexto en cambio se trata de una regulación de nuestra acción. Para Kant un significado de este tipo no tendría sentido. Para Kant toda ética es limitada a la validez de normas abstractas y universales. En nuestro contexto se trata precisamente de la “regulación” de las éticas del tipo kantiano. Este problema aparece la primera vez en Pablo de Tarso y desde el siglo XIX es desarrollado por Marx.

Este problema del utopismo hoy es tan actual como raras veces anterior. Se trata de la utopía del neoliberalismo. La visión del mercado total destruye cualquier realismo de la política, como antes ha ocurrido con otros utopismos. Hoy este utopismo amenaza con la destrucción del mundo entero. Es evidentemente el utopismo más peligroso hasta ahora. Está en camino de desarrollar otro totalitarismo, que esta vez es el totalitarismo del mercado, que usa el totalitarismo del Estado total solamente como su instrumento. Este utopismo ya no se determina desde la política, sino desde los poderes del mercado, que pueden presentarse como poderes anónimos. Podría llegar el primer totalitarismo que es efectivamente casi total. Se está montando un poder total, que efectivamente está presente en cada momento en cada lugar. Todos los totalitarismos anteriores tenían fronteras que en Rusia se expresaron diciendo: Rusia es grande y el Zar está lejos. Ahora ya no es así. Ahora vale: Rusia es grande y el Zar está en todas partes omnipresente. Este Zar, eso es el mercado que cubrió completamente el mundo, que está en todas partes y que domina hasta las almas. Y el poder promovido por este mercado, quiere dirigir el mundo entero y existe el peligro, que la resistencia se haga tan irracional como es

este mercado utopisado. La resistencia cada vez más tiene carácter de esta irracionalidad, frente a la cual aparece. Eso ya está llevando a la guerra eterna, y este utopismo habla de la paz perpetua como meta de la guerra eterna. Posiblemente no nos queda mucho tiempo antes de que esta jaula se cierre y quien sabe para cuanto tiempo.

El punto de vista del análisis.

Hemos visto hasta ahora sorprendientes paralelos entre la crítica de los ídolos o fetiches de Marx y de Franciscus. Pero no solamente paralelos y coincidencias, también diferencias profundas. Sin embargo, estas diferencias no constituyen contradicciones. Son diferencias, como dice esta palabra.

Con eso quiero volver a una cita de Marx, que ya he comentado al comienzo. Marx dice allí, que la filosofía hace

*“su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (posteriormente: el ser humano como ser suprema para el ser humano) como la divinidad suprema”.*²⁰

Dentro de la lógica de su argumentación no puede evitar esta restricción de la sentencia. La sentencia no cae sobre todos los dioses simplemente, sino sobre los dioses que no reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Con eso define un lugar vacío sin poder prohibir ocuparlo.

Franciscus imagina un Dios que ocupa este lugar. Presenta una imaginación de un Dios que llama al ser humano auto realizarse independizándose a la vez de todas las esclavitudes humanas vigentes y por tanto, enfrentándolos. Lo hace declarando la primacía del ser humano, por tanto, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Destituye el Dios de la despotía legítima que dominaba la Edad Media. Es un Dios ahora que es colaborador, compañero, que apoya, que hasta es cómplice, pero también un Dios del imperativo categórico de Marx.

20 Karl Marx, “Prólogo” de su tesis doctoral. En: *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo de 1841, p. 262.

Habría que preguntar cuales son las razones de estos paralelos y coincidencias. Se trata más bien de una manera de acceder a la realidad, que constituye y marca los resultados del análisis. Se trata del punto de vista desde la posición de los más postergados de nuestra sociedad. Tomando este punto de vista, sigue el análisis de la idolatría del mercado, dinero y capital independientemente de quien lo hace, aunque lo haga Marx o el Papa Franciscus. Es el punto de vista del ser humano en cuanto que es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Con este punto de vista de la realidad se llega a estos resultados.

El mismo Franciscus dice eso de la manera siguiente:

“La palabra «solidaridad» está un poco desgastada y a veces se la interpreta mal, pero es mucho más que algunos actos esporádicos de generosidad. Supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos.” (Nr.188)

II

Aproximaciones hermenéuticas para la reforma de la Iglesia

Opciones metodológicas

Teoría de un ensayo

Marcelo Trejo

El Congreso Continental Latinoamericano de Teología realizado en Brasil 2012 tanto como sus diversas Jornadas Regionales Preparatorias; organizadas por Amerindia Continental; y ahora este Simposio Teológico del Cono Sur: “*Ecclesia Semper Reformanda*”, no sólo nos encuentra en torno a 50 años del Concilio Vaticano II, a 40 años del “nacimiento” de la teología de la liberación y, más recientemente a la irrupción de un papa de este continente: Francisco. ¡Algo más que un conteo cronológico acaece!

Casi todos los diagnósticos confluyen en la sensación de un cierre de época¹. Situación que descubre desactualización en los mapas vitales tenidos y descrédito en los sujetos e instituciones indicadores de caminos. Y, por otro lado, una cosmovisión nueva y distinta que no termina de plasmarse.

Indudablemente, es un tiempo inédito. Así lo llamaron los obispos argentinos a este momento nuevo (Cf. Cea, *Queremos ser nación*, 2001, 1). Un tiempo epocal distinto con experiencias nuevas y, sobre todo, “inéditas”.

1 Cf. MARDONES, J. M., «Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana”: Instituto Superior de pastoral», *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, (España, 2001) 37-68, 39.

No experiencias conocidas retocadas que basta afinar el oído o la inteligencia para descubrir el molde. Aquí el molde es nuevo².

Por ello, si es importante repensar los temas que desafían y promueven la “reforma de la Iglesia”; sin duda alguna también es conveniente revisar y ensayar el estilo de pensar que dinamiza el quehacer teológico en el escenario de un nuevo paradigma de comprensión socio-cultural.³

Pensar en Complejidad

Fundamentalmente, se trata de advertir una realidad que, cada vez más, se constata como compleja y multidimensional.

Dirá Bruno Forte:

*«Asumir la complejidad significa conocer la mundanidad del mundo en todo el juego inaferrable de las relaciones históricas que lo caracterizan. Asume esta complejidad el que no lee la historia a partir de un esquema ideológico preestablecido, el que acepta soportar el peso de no tener diagnósticos ya hechos y terapias predeterminadas. [...] Si la historia... es historia abierta, no hay ningún evolucionismo del progreso que resista, no hay optimismo de la voluntad que pueda ignorar el juego tan complejo de las libertades finitas y de las contingencias, la presencia cruel de la pasión, las limitaciones de la esperanza, los sueños y las caídas del amor».*⁴

Una realidad que desborda la racionalidad moderna con pretensiones de objetivar todo, de sujetar todo, de nominar todo, y, por supuesto, de dominar todo.

“Uno y todo”. Monismos científicos y quehaceres simplificadores que se mantiene aún con fuerza en ciertos procederes intelectuales y disciplinarios – incluso teológicos – pero que la compleja realidad los va desautorizando como modos insuficientes de conocimiento.

2 Cf. TREJO, M., «Qué Iglesia y qué teología para un tiempo inédito» *Vida Pastoral* 258 (Bs. As. 2006) <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=205>

3 Se entiende por paradigma a «un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones claves, principios claves, Esa relación y esos principios van a gobernar todo los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno». MORIN, E., *Introducción al pensamiento*, (Barcelona 2001) 89.

4 FORTE BRUNO, *La teología como compañía*, 164.

Se anhela, entonces para este Simposio, una mirada abierta de la realidad cuya trama es tan compleja como multidimensional; y donde las propias y diversas subjetividades intervengan en el proceso de conocer y comprender. Yoidades y otoreidades que incluyen libertades políticas, sensibilidades religiosas, afectividades sociales y sexuales; creatividades culturales y múltiples racionalidades.

En nuestro caso, teólogos cristianos también exige instalar en este escenario epistémico a los sujetos colectivos que siempre estuvieron, aunque fueron “invisibilizados”: los pobres con sus múltiples “subjetividades y significatividades” que irrumpen con otras lógicas⁵. No con el “claro y distinto” de la modernidad que fortaleció la hegemonía excluyente de un pensamiento blanco, occidental, androcéntrico, heterosexual, católico; y desestimó la alteridad de los sujetos y los saberes particulares de los pueblos⁶ y que aspiran a la configuración de un nuevo contrato económico-social y político-religioso.

Sin embargo, hacer el intento de considerar la realidad en términos de complejidad organizacional no basta. La captación escapa a la buena voluntad y a la recta convicción. Hay que revisar fundamentalmente los modos de percepciones gnoseológicos del sujeto a acostumbrado a separar lo que está ligado (disyunción) o a unificar lo que es diverso (reducción). «Un modo mutilante de organización del conocimiento, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real»⁷.

¿Podremos reconvertir (metanoia) esta mentalidad paradigmática?⁸ Aspirar a un conocimiento multidimensional con racionalidad abierta donde no se repita “lo mismo de siempre y lo ya consabido” es el desafío de nuestros tiempos⁹.

5 Cf. LEVINAS, EMANUEL., Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (Salamanca 1977).

6 Cf. TREJO, M., «Concilio Vaticano II: Recepción y Aplicación», AA.VV., *Jornadas Teológicas del Cono Sur y Brasil – Chile 2011* – (en edición).

7 MORIN EDGAR, Introducción al pensamiento complejo, 28.

8 Se entiende por paradigma a «un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones claves, principios claves, Esa relación y esos principios van a gobernar todo los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno». MORIN EDGAR, *Introducción al pensamiento*, 89.

9 «Será necesario [...] ver si hay un modo de pensar o un método capaz de estar a la altura del desafío de la complejidad» se preguntará Edgar Morín.

La teología y el pensamiento complejo

Afirmar esta manera de inteligir con una infinidad de brechas gnoseológicas abiertas, de suyo no implica contradicción alguna con la inteligencia de la fe. La teología, por clásica definición, aborda el misterio de Dios en cuanto Dios y en cuanto misterio libremente ofrecido. Parte de la aceptación del mismo (*credere ut intelligan*) y hacia el misterio se orienta (*intellego ut credam*).

De ahí que, el quehacer teológico no pretenda develar el misterio de lo inefable sino tienda a captarlo como oferta de salud, soporte y sentido para la vida. La inteligencia de fe, más que todo y antes que nada, es un saber que saborea el sentido de Dios; y en él, el sentido de la vida nuestra. Se trata entonces de una fe que busca y sabe entender (*fides sapiens intelligere*) y una inteligencia que busca y sabe creer (*intellectus sapiens credere*) como se dijo en otra jornada de fe y ciencia¹⁰. Una teología que, liberada del dogmatismo moderno y sin la pesada carga de las definiciones precisas y cerradas del inteligir, se puede lanzar al encuentro gratuito con el misterio y afanarse gustosamente en dibujar su belleza para el mundo¹¹.

Sin embargo, no basta a la teología librarse de la racionalidad cartesiana demasiado preocupada por enmarcar el misterio en estrechos límites teóricos. El quehacer teológico requiere de una inteligencia de la fe que incluya el dinamismo de una “imaginación creativa”¹² en su propio campo gnoseológico. Una “imaginación teológica” porque en el misterio se anda a tientas como amantes en la noche; viéndose menos y gozándose más; y a la vez, una “teológica creativa” porque, en la intimidad con el misterio, ella se recrea y así dispone a la humanidad para el siempre más en la búsqueda de una historia que valga la pena ser vivida.

10 FERRARA, R. “¿Qué filosofía?, ¿qué fe?, ¿qué diálogo?”, *UCA, Fe y Ciencias*. Jornada del 8/10/1997. Educa 1988, 109 - 121.

11 «La vida cristiana es el *ars Deo vivendi*, como lo decía antes la teología ocasionalmente, el arte de vivir con Dios y para Dios. De modo que somos “artistas de la vida” y cada uno hace de su vida una obra de arte que expresa algo de la belleza de la gracia divina y de la libertad del amor divino». MOTMANN, JÜRGEN, *Un nuevo estilo de vida sobre la libertad, la alegría y el juego* (Salamanca 1981) 31.

12 Es de notar que Juan Pablo II, cuando invita a “apostar a la caridad” mediante una «nueva imaginación» a fin de promover un estilo tal de «comunidad cristiana [que los pobres] se sientan como “en su casa”», también hace referencia directa a la teología. Al respecto dirá: «Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo». Cf. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica, “Novo millennio ineunte”* (Roma 2001) n. 49 -50.

Al respecto, Jürgen Moltmann dirá:

«En el primer aspecto la teología cristiana es, en efecto, la teoría de una praxis que transforma la miseria: teoría de la predicación de la comunidad, de los servicios litúrgicos y de las ayudas. En el segundo, por el contrario, la teología cristiana es, al mismo tiempo, alegría desbordante en Dios y juego libre de pensamientos, palabras, imágenes y cantos con la gracia de Dios»¹³.

Se trata entonces de una imaginación teológica creativa que se desarrolla y recrea mediante la libertad lúdica de la inteligencia¹⁴. Un estilo de inteligencia al modo del *Verbum*, la inteligencia creadora de Dios que juega; y jugando crea; y su gozo son los frutos de su creación; y su delicia es participar «a los hijos de los hombres» en un modo de conocimiento lúdico de la realidad. (cf. Prov. 8, 30-31). Así, el hombre es invitado a entrar no sólo en el *qué* analógico del conocimiento divino sino en el *cómo* lúdico de la sabiduría divina. Una inteligencia que jugando divinamente crea; y la otra que jugando teológicamente recrea¹⁵.

«El juego es, como la creación, una expresión de la libertad, pero no de la arbitrariedad, ya que está vinculado a la alegría del creador en su creación y al placer del jugador en su juego. [...] A la libre creación por pura complacencia divina como símbolo cósmico corresponde la filiación divina como símbolo antropológico» (Moltmann)¹⁶.

En este sentido la lógica lúdica no se agota en el nivel cuántico de unidades asociadas. Lo lúdico tiene que ver fundamentalmente con la capacidad de ensayo creativo que rehace estructuras teológicas disponiendo e integrando elementos que hasta ahora habían estado fuera de juego. Juan Carlos Maccarone, obispo y teólogo argentino afirma:

13 MOLTMAN, JÜRGEN, *Un nuevo estilo de vida*, 138.

14 En la teoría de Wittgenstein, la significación de los conceptos solo pueden extraerse en el contexto de los juegos lingüísticos. La aclaración de la estructura interna de los juegos es, por así decirlo, la gramática. La gramática del juego lingüístico religioso es la teología. Cf. PEUKERT HELMUT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona 2000) 232.

15 Cf. ALVES, RUBEM, *La teología como juego* (Buenos Aires 1982).

16 MOLTMAN, JÜRGEN, *Un nuevo estilo de vida*, 130.

[El juego de la inteligencia] «Recupera algo muy olvidado por cierta teología sapiente o científica, más acorde con la sabiduría de los hombres, con la búsqueda de claridades, con la “razón” que construyó la guillotina y que justificó el logro de su ambiente cultural “occidens” (que muere o que mata)».¹⁷

Esta lúdica teológica tiene que ver con un modo nuevo de pensar el misterio: gratuita, gozosa, ensayista y perijorética. Capaz de conjugar lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*) sin separar lo que está ligado, sin reducir lo que es diverso y asociando los contrarios sin identificarlos, según el modelo cristológico calcedónico: “*indivise et inconfuse*”¹⁸. Una inteligencia lúdicamente sapiencial con capacidad creadora y síntesis vital, a fin en cierto modo, a la sapiencia popular de cuño católico que ha logrado sostener el pueblo simple y creyente, aún en tiempos de “modernidad latinoamericana”. Es un pueblo que «une sin confundir, sintetiza respetando la especificidad y las diferencias: no separa, pero tampoco reduce»¹⁹, ratifica Juan Carlos Scannone.

Una inteligencia teológica lúdicamente recreadora del Misterio *pro nobis* y foco vivo de toda creatividad humana: estética, filosófica, religiosa y científica; y también, fuente misteriosa de las ideas nuevas. «*Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*»²⁰ dirá Santo Tomás.

Se trata, entonces de una inteligencia integral convertida al estilo lúdico de Dios y que es originalmente previo y condicionante a cualquier palabra, explicación, aprehensión y posesión. Según Mons. Maccarone:

«Se trata de superar cierto “hedonismo intelectual” que trabaja para el placer del hallazgo con el esforzado esfuerzo de una aparente cientificidad; y entregarse, sí, al placer y a la alegría de un regalo que [...]

17 MACCARONE, J.C., “¿Cómo pensar la teología de la esperanza?” (inédito) 2.

18 «[...] nos puede servir, - dentro de la analogía de la fe – la Cristología de Calcedonia. Esta evita tanto el escollo monofisista, que confunde, como el nestoriano, que separa; afirma la unión “inconfusa e indivisa” de humanidad y divinidad en Cristo. Claro está que, aplicada a nuestro tema, se trata de una analogía». SCANNONE, JUAN CARLOS “Realidad social, pastoral y teología”, SCANNONE, J. C., *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires 1990) 246

19 SCANNONE, J.C., Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana (Buenos Aires 1990) 78.

20 TOMÁS DE AQUINO, q. 168, ad 3 del art. 3: «*Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*», el jugar es necesario para la vida humana (y para una vida humana).

únicamente nos puede venir de Aquel que nos lo da por su sola “omnipotencia y misericordia”. Habría que gustar, sin preguntar tanto el por qué y el para qué; gozar, o sea, “jugar” con los anticipos de la bienaventuranza, que se convertirán, por gracia, en posesión eterna»²¹.

Entonces, y remarcando una vez más, repensar la teología en clave lúdica y recreativa se trata de incorporar un estilo nuevo de quehacer; no identificado con un método teológico u otro. Las construcciones teológicas como tales vienen a posteriori; vienen después para darle un formato a este complejo noético originario. Una manera de inteligencia teológica que no debe asociarse con un conocimiento inferior o infra-racional previo (instinto, inconsciencia, etc.) que necesita otras etapas de conocimiento; como tampoco con un conocimiento supra-racional al modo de la absorción abstracta hegeliana. No es por “arriba ni por abajo”, no es “antes o después” por donde debe ubicarse a este ejercicio de conocimiento sino “en medio de”, es decir, transversalmente. Se trata de una inteligencia gratuitamente lúdica que debería atravesar las distintas formas concretas teológicas en que se constituye, a modo de un estilo de búsqueda de las “cosas de Dios” y en Él, de las “cosas de la humanidad”.

En fin, por todo lo mencionado, habría entonces que sustituir el paradigma gnoseológico de la simplificación que reduce y uni-dimensiona por un paradigma de interacción compleja donde no se vaya de lo simplificado a lo compli-ficado como “complitud”; sino de la básica complejidad hacia una complejidad más profunda. Y esto no es un punto menor.

En este sentido, dirá Bruno Forte: «la teología tiene que aprender continuamente de nuevo a asumir la complejidad»²² y no para aclararla o quitarle su propia ambigüedad histórica; sino para entretejer gnoseológicamente esa historia real en la que también ella está colocada.

Para ello, este mismo quehacer teológico, con su inteligencia lúdica creativa y para un atento discernimiento esperanzado de los signos de los tiempos, deberá implicar en su propio quehacer tres momentos estrechamente unidos entre sí: la asunción de la complejidad, la confrontación con la Palabra leída con novedad eclesial e histórica y la indicación de las pistas provisionales y creíbles a seguir²³, siempre con una razón abierta (*intellectus peregrinationis*) y a modo de compañera de otras ciencias.

21 MACCARONE, J. C., “¿Cómo pensar la teología?”, 2.

22 FORTE BRUNO, *La teología como compañía*, 164.

23 Cf. FORTE BRUNO, *La teología como compañía*, 162.

Theologia in spes

Una inteligencia que asume la complejidad y se “recrea en esperanza”. Tiempos nuevos y primaveras eclesiales nos convocan en este Symposio.

Un «pensamiento en esperanza»²⁴ que refiere - releyendo al Aquinate - a la “*expectatio*”, la “*fiducia*” y el “*desiderium*»²⁵. Es decir, bajo el “primado de la esperanza”²⁶, la fe se ubica de frente a un horizonte que la provoca conformando un «pensamiento en camino»²⁷, tensando la historia desde su espera y soñando otros mundos e iglesias posibles.

En este sentido, soñar con los ojos abiertos no es una contradicción. «Sueños diurnos», decía Ernest Bloch. Sólo quien deja de soñar ya no tiene qué buscar, qué procurar, qué perseguir, qué construir o qué realizar (cf. P. Freire)

Soñar hasta lo inimaginable no sólo es cuestión de una ingenuidad o buena voluntad, es la consigna cristiana porque Jesús de Nazaret así lo hizo: soñó tiempos nuevos para su pueblo, con la presencia de Dios reinando en medio de ellos. Cuando lo mataron y todo parecía perdido y sólo una ilusión, Dios Padre lo confirmó en su sueño y no lo entregó a los poderes de la muerte sino que lo resucitó, “al Crucificado lo ha Resucitado”, abriendo así al horizonte de lo in-imaginado.

En Jesucristo, por el poder de Dios, se venció el límite de lo posible. La resurrección de Jesús, entonces, permite también soñar lo no soñado y abrirse a lo ni siquiera hasta ahora imaginado. Desde entonces, el Espíritu de Jesús desafía a soñadores, artistas y constructores, a soltar la propia imaginación y soñar nuevos “rastros y rostros” de una humanidad bendecida y de una iglesia significativa.

24 «...este más grande callar y adorar y aguardar en la vigilante crítica de todo apresamiento indiscreto». FORTE BRUNO, *La teología como compañía*, 200.

25 MACCARONE, J.C., “¿Cómo pensar la teología de la esperanza?”, 1.

26 MOTMANN, JÜRGEN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1972) 26.

27 «la profecía teología es también en sí misma esperanza vivida, [...] la teología como profecía es pensamiento en camino, nunca satisfecho y siempre deseoso de una luz mayor, teología negativa, que cuando más habla, más calla, que cuanto más afirma, más asiente la necesidad de rendirse en la adoración y de liberarse - y liberar la Palabra - de todas las identificaciones indebidas». FORTE BRUNO, *La teología como compañía*, 200-2001.

Dinámica Metódica

En fin, por todo lo mencionado, este Symposio tendrá tres momentos entrelazados y dinámicos como desafío en su quehacer teológico cotidiano:

a) Intentar sustituir el paradigma gnoseológico de la simplificación que reduce y uni-dimensiona por un estilo de interacción compleja donde no se vaya de lo simpli-*ficado* a lo compli-*ficado*; sino de la básica complejidad hacia una complejidad más profunda.

b) Realidades complejas que alcanzan mayores “profundidades y potencialidades” si se las contempla desde los sueños esperanzados acuñados por tantos y tantas en torno a una “*Ecclesia Semper Reformanda*”.

c) Sueños diurnos tocados por el Espíritu de Jesús, el Señor, que nos lanza de manera lúdica a dibujar formas teológicas, anticipo agradable y sabio de la Iglesia que creemos, esperamos y amamos.

Iglesia-pobre con ardor liberador

Ecclesia semper reformanda...

¿desde abajo y hacia el Reino! ¹

Diego Irarrazaval

Con respecto a la eclesialidad latinoamericana vale ver cómo contribuimos a la fidelidad creativa. ¿Reexaminamos el ser Iglesia-pobre? Juan XXIII proféticamente dijo un mes antes del Concilio: “la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”². Muchos logros del Concilio Vaticano II se empantanaron; no ha sido fácil la sistemática escucha al Espíritu en el mundo (incentivada por la *Gaudium et Spes*); poco se desenvolvió la estructura de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo (como lo anhelaba *Lumen Gentium*).

Cargamos herencias eclesiocéntricas, y versiones locales de neocolonialismo. Estas mochilas son pesadísimas; ojalá se puedan vaciar las mochilas y recargarlas con lo evangélico. Ojalá haya audacia al discernir y al preguntar. ¿Es posible abandonar autopistas de cristiandad, a fin de avanzar y disfrutar caminos marginales? ¿Es posible (en cada lugar donde estamos) ser Iglesia del pobre, con fundamentos jesuánicos y pneumáticos? ¿Estamos retomando lo ya recorrido en América Latina y el mundo?

1 Ponencia en el Simposio Teológico del Cono Sur, Montevideo, 18-21/11/2014.

2 Papa Juan XXIII, Radiomensaje el 11/11/1962, de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/messages

Estos interrogantes no implican idealizar lo popular, ni absolutizar al pobre, ni comportarse como élites que benefician a minusválidos.

Más bien se nos convoca a la fidelidad con coraje. En Roma, el 16 de noviembre de 1965, un buen grupo de Obispos decidieron (entre otras cosas) buscar “colaboradores para poder ser más animadores según el Espíritu que jefes según el mundo”. Si nos sumamos a la recepción creativa e inacabada del Concilio, se podría enunciar un ‘pacto de las catacumbas’ al repensar la fe relevante en este siglo 21. ¿Será posible dejar de adueñarse del terreno teológico? ¿Es posible “ser más animadores según el Espíritu”, y pensar junto al sabio-pueblo-pobre? ¿Se escucha el reto papal (EG 132): no “se contenten con una teología de escritorio”?

Cuando la fe es entendida y saboreada en medio del Pueblo de Dios, se redescubren bellas luces. Ello conlleva apartarse de tanta oscuridad en ámbitos académicos y organismos eclesiales. Abundan las luces, aunque sean pequeñas. Unos casos significativos³: el VII Encuentro Continental de Teología India en que Atilano Ceballos expone 20 palabras “que en realidad no son mías, son un eco lejanísimo quizás, de quien dijo ser Palabra hecha Carne, y que me ha sido transmitida a través de la fe y compromiso de nuestros pueblos amerindios” (cada una de las 20 palabras tradicionales y proféticas incluye una ofrenda/melodía depositada en medio de la asamblea); y el XXIV encuentro de pastoral y teología de Perú y Bolivia, en que Vicenta Mamani brinda un relato de poblaciones andinas: “*Yawar Mallku y Surimana emprenden el viaje en busca del Buen Vivir*”, con estas indicaciones:

- “Pachamama es nuestro encanto y nido, porque en ella todo duerme y todo vive a la vez; la piedra canta y revela sueños profundos...”.
- “*Jaqi* (humanidad masculina y femenina) habla una sola vez, sea para morir o sea para vivir”.
- “Saluden al prójimo, porque el saludo es la voz de Dios”.

Surgen elementos cordialmente conceptuales y festivos; que me motivan a imaginar cuatro momentos⁴. Sin embargo, ahora en Montevideo

3 Ponencias en Pujili (16/10/2013) y Cochabamba (3/9/2014); el maya Atilano Ceballos ha ofrecido un “manejo” holístico, evangélico, intercultural, interpelante; Vicenta Mamani ha reflexionado, cantado y danzado en aymara; su narrativa teológica ha entretejido los hitos básicos del ciclo vital andino.

4 Esto ha sido visualizado al participar en dichos encuentros en Pujili y Cochabamba. A- Narrativa a partir de entrevista a un ciudadano “promedio”; que ofrece la mis-

desenvolveré tres cuestiones: exigencias hermenéuticas, reubicarse como iglesia-pobre, dinamismo con el Espíritu. Me motiva el proverbio popular con respecto al Uruguay: “aquí, naides es más que naides”⁵. ¿Así ocurre en la Iglesia?

Hermenéuticas en la insoslayable reforma.

En términos generales, en la institucionalidad eclesial ha sobresalido el difundir verdades y normas, que lamentablemente son irrelevantes para la gente común. Por eso una genuina reforma requiere lucidez y coraje. Se requiere calidad reflexiva con respecto a ser Pueblo de Dios e Iglesia-pobre. Cabe una cordial interpretación o hermenéutica de la fe, con los pies en la tierra. La labor intelectual es terremoteada por el acontecer contemporáneo. Pondré dos acentos: desintoxicarse de categorías eclesiocéntricas, y rediseñar lo eclesial con la libertad que proviene del Espíritu. Primero hay que indicar la pre-comprensión, y luego el proceso.

En nuestro continente, personas marginales-sabias inician y orientan la labor hermenéutica. Como anota Ignacio Ellacuría: “los pobres son capaces de sacar del mensaje cristiano su plenitud”.⁶ Por consiguiente, la labor hermenéutica tiene calidad, no al desmenuzar textos, sino al consignar y ahondar el vínculo pobre-Mensaje a fin de acercarnos al misterio de Dios en el mundo de hoy. En lo metodológico sobresale el pensar narrativo, que manifiesta voces creyentes de gente común, y comunica sentidos

tica del caminar de un pueblo (sin estereotipos religioso/culturales). B- Testimonios de lectura orante-festiva de la Palabra; en contextos interculturales la comunidad se inscribe en el movimiento de Jesús y de su Espíritu en el mundo. C- Un examen crítico de signos de nuestros tiempos, del clamor sapiencial de sectores marginales, y de señales evangélicas y doctrinales dadas por organismos eclesiales. D- Descalabro en instituciones y simbologías predominantes; y creatividad del pueblo de Dios (con sus acompañantes). Esta eclesiología dialoga con dinámicas mundiales (p.ej. con tecnologías-conocimientos en nuestra desigual época cibernética).

5 Vease GERARDO CAETANO, “Naidés mas que naidés”, Revista *Umbrales* 10 (2010), 56 “en la segunda mitad del siglo XIX un visitante... al entrar en conversación con un paisano le habría preguntado por qué debía quedarse en este país a lo que respondió: “porque aquí naidés es más que naidés”.

6 I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *Mysterium Liberationis II* (Madrid: Trotta, 1990, 143); la frase completa es: “No es sólo que el mensaje cristiano tenga como término preferido a los pobres; es que sólo los pobres son capaces de sacar de ese mensaje su plenitud”.

de fe en contextos latinoamericanos (como ya ha sido sugerido⁷).

La pre-comprensión se debe al vínculo dialógico, a la cálida fe manifestada por el pueblo que escucha y goza a Dios. Vale decir, no es cognición eclesiocentrada ni documentación sobre Dios. Más bien, se trata del entrelazamiento entre revelación y fidelidad, de mediaciones de la manifestación del Amor y de respuestas comunitarias (con sus rasgos y limitaciones). Se llevan a cabo procesos hermenéuticos⁸, complejos y con varias fases. Hay momentos de desintoxicación y momentos de construcción.

¿Qué ocurre? Es discernida tanto la oscuridad como la luminosidad. La revelación es acogida hoy en América Latina por el pueblo de Dios; éste reinterpreta herencias de cristiandad y también aprecia la primavera desde el Vaticano II hasta la sinodalidad del papa Francisco. La labor profesional se inscribe en la dinámica de fe/sabiduría del pobre. Se conjugan e interpelan las capacidades de especialistas y los dones sapienciales del pueblo. Se evita el imaginario populista y la cooptación por élites. Cada ejercicio de interpretación tiene logros y limitaciones. El discernimiento es procesual y relativo al Misterio.

Para corresponder al transcendente Amor y a su Encarnación hay que despojarse de poderes autorreferenciales. Así como Jesús no se auto endiosó, así también su Iglesia no se adueña del Reino. Esto significa, en la actividad eclesiológica, desintoxicarse de categorías inadecuadas, y pensar con libertad de Espíritu. El horizonte es entender la salvación de maldades y pecados, y poder contemplar y celebrar liberaciones desde abajo.

Hay que despojarse de lo autorreferencial, de lo sucio y mediocre. El terreno cristiano ha sido corrompido por desigualdades sociales, por la idolatría del dinero, por la (des)información transnacional. En cuanto a lo interno, estructuras eclesiológicas se apartan de la eclesialidad del pueblo; agentes pastorales utilizan y subordinan al pobre; abunda el fundamentalismo en creencias y normas; nos corroe la omnipresente mediocridad.

El discernir esas macro maldades va de la mano con examinar fuerzas esperanzadoras. Las energías de Iglesia-pobre salen a luz en iniciativas comunitarias (CEBs, asociaciones bíblicas, devociones y festejos de todo tipo, etc.). Esto conlleva reconocer la predilección de Dios por el pobre, la vitalidad eclesial desde raíces evangélicas, la contemplación del Amor en

7 Véase la secuencia de “momentos”, en nota 2 a pie de página.

8 Hermenéutica es un arte de comprender. Ocurre en sujetos precisos y en contextos. Véase J. COSTADOAT, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y Vida* (2005), 56-74; y W. BEINERT, “Hermenéutica”, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1990, 317-321.

la historia. A fin de cuentas, la espiritualidad de la Iglesia-pobre no está dirigida hacia sí-misma sino que está al servicio de la humanidad y la creación.

Permítanme insistir: es necesario desintoxicarse.⁹ Nos asedian y nos autocensuramos mediante categorías eclesiocéntricas; las teologías tienden a consolidar instituciones, en vez de incentivar ‘contemplación en la acción’.

La desintoxicación conlleva superar el cisma entre lo cognitivo y lo espiritual, superar miopes especializaciones, desanudarse del poder social y sus modos de desconocer el mundo del pobre, renunciar a la única racionalidad (a fin de interactuar entre hermenéuticas latinoamericanas y con las de otras partes del mundo). En sentido positivo es fascinante pensar lo místico articulado con lo político, encarar el corazonar junto al razonar, conjugar lo humano con lo cósmico, y priorizar hoy la pneumatología (¡ya que ha sido minusvalorada por más de un milenio!). Resumiendo lo dicho, la impostergable reforma eclesial va de la mano con una lúcida y crítica hermenéutica, con la pre-comprensión desde la fe del pobre, y con fases de interpretación relevante para el mundo de hoy.

Gracias a la perspectiva conciliar¹⁰, se abren ventanas y entra aire fresco, se apasionan los corazones. En el mundo global arrecia el marketing, y resurge la dogmática del ‘éxito’ pastoral, teológico, espiritual. En el terreno religioso y simbólico hay que encarar el “fetichismo del dinero” y la “dictadura de la economía” (EG 55). Por otra parte, ni lo popular es un absoluto ni es justificable la cooptación de los pobres. Más bien lo eclesial es repensado al servicio de la humanidad de hoy. El ser Iglesia no está enclaustrado sino en “permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26), está llamado a “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (EG 20), y a discernir “la dictadura de la economía” (EG 55). Empleando el imaginario conciliar, ser pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, Iglesia-pobre, constituyen exigencias insoslayables. Son exigencias, a la luz del movimiento de Jesús y de su comunidad pneumática, que merecen asumirse con audacia.

9 A menudo desintoxicarse se limita a la alimentación y las drogas; más difícil es desintoxicarse del ruido, del racismo, del patriarcado, de categorías psico-sociales y cognitivas, de espiritualidades y teologías unidimensionales y hegemónicas.

10 Véase G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II* (5 vol.), Salamanca: Sígueme, 1999-2007; Y. CONGAR, *Por una Iglesia servidora y pobre* (1963), Salamanca: San Esteban, 2014; J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Madrid: Herder, 2014; J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Sao Paulo: Paulinas, 2002.

Eclesiología desde abajo y hacia adelante.

¿Por qué está siendo reformulado el caminar eclesial latinoamericano? Aquí hay un abanico de realidades y perspectivas. Pongo acento en tres factores. Existen hábiles personas con sus evangélicas vivencias y sus sabidurías transgresoras. Más a fondo: a la gente le apasiona el acontecer de Dios en Jesús, cultivar su Reino, caminar con su Espíritu. Esto nos interpela como comunidad eclesial que se transforma al servicio del mundo de hoy.

La preocupación de fondo es la fidelidad a la Revelación y el estar convocados a la conversión eclesial incesante y amorosa. En este sentido, agradecer la amabilidad de Dios permite encarar la actual crisis y reforma de la Iglesia. También vale subrayar el reubicarse ‘desde abajo’ que se debe al misterio de la Encarnación del Verbo, y que conceptualmente puede ser dicho como cotidiana sacramentalidad histórica. En lo cotidiano de la Iglesia-pobre acontecen manifestaciones del Espíritu de Jesús. Además, en el ‘hacia adentro y adelante’ se verifica el ser Iglesia-pobre, que se debe al caminar comunitario orientado al Reino de Dios. No es pues mero asunto de lugares (abajo, adentro) o de tiempos (hoy, mañana). En todo, en lo hondo, palpita el Espíritu.

Los párrafos siguientes están dedicados a la reubicación ‘desde abajo’ y a la regeneración ‘desde adentro’ y ‘hacia adelante’ (delineados por la fecunda eclesiología latinoamericana¹¹). Para ello se tiene presente el

11 Obras recomendables: R. MUÑOZ, *Ser Iglesia de Jesús en poblaciones y campos*, Santiago: CDM, 2002; R. MUÑOZ, “Para una eclesiología latinoamericana y caribeña”, en D. VALENTINI y otros, *Tejiendo redes de vida y esperanza*, Bogotá: Amerindia, 2006, 333-352; J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Sao Paulo: Paulus, 2002; P. TRIGO, “La Iglesia de los pobres ¿ocaso o aurora?”, en P. RICHARD (ed.), *Diez palabras clave sobre la Iglesia en América Latina*, Estella: Verbo Divino, 2003, 115-175; L. BOFF, *La Iglesia se hizo pueblo*, Santander: Sal Terrae, 1987, y *Caminar da Igreja com os oprimidos*, Petrópolis: Vozes, 1998; A. QUIROZ, “Eclesiologia en la Teologia de Liberación”, en VV.AA., *Mysterium Liberationis I* Madrid: Trotta, 1990, 253-272; I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación”, en VV.AA., *Mysterium Liberationis II*, Madrid: Trotta, 1990, 127-154; PEDRO CASALDALIGA, “Optar pelos pobres e pela pobreza também”, en VV.AA., *A esperança dos pobres vive*, Sao Paulo: Paulus, 2003; J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid: Trotta, 2007; V. CODINA, *Para entender la eclesiología desde América Latina*, Estella: Verbo Divino, 2008; ECO, *La Iglesia de los pobres en América Latina* (1983), Santiago: LOM, 2012; ponencias en el 34 congreso de la Asociación Juan XXIII, “La reforma de la Iglesia desde la opción por los pobres” (Madrid, 4-7/9/2014).

imaginario conciliar, en que la iglesia es enmarcada en el misterio de Dios, lo sacramental, el ser pueblo, el ser cuerpo.

Junto a la elaboración principalmente académica -en lúcidos e interpelantes escritos de Ellacuría, Codina, Muñoz, Gera, Quiroz, Boff y otros- la eclesiología acompaña comunidades con sus lenguajes. Esto sobresale en escritos de Muñoz, Gera, Trigo, y de modo especial en reflexiones indígenas, afros, feministas, y en el pensar con la creación¹². E. Lopez acota: “los pueblos indígenas consideramos que el Espíritu de Dios es el que anima nuestro caminar histórico y en las manos de Él nos entregamos para no errar en el camino... Los pobres somos los predilectos de Dios, porque tenemos el *sensus fidei*, el instinto de la fe, que es capaz de mostrar la vacuidad de la supuesta sabiduría de los intelectuales de libros”¹³. Por otro lado está la propuesta de una afro-eclesiogenesis. En la Tercera Consulta (2003) se ha soñado con “uma igreja que expresse nas suas concepções e nas suas ações o rosto pobre e negro de Deus... Pensar a igreja a partir do ‘genio proprio’ das culturas africanas centrado na comunhão como serviço e como ação transformadora, significa algo novo e fundamental”¹⁴

Por otra parte, desde hace décadas se vienen debatiendo y afinando paradigmas y modelos¹⁵. A mi parecer, al ubicarnos desde abajo, sobresalen las imágenes de corporeidad y servicio. Además, al regenerarnos desde adentro y hacia adelante, sobresalen las perspectivas de ser pueblo de Dios e iglesia-pobre. Emergen eclesiologías con voces indígenas, afros, feministas, eco-teológicas; y ellas ofrecen varios modelos de pensamiento.

12 Vease NICANOR SARMIENTO, *Caminos de la Teología India* (Cochabamba, Verbo Divino, 2000), ELEAZAR LOPEZ, *Teología India, Antología*, (Cochabamba: Verbo Divino, 2000), DOMINGO LLANQUE, sección ‘Eclesiología andina’ en *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC/IDEA, 2004, 175-198), A.A. DE SILVA, S. QUERINO (org.), *Teología Afroamericana II* (Sao Paulo: ATABAQUE, 2004), Ayda Orobio mml, “Eclesiología desde las comunidades afro”, *Revista Katanga* (Colombia), 1 (2012). La reflexión feminista postula otros modos de entender a Dios y su comunidad humana; ella no se enmarca en lo eclesiológico; las ecoteologías también tienen un horizonte crítico y amplio. Estas dos grandes corrientes estén incentivando la reformulación eclesiológica en comunidades del pueblo latinoamericano.

13 LOPEZ, *obra citada*, 218.

14 Tercera Consulta de Teología Afroamericana (2003), pg. 206.

15 Es notable lo sintetizado por A. DULLES (ver sus *Modelos de la Iglesia*, Santander: Sal Terrae, 1975) con cinco esquemas: institución, comunión mística, sacramento, heraldo (de la Palabra), sierva. DULLES subrayaba lo sacramental y simbólico, y en este sentido el ser pueblo de Dios y cuerpo de Cristo.

También sobresale lo que está latente e implícito en el caminar como pueblo (la 'caminhada' vivida, celebrada, pensada, de modo especial en los inter-eclesiales en Brasil), tantos modos de ser servicial y de comunión sacramental en la historia, y en fiestas populares la sabiduría de la población crucificada y su corporeidad resucitada. Esto presupone y da contenido a lo elaborado conceptualmente como 'Pueblo de Dios' y como 'Cuerpo de Cristo'; de este modo es reactualizada la bella tradición del pueblo de Israel, y la doctrina paulina de corporeidad corresponsable y animada por el Espíritu.

Esto conduce hacia una radical eclesiología, que proviene de sus raíces jesuánicas y pneumatícas. El maestro de Galilea ha estado al servicio de los últimos; ha declarado felices a los pobres de espíritu porque les corresponde el Reinado de Dios (Mt 5:3, Lc 6:20); y ha sido solidario con su causa de liberación (Mc 9:33-37; Lc 4:18-21). La comunidad de discípulos/as, animadas por el Espíritu, rompe barreras y se pone al servicio de la salvación de la humanidad. Es pues ayer y hoy sacramento en la historia. Lo es en la corporeidad del pobre y su liberación. "Como Iglesia de los pobres es cuerpo histórico de Cristo"¹⁶. Aquí no hay reduccionismo. Se trata de la radicalidad de Dios encarnado; que conlleva la exigencia de ser Iglesia-pobre. En este sentido se desenvuelve la eclesiología jesuánica. Ello implica además no ser primeros ni adherirse al poder. Esto, en América Latina, impugna lo colonial y neo-colonial ya que mucha estructura eclesial ha sido cómplice de aplastar y cooptar al pobre.

La eclesiología es universal, no desde cúpulas y rascacielos, sino desde abajo. "En comunidades pobres y creyentes... ahí está el Padre de Jesús, por su Espíritu, renovando a su Iglesia" anota A. Quiroz¹⁷; y esto impide ser autocomplacientes, ya que la "eclesiología de la liberación es un continuo acompañamiento crítico del caminar del pueblo convocado por el Evangelio".¹⁸ En lo profundo de la humanidad y del cosmos es reconocido el Evangelio del Amor. Éste tiene un dinamismo sacramental, debido al don de la revelación (cf Mt 11:25) y salvación (cf Mt 25:24-26) preferentemente dirigido a gente postergada. Así, de modo paradójal, llega a ser universal la cariñosa manifestación de Dios en la historia.

16 ELLACURÍA, loc.cit., II:130. Previamente explica que siendo la Iglesia "sacramento histórico" lo salvífico es concreto, "de alguien" (hay sujetos) y es salvación "de algo", dado el "clamor mismo de Dios hecho carne en el dolor" de la humanidad (loc.cit. II:128-129).

17 QUIROZ, loc.cit., I:260.

18 QUIROZ, I:261.

Ahora bien, ¿qué rasgos tiene la eclesialidad desde abajo? Ronaldo Muñoz lo resume de esta manera: “iglesia samaritana que comparte y sana... hogar de cálida convivencia... santuario en que se celebra la Cena del Señor... iglesia católica y ecuménica, red de comunidades... servicial y corresponsable... iglesia que recuerda a Jesucristo y anuncia el amor de Dios... y la profética esperanza.”¹⁹ De este modo lo eclesial brota desde y favorece a la humanidad y cada entidad viva (y no es apropiado por élites).

Estamos en terrenos controversiales. No sólo se objeta que la Iglesia sea entendida como pobre (temiendo que discrimine; cuando de hecho es más universal). También hay reparos a la religión popular; ella es vista carente de Evangelio y de plenitud eclesial. Con su acostumbrada sencillez, R. Muñoz advertía: “quienes tenemos cultura occidental, letrada y diplomada, tenemos mucho que aprender de esas culturas y valores de los pobres, así como de su fe profunda y su sentido comunitario, de su aguante, su alegría, su esperanza”²⁰. Por otra parte, Ellacuría confronta la distinción fe y religión que amputa “la necesidad de que la fe se encarne en forma ‘también’ religiosa”, y añade: “prisas revolucionarias y escatologismos desesperados respetan tan poco la realidad popular como la realidad eclesial”²¹. A veces se palpa mayor incompreensión hacia la fe/religión del pueblo que de otras realidades.

A las dificultades ya anotadas puede añadirse la ardua lectura de contextos secularizados con menor o mayor laicismo. ¿Qué valores cristianos existen en sociedades donde hay decreciente o poca referencia al Dios en quién creemos? Por ejemplo, este Simposio es llevado a cabo en Uruguay donde tanto la densidad histórica (de Artigas para adelante), como la sobresaliente fe racional y relacional, y como la espiritualidad en lo cotidiano (y no-religioso), constituyen señales del paso del Espíritu; así lo entiende Rosa Ramos en su reflexión social, teológica, espiritual²². Cuando lo espiritual es apreciado en el acontecer humano y en la opción evangélica con gente común, la teología puede ser relevante para generaciones de hoy y del porvenir.

19 MUÑOZ, obra citada, 66. Es recomendable toda la sección III: práctica y horizonte de la iglesia de base (pgs. 61-66).

20 Idem, pg. 31.

21 ELLACURÍA, loc. cit., II:150, 152.

22 ROSA RAMOS, *¿Espiritualidad uruguaya? Una mirada desde la teología posconciliar*, Montevideo: Doble Clic, 2014, en especial 152-186, 210-228.

Otro dinamismo esperanzador, en este Cono Sur, es el mayor aprecio a la religión del pueblo. Juan Carlos Scannone anota “junto al sentido de la transcendencia y cercanía de Dios, de la fiesta y la gratuidad, las devociones a los santos y difuntos, y la sapiencialidad tradicionales, se unen elementos modernos como son una mayor responsabilidad adulta de los laicos -que se extiende a partir de lo religioso también a lo histórico y social-, la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas libres del pueblo...”²³ Esto renueva la teología y al conjunto de la iglesia.

Por su parte, el Papa Francisco, con su comportamiento y enseñanzas, está abriendo mentes y corazones. “Quiero una Iglesia pobre para los pobres... es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos... y recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos”²⁴. También el obispo de Roma y pastor universal se involucra con la religión del pueblo. “Desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente de sus pobres”, y luego añade “las expresiones de la piedad popular... son un lugar teológico al que debemos prestar atención.”²⁵ Llama la atención como hoy el liderazgo eclesial se reubica en la iglesia-pobre y logra dialogar con la espiritualidad del pueblo. Es una de varias maneras como el Espíritu parece descentrar la eclesialidad, apartarla de tentaciones absolutistas, y convocarla a constante reforma y conversión. Esto puede significar confiabilidad y más hondo servicio al mundo de hoy.

Proceso eclesial con el espíritu sapiencial del pueblo.

El pensarse como comunidad con el dinamismo del Espíritu se conjuga con el otro gran principio: el jesuánico. Como ya ha sido dicho, la radical eclesiología del pobre tiene como bases lo de Jesús y el Reino y

23 J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, en S. Torres, C. Abrigo (comp.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana*, Santiago: UCSH, 2012, 222-3; véase la labor precursora de Lucio Gera, *Escritos teológico-pastorales*, Buenos Aires: Agape, I:2006, II:2007.

24 PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (2013), # 198. Para Iglesia-pobre ver del # 197 al # 201.

25 *Evangelii Gaudium*, # 125-126 (para espiritualidad y religión del pueblo ver # 122-126).

la incesante obra del Espíritu. En otras palabras, en base a Jesucristo y el Reino y el Espíritu, se ha ido desenvolviendo la perspectiva de la Iglesia-pobre.

Esto es recalcado en medio de malentendidos: hablar teológicamente del pobre sería sólo una dimensión de la Revelación, o se orientaría a lo socio-político. No es así. Más bien corresponde a fundamentos bíblicos: pobre-Reino-amor preferencial de Dios, releídos en América Latina y el mundo. Puede decirse que refleja el movimiento de Jesús, desde sus orígenes en Palestina hasta el día de hoy. A lo largo de la historia, el maestro de Galilea y su Espíritu suscitan formas de asociación cristiana del pueblo (comunidades eclesiales con este nombre; incontables modos de compartir la fe y de contribuir a la causa de la justicia).

También es significativa la inmensa red de asociaciones de carácter evangélica y pentecostal, donde los dones del Espíritu son entendidos y comunicados con sus propios códigos. Se manifiestan rasgos pneumáticos, que cuesta comprender desde la sensibilidad y doctrina católica. A menudo se trata de formas sesgadas de lectura bíblica; a veces hay patologías proselitistas contrarias a la responsabilidad social inspirada en el Evangelio. En grandes sectores de la población latinoamericana, los dinamismos pneumáticos son modos (fragmentados, ambivalentes) de ser Iglesia-pobre.²⁶

Con respecto a la eclesialidad de carácter católica, también puede ser interpretada en términos de una calidad pneumática. Esto es tan controversial como lo anotado en el párrafo anterior. En nuestros ambientes predomina reconocer -en el catolicismo popular- valores humanos y religiosos. Sus rasgos pneumáticos, eclesiales, éticos, no suelen ser tomados en cuenta.

Hay diversas interpretaciones de las maneras de ser católico y pensarse como tal en los sectores populares. Es difícil ponerse de acuerdo sobre lo común, lo sincrético y ambivalente, lo factores que explican cambios. Sin embargo, hay cierto consenso que lo que llamamos práctica y espiritualidad católica (o piedad, o religiosidad latinoamericana) manifiesta participación eclesial y ciertas expresiones teológicas. Esto no implica sacralizar cada manifestación de catolicismo. Más bien es necesario

26 Vease A. ANTONIAZZI (org.), *Nem anjos nem demonios, interpretaçoes sociológicas do pentecostalismo*, Petropolis: Vozes, 1994; Brenda Carranza, *Renovacao Carismatica Catolica*, Aparecida: Santuario, 2000; trabajos de A.C. Ribeiro, A. Rodrigues Rocha, D. Oliveira, C. Azevedo Carneiro, en Ana Maria Tepedino (org.), *Amor e discernimento, Experiencia e razao no horizonte pneumatológico das Igrejas*, Sao Paulo: Paulinas, 2007.

discernir realidades complejas y polisémicas; además cabe desentrañar señales de ser Iglesia-pobre animada por el Espíritu.

Primero tenemos una cuestión de fondo: ¿en qué medida hoy en los catolicismos vividos hay mediaciones del Espíritu de Dios (tanto para quienes somos católicos como para la polifacética humanidad)? Esto no es un detalle. Más bien corresponde al misterio pascual y a la gracia divina, que residen en el corazón de “todas las personas de buena voluntad” (GS 22).

Así nos acercamos a la fe/religiosidad de la gente común, e indagamos su eclesialidad pneumática. Abundan las dificultades. Lo que tiene que ver con la fe recibe más reconocimiento, y la religión suele ser objeto de reparos. En el lenguaje común (y también en el pensar teológico) se infiltran populismos y posturas discriminatorias. Se reiteran llamados a estudiar estas cuestiones difíciles (y poco se avanza más allá de buenos deseos).

Gracias a diálogos y labores en varias entidades, puedo anotar unas intuiciones. Dentro y más allá de la catolicidad del pueblo²⁷, hay espiritualidad sapiencial. Aunque se reproducen factores coloniales y neo-coloniales, se trata de realidades pluridimensionales y abiertas a diversas lecturas. Se constatan, en la gente común, varias convicciones de ser Iglesia-pobre, y a veces también de vivir según el Espíritu.

Además, en el corazonar/pensar del católico latinoamericano resplandecen aspectos comunitarios y celebrativos. Estos aspectos, alimentados por la tradición cristiana, no son secundarios ni superficiales. Ellos tocan el meollo de lo eclesial, y son informal y formalmente entendidos en sintonía con el Espíritu de Dios.

También en los catolicismos del pueblo sobresalen responsabilidades del laicado y su gama de ministerios y servicios. Esto ocurre en especial en torno a enfermedades, la muerte, los desafíos de cada día); en estas y otras circunstancias hay consuelo mutuo, *koinonia* y *diakonia*, cultivo de la esperanza. Se despliega un gran elenco de sacramentales y rituales adecuados a cada circunstancia en que la población marginal confía en el Señor y en sus mediaciones (abundan ceremonias, imágenes, festividades tradicionales y renovadas).

Son modos en que la población católica consolida la espiritualidad sapiencial y eclesial. En cuanto a la moral, es notable la solidaria responsabilidad de gente tantas veces descalificada como carente de principios.

27 Véase una primera aproximación en “Catolicidad del pueblo”, *Audacia Evangelizadora* (Cochabamba: Verbo Divino, 2001, 47-73).

La verdad es que ella en vez de cumplir reglamentos, más bien es fiel a la norma de cuidar y compartir amor. Se acompañan entre prójimos y desconocidos. Anónimamente se llevan a cabo buenas obras. En cuanto a vínculos trascendentes, sobresalen modos de agradecer a Dios, de venerar y sentirse unidos a Cristo y a María, de comunión con antepasados, de apreciar testigos actuales del Evangelio.

No puede presumirse que lo anotado caracteriza a cada persona creyente ni que sella todo el catolicismo del pueblo. Sin embargo, son rasgos constantes, entrecruzados con vacíos y ambigüedades (como en cualquier experiencia de fe). Si en términos generales consignamos -en el pueblo latinoamericano- aspectos de catolicidad con la presencia del Espíritu, entonces en términos particulares se entiende mejor el ser Iglesia-pobre.

Por otra parte, existen obstáculos internos; vale decir, hay problemas en organismos y personas que son vistas como (o dicen ser) iglesia del pueblo. A lo mucho que se ha logrado durante estos años, hay que agregar una mirada crítica y también abrirse a revisiones profundas. Es saludable tomar distancia y reexaminar caminos recorridos, como lo viene haciendo la red continental de comunidades eclesiales de base (que sufre bastantes altibajos). Lo anotado a continuación proviene en parte de reflexiones hechas por José Comblin y Pedro Trigo²⁸. Ello puede ampliarse a cada proceso local y regional.

Desde hace décadas en la Iglesia crecen “movimientos” con sólida espiritualidad y acción social, que integran a gente pobre (pero ésta no es gestora de símbolos y asociaciones, sino más bien objeto asimilado). Aún más problemático es cuando los pobres son “moldeados a imagen y semejanza de los agentes pastorales, y en cuanto lo son, son promovidos por ellos a responsabilidades mayores... (y los pobres se desprenden de)... su modo de concebir el mundo de lo divino y de relacionarse con él”²⁹. Vale decir, subordinación socio-pastoral, y más grave aún, ruptura con su religiosidad. Esto ocurre en ambientes que a veces son llamados ‘iglesia del pueblo’. A esto Trigo añade otras grandes problemáticas: lo sectario y subjetivo, escuchar no la Palabra sino a iniciativas de líderes, mesianismo popular, autopromoción de iglesia del pobre en vez de

28 P. TRIGO, “La Iglesia de los pobres ¿ocaso o aurora?”, en P. Richard, *obra citada*, 115-176. Trigo también anota que “la institución eclesiástica que rechaza a la Iglesia de los pobres se cierra a la transcendencia” (pg. 131). José Comblin, *O povo de Deus*, Sao Paulo: Paulus, 2002, 93 ss.

29 TRIGO, 132.

fidelidad a la opción de Dios por el pobre. Hay pues grandes obstáculos que tienen que ser confrontados.

Al ir concluyendo este ensayo, enuncio dos deseos. Primero. Si ser Iglesia desde Jesús y su Espíritu (dicho metafóricamente: eclesialmente desde abajo) es vocación de toda la Iglesia... entonces hay que replantear nuestras responsabilidades teológicas. El pensar al interior y a favor de la Iglesia-pobre no puede ser un tema en segundo plano ni en aplicaciones pastorales. Segundo deseo y sueño. Si el *sensus fidelium* es un imprescindible componente eclesial y es lugar teológico, entonces el modo corriente de elaborar eclesiología ocurre en comunidades del pueblo. Ojalá así sea.

Con su habitual lucidez Comblin decía, “a Bíblia usa a linguagem simbólica, metafórica, e mística ou quase mítica; a teologia selecciona nesse material o que lhe le permite formar conceitos... na Idade Média, a teologia substituiu a linguagem simbólica pela linguagem dos conceitos...”³⁰ Esto merece buenos debates. Esto a mi parecer conlleva dar pasos muy precisos en la labor teológica (como se hizo en el ‘pacto de las catacumbas’ con respecto al ministerio episcopal).

Al iniciar esta reflexión se preguntaba: ¿será posible dejar de adueñarse del terreno teológico? ¿Es posible “ser más animadores según el Espíritu”, y ‘en las catacumbas’ pensar junto al sabio-pueblo-pobre?

En este sentido tenemos presente que el Señor a “sabios y prudentes” les ha ocultado lo que sí ha “revelado a pequeños” (Lc 10:21, Mt 11:25). Si vale ser imprudentes ¿qué va ocurriendo en la eclesiología latinoamericana? ¿Se abandona el rol de sabio (ya que ahí Dios no se manifiesta) a fin de pensar junto al pequeño? Al respecto hay espacio para intuiciones y elaboraciones de todo el pueblo de Dios. También cabe a quienes tienen una dedicación especial a la teología ser bien precisos en cuanto a responsabilidades en la reforma eclesial (así como han sido concretos los 13 enunciados del ‘pacto de las catacumbas’). Con precisión hay que ver como se continúa colaborando en los rasgos simbólicos, sapienciales y proféticos, ya que estos rasgos caracterizan a la Iglesia-pobre.

30 JOSÉ COMBLIN, “Notas sobre as tarefas de uma teologia da libertacao no final do século XX”, en VV.AA., *Teologia aberta ao futuro*, Sao Paulo: SOTER, 1997, 187.

III

Actores y sujetos emergentes en la reforma de la Iglesia

El impulso y su freno: sujetos y escenarios eclesiales hoy en América Latina

Pablo Dabezies

Al comenzar estas reflexiones, para no olvidar lo que no se puede olvidar a riesgo de hacer análisis sin alma, sin pasión, invoco al Espíritu del Señor, sin quien nada se explica, cuando hablamos de “Ecclesia semper reformanda”. Me gusta llamarlo con el nombre de una realidad muy montevideana, que experimentamos sobre todo en invierno. Realidad que nos cala, nos limpia, casi nos desnuda, nos arrastra, también nos frena si corremos en mala dirección. Lo llamamos viento del sur, pampero. Espíritu. Espíritu del impulso reformador.

1. Punto de partida

Voy a tomar como punto de partida para este aporte la coyuntura del Sínodo sobre la familia. Creo que se puede hablar de dos grandes líneas de análisis:

- Por un lado quienes dicen que en la sesión extraordinaria de octubre de 2014 no pasó nada relevante, o casi nada. Son los que han escrito que “Francisco perdió”, que con estos obispos nombrados por Juan Pablo II y Benedicto XVI no se puede ir a ningún lado. O que el propio Francisco no ha hecho por el momento nada importante. Es un tipo de análisis que

toma al Sínodo como un acontecimiento puntual, con fecha de comienzo y finalización. El, y más ampliamente lo que va del pontificado de Bergoglio, es un conjunto de episodios. Hechos que suceden y pasan, aunque puedan dejar algunas enseñanzas.

- Por otro, quienes piensan que pasó mucho, que lo vivido ha sido y es parte de un proceso en que está pasando mucho, que continúa por tanto, y que hay que seguir con atención, tratando de apreciar lo nuevo que se manifiesta en él. No necesariamente lo nuevo en sí mismo, sino con referencia a lo que veníamos viviendo hasta hace dos escasos años. Análisis procesual más que factual, entonces.

Desde esta coyuntura, me planteo algunas preguntas: lo que estamos viviendo desde la renuncia de Benedicto XVI, ¿no es más que una corta fase de un nuevo impulso renovador, o se trata de algo más? ¿Podrá ser, al menos también, un rebrote de un proceso más largo pero medio invisibilizado, en unos niveles más que en otros, para ciertas categorías de personas más que para otras? Sí así fuera, se nos abre un horizonte esperanzador (sin olvidar la esperanza constante en el Espíritu) y nos llama a continuar y profundizar un proceso que parecería ya bastante irreversible para intensificarlo y consolidarlo.

2. El impulso y su freno

Este binomio pertenece al título de un libro del ensayista uruguayo Carlos Real de Azúa, quien al analizar el fenómeno de la modernización del país desde las décadas finales del siglo XIX, juzga que ese impulso modernizador de larga influencia, llevaba sin embargo en sí mismo sus propios frenos. La historia reciente parece haberle dado razón al libro publicado en 1964, ya que el partido político protagonista principal de ese proceso está hoy reducido a su más pequeña expresión. Pero al mismo tiempo, observadores actuales piensan que su legado pervive hoy re-expresado en otra corriente que hoy es mayoritaria en el Uruguay. Y que es considerada la expresión del progresismo y la transformación social. También es comúnmente aceptado que aquel movimiento, conocido como el “batllismo” (por su inspirador, José Batlle y Ordóñez), ha marcado de una manera decisiva la sociedad uruguaya en aspectos fundamentales,

por citar solo uno, la ya larga tradición laica.

Para ello hubo de pasar por un proceso de adaptación, enriquecimiento, correcciones, mestizaje con otras corrientes de pensamiento, otros impulsos reformadores. Creo que podemos hablar de un impulso que ha “mutado”, conservando, al reelaborarlos, algunos de sus rasgos más constitutivos.

Me resulta sugerente este tipo de análisis, por eso la breve digresión. A su luz me planteo algunas preguntas que juzgo pertinentes y necesarias para calibrar el momento eclesial que vivimos. La primera ha sido ya bastante trabajada y tiene que ver con descubrir los eventuales frenos que llevaba en sí el gran impulso que significó el Vaticano II. Así, junto a los más evidentes frenos exteriores a él, es posible explicar bastante bien los casi 30 años que han sido calificados de restauración, de regreso a la gran disciplina, etc. (me manejo con el lapso 1975-2013) Y también se vuelve factible responder a la pregunta de cómo y por qué ahora ese impulso vuelve a dominar la escena cuando parecía casi irrecuperable.

No pretendo aquí una reconstrucción histórico-teológica de ese fenómeno, sino sólo recordar algunos elementos que nos ayuden a tener un marco y perspectiva para plantear un interrogante parecido en nuestro hoy. O sea: el impulso que estamos viviendo desde hace casi dos años, ¿en qué medida es fruto del anterior, que muchos juzgaban ya casi agotado, para tristeza de unos y regocijo de otros?; ¿tiene en sí señales de perdurabilidad?; ¿alberga en su interior frenos que van a condicionarlo y tal vez apagarlo o torcerlo? Y ¿cómo se da esto en nuestras Iglesias de A. Latina y el Caribe? Una mínima mirada al pasado, que permita calibrar el “impulso y el freno” que hemos vivido entre inicios de los 60 y hasta el 2013, me parece útil para poder responder a esas preguntas y proponer algunos rasgos de los posibles escenarios y sujetos que se nos presentan. De ese modo, sabremos trabajar para que el actual impulso sea duradero, implique procesos que tengan la fuerza de continuar y fecundarse de continuo (más allá de la muerte o renuncia de Francisco).

3. Lo que hoy vivimos viene de y es expresión de una larga paciencia, a veces dolorosa, por superar un modo de ser Iglesia

propio de los siglos de cristiandad.

Explicito de manera rápida y sumaria los datos de los que parto.

Si tomamos al Vaticano II como inicio simbólico del gran impulso de renovación eclesial ya en el siglo XX, no podemos sin embargo olvidar los movimientos, como en general se les llama, que se venían desarrollando desde el siglo XIX y que en buena medida lo explican. Me refiero por supuesto al movimiento bíblico, patrístico, ecuménico, litúrgico, las diversas escuelas de renovación teológica, el despertar del laicado, las distintas expresiones del “movimiento cattolico” en lo social y político, etc. Y esto, más allá del inmovilismo y aun la represión que los quiso ahogar. Su nacimiento y desarrollo decían de hecho que la Iglesia estaba en plena ebullición. Tal vez este estado no era demasiado registrado por el común de los fieles y por bastante clero, y existía, sobre todo en la convergencia de esos impulsos. Además se trataba de procesos de larga duración, asentados, “seguros”, no frenables por mucho tiempo y con puros argumentos de autoridad. Es que a ellos se podía oponer solamente el viejo modelo de Iglesia de cristiandad, con algunos retoques, pero cada vez más disfuncional con la evolución del mundo.

Recuerdo a dos figuras, para mí emblemáticas, de esa situación contradictoria y trabajosamente fecunda. Por un lado León XIII, quien con su talante y voluntad reformadoras, no pudo sin embargo superar la convicción de que para evangelizar la Iglesia necesitaba un estatuto especial en la sociedad, algún tipo de privilegio, de poder, aun cuando se pudiera llegar a “aceptar” la separación del Estado. Y Pío XII, nimbado de un aura de santidad casi angelical, incensado hasta la sofocación, dio rostro a una Iglesia por encima de la humanidad, a la defensiva, con ciertos toques de modernidad pero muy represiva de los fermentos que pugnaban por expresarse libremente. Y que se frenaban aún con pura represión.

Se necesitaba, casi se imponía, pero había que encontrarlo y colocarlo en el lugar preciso, es decir en la cabeza, alguien que abriera un cauce “oficial” a esos impulsos, o les diera una legitimidad normal en la vida de la comunidad cristiana. Un “cristiano en la sede de Pedro”, según la intuición de Hanna Arendt.

Y sin embargo, el anuncio del Concilio no dejó de ser una enorme sorpresa aun para quienes estaban más comprometidos en esos procesos renovadores. No sé, o no sabemos, cuántos de ellos vislumbraron en qué medida lo que se anunciaba y comenzaba a andar iba a cuestionar esos moldes de Iglesia de cristiandad, todavía referencia omnipresente en la Iglesia latina.

Pero a la clausura, varios protagonistas, uno de los primeros el P. Chenu, expresaron su convicción de estar asistiendo al fin de la “era constantiniana”.

Ahora bien, si al Vaticano II le unimos Medellín, su recepción más creativa, nos podemos preguntar qué impulsos, además del propio concilio, había por estas Iglesias que pudieran también explicar la II Conferencia General. Ciertamente, los mismos movimientos que fecundaron y catalizaron en el Vaticano II, estaban presentes aquí, más al estilo “Iglesia reflejo” que “Iglesia fuente”, según las categorías de de Lima Vaz. Precisamente es en Medellín que muchos autores ubican el pasaje de una a otra en nuestras tierras. Clodovis Boff, por ejemplo, piensa que las tres marcas de identidad de la Iglesia latinoamericana que consagra Medellín (opción por los pobres, teología de la liberación y comunidades eclesiales de base), ya estaban presentes en la práctica de algunas de nuestras Iglesias.

Lo que no redujo la sorpresa que causaron sus documentos, de los que el mismo autor subraya el “*pathos profético*”, típico de los textos originarios y fundantes de una tradición. Se está ante un lenguaje de verdaderos “Padres de la Iglesia”, Padres de la Iglesia latinoamericana. Por mi propia experiencia personal quiero resaltar el aporte que para la recepción del Vaticano II y la inspiración de Medellín tuvieron los movimientos laicales, que ya habían avanzado en la inserción social como en pocas otras partes. Y contagiado a generaciones de sacerdotes, entre los que un buen número eran ya obispos. De los que muchos tuvieron un papel providencial en casi todos los países, protagonistas centrales de Medellín, conciliares si los hubo. Es muy tentador, y de seguro no caprichoso, pensar que sin todo ello y todos ellos, Francisco no sería hoy el obispo de Roma y este preciso obispo de Roma.

También es cierto que hubo frenos internos en el impulso del Vaticano II, si recordamos las incoherencias en sus documentos. Para quedarnos en un aspecto central, el de la eclesiología, remito al estudio ya clásico de Antonio Acerbi sobre las dos concepciones de Iglesia coexistentes en el concilio.

Medellín, con su inmensa dimensión profética, tal vez no tuvo toda la pedagogía necesaria y apropiada para una recepción más extendida en nuestras Iglesias (sobre todo en sus cabezas). Capaz por eso, y por su radicalidad y “*peligrosidad*”, la reacción de freno fue muy rápida. Basta recordar la Asamblea ordinaria del Celam en Sucre (1972). Pero ello no pudo impedir Puebla, y más tarde Aparecida, también ella con otra buena dosis de sorpresa.

Por casi no hablar de los frenos “*exteriores*”, sobre todo en A. Latina y el Caribe (suficiente con pensar en el Informe Rockefeller). Al mismo tiem-

po, esa experiencia, que fue también martirial, parece haber sido “semilla de nuevos cristianos” (acentúo el carácter cualitativo de “nuevos”), de una Iglesia otra que nace del Espíritu y del sentido de fe de los cristianos latinoamericanos. Hoy estamos a los 25 años de los mártires de El Salvador y felices ante el anuncio del reconocimiento del martirio de Romero.

Para terminar con esta parte, lo que quiero decir en definitiva, de manera en una de esas no muy prolija, es algo por otra parte sabido, pero a veces no muy tenido en cuenta: **detrás de cada gran impulso eclesial hay procesos previos de cierta duración y consolidación. Y una continua fidelidad a ellos, que no puede ser sino abierta, creativa, dinámica.** Lo que nos da luces y claves, para mirar el actual tiempo de impulso y también los que hemos vivido como de frenos más o menos duros.

4. En qué medida estamos saliendo de la Iglesia de cristiandad

Hay un nivel de la realidad que nos impone esa salida, la aceptemos y queramos o no. Por ello, lo importante es ver si la estamos queriendo y buscando, qué estamos haciendo para ello, **qué** señales podemos rescatar para afirmar algo así. Con las respuestas podemos ir delineando los escenarios que se nos presentan hoy.

- Somos conscientes de estar hace mucho tiempo en una dolorosa y trabajosa transición desde el secular modelo de cristiandad, a través de las distintas formas en que trata de perdurar, hacia una Iglesia, un cristianismo, vivido y concebido en otro marco. Varias veces se ha anunciado como más o menos cumplido ese pasaje, pero todavía tenemos que hacer las cuentas con esa larga inercia que de una u otra manera se nos cuela.

- Al final del Vaticano II hubo eminentes teólogos que anunciaron como cumplido el pasaje. O como se decía, asistíamos al “fin de la época constantiniana”. Con las señales que tenemos hoy a mano, ¿qué podemos decir? Seguramente no podremos hacer afirmaciones muy categóricas, teniendo en cuenta los diversos niveles de expresión de la Iglesia, las distintas realidades que coexisten en ella, las diferentes sensibilidades, así como ritmos de evolución muy dispares.

- Tomo aquí prestada una lectura de la E. G. que entre nosotros ha hecho recientemente Pablo Bonavía. Sostiene que la Exhortación apostólica

de Francisco es el primer documento de un obispo de Roma que se sitúa fuera de los marcos de la cristiandad. Sobre todo por la insistencia en afirmar una Iglesia no autocentrada, o autorreferencial como le gusta más al papa. Con todo lo que ello supone de cuidar la distinción entre la Iglesia y el Reino, la voluntad de aprender de todas las realidades humanas, reconociendo en ellas la presencia del Señor que no depende de los cristianos, afirmando la voluntad de diálogo, de reciprocidad, de aprender, la apertura a la diversidad, el pasaje de la afirmación de la centralidad de la ley al discernimiento, el aprecio por el pluralismo (también en la Iglesia) y la laicidad, etc. Lo que podríamos resumir en un cambio radical en la concepción de la misión, a la sombra de la sacramentalidad de la Iglesia (LG 1).

- Volviendo a mi hipótesis central, creo que nos tenemos que preguntar de dónde sale Francisco, el autor de ese documento de otra época, pero felizmente contemporáneo. Creo que es algo a analizar mucho más. Mirado desde ahora, no hay explicación de Francisco y lo que está sucediendo hoy en la Iglesia sin esos impulsos castigados pero tenaces y duraderos. 2013 es como una especie de mirador desde el cual podemos comprobar que los impulsos nacidos en algunos casos desde el s. XIX, ya muy consolidados después de la II Guerra, con toda la oposición interna y externa que han tenido, son los que han perdurado, se han desarrollado, en un constante enriquecimiento recíproco. Entonces, el freno no fue y no es una propuesta, es solo freno. En estos días leí y oí esta afirmación en el cardenal Rodríguez Madariaga y en la lectura de P. Bonavía. No ha podido producir ningún modelo alternativo a pesar de todos sus triunfalismos, recursos y poder. Es curioso y significativo comprobar que no hace ni dos años atrás, quienes se consideraban triunfadores con una interpretación del Vaticano II y de su recepción por lo menos discutible, si no anacrónica, se vieron de pronto desautorizados con la irrupción de Francisco. Esas concepciones, en apariencia correctas y victoriosas, de un triunfalismo autocomplaciente y paralizante, que coexistían con la decadencia triste de la administración vaticana, a la hora del Cónclave no pudieron producir nada. Tuvieron que recurrir a alguien con una muy diferente recepción del concilio, aunque de pronto no lo sabían.

He leído en alguna evaluación del Sínodo que Francisco es el primer obispo de Roma hijo, y no padre, del Vaticano II (en un sentido amplio

para Benedicto). Y mi impresión es que más allá de lo que pueda significar esta constatación, su recepción del concilio es más pacífica que la de sus directos protagonistas, o de quienes se han jugado todos estos años por mantener una fidelidad a él, de quienes más empujaron. Francisco no lo cita demasiado, no hace abundantes referencias a él, no polemiza sobre él (recordemos por el contrario a Ratzinger-Benedicto XVI), pareciera que le es como más connatural. Dice por ejemplo sin dudar, como una evidencia, en la entrevista de A. Spadaro: “El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea”, retomando de hecho el camino marcado por Juan XXIII en la “*Gaudet Mater Ecclesia*”. Y esa actitud la expresa en aspectos que son decisivos en la vida de la Iglesia.

Me detengo un momento solo en uno, que es otra manera de hablar de Iglesia descentrada: la apertura. En la salida misma del Vaticano II hubo voces muy autorizadas que usaron esta palabra para caracterizar a todo el concilio (ya Juan XXIII había usado la feliz metáfora de puertas y ventanas abiertas para sacudir el polvo acumulado.). Cito una voz, por toda su trayectoria posterior, la del joven Joseph Ratzinger, que en 1966 escribía que el movimiento conciliar podía describirse concisamente con el lema de “apertura al mundo”. Categoría unida por otra parte a la de “Iglesia servidora y pobre”, sobre todo del P. Congar. Esta apertura tomó enseguida en América Latina, sobre todo, dejando de lado cualquier optimismo “progresista”, el rasgo del compromiso con los pobres, la opción por los pobres, clave en nuestra recepción. Que es la máxima descentración de la Iglesia, como la de Cristo, el que se “anonadó” (Filip. 2). Recuerdo no más, esa expresión de Francisco que me parece cada día más llena de significado e implicancias: “prefiero una Iglesia accidentada por salir a la calle...”. Porque la apertura, la salida es para ir al lugar del asaltado tirado al borde del camino. Y eso accidenta a quien se aproxima, al mismo tiempo que revela y hace encontrarse con el sentido de la vida (“Quien guarda su vida...”, Juan 12).

Pero igual no podemos olvidar el vértigo que produce ese abajamiento, ese anonadamiento, por el que parece que el cristiano y la Iglesia pierden su identidad, y ante el cual se reacciona a menudo por el retroceso, el retraimiento, la seguridad. Que es lo que me parece sucedió ya desde los años setenta y más en especial a partir de los ochenta.

5. Escenarios y sujetos

Retomo, antes de encarar este último punto, la conclusión que ya he planteado antes. Es mi conclusión personal, que propongo para discutir. O sea, que estamos hoy viviendo un tiempo eclesial que es fruto y expresión de muchos años de esfuerzos fecundos por reformar la Iglesia católica y su manera de entenderse y encarar su misión. El proceso que nos ha traído a este hoy no ha sido lineal, antes bien conflictivo y sinuoso, pero seguro. Lo reconocemos como el camino que desembocando en el acontecimiento Vaticano II, se enriquece en su recepción, muy en especial en nuestras tierras, y da estos frutos inesperados tal vez pero no menos claros cuando los leemos desde la mirada serena y esperanzadora que ofrece este hoy. Pienso que desde esta visión renovada se puede decir que se trata de un impulso sin vuelta atrás, pero expuesto a ser obstaculizado de múltiples formas.

Por eso, al menos para mí, podemos tener una firme esperanza, optimismo también, para mirar los escenarios que se nos presentan hoy. El proceso vivido desde hace mucho, pero en concreto el de estos 50 años está mostrando hoy su verdadera cara. Si hoy es primavera es porque lo fue en los años 60, no porque lo anterior haya sido un invierno. Creo que lo podemos vivir así. Y si volvieran ciertos rasgos invernales, seguiría siendo primavera.

Ahora bien, esto es ante todo gracia del Espíritu transformador, que nos llama a una mayor y más agradecida fidelidad a él, y también a los que han vivido y sostenido este impulso. Así entonces llegamos a los escenarios y sujetos, que trataré de plantear brevemente, con todo el temor de simplificar o también de no saber identificar algunos. Entre todos podremos completar, es evidente.

Escenarios

A un primer nivel, siguiendo con lo dicho más arriba, pienso que el hecho de que el impulso conciliar haya podido persistir durante estos últimos cincuenta años, es una fuerte señal para confiar en su continuidad. Hasta me atrevería a decir que esa permanencia es signo de lo que quiere el Espíritu. Al mismo tiempo, el proceso vivido muestra con claridad las ambigüedades que lleva en sí y que podrían resurgir con un pontificado de otro signo. De allí que es de toda importancia aprovechar estos años para consolidar los procesos que se mantuvieron vivos a pesar de todas las dificultades. Es a esta luz que especifico dos escenarios dentro de este

primero.

El escenario de la “Iglesia en salida”

La expresión de Francisco remite a la afirmación del espíritu de apertura tan propio del Vaticano II. Es uno de los rasgos nítidos de las actitudes y palabras del nuevo obispo de Roma que permiten apreciar ese tipo de recepción del concilio con el que nos identificamos. Es vital entonces cultivar, en todas las instancias eclesiales, la humildad, la voluntad de diálogo, de mutuo aprendizaje, el respeto y aprecio del pluralismo, la pasión por la vida humana, por las diversas manifestaciones de la cultura de los pueblos, en particular de los originarios, por las búsquedas y proyectos de la gente, por los procesos históricos. Luego de las décadas de retraimiento, temor y crispación, el espíritu de apertura y salida es alimento básico para la reforma continua de la Iglesia.

El escenario de la sinodalidad

Existe una extendida opinión de que luego de esa primera fase de impulso creativo, la recepción del concilio se vio muy perturbada por la débil fidelidad, en la práctica y la doctrina, al redescubrimiento de la colegialidad episcopal y más ampliamente de la sinodalidad de todo el Pueblo de Dios. Las nuevas estructuras que se crearon para favorecerlas (Sínodo de obispos, consejos pastorales a diversos niveles) muy pronto fueron casi vaciadas de contenido y convertidas en rótulos sin vida real. Y por tanto sin impacto reformador.

La revitalización del Sínodo, la creación del Grupo de los 9, los nuevos criterios para la elección de cardenales y el funcionamiento del Consistorio son señales elocuentes de la voluntad papal de retomar el camino sinodal y de hacerlo en serio. Al mismo tiempo constatamos las inercias, alimentadas por décadas de creciente centralismo romano, que llevan a que a pesar de las muy oficiales invitaciones haya todavía reticencias y temores para participar. Difícil pensar en otro escenario tan desafiante y potencialmente fecundo como este, por todo lo que abarca y por las fuerzas de transformación que puede liberar.

Sujetos

También aquí me remito a lo que me parece más decisivo.

Los obispos

Uno de los fenómenos que se están constatando en el actual proceso sinodal es el de una participación de muchos obispos que no se corresponde, o poco, con la apertura y libertad que muestra Francisco y algunos de sus colaboradores más afines. Existe en general una especie de reserva acerca de las posibilidades de real reforma de la Iglesia en nuestros días a causa del perfil de muchos obispos nombrados en las décadas de Juan Pablo II y Benedicto XVI. No solo para asumir sin temor su condición de sucesores de los Apóstoles, sino también para confiar en el sentido de la fe del Pueblo de Dios. El relegamiento de muchos obispos a un estatus de “vicarios del Papa” (por no decir de la Curia romana) nos está costando mucho y es evidente que condiciona de manera decisiva el proceso de reforma. Pero esta situación obliga al mismo tiempo a las Iglesias locales, sin palabra para elegir a sus pastores, a estimularlos a “nacer de nuevo”, para un ministerio servicial, corresponsable y libre.

Los laicos, sobre todo las mujeres

Luego de los años dominados por la teología y la práctica de la “promoción del laicado”, cristalizada en el Vaticano II, y desarrollada en el primer post concilio, hemos conocido un progresivo repliegue sobre prácticas y concepciones involutivas. Al laico presente y comprometido de modo inseparable en la Iglesia y en el mundo, se ha sustituido la imagen predominante del laico volcado sobre lo eclesial. Ha sido la manifestación en este terreno del repliegue general de la Iglesia una vez que la ganó el miedo y la desconfianza a la apertura y la salida, la preocupación por una identidad en peligro. Pero si sobre todo el laicado no está presente cada día en la vida de las sociedades humanas, hablar de una “Iglesia en salida”, y por tanto que reciba de continuo los estímulos de esa realidad vital, se vuelve una hermosa teoría y nada más.

Se agrega el riesgo de que la admiración por Francisco lleve a una cierta pasividad, como si él pudiera reformar a la Iglesia solo, por la fuerza de sus gestos y palabras.

El carácter decisivo de este sujeto, y los desafíos que surgen de su presente y en vistas de la reforma eclesial, adquieren una dimensión mucho

mayor cuando caemos en la cuenta de que está constituido por una mayoría de mujeres. Porque a pesar de algunos avances, el reconocimiento de su igualdad como bautizadas es todavía una asignatura bastante pendiente en la Iglesia. La distancia entre su participación real e insustituible en las comunidades y su ausencia en los niveles de decisión sigue siendo enorme. Sin la reserva de fermento que ellas constituyen es imposible pensar en una significativa y continua reforma de la Iglesia.

Las comunidades

Solo apunto el carácter también decisivo de lo comunitario en una renovada vida eclesial, no solo para superar el individualismo fomentado por las relaciones verticales y alejadas de la apuesta al diálogo y la participación horizontal, sino también como espacio donde el sentido de la fe, la inspiración del Espíritu, se enriquecen y potencian sin cesar. Lo vemos así en América Latina, apoyados en la fecundidad de las CEBs para gestar nueva eclesialidad.

Emergencia de sujetos, discursos e imaginarios eclesiales

Prof. Lic. Carolina Bacher

La reflexión asume que el *Espíritu del Concilio* se expresa y concreta en la práctica discursiva del texto conciliar, cuyas notas constituyen un *criterio pastoral actual* para la reflexión y comunicación en/de la Iglesia. En un primer momento, se expone la hermenéutica conciliar de J.W. O'Malley y se la vincula con la construcción de los imaginarios eclesiales. En un segundo momento, se ensaya una reflexión sobre la reforma de algunos imaginarios eclesiales actuales a partir de la renovación de los discursos eclesiales desde/con algunos sujetos emergentes. Por último se indican desafíos que esta perspectiva implica para la investigación y la formación teológica y pastoral. La propuesta se encuadra aún en una reflexión preliminar.

Introducción

“De la abundancia del corazón, habla la boca”

Lc 6,45

En torno a la conmemoración del cincuentenario del Concilio Vaticano II vieron la luz aproximaciones al acontecimiento conciliar, que incluyeron trabajos sobre su realización, su corpus textual y su recepción. E.

Silvia refiere que se trata de una serie de aportes teóricos muy significativos, ya sea que se considere el planteo de Benedicto XVI –ruptura/reforma- o las reflexiones teológicas de Peter Hünermann, Christoph Theobald y John O'Malley.¹ Seguiremos aquí los aportes de este último autor mencionado quien analiza la práctica discursiva conciliar y sostiene que “es justamente el lenguaje, el estilo, la retórica conciliar lo que constituye una novedad y que es lo más característico del Concilio: «al examinar la forma y el vocabulario, la «letra» llegamos al «espíritu»”.² El así llamado *espíritu del concilio* se expresa y concreta, según O'Malley, en un *estilo discursivo*, que comporta un género literario y un vocabulario. Como veremos en la descripción, esto implica cambios en la autopercepción eclesial y en la percepción de otros colectivos y personas.

C. Abrigo Otey refiere que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe exhortó a la teología a asumir como criterio hermenéutico que su lenguaje sea significativo “en orden a establecer vínculos más estrechos entre lenguaje y significado, que sirvan, en la actualidad, a la relación existente entre iglesia y cultura”.³ Las transformaciones culturales pueden considerarse desde el eje de los sujetos emergentes, sean estos individuales o colectivos.⁴ La novedad radicaría tanto en la emergencia en sí, como en la percepción subjetiva que le da cabida. Sin la articulación de estos dos momentos -sin que la novedad sea percibida e interpretada como significativa- los procesos culturales no llegan a articularse con los procesos eclesiales instituidos. La Iglesia, como *unidad comunicativa de creyentes*,⁵ está llamada a revisar su práctica comunicativa *intersubjetiva* ya que esta posibilita, condiciona y media su configuración históricamente situada.⁶

1 Eduardo Silva, “El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* Vol. LIV (2013) 233-254, 242.

2 Eduardo Silva, “El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* Vol. LIV (2013) 233-254, 249.

3 Carlos Ábrigo Otey, “Subjetividad: un signo de los tiempos”, en: Sergio Torres González y Carlos Abrigo Otey (coord.), *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y Proyección*, UCSH, Santiago de Chile, 2012, 505-510, 509.

4 Cf. Marcelo González, “Seminario sobre nuevos emergentes culturales”, en: SAT, *Diálogo con la cultura y compromiso con la vida pública*, Buenos Aires, San Benito, 2009, 67-80.

5 Cf. Medard Kehl, *La Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1996, 126 ss.

6 Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 112.

En un primer momento, presentaré la propuesta de O'Malley y vincularé la práctica discursiva con la construcción de los imaginarios eclesiales. En un segundo momento, y a modo de ensayo, ilustraré la presencia y ausencia de las notas discursivas conciliares en dos textos del magisterio, focalizando en los símbolos que median los imaginarios *entre* sujetos eclesiales. Por último, reflexionaré acerca de los desafíos que esta perspectiva comporta a la investigación y comunicación teológica a los fines de reconocer, valorar y co-implicar a los diversos sujetos emergentes en la comunidad cristiana en orden a la misión.

1. Prácticas discursivas eclesiales como configuradoras de los imaginarios eclesiales

1.1. El “*espíritu del Concilio*” en el género literario asumido por la *asamblea conciliar*

O'Malley⁷ describe cómo los concilios han utilizado a lo largo de la historia una amplia gama de géneros literarios, y en gran parte se han asemejado a un órgano que dicta leyes y sentencias judiciales, con intencionalidad prescriptiva sobre el fuero externo de las personas,⁸ y elaborando un discurso abstracto, impersonal y ahistórico que apelaba a la inteligencia para demostrar un punto de vista.⁹ Según el mismo autor, también en los documentos del Concilio Vaticano II:

*“el género literario puede identificarse con toda precisión (...) Es lo que los autores romanos llamaron ars laudandi, el panegírico. El panegírico pinta un retrato idealizado de una persona, una cosa o una situación con el fin de suscitar en el oyente admiración y deseos de apropiación. Fue un género utilizado ampliamente en el discurso religioso -por ejemplo, en los Padres de la Iglesia- renovado en el Renacimiento, y recuperado en el siglo XX por los representantes de la «nueva teología»”.*¹⁰

7 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, España, Sal Terrae, 2012.

8 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 68.

9 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 71ss.

10 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 72. El nombre técnico del panegírico es el epidíctico. Cf. Ib. 73.

Este género no se propone aclarar conceptos, sino suscitar el aprecio por una persona, un acontecimiento o una institución y animar al oyente a emular dicho ideal. Tiene como objetivo conseguir un consentimiento interno, enseñar a través de la sugestión, la insinuación y el ejemplo.¹¹ Su herramienta es la persuasión, no la coacción. Se lo calificó como estilo pastoral. Es un discurso que se ubica con empatía hacia el oyente, busca la reconciliación e invita a compartir los mismos ideales y trabajar juntos para alcanzarlos con espíritu generoso. Este *estilo suave* se puede encontrar en todos los documentos del Concilio, pero es especialmente reconocible en las cuatro constituciones, aunque también en ellas se puede percibir rupturas de estilo.¹²

1.2. Notas conciliares que surgen del análisis del vocabulario

Se constata que en los documentos conciliares hay palabras que no aparecen como: alienación, exclusión, enemistad, amenaza, intimidación, control o castigo.¹³ En cambio, hay otras palabras que se repiten de manera insistente y muy generalizada. O'Malley las organiza en cinco grupos, que *categoriza o codifica*, ofreciendo así una *tipología de las notas del estilo conciliar*: a) *Sentido de horizontalidad*, expresado en palabras tales como: pueblo de Dios,¹⁴ hermanos y hermanas, sacerdocio de todos los creyentes. Entre ellas se destaca *Colegialidad*, expresión que encontró bastante oposición durante la asamblea conciliar;¹⁵ b) *Sentido de reciprocidad*, indicado con términos como: cooperación, asociación, colaboración, sobre todo, conversación y *diálogo*;¹⁶ c) *Sentido de humildad*, al que alude la expresión de Iglesia peregrina, y la combinación de palabras para expresar la novedad: autoridad como servicio y combinar el eje profético con el diálogo;¹⁷ d) *Sentido de movimiento*, expresado con las categorías de desarrollo, progreso, evolución, participación, y la más destacada de *aggiornamento*;¹⁸

11 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 73.

12 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 75.

13 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 75.

14 Afirma el autor que: "la más ampliamente evocada y una de las que siguen siendo más conocidas a pesar de sus problemáticas implicaciones" en: John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 76.

15 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 76.

16 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 76.

17 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 76-77.

18 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 77.

e) *Sentido de interioridad*, aludido por los términos de carisma, gozo y esperanza, tristezas y angustias, *conciencia y santidad*, etc.¹⁹

La elección de un *estilo* es la elección de una identidad, del tipo de institución que el concilio quería para la Iglesia. Así se optó por resaltar aspectos positivos del catolicismo, y se descartó la posibilidad de causar buena impresión a costa de resaltar los aspectos negativos de los otros. De esta manera, el cambio de estilo promovía un cambio de valores y prioridades e implicaba un cambio en las pautas de conducta de los cristianos, deseoso de encontrar puntos comunes con los otros, un estilo abierto, y más colaborativo.²⁰

1.3. Implicancias para los imaginarios culturales eclesiales

Jaime Mancera, luego de presentar un elenco de definiciones sobre imaginarios culturales que aportan distintos cientistas sociales, precisa una definición que puede ayudarnos a profundizar sobre la Iglesia a partir de dicha perspectiva. Los imaginarios culturales constituyen, según el autor:

*“un conjunto de imágenes mentales y deseos de la colectividad, adquiridos a lo largo de su historia que organizados por las mediaciones simbólicas (mitos, símbolos, ritos, creencias, mentalidades, etc.), expresan una visión del mundo, unos valores, unos significados existenciales que posibilitan y condicionan la interpretación”.*²¹

Los imaginarios, por una parte, se expresan a través de lo simbólico y no tanto en lo conceptual y, por otra, condicionan la interpretación de la realidad y están más directamente implicados en las prácticas cotidianas. Luigi Schiavo afirma que el cristianismo se impuso como religión dominante y asumió ese papel y ese lenguaje y que actualmente el pluralismo social cuestiona dicha actitud y le exige a las iglesias de-

19 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 77-78.

20 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 409-410.

21 Jaime Mancera Casas, “El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos”, en: Jorge M. Bergoglio; Gerardo Söding; Carlos María Galli; Virginia R. Azcuy; Jorge R. Seibold; Jaime Mancera Casas; Jorge Eduardo Scheinig, *Dios en la ciudad. Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana*, Buenos Aires, San Pablo, 2012, 121-147, 137.

construir su rol, su lenguaje y su teología;²² y la desafía a repensar el concepto de verdad a partir de la interrelación y el diálogo, como proceso dinámico de búsqueda de algo que está constantemente envuelto por el misterio y siempre se encuentra más allá de la comprensión y expresión teológica.²³ Por su parte, José María Vigil alerta sobre la necesidad del diálogo intrarreligioso para que se pueda concretar el diálogo interreligioso (cf. GS 92), lo que implicaría una “reformulación del patrimonio simbólico por parte de los teólogos”.²⁴

Es importante subrayar que el desplazamiento en el estilo favorece también un desplazamiento en la escala de valores ya que: “Aprender un nuevo lenguaje hasta el punto de convertirlo en auténtico entorno vital comporta una transformación interior del hablante”.²⁵ Por ello, focalizar en la transformación del lenguaje implica atender a la *incidencia en los sujetos de interlocución*, contribuyendo así a la transformación de los imaginarios y prácticas eclesiales.

2. Ensayo de reflexión acerca de los imaginarios de *interacción* entre sujetos con diferentes vocaciones a partir de las imágenes predominantes en dos prácticas discursivas eclesiales

Análogamente a la lectura e interpretación bíblica asumida y propuesta por el Magisterio eclesial (cf. DV 12; VD 38), propongo una lectura simultánea de dos Constituciones Apostólicas post sinodales dedicadas a la vocación laical y a la vocación ordenada, esto es, *Christifideles Laici* y *Pastores Dabo Vobis*,²⁶ focalizando en las imágenes bíblicas centrales y poniéndolas en diálogo con el magisterio conciliar. Este procedimiento nos permitirá percibir que dichas imágenes no aparecen articuladas entre sí

22 Cf. Luigi Schiavo, “Tiempos oscuros, tiempos de monstruos. Teología de la liberación y desafíos culturales”, *Voices* Vol. XXXVI N° 2013/4 (2013) 87-93, 90.

23 Luigi Schiavo, “Tiempos oscuros, tiempos de monstruos”, 90-91.

24 José María Vigil, *Escritos sobre pluralismo religioso 1992-2012*, “Diálogo interreligioso o intrarreligioso”, Edición digital 2012, <http://servicioskoinonia.org/Libros-Digitales/LDK/Vigil-EscritosSobrePluralismo.pdf>, 350.

25 John W. O'Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 74.

26 En esta oportunidad no incluyo en la reflexión la Constitución Apostólica *Post Sinodal Vita Consecrata*, que está focalizada en el texto bíblico de la transfiguración de Mt 17, 1-9, aunque su estudio resultaría relevante para el tema que se aborda aquí.

y que, utilizadas separadamente, son insuficientes para expresar la riqueza de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II para todo el Pueblo de Dios.

Chistefidelis Laici está organizada en torno a la imagen de la viña y los obreros citando Mt 20,1ss, y al sarmiento y la viña de Jn 15,5. *Pastores dabo Vobis* presenta la identidad y servicio del presbítero en torno a la imagen del Pastor ya desde el número 1 que cita Jer 3,15 y le da su nombre. Hago notar que son imágenes distintas, pero que *cada una es una imagen relacional que tiene correspondencias*, aspecto que ahora me propongo ponderar. Sendos documentos que recepcionan el Concilio asumen, en mi opinión, el *estilo discursivo conciliar* en tanto que presentan la bondad de la vocación específica a fin de suscitar la valoración de la misma y el interés por asumirla. Sin embargo, un análisis más atento a las implicancias que es posible inferir sobre la *otra vocación referida en oblicuo* podría evidenciar que la propuesta del Vaticano II sobre la interacción entre ambas vocaciones no queda suficientemente expresada en el tratamiento de dichas imágenes. Como me interesa, en esta oportunidad, rastrear los imaginarios que suscita la propuesta, voy a detenerme sólo en las imágenes utilizadas y no en el texto argumentativo, que sí contiene muchos aportes sobre las vocaciones eclesiales a la luz de la renovación eclesiológica conciliar.

2.1. Chistifideles Laici (ChL)

El texto de ChL promulgado en 1988 utiliza imágenes para hablar de la Iglesia en general, que aplica a los fieles laicos en particular: Pueblo de Dios (ej. Cf. 15), Hijos de Dios (ej. Cf. 10, 11), Miembros de Cristo, Miembros del Cuerpo de la Iglesia (cf. 12), edificio, piedras vivas, edificio espiritual, casa espiritual, templo espiritual, linaje elegido, nación santa, sacerdocio real, pueblo que Dios se ha adquirido (cf. 13), Cuerpo y Esposa (cf. 20), Luz y Sal (cf. 15), Pueblo (cf. 19). También se refiere a los presbíteros como obreros (cf. 1ss) sacerdotes (cf. 2), pastores (ejm. cf. 7; tb 31), pastores de Su pueblo (cf. 22), “personificando a Cristo Cabeza” (cf. 22), “peculiar participación en el ministerios de Cristo Cabeza y Pastor y en su sacerdocio eterno” (23). Pero aquí me detendré en las imágenes centrales para ver las correspondencias:

Nº/Eje	Jesús	Fieles/laicos	Presbíteros
1	Propietario que sale a contratar	Obreros de la viña (que son buscados para ser contratados)	Obreros de la viña (que son buscados para ser contratados)
	Ajusta con los obreros la paga	(Ajusta con el propietario la paga)	(Ajusta con el propietario la paga)
	Envía a trabajar a la viña	(enviados a trabajar a la viña)	(enviados a trabajar a la viña)
2	Vayan también ustedes	(también)	(no sólo)
	Pregunta por qué están ociosos	Responden que nadie los ha contratado	Responden que nadie los ha contratado
	Vayan también ustedes	(reciben mandato)	(reciben mandato)
8	Yo soy la vid	Son los sarmientos (son Iglesia)	Son los sarmientos (son Iglesia)
	Verdadera Vid comunica fecundidad	(reciben fecundidad) No pueden hacer nada sin Jesús	(reciben fecundidad) No pueden hacer nada sin Jesús
18	Vid Verdadera y su Padre el Viñador	Convocados a permanecer en Jesús y él en ellos	Convocados a permanecer en Jesús y él en ellos
32	El que permanece en mí y yo en él da mucho fruto	Llamados a permanecer en él y él en los fieles y a dar fruto	Llamados a permanecer en él y él en los fieles y a dar fruto
45	Llamados a diferentes horas	Según la diversidad de vocaciones y situaciones, carismas y funciones. Es una variedad ligada no sólo a la edad, sino también a las diferencias de sexo y a la diversidad de dotes, a las vocaciones y condiciones de vida	Según la diversidad de vocaciones y situaciones, carismas y funciones. Es una variedad ligada no sólo a la edad, sino también a las diferencias de sexo y a la diversidad de dotes, a las vocaciones y condiciones de vida

N°/Eje	Jesús	Fieles/laicos	Presbíteros
53		También los enfermos son enviados como obreros de la viña: El peso que oprime los miembros del cuerpo y menoscaba la serenidad del alma, lejos de retraerles del trabajar en la viña, los llama a vivir su vocación humana y cristiana y a participar en el crecimiento del Reino de Dios <i>con nuevas modalidades, incluso más valiosas.</i>	También los enfermos son enviados como obreros de la viña: El peso que oprime los miembros del cuerpo y menoscaba la serenidad del alma, lejos de retraerles del trabajar en la viña, los llama a vivir su vocación humana y cristiana y a participar en el crecimiento del Reino de Dios <i>con nuevas modalidades, incluso más valiosas.</i>

En síntesis, en ChL la imagen del viñador, de la viña y de los obreros presenta para todos los fieles cristianos una *interacción directa* con Jesús y con su Padre, invita a permanecer en unidad con Él para dar fruto, incluso en situaciones de enfermedad; los obreros son buscados, contratados, pagados, enviados; ellos responden, acuerdan, trabajan, reciben su salario. La interpretación realizada en el texto refiere que hay de diferentes horas y de diferentes situaciones, funciones, carismas, etc., pero no explicita, a partir de la imagen central, las *interrelaciones orgánicas* que implica dicha diversidad, refiriéndose a esta última desde la imagen de *cuerpo* (ChL 20ss) y articulándola con Cabeza. La prevalencia de la perspectiva activa queda de manifiesto sobre todo en el número 53 en el que se convoca a los enfermos a sostener con modalidad nuevas su *participación activa* en la comunidad. Conceptualmente la Constitución desarrolla una *teología del bautismo* (Cf. ChL 10 ss)

2.2. Pastores *dabo Vobis* (PdV)

El texto de PdV promulgado en 1992 comienza y termina con la imagen de la promesa de pastores según el corazón de Dios (cf. 1 y 82). Además, a lo largo de todo el texto se explicita que la configuración con

Jesús es con Jesús Cabeza y Pastor,²⁷ una expresión que se completa con siervo y esposo de la iglesia (cf. 3), siendo el primer binomio el núcleo de articulación del número 22. La metáfora del pastor vuelve a aparecer a lo largo del texto. Sin lugar a dudas esta opción expresa el desarrollo de la teología posconciliar que ha destacado sobre todo el tema del *pastor*, que tiene un claro fundamento bíblico y ancla en la tradición de la iglesia antigua, y significa un aporte muy valioso a la comprensión del ministerio ordenado.²⁸

Tanto en el número 2 como en el número 38 se utiliza la imagen de obreros de la mies, aplicado a las vocaciones en general, pero enmarcada en la ausencia de vocaciones sacerdotales y de promoción de las vocaciones sacerdotales; el número 30 alude a la imagen, en el contexto del salario.

Otras imágenes para expresar la identidad y función del sacerdocio ordenado son: hermano entre hermanos (cf. 19), hermanos y amigos (cf. 17), esposo (22), sarmientos de la Vid (cf. 39), hermano de los hombres (cf. 74).

Otras imágenes para denominar a los fieles o a la iglesia en su conjunto son: en orden al sacerdocio común, nación santa, edificio espiritual, piedras vivas, nuevo pueblo sacerdotal (cf. 13), templo espiritual, sacerdocio santo (cf. 18), Pueblo de Dios (cf. 19, 21, 29, 31) pueblo congregado por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. 35) hermanos (cf. 19), hermanos y hermanas (cf. 51), grey confiada (21), rebaño (15), esposa (22), familia de Dios (cf. 27, 54), fraternidad animada en la unidad (cf. 27), cuerpo (cf. 22), cuerpo de Cristo (cf. 54).

A continuación nos detendremos en el número 22 que despliega la imagen central del pastor:

27 Cuyo contenido está explicitado en el número 13: conoce a sus ovejas una a una, ofrece su vida por ellas, quiere congregar a todos en «un solo rebaño y un solo pastor» (cf. *Jn* 10, 11-16). Es el Pastor que ha venido «no para ser servido, sino para servir» (cf. *Mt* 20, 24-28), (es el Pastor) el que, en la escena pascual del lavatorio de los pies (cf. *Jn* 13, 1-20), deja a los suyos el modelo de servicio que deberán ejercer los unos con los otros.

28 Medard Kehl, *La Iglesia*, 406.

Nº/Eje	Acciones Jesús y presbíteros	Acciones/Pasiones gente y fieles
22 Jesús Buen Pastor	Siente compasión de la gente	Están cansadas y abatidas como ovejas sin pastor
	Él busca y hace fiesta al encontrar	Dispersas y descarriadas (buscadas y encontradas; hacen fiesta x el encuentro con ellas)
	Las recoge y defiende La conoce, las llama una a una	Ovejas (recogidas, defendidas, conocidas, llamadas)
	Conduce a pastos frescos y aguas tranquilas	Ovejas (conducidas)
	Prepara la mesa, alimentándolas Con su propia vida ofrecida con su muerte y resurrección	Ovejas (alimentadas por la vida ofrecida del Buen Pastor)
82	Jesús y sus presbíteros con él: Dadles vosotros de comer	Muchedumbres (alimentadas)
	(sacar del anonimato y del miedo)	Gente necesita salir del anonimato y del miedo
	(conocer y llamar)	(Gente) necesita ser conocida y llamada por su nombre
	(dar seguridad para caminar)	(Gente necesita) seguridad para caminar la vida
	(encontrar)	Ser encontrada si se pierde
	(amar)	Ser amada
	(ofrecer salvación)	Recibir la salvación como don supremo del amor de Dios
25	Apacentados junto con los demás Amar hasta poder morir real o afectivamente por vosotros (gente/fieles)	(apacentados junto a los pastores/ovejas) (ser amados hasta que mueran real o afectivamente x uno)
28	Dejarse absorber, y casi devorar, por las necesidades y exigencias de la grey*	Grey (absorbe, casi devora para satisfacer sus necesidades y exigencias)
* En latín: “Vivitur scilicet per indesinentem animi disponibilitatem, quasi sese sacerdos praebeat «edendum» per necessitates et exigentias gregis”.		

Del análisis de las funciones asignadas por la imagen “pastor/oveja-grey” se desprende que se asigna *al primer término un lugar activo y directo, mientras que al segundo un lugar pasivo y mediado*, exceptuando la precisión del número 28, que tiene un contenido negativo y connota, en mi opinión, un corrimiento de la imagen pastor/grey.

En *síntesis*, del análisis comparativo entra ambos cuadros, se puede observar que las funciones asignadas a los obreros no se corresponden a los de “oveja/grey”, y de hecho, son complementarias. Pero, aunque la complementariedad de los aspectos *activo/pasivo y directo/mediado* aparece en el discurso conceptual, y en otras imágenes presentes en el texto, en mi opinión, muchas prácticas pastorales parecen indicar que no llegan a equilibrar la incidencia de la imagen predominante para la configuración del imaginario de la vocación específica. Cabe preguntarse, ¿Qué impacto tiene para la identidad presbiterial identificarse *preferente o exclusivamente* con la imagen del pastor y tratar con laicos que se autocomprenden como *obreros* que tienen un trato directo con el viñador? ¿Qué impacto tiene para el laico configurarse con la imagen del obrero y tratar a los presbíteros sólo como otros obreros, mientras ellos se autocomprenden como *pastores* que cuidan y guían? ¿Qué grado de identificación como miembro activo de la comunidad cristiana pueden tener los varones laicos si el trato hacia ellos comportara solamente notas “pasivas-receptivas”? Por último, si la imagen de los obreros está fundamentada en la *teología del bautismo*, ¿cuál es la categoría teología que evoca la vulnerabilidad humana a la que hace referencia la imagen de la oveja y el rebaño y en la que se apoya dicha reflexión?

M. Kehl afirma en relación a la categoría de pastor que “el punto esencial (el «*tertium comparationis*») de este término metafórico no reside en considerar a los otros cristianos como «rebaño» pasivo y tratarlos como tal”.²⁹ Sin embargo, en las prácticas eclesiales esta *corrección* no es tan evidente, como muy bien hace alusión *Evangelii Gaudium* cuando constata el clericalismo aún vigente (cf. EG 102) y, según lo expuesto anteriormente, requiere de un dispositivo discursivo simbólico que opere también en el nivel imaginario y no sólo en lo conceptual. Por otra parte, la vulnerabilidad antropológica a la que refiere la imagen de oveja/rebaño es también una dimensión constitutiva del ser humano, y por lo tanto, una dimensión para atender pastoralmente.

29 Medard Kehl, *La Iglesia*, 406.

2.3. Aportes de Benedicto XVI y de Francisco

Es pertinente detenerse a considerar que los dos últimos papas han realizado aportes a la comprensión de la categoría de pastor/rebaño ni bien han asumido el papado:

a) Benedicto XVI, en su homilía durante la celebración del inicio de su ministerio petrino en la Plaza de San Pedro el 24 de Abril del 2005,³⁰ comentando el significado del palio, utiliza la categoría pastoral en cuatro sentidos: a) En referencia a Cristo y su relación con toda la humanidad, incluidos todos los cristianos; b) En referencia a toda la Iglesia y su relación con los hombres *en el desierto de la vida*; c) Aludiendo a los ministros ordenados y su relación con la humanidad y con los fieles del Pueblo de Dios; d) Por último, agrega el matiz de “llevarnos unos a otros”, indicando una nota de reciprocidad en los vínculos entre cristianos.

b) Francisco, en su discurso al Comité de Coordinación del Celam en ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud (28 de Julio 2013) afirma en relación al servicio episcopal aspectos de la pastoralidad que pueden correlacionarse para los demás servicios ordenados:

“... Hombres capaces de estar velando sobre el rebaño que les ha sido confiado y cuidando todo aquello que lo mantiene unido: vigilar sobre su pueblo con atención sobre los eventuales peligros que lo amenacen, pero sobre todo para cuidar la esperanza: que haya sol y luz en los corazones. Hombres capaces de sostener con amor y paciencia los pasos de Dios en su pueblo. Y el sitio del Obispo para estar con su pueblo es triple: o delante para indicar el camino, o en medio para mantenerlo unido y neutralizar los desbandes, o detrás para evitar que alguno se quede rezagado, pero también, y fundamentalmente, porque el rebaño mismo también tiene su olfato para encontrar nuevos caminos”.³¹

El texto va matizando las expresiones: se vela sobre el rebaño, pero se cuida “aquello que lo mantiene unido”; se vigila sobre los eventuales peligros, pero sobre todo “para cuidar la esperanza”; se explicita que se sostiene con amor y paciencia “los pasos de Dios en su pueblo”; por último, precisa un triple lugar del pastor: delante, en medio y atrás, para evitar que alguno quede rezagado, pero “fundamentalmente, porque el rebaño mismo también tiene olfato para encontrar nuevos caminos”, dándole a éste último un rol activo (cf. también EG 31).³²

30 Cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_benxvi_hom_20050424_inizio-pontificato_sp.html

31 <https://www.aciprensa.com/Docum/documento.php?id=535>

32 Cf. Sl 78, 70-71.

3. Reflexión final a modo de conclusión

“Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros”

Jn 1, 14

¿Cómo puede nuestra práctica teológica visibilizar en su comunicación esta *interacción significativa y organizada* entre los diversos miembros del pueblo de Dios y de personas con quienes compartimos tristezas y alegrías, a los fines de una comprensión, compromiso y expresión cada vez más profundo de la Buena Noticia a la luz del *espíritu del Concilio expresado en su estilo discursivo*? Aunque siempre será una *búsqueda* porque nuestro lenguaje no alcanza a expresar el Misterio en su plenitud, propongo considerar algunas prácticas teológicas que me parecen significativas y que podrían ejercitarse y algunos desafíos que intuyo sería pertinente abordar.

3.1. Algunas prácticas significativas

A partir de lo reflexionado considero, en primer lugar, que una práctica de relevancia lo constituye el hecho de que la teología se acerque a las narrativas de diversos sujetos emergentes y conecte con los sentidos de vida y de vida cristiana, con los imaginarios presentes en los colectivos a los que pertenecen. Aquellas teologías que permiten emerger los lugares hermenéuticos diversos y recíprocos, de tal manera que la reflexión simbólica surja en la trama dialógica de la construcción teológica. Hay trabajos de teólogos consolidados, pero también de otros teólogos emergentes que pueden ilustrar la praxis propuesta sobre diversos temas, y sería pertinente investigar de manera dialógica sobre el tema específico de las identidades vocacionales *en sus mutuas relaciones*.³³

En segundo lugar, intuyo que apostar a categorías que faciliten la comprensión de la intersubjetividad cristiana orgánica, como puede ser el binomio “discípulos misioneros” que ofreció el Documento Conclusivo de Aparecida puede ser una vía adecuada. ¿Qué aspecto del discipulado misionero propuesto por Documento de Aparecida evoca cada una de las imágenes? Oveja-Grey, parece referir a la dimensión discipular, mientras que obrero

33 Pedro Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, UCAB-Fundación Centro Gumilla, 2005.; Silvia S. Becerra Melo, “El reto de reinventar la vida. Acompañamiento pastoral a mujeres en la adversidad”, *Franciscanum* Vol. LVI (2014) 263-296; También puede incluirse: Virginia R. Azcuy, *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Guadalupe, 2014.

a la dimensión misionera. Otro aporte a destacar ha sido ofrecido sobre todo, aunque no exclusivamente, desde la Teología del Pueblo, al proponer como concepto central el de *Pastoral Popular*,³⁴ refiriendo como sujeto de la pastoral a todo el Pueblo de Dios.³⁵

3.2. Algunos desafíos pendientes

¿Qué caminos podrían tomarse para equilibrar las dimensiones activas/pasivas-directas/mediadas de las imágenes que moldean los imaginarios de los sujetos eclesiales sobre su identidad y servicio eclesial en la comunidad y con la humanidad? Quizás se podría explorar las potencialidades que las mismas categorías ofrecen desde lo bíblico, los padres y la tradición de la Iglesia, y que aún no han sido suficientemente desplegadas, o recuperadas de la Tradición. Por otra, en la misma línea discursiva conciliar, optar por *combinar las imágenes* como expresa, por ejemplo, el binomio *pastores del pueblo*. También se podría desarrollar otras categorías solamente mencionadas en los textos: a) En el caso de ChL, por ejemplo, *miembros de Cristo, de su Cuerpo la Iglesia*; b) En el caso de PdV, por ejemplo, *hermanos y amigos*. Por último, también sería pertinente incorporar otras imágenes, como por ejemplo, para el ministerio ordenado, la de *amigo del novio* (Cf. Mc 2,18-20); y para la vocación laical la del rebaño.

El desafío es grande y comporta no solamente una transformación comunitaria, sino que también incide en el modelo de *interacción* que todo el Pueblo de Dios asume en su relación con la humanidad (Cf. GS 43-44). Tanto la historia como la lengua son al menos co-constitutivas de la Buena Noticia³⁶ que estamos llamados a proclamar, aunque el Misterio permanece siempre trascendente y abierto y no pueda ser abarcado por la teología.

34 Cf. la obra panorámica, fruto de su tesis doctoral de: GRANDE Antonio Mario, *Aportes argentinos a la teología y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2010.

35 Juan Carlos Scannone, “El Papa Francisco y la Teología del Pueblo”, *Razón y Fe* 1395 (2014) 31-50. Consulta online:file:///D:/Documents%20and%20Settings/feriedel.CAMELOT/My%20Documents/Downloads/1395_Enero2015_PP_FranciscoTeologia.pdf (15/03/15).

36 Eduardo Silva, “El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* Vol. LIV (2013) 233-254, 251. El autor está citando a: 46 L. Boeve, «“La vraie réception de Vatican II n’apas encore commencé”. Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II», en *L’Autorité et les autotités. L’herméneutique théologique de Vatican II*, sous la direction de G. Routhier et G. Jobin, (Cerf, Paris, 2010) 47.

Tú eres Dios, que me ve

Perspectivas para una Reforma desde la Diversidad de Sujetos Emergentes

Dra. María José Caram

Los sujetos que emergen en el escenario de nuestro universo posmoderno son muchos y variados. Se organizan y salen a la calle para para expresarse, irrumpen en las redes sociales, adquieren personería jurídica, luchan por el reconocimiento de sus derechos en el ordenamiento jurídico de los países. Han conquistado el espacio público con su presencia y palabra y no admiten ser representados sino por quienes ellos eligen. Articulan prácticas y discursos que nos desconciertan, que remecen los principios sobre los que hemos construido nuestras culturas, instituciones, comunidades de fe, prácticas y discursos eclesiales y teológicos. Sin embargo, es importante poder acercarnos a lo que sucede para poder encontrar allí una palabra nueva del Evangelio, pronunciada para nuestro tiempo y para nuestra Iglesia como invitación a nuevas y necesarias conversiones y reformas.

Mi exposición, partiendo de dos íconos bíblicos, se pregunta por lo que significa que la mirada de Dios haya alcanzado a los pequeños de la historia y sugiere cómo los cambios introducidos por el Concilio han hecho posible un cambio de mentalidad en la Iglesia. De este modo, invita a plantear una reforma de la Iglesia que tenga en cuenta a los nuevos sujetos, sin olvidarnos de que todavía hay muchos que permanecen “sumergidos, sin voz ni visibilidad”.

Conceptos tales como relación Iglesia-mundo; autoridad-obediencia necesitan ser reformulados a la luz de las nuevas vivencias, con el fin de que la comunidad cristiana sea de verdad memoria y profecía del misterio siempre vivificante, siempre dignificador, abierto al Evangelio que se le anuncia en el tiempo, en nuestro tiempo (Chenu).

Cuando los objetos pasan a ser sujetos...

El libro del Génesis relata una historia poco conocida: la de una mujer embarazada. Su nombre es Agar. Es esclava y extranjera, procedente de Egipto. Lleva en su seno un hijo de Abraham. Maltratada por su ama se ve obligada a huir al desierto. Allí es alcanzada por la mirada compasiva de Yahvé, quien le devuelve la dignidad y le muestra un horizonte: será la madre de un gran pueblo. Agradecida, ella invoca al Señor y le pone un nombre: es el que vive y me ve" (Gn 16, 1-15).

El Evangelio según Lucas cuenta también la historia de una mujer, alcanzada por la mirada de Jesús (Lc 13,10-17). Un mal espíritu la tenía atada desde hacía 18 años. Era el séptimo día de la semana, un sábado, día dedicado a honrar la memoria de un Dios que descansó después de haber concluido toda su tarea. Día de la resistencia contra el poder opresor que reduce al ser humano a la esclavitud del trabajo y la producción. Pero ella ni siquiera podía enderezarse.

Estos dos iconos de la Biblia nos pueden ayudar a percibir mejor con los ojos de la fe lo que se está poniendo en juego cuando "los objetos pasan a ser sujetos", cuando "los prohibidos de la tierra -las culturas indígenas o africanas y sus religiones; las masas populares y sus derechos- emergen como protagonistas" (Casaldàliga, 1993). Es quizás la forma concreta con que resuena hoy la Palabra del Señor, llena de ternura, entre los dolores del parto de la nueva humanidad (Rom 8,22): "¿Cómo podré dejarte Efraín; entregarte a ti, Israel?... Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas" (Os 8). Estamos ante el misterio de la fidelidad divina que opera en la historia. Es el Espíritu de Dios que, de forma misteriosa asocia a todos al misterio pascual (GS 22). Porque Dios nunca ha dejado de amasar el barro y nunca ha cesado de infundirle aliento que nos hace vivientes (Gn 2,7).

El testimonio de una alumna en uno de los cursos de educación a distancia que acompaño puede ayudarnos también, como imagen actual, a contemplar la fidelidad del Señor, que se complace en transformar el caos,

el vacío y la carencia en vida, comunión y alabanza. Sus palabras son las siguientes:

“Fui catequista desde muy chica. Me eduqué y ejercí mi docencia en un colegio católico. Mi vida era mansa y tranquila como un río en quietud. Pero he aquí que en el año 80 me nombraron en una escuela nocturna, como maestra primaria de adultos. Todos sus comentarios -de los alumnos- eran pura injusticia y no podía quedarme de brazos cruzados, había que actuar. Toda mi vida agradeceré a Dios, porque tuve que desinstalarme y comprometerme con la “opción por los pobres”. Ahí conocí a Jesús... Estaba sucediendo a dos cuadras de mi casa y yo, con un desconocimiento total. Es verdad como dicen varios de uds, hay que salir a la periferia, hay que ir a zonas de frontera para encontrarse con Jesús.”

Los científicos sociales afirman que un solo caso contiene un resumen del universo (Morello, 2014, pág. 21). Las palabras que he citado, condensan no sólo su experiencia de mujer laica, sino también la orientación de una Iglesia local latinoamericana, fecundada por la sangre de los mártires. En su testimonio también puede apreciarse un movimiento que desestabiliza y enriquece, en la medida en que impulsa a salir de una situación de ceguera y aislamiento, atraviesa fronteras, se dirige hacia el encuentro con el otro y da lugar al nacimiento de una nueva conciencia capaz de hacer nacer complicidades por la vida. El encuentro siempre hace transparente la presencia de Jesús en una historia que humaniza.

Me parece importante subrayar el contexto virtual en el que es comunicado este testimonio, pues las nuevas tecnologías de la comunicación, están impactando fuertemente en las relaciones interpersonales, modelan las mentalidades, brindando nuevas posibilidades de expresión, de aprendizaje y de socialización, con las cuales se beneficia también la Iglesia y su misión evangelizadora. El Evangelio se encarna también en esta inmensa red global, que se está convirtiendo en un escenario privilegiado de visibilización para los nuevos protagonistas de la historia. Es un desafío para la misión de los teólogos y teólogas reflexionar sobre las transformaciones antropológicas que la era de las comunicaciones e internet están produciendo. A veces pensamos que lo virtual no es real. Personalmente creo que se trata de una nueva forma que está adquiriendo la manifestación de lo real.

La irrupción de nuevos sujetos, que antes estaban en las penumbras, en las estructuras sociales desestabiliza e interpela. Pero a la Iglesia, envía-

da, como dice M.-D. Chenu a “santificar sin clericalizar”, esta coyuntura nueva y aparentemente desconcertante, debe mantenerla despierta y dispuesta a sacudir los pesos muertos que la mantienen paralizada, sabiendo que, como también expresa este teólogo del Concilio:

“Estas sacudidas locales o generalizadas, súbitas o progresivas, violentas o pacíficas, son ciertamente, ante todo, otros tantos testimonios de la presencia del Espíritu; y precisamente, estos testimonios del Espíritu se expresan por medio de una percepción de las coyunturas humanas de una naturaleza, cuyas propias estructuras determinan los caminos y los medios de la encarnación de la gracia”. (Chenu, 1966, pág. 34)

¿La Iglesia en el mundo o el mundo en la Iglesia?

En la vida de la Iglesia y en la reflexión teológica ha prevalecido durante mucho tiempo una mirada negativa y desconfiada sobre el mundo.

El punto más álgido de esta posición ha sido quizás el Syllabus de 1864. Este documento consiste en una lista de 80 proposiciones anteriormente condenadas en diversas alocuciones, cartas y encíclicas de Pío IX, que el mismo papa adjuntó a su encíclica *Quanta cura*. Su objetivo era “explicar la relación entre la Iglesia y el mundo moderno” (Rovira Belloso, 1985, pág. 17). El Syllabus debe comprenderse como “una negación frontal del movimiento de emancipación liberal basado en la razón.” Las consecuencias de esta toma de posición frente al pensamiento moderno se expresaron en “el retorno al método y a los principios de la Escolástica, en el rechazo a la libertad de conciencia y en una auto-comprensión de la Iglesia como una potestad intelectual, moral y jurídico-política en la sociedad humana (Rovira Belloso, 1985, pág. 19).

El Concilio Vaticano II representa un punto de inflexión en el rumbo que había tomado hasta ese momento la historia de la Iglesia. Marca el fin de una época –la era constantiniana- y el comienzo de otra. Se celebra en un momento decisivo, fruto de “una mutación lenta, cultural, política y religiosa”, con fuerte impacto en la conciencia cristiana. Lo que se pone en juego en aquel momento no son las verdades de fe ni los dogmas, ni la doctrina en general, sino, como dice M.-D. Chenu, en un plano de mayor profundidad sociológica, se trata “de la implantación de la Iglesia en un mundo decididamente nuevo, en otra civilización” (Chenu, 1966, pág. 15).

Con el Concilio se hace explícito un cambio de mirada. Uno de sus

logros decisivos ha sido la asunción de una nueva orientación, dirigida hacia la superación de la vieja dicotomía Iglesia-mundo, entre dogmática y pastoral. En el nuevo orden que se gesta la comunidad cristiana no podrá ya concebirse fuera de la esfera social, pues la ley de la encarnación la constituye.

Hubo de elaborarse dos documentos para clarificar esta nueva posición: la *Lumen Gentium*, que mira a la Iglesia *ad intra* y la *Gaudium et Spes*, que lo hace *ad extra*. Este esfuerzo dio lugar a la creación de un nuevo género literario para el segundo: una Constitución Pastoral. Este hecho reivindica la dignidad de la acción evangelizadora de la Iglesia como elemento esencial e ineludible en la comprensión dogmática de la Iglesia. El hecho significó toda una conquista ante el predominio de una mentalidad dicotómica. Posiblemente hoy no sería necesaria tal distinción porque ha crecido la conciencia de que la Iglesia no es algo distinto del mundo, sino parte de la sociedad secular, en cuyo seno le corresponde la misión de anunciar el Reino de Dios allí donde se encuentra. Caen así las viejas identificaciones de la Iglesia con el reino de Dios. La congregación de los fieles cristianos, comunidad de memoria y profecía, da un paso decisivo para comprenderse a sí misma como servidora de este reino, presente también allende sus fronteras.

Por lo dicho, la misión deja de concebirse como conquista espiritual para convertirse en búsqueda y testimonio de la acción de Dios “en todo lugar, donde en el mundo esta acción produce frutos de vida, intentando proclamar que existe allí la presencia del Dios vivo, aun cuando no pueda ser identificada con un credo o una religión específica” (Bingemer, 1993, pág. 120).

De este modo, el reconocimiento del Evangelio presente en el tiempo (Chenu, 1966), cobra fuerza y transforma a la misma Iglesia. La revelación de Dios no es algo dado solamente a los discípulos de Cristo. Es gracia, vino nuevo, derramado sobre toda la humanidad.

Juan XXIII propuso en su encíclica *Pacem in terris* “una categoría de base para la construcción del pensamiento”: los “signos de los tiempos”, los cuales pueden ser considerados como “manifestaciones de los valores evangélicos emergentes en el interior mismo de los movimientos de la historia”, sobre los cuales la Iglesia está llamada a “regular su *aggiornamento*” (Chenu, 2005, pág. 88).

No nos equivocamos, por lo tanto, cuando miramos a los nuevos sujetos que irrumpen en el escenario de nuestra historia, como signos interpeladores que señalan la orientación escatológica que debe asumir la actual

reforma de la Iglesia. En la raíz misma de sus justas reivindicaciones se encuentra, sin duda alguna desde nuestra perspectiva creyente, la experiencia de haber sido mirados por Dios y de haber recibido de esa mirada el poder de luchar por su propia dignificación. En la carencia, en la sed y en el deseo se manifiesta la voluntad de Dios que pedimos, en nuestra oración, ver realizada. El deseo es “espacio fundamental donde creemos escrita su palabra específica sobre nosotros” (Domínguez Morano, 1994, pág. 6). El discernimiento de estos signos no se hace por oportunismo pastoral, sino por la necesidad de alcanzar “una inteligencia objetiva de la Palabra de Dios” (Chenu, 2005, pág. 87).

¿Quién tiene autoridad en la Iglesia?

Si consideramos que los sujetos sociales emergentes son un signo de nuestro tiempo capaz de modificar “la vida del espíritu no solo en su mecanismo, sino en su misma sustancia” (Chenu, 2005, pág. 86). Si en sus aspiraciones deseos hay una palabra de Dios que nos interpela, si la fe es obediencia que se manifiesta en las obras del amor, me parece importante detenernos a reflexionar sobre el sentido de la autoridad en la Iglesia.

En la tarde del 28 de marzo de 2013, jueves santo, durante la celebración de la misa de la cena del Señor, Francisco realizó un gesto inédito, que conmovió a muchos y que también suscitó fuertes críticas: realizó el rito del lavatorio de los pies a doce detenidos en el Instituto penitenciario para menores de Casal del Marmo en Roma, entre los cuales había dos jóvenes mujeres y dos muchachos musulmanes (Mora, 2013).

Este gesto del obispo de Roma nos plantea la pregunta acerca de quién tiene autoridad en la Iglesia y nos remite al meollo del Evangelio. La autoridad que se aprende de Jesús no es de poder de dominio, ni de jurisdicción. La autoridad del Señor es amor, se expresa como *agape* o *caritas* (Pérez de Guereñu, 1996, pág. 281). Consiste principalmente en “la capacidad o la fuerza de ayudar a otro o a otros a lograr su propio ser”. En este ejercicio, la verdadera autoridad pasa a un segundo plano. Es algo grande, pero habida cuenta de las formas concretas que ha asumido el ejercicio de la autoridad en la historia de la Iglesia, no resulta “en absoluto normal o evidente. Pero es lo que importa” (Blank, 1988, pág. 281).

En la tradición cristiana los conceptos de autoridad y obediencia deben interpretarse según la práctica de Jesús. Numerosos pasajes evangélicos hacen memoria de esta actitud que confería a las personas el poder

de sanarse a sí mismas. Quisiera resaltar particularmente uno, porque en él se visibiliza una iluminadora relación autoridad-obediencia. Lo haré a partir de un texto en el que Dolores Aleixandre recrea bellamente la escena del encuentro de Jesús con la cananea (Mc 7,24-30).

En este escrito la biblista española hace hablar “Eunice”, la niña siro-fenicia liberada del poder que la atormentaba. La muchacha recuerda que su madre le había dicho:

“Nunca conseguiré explicarte qué es lo que en él me invitaba a hablarle de igual a igual, ni en qué consistía aquel poder misterioso que emanaba de su persona y que me hacía experimentar la libertad de no estar atada a ninguna jerarquía racial o religiosa, ni a norma alguna de pureza o legalidad. Era como si los dos estuviéramos ya sentados en torno a aquella mesa acerca de la cual discutíamos y, mientras el pan se repartía entre niños y perrillos, saltaban por el aire las líneas divisorias que nos separaban, como un comienzo de absoluta novedad”. (Aleixandre)

A continuación Eunice expresa:

“Ahora soy cristiana y me he preguntado muchas veces por qué Jesús situó en mi madre el poder de salvarme al decirle: “Por eso que has dicho...”, y qué fue lo que él descubrió en lo que ella dijo, y por qué aquello se convirtió en un camino real por el que pudo avanzar su fuerza sanadora.

Y por lo que luego he oído y sabido de él, creo que lo que le maravilló fue encontrar en una mujer extranjera una afinidad tan honda con su propia pasión por acoger e incluir, por hacer de la mesa compartida con la gente de los márgenes uno de los principales signos de su reino”. (Aleixandre)

El nombre imaginario de la muchacha siro-fenicia significa “buena victoria” y creo que nos invita a contemplar en las pequeñas historias que se le parecen el triunfo anticipado de una humanidad dignificada. Era así como Jesús obedecía y ejercía su autoridad: fortaleciendo a sus interlocutores para que se conviertan en autores de su propia existencia, liberando de las ataduras e integrando a todos en el proyecto del Reino.

De este modo Jesús realizó una reforma radical en el judaísmo de su tiempo introduciendo, no una nueva teología sino, como afirma Christian Duquoc, un modo diferente de mezclar a Dios en los asuntos humanos (Duquoc, 1978, pág. 42).

Creo que en el tema de la autoridad y del poder la insistencia en la reforma debe ser especialmente atendida. En algún momento hemos pensado que, frente a los excesos de otros tiempos, habíamos alcanzado un mayor sentido de humildad y de servicio en el ejercicio de la autoridad. Sin embargo no son pocos ni menores los abusos que en los últimos años han comenzado a salir a la luz.

Una reforma del sentido y la práctica de la autoridad y de la obediencia en la Iglesia debería, a mi parecer, fundamentarse en la teología del Pueblo de Dios, tan resistida por un lado, y tan inspiradora de las prácticas eclesiales de muchas iglesias locales de América Latina.

El concepto de pueblo de Dios no representa una imagen más de la Iglesia. Es una categoría constitutiva, esencial para llegar a comprender las últimas consecuencias de su sacramentalidad salvífica. La práctica de la autoridad y de la obediencia tiene una fuerza especial para hacer visible el misterio vivificador o para ocultarlo. Quizás en este punto pueda encontrarse una explicación para tantas deserciones que suceden en la vida sacerdotal, religiosa y laical. Porque persiste un modo de ejercer la autoridad, demasiado lastrado por los hábitos de la cristiandad, en los cuales prevalece una orientación vertical, que decide sin escuchar.

Una eclesiología del Pueblo de Dios permite comprender que no existe en él un polo detenta la autoridad frente a otro polo que es el que obedece, porque todo el cuerpo eclesial está llamado a obedecer, es decir, escuchar (*ob-audire*), al único Cristo y a su Espíritu. La atención a la palabra del Señor es “condición primordial y absoluta para toda la Iglesia si es que, en verdad, quiere luego tener la capacidad para hablar dando testimonio de la verdad escuchada. Ese estar a la escucha constante y humilde confiere una extraordinaria autoridad; la más grande autoridad” (Pérez de Guereñu, 1996, págs. 286-287).

En general se tiene conciencia de que se debe obedecer a los investidos en autoridad, a la jerarquía. Sin embargo, es una virtud que se ejerce de manera bidireccional, tanto de abajo hacia arriba como de arriba hacia abajo, y de manera multilateral, de unos hacia otros. Debe generarse un verdadero entramado de obediencias (escuchas) y de servicios. El fundamento y la consistencia de esta actitud son pneumatológicos, porque “a cada uno se le da una manifestación del Espíritu para el bien común” (1 Co 12,7) y porque ese mismo Espíritu ha sido derramado sobre toda carne (Jl 2,28), para hacer de cada hombre y mujer un sujeto auto-competente. La obediencia (escucha) exige siempre responsabilidad con el don recibido (Pérez de Guereñu, 1996, pág. 288).

Sólo la apertura al Espíritu podrá purificarnos del lastre de clericalismo persistente, que nos atraviesa a todos/as, arraigado en una determinada tradición jerárquica y administrativa, que impregna y determina las relaciones entre los creyentes, generando grandes tensiones y frustraciones.

El símbolo del Espíritu como Señor y dador de vida, que habló por los profetas recobra vitalidad hoy con la emergencia de los nuevos sujetos que se organizan y toman la palabra en el escenario mundial. La certeza sobre la universal acción del Espíritu creció con el compromiso cristiano posconciliar en medio de los excluidos del sistema. Fue rubricada con la sangre de nuestros mártires y está llamada a seguir fructificando en la lucha contra las estructuras de pecado y, al mismo tiempo, en la celebración memoriosa de nuestra esperanza, fundada en las promesas realizadas definitivamente en Cristo.

Conclusión

Para concluir esta exposición quiero recordar unos versos de Pedro Casaldáliga, uno de los padres de nuestra Iglesia Latinoamericana, que dicen así:

*“Las vidas en Tu muerte y en Tu vida.
Unidos en el pan los muchos granos,
iremos aprendiendo a ser la unida
Ciudad de Dios, Ciudad de los humanos.”*
(Casaldáliga, Poesías de Pedro Casaldáliga)

En definitiva, el Dios misericordioso y compasivo, el Dios que escucha el clamor y que se manifiesta en Jesús es el primer Obediente a la autoridad de los pequeños. En Jesús nos enseñó a ver y a oír, como sucedió con Agar, la cananea, la encorvada y tantos/as otros.

Creo que los sujetos que emergen en nuestro tiempo nos convocan a la obediencia, es decir, a la escucha y al servicio. Ellos nos muestran que “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1992, págs. 22-25).

La dinamización eclesial promovida por el Papa Francisco y su invitación a que la fe nos lleve a salir hacia las periferias existenciales nos con-

voca a aguzar la memoria y el oído para que nadie quede fuera. Porque, es cierto, hay una emergencia de nuevos sujetos que se organizan y remecan los cimientos de la cultura occidental dominadora y depredadora, pero también es verdad que hay muchas nuevas víctimas anónimas que permanecen “sumergidas” en el anonimato y la opresión. Jesús supo hacerlo cuando aquel sábado descubrió a una mujer que apenas podía enderezarse y la capacitó para la alabanza.

La iniciativa de reformar la Iglesia que nos viene desde arriba, debe encarnarse y crecer desde abajo. Debe llegar a la opinión pública dentro y fuera de la Iglesia y encarnarse en toda la sociedad globalizada y localizada, como se están esforzando por lograrlo un grupo de cristianos del Perú que publica semanalmente en un diario de su país una columna titulada “La periferia es el centro” (Iniciativa eclesial 50° Vat.II, 2014).

La Iglesia debe transformarse de acuerdo a los emergentes, como lo hizo Jesús, mostrando la fluidez de su proyecto. En muchos sentidos ellos ya nos han reformado, pero debemos seguir preguntando, escuchando y obedeciendo:

- ¿Qué dicen a la Iglesia las víctimas de la pedofilia, de la guerra y de la trata de personas?
- ¿Cuáles son los sentidos que se comparten en las redes sociales?
- ¿Qué dice la ausencia de vocaciones?
- ¿Qué dice el éxodo de la vida religiosa y sacerdotal?

Debemos preguntar a las víctimas. Escuchar a los de dentro y a los de fuera. Todavía seguimos en muchos aspectos dicotómicos. Creemos que los emergentes están fuera y nos amenaza la tentación de un mesianismo que salva desde arriba, cuyos representantes somos los de dentro. No debemos olvidar que llevamos en nosotros el recuerdo de la libertad subversiva de un Mesías crucificado.

Una alumna me decía:

“Hace falta, me parece, conocer más a Jesús para tener sus mismos sentimientos. Si la espiritualidad no se encarna en la realidad, no hay coherencia entre fe y vida”.

Creo que tiene razón.

Bibliografía

Aleixandre, D. (s.f.). *El diálogo de Jesús con la cananea*. Recuperado el 17 de Julio de 2014, de <http://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/391-el-di%C3%A1logo-de-jes%C3%BAs-y-la-mujer-cananea.html>

Arendt, H. (1992). *La condición humana*. Madrid: Paidós.

Bingemer, M. C. (1993). A pneumatologia como possibilidade de dialogo e missao universais. En F. L. Texeira, *Dialogo dos Passaros* (págs. 11-121). Sao Paulo: Paulinas.

Blank, J. (Mayo de 1988). El poder en la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento. *Concilium*, 217, 325-336.

Casaldáliga, P. (1993). *Los sujetos emergentes de la nueva América*. Recuperado el 8 de agosto de 2014, de <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=43>

Casaldáliga, P. (s.f.). *Poesías de Pedro Casaldáliga*. Recuperado el 7 de Octubre de 2014, de http://www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br/poesias_pedro.htm

Chenu, M. D. (1966). *El evangelio en el tiempo*. Barcelona: Estela.

Chenu, M. D. (2005). Los signos de los tiempos. En S. (Ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones* (págs. 83-101). Córdoba: EDUCC.

Domínguez Morano, C. (1994). *Orar después de Freud*. Maliaño y Madrid: Sal Terrae y Fe y Secularidad.

Iniciativa eclesial 50° Vat.II. (2014). *La periferia es el centro*. Obtenido de La República.pe. Columnistas: <http://www.larepublica.pe/columnistas/la-periferia-es-el-centro>

Mora, S. (28 de Marzo de 2013). *Francisco con los hijos pródigos del casal del Marmo*. Recuperado el 08 de 08 de 2014, de Zenit: <http://www.zenit.org/es/articles/francisco-con-los-hijos-prodigos-de-casal-del-marmo>

Morello, G. (2014). *Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas*. Buenos Aires: B Argentina.

Pérez de Guereñu, G. (1996). *La Iglesia. Nuevo pueblo de Dios*. Lima: CEP.

Rovira Bellosó, J. M. (1985). Significación histórica del Vaticano II. En C. Floristán, & T. J. José, *El Vaticano II, veinte años después* (págs. 17-46). Madrid: Cristiandad.

Escuchar el clamor de los Pobres y Excluidos ¹

Margot Bremer

¡Bienaventurados los que saben vivir con la *tierra* y sus principios de vida, según el sueño de su Creador!

Fluyen palabras del Cedro

Soy Ygary, el cedro, uno de los sobrevivientes de los ocho millones hectáreas de bosque que hasta 1945 cubrían estas tierras guaranícas del

¹ Para presentar una reflexión teológica sobre la *Escucha del Clamor de los Pobres y Excluidos*, me parece lo más realista escuchar atentamente a uno de los incontables gritos que surgen de nuestra tierra *Abya Yala*. He aquí el clamor concreto de la comunidad indígena de *Y'apo*, excluida del derecho más fundamental, el derecho a su territorio ancestral, por el simple hecho de ser distintos y por habitar y tratar la tierra de manera distinta que los agroindustriales: los sojeros, ganaderos y marihuaneros para quienes ella es objeto de mercantilización, explotación y envenenamiento por agrotóxicos. Sin embargo, en realidad somos los “blancos” los distintos, los que venimos de lejos desde hace medio milenio a ocupar sus tierras de milenios. La única diferencia es que ellos son los vencidos por lo que nos tomamos indebidamente el derecho a excluir y empobrecerles. La exclusión es para el mundo indígena algo incomprensible ya que su cosmovisión se basa en los principios de vida, presentes en la naturaleza que contiene la tendencia de converger en la diversidad. Ellos suspiran, respiran y aspiran por una vida de unión entre todos y todo.

Paraguay. Desde hace innumerables generaciones estamos plantados aquí en *Y'apo* cerca de una comunidad guaraní con la que convivimos en relaciones amistosas y con una profunda experiencia de depender unos de los otros. Juntos seguimos viviendo el principio fundamental de vida de esta tierra, la reciprocidad, que renueva constantemente el tejido comunitaria. ¡Esta es nuestra sabiduría y con ella, soñamos, llegar juntos a la Tierra sin Mal!

Los *Ygary* de *Y'apo* hemos observado con alegría que aquella comunidad guaraní ha realizado hasta hoy una agricultura muy productiva para el autoconsumo e intercambio con otras comunidades: maíz, mandioca, batata, poroto, maní, calabaza, zapallo, banana, ananá, algodón, tabaco, etc., también hierbas medicinales de diferentes especies. Los excedentes siempre han motivado a celebraciones de vida en las que suelen distribuir con generosidad su abundante cosecha, comenzando siempre con los más vulnerables.

Su territorio lo consideran como epicentro de su vida, su cultura y sus tradiciones. Desde siempre ha sido su “casa grande” (*oikos*), más aún: su “casa sagrada”, pues según una mitología, allí, en el lugar donde está la hoy denominado Laguna de San Antonio, se originó el centro del mundo, el ombligo del universo, que constituye el corazón de su territorio ancestral. Esta cosmovisión implica una relación específica de este grupo indígena con su tierra; allí todos sus antepasados habían vivido y allí fueron enterrados.

Los guaraníes conocen la lógica de nuestro crecer desde dentro y saben vivir sintonizando con rumbo nuestro. De nuestra madera ellos construyen sus casas, y las habitan como “casa del mundo”. Muchos mitos testifican que nuestra madera es protectora y salvadora.

Hasta hoy nos atribuyen a nosotros, los cedros, la fuerza de regeneración y recreación y de suscitar vida nueva desde la muerte. De ahí viene la tradición de enterrar a los que mueren antes del tiempo, en cofres de madera *Ygary*, con la esperanza de suscitar vida nueva en otros. Con eso, nosotros, los cedros, les transmitimos la certeza irreducible de que nunca todo está perdido. Por causa de tal cercanía al misterio de vida-muerte-vida nueva, los guaraníes nos han elegido ser sus mediadores en su relacionamiento con Dios. Somos árboles sagrados para ellos. Nos consideran un símbolo de renovación con la posibilidad de renacer y recomenzar a partir de sus propias raíces, así como nosotros, los árboles, sabemos llegar hasta hacer ósmosis con la tierra. Con esta sabiduría, los guaraníes han aprendido a reforzar y revitalizar su cultura y su identidad: pues constantemente re-interpretan desde la propia savia todos sus saberes y tradiciones con-

densadas en mitos y ritos, lo que les orienta en su búsqueda de futuro en tiempos cambiados. Es en este territorio, el que pisan cotidianamente y en el que comparten su vida con nosotros, los cedros, en donde son lo que quieren ser: guaraníes; dicen que sin esta tierra es difícil seguir siendo guaraníes.

Ellos saben escuchar las palabras que fluyen de nosotros, los *Ygary*. Son palabras de vida y renovación de vida. Los más sabios y espirituales incluso saben escuchar nuestro canto al Creador y Recreador de toda la Vida. Pero también nosotros, los *Ygary*, sabemos escuchar sus alegrías y cantos en sus fiestas así como sus clamores y llantos en los intentos de despojo de su tierra.

Clamor de la comunidad guaraní indígena desde su tierra ancestral

Es una antigua historia que comienza con la colonia, pero se repite hasta hoy. *Y'apo* es una de los miles intentos de sistemática destrucción de la cultura y vida de los pueblos originarios. Los territorios de estos pueblos son muy codiciados por la sociedad moderna porque los indígenas sabían cuidar y cultivar el ecosistema. Es la razón porque los blancos siguen apoderándose de estas tierras para mercantilizar, agro industrializar e intoxicarlas.

Desde hace mucho ya, la comunidad tiene el reconocimiento judicial de estas tierras.² Pero poco les sirve el papel. Hoy les queda muy poco del amplio territorio que tenían los ancestros. Pedazo a pedazo se lo robaron los latifundistas: *“porque está en su poder, codician campos y los roban”* (Mi 2,2).

² Su territorio está amparado por normativas nacionales e internacionales. La misma Constitución Nacional les ampara reconociendo la existencia de los pueblos indígenas, que son aquellos *“grupos de culturas anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo”* y enfatiza que *“los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos”* (Constitución Nacional 1992, cap. V, art. 64). Además les protege el Convenio OIT 169, la Ley 904/81, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) que declaran que los nativos no pueden ser removidos de sus territorios tradicionales.

Los usurpadores anteriores han sido: 1) la Agro ganadera La Americana S.A, 2) la Industrial Paraguaya S.A. (L.I.P.S.A.), 3) el propio Estado paraguayo y hoy la Empresa Laguna S.A. Destruyeron los bosques y explotaron la tierra de manera irracional. En la memoria de los guaraníes queda aún el dolor de haber presenciado en varias ocasiones, como los huesos de sus antepasados fueron esparcidos sobre la tierra por una topadora la que convirtió sus cementerios en espacio para monocultivo y pasto para vacas.

Los miembros de esta comunidad siempre han resistido e incansablemente han luchado por su territorio que es su vida. Han defendido, igual que sus ancestros, ese lugar por ser el origen de su propia existencia; es decir, esta lucha ya es una sagrada tradición. Según ellos, Ñanderuvuzú les ha dado esta tierra para que la habiten con la cultura que él les reveló y la que quieren vivir y conservar como su propia vida.

Con tantos intentos de invasión ajena, hoy ya no es posible continuar tranquilamente su modo de convivencia tradicional. Estaban en pleno proceso de integrar algunos elementos indispensables de la civilización moderna en su cultura tradicional mediante intensivos discernimientos comunitarios, siempre partiendo de sus raíces culturales. De esta manera estaban actualizando y recreando su forma de ser y su sistema de convivencia.

Y justamente en el transcurso de este año, el Gobierno paraguayo intentó dos veces un nuevo despojo del territorio de esta comunidad indígena, ocasionando cada vez graves daños. La primera vez fue en mayo, cuando aproximadamente 300 efectivos policiales procedieron a la ejecución de una “orden de restitución de inmueble”, interpuesta supuestamente por la firma Laguna S.A. y en abierta violación a las leyes procesales que puso a los indígenas totalmente indefensos. Aquel procedimiento causó la huida de los miembros de la comunidad a los bosques cercanos donde se escondieron. Los efectivos destruyeron sus casas, sus templos e incendiaron los restos. Sin embargo, no lograron el despojo, ya que los miembros de aquella comunidad, después de retirarse los efectivos, en seguida volvieron a habitar su territorio. Sin embargo, un mes más tarde, unos 50 “guardias” mejor llamados “mercenarios” contratados de una empresa privada, irrumpieron con armas de fuego de grueso calibre, una madrugada (de domingo) por segunda vez en la comunidad,. Dispararon contra sus miembros hiriendo a catorce de ellos. Incluso uno de los guardias que se negó disparar contra los indefensos, murió por mano de sus “colegas”.

Con estos procedimientos, el Gobierno está manifestando públicamente que da preferencia de “protección” a empresas privadas, en su mayoría extranjeras, antes de a los primeros habitantes de estas tierras.

Hace dos semanas, en un fallo judicial de primera instancia, se ordenó la remoción del hábitat natural de los indígenas de *Y'apo*. Tomando conocimiento de este resultado, los obispos del Paraguay reaccionaron con una carta a las autoridades judiciales y a la opinión pública, en la que recuerdan a los poderes políticos su obligación de proteger los derechos fundamentales de los sectores más vulnerables como la comunidad indígena de *Y'apo*, conforme a la Constitución Nacional. Advierten que en caso que el fallo continúe a favor de los supuestos titulares actuales, la comunidad, sus asesores y la Iglesia paraguaya recurrirán a la Corte Interamericana de derechos Humanos.

Frente a estos acontecimientos ¿cómo se encuentra la comunidad guaraní después de este fallo? Los indígenas de *Y'apo* hoy día, desde su dinamismo espiritual de recreación y renovación, que tienen en común con nosotros, los cedros, siguen más firmes que nunca en su resistencia. Siguen intentando abrir nuevos caminos para llegar a la Tierra sin Mal, siguen escuchando al espíritu creador y recreador que les dinamiza en la esperanza. En vez de resignarse, están reconstruyendo sus casas. Están reemplazando el provisorio hule que pusieron después del último intento de desalojo con madera nuestra, del cedro, según su tradición cultural, y las vuelven a re-habitar como centro del universo. Hoy están dispuestos a dar su vida en defensa de su territorio que ha sido suyo desde siempre. Si tienen que morir, van a regar la tierra con su sangre y van a ser enterrados junto con sus ancestros en este lugar. Nunca van a dejar de ser guaraníes: siempre han vivido como guaraníes y van a morir como tales.

Siguen fluyendo palabras del cedro

Es una de las muchas historias inacabadas en esta tierra, abierta a ser escuchada y atendida hasta el final.

Casi todos los pueblos indígenas de nuestro Continente *Abya Yala* están viviendo situaciones parecidas a la de *Y'apo*. ¡Cuántos y cuántas veces fueron desalojados de sus tierras en acciones rápidas y de forma violenta! ¿Hay todavía posibilidad para esta población poder vivir su propia cultura en un pedazo de tierra de este Continente antes suyo?

Sí, es posible pues a pesar de tantos siglos de colonialismo y consiguiente colonialidad, los indígenas han resistido y persistido en continuar su propio modo de ser y vivir. Son fieles discípulos de la sabiduría de Ñanderuvuzú que se les revela en la naturaleza, especialmente en nosotros los cedros: ellos observan cómo nos renovamos año por año con nuevos brotes, nuevas hojas, nuevos frutos, desde la savia que surge a partir del fondo de nuestras raíces. Los cedros somos el símbolo de renovación para los guaraníes. Por eso, en la primavera, ellos suelen ponerse debajo de nuestras ramas acoger con sus cabezas, la fina destilación que emana de nuestras hojas. Ellos saben que con eso van a renovarse, a rejuvenecer, para seguir caminando y creciendo. Con ese acto simbólico ellos quieren entrar en el misterio de la vida que está *“escondido desde el principio de la creación”* (Mt 13,35). Descubren el espíritu renovador que actúa en la creación y en él confían. La sociedad moderna, sin embargo, pone su confianza en veloces innovaciones tecnológicas y en el desarrollo “infinito”, “novedades” que carecen de convivencia en “tierra pisada”, y por tanto, carecen de futuro.

Hace falta un giro radical en el modo de habitar esta tierra. Existe un mito guaraní en el cual nosotros, los Ygary, estamos presentados como símbolo de re-creación del mundo después de su destrucción por el hombre. Según este mito, surgen en un recién salido pedacito de tierra, nuevos tallos, producidos por las semillas esparcidas de un cedro, Ygary. De ellos brotarán las demás plantas e y animales para habitar esta tierra nueva, en condominio con los humanos, mediante una nueva forma de convivencia.

Como cedro he experimentado que el mundo puede recrearse nuevamente, cuando se aprende a escuchar el grito de los pobres y excluidos que contiene además del sufrimiento, también una propuesta alternativa. No basta ayudar a solucionar el re-establecimiento de la situación anterior. Sino dejarse interpelar por los que claman en cambiar y renovarse. Escuchar como los guaraníes, los principios de vida y de regeneración, inherentes en la diversidad de vida en nuestra tierra.

El clamor desde la tierra de los pobres (Gen 4,10) interpela también a un discernimiento existencial: optar y luchar por una convivencia entre todos, equilibrada dentro de la inmensa diversidad social, cultural y ecológica o ser cómplices de un sistema injusto y corrupto de creciente desigualdad y desequilibrio social, cultural y ecológico. De tal escucha de este clamor depende nuestro futuro. Esta tierra que pisamos, robamos y maltratamos, es el fundamento de nuestro futuro. Necesitamos a los que

saben habitarla con “valores (que) constituyen una respuesta a los antivalores de la cultura que se impone” (DA 57).

Hace muchos años en un Congreso del Cono Sur, los pueblos originarios proponían:

“Celebremos el futuro, herederos que somos de un pasado en que se valorizaba la vida, los saberes y los sueños que nos habían dejado nuestros antepasados. A pesar de las desigualdades e injusticias, estamos conscientes de la importancia de nuestra contribución para que se consolide una humanidad libre y justa, en la que indígenas, negros y blancos convivan juntos en dignidad” (Jornal do Brasil, 31 de mayo 1999).

Últimas Palabras del Cedro

Experimento en escuchar el clamor de los pobres y excluidos que:

- Es inclinarse hasta el suelo como Dios para escuchar el grito de la sangre de nuestros hermanos que clama desde la tierra (Gen 4,8).
- Es ver y conocer los sufrimientos del otro y “bajar” para liberarle de la opresión injusta así como Dios ayudó a los esclavizados en Egipto a salir del sistema faraónico (Ex 3,7).
- Es tocar la miseria humana como Jesús quien tocó la carne sufriente de los demás (cf. EG 279).
- Es abrirse al otro con receptividad como Jesús se abrió a la mujer siro fenicia, dejándose cambiar por ella (Mt 15,21-28).
- Es dar prioridad al “reino y su justicia”; sabiendo que “todo lo demás vendrá por añadidura” (Mt 6,33).
- Es venir en socorro del otro como la Tierra salvó a la Mujer, abriendo su boca y tragándose el río vomitado (de la ideología imperialista) por el monstruo (Apc 12,16).
- Es entrar en reciprocidad con aquel que es distinto y reconocer sus valores otros.
- Es escuchar el clamor por justicia y dignificar la vida.
- Es incluir al otro en su sentido comunitario y asumir su causa como causa conjunta.
- Es hacer el éxodo de un sistema de indiferencia y complicidad.
- Es “resistir profética y contraculturalmente ante el individualismo hedonista” (cf. EG 193).

- Es reconocer al otro con los mismos derechos e incluirle en un proceso de cambio.
- Es descolonizar las ideologías neoliberales y neocoloniales.
- Es hacer la *“opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha”* (EG 195).
- Es encontrarse con Dios quien hizo la misma opción.
- Es *“dejar estremecer nuestras entrañas ante el dolor ajeno* (cf. EG 193) y compartir con ellos el sufrimiento de hambre y sed de justicia.
- Es hacer alianza con los *“diferentes”* y caminar juntos con un sueño común.
- Es acercarse al otro en actitud de reciprocidad, máximo valor de la cultura guaraní.
- Es *“crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos, sobre la apropiación de los bienes de parte de algunos”* (EG 18).
- Es desencadenar en sí mismo una *“revolución”* que dinamiza la búsqueda y lucha común por justicia.
- Es *“recoger esta misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de los pobres”* (cf. EG 198).
- Es reconocer en los *“distintos”* generadores e inspiradores de valores, saberes y cosmovisiones alternativas.
- Es eliminar alambres y muros levantados por los usurpadores (de tierras) para poder sembrar el sueño de la *“Tierra sin Mal”*.
- Es *“romper las paredes para que el corazón se llene de rostros y de nombres”* otros (cf. EG 274).

Al escuchar el clamor de la comunidad guaraní de Y’apo, nosotros, los Ygáry, no escuchamos solamente el dolor, también un mensaje, una propuesta alternativa, que es tejer y retejer la vida, considerando el lugar en que estamos enraizados, como centro, como ombligo del mundo, lugar sagrado, donde nació la vida y donde se recrea y regenera permanentemente.

IV

**El “Magisterio de la Iglesia de
las mujeres” (Karl Ranher)
para una reforma de la Iglesia**

La reforma y las mutuas relaciones del Pueblo de Dios

Prioridades y propuestas desde la perspectiva de la “Iglesia de las mujeres”

Virginia Azcuy

“todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” (EG 103)

Tanto la historia de las mujeres en relación con los movimientos de emancipación como la historia de la Iglesia y la teología del último siglo y medio, dan cuenta claramente de un momento universal de “irrupción de las mujeres”, que ciertamente representa un signo de estos tiempos y un reto para la necesaria reforma de la Iglesia. Para la Iglesia católica, la emergencia de una nueva conciencia y actuación de las mujeres se relaciona directamente con el *aggiornamento* eclesial y misionero impulsado por el Concilio Vaticano II. En el acontecimiento conciliar, marcado por la presencia de mujeres Auditoras en las últimas sesiones y por la emergencia del tema en los documentos finales, se encuentran los fundamentos y las semillas de su florecimiento presente y futuro: “Ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud”.¹

1 Mensajes del Concilio a la Humanidad, A las Mujeres, 1. Cf. Concilio Ecu­mé­nico Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993, 1078-1086.

Hacia mediados de la década del setenta, cuando la revista *Concilium* dedicaba su primer número al tema de “La mujer en la Iglesia”, se daba cuenta del proceso histórico que se iba desarrollando: “los teólogos han entablado el diálogo con el movimiento feminista, han analizado los puntos de vista de los escritos bíblicos y del pensamiento eclesiástico acerca de la mujer y han planteado la cuestión de si la herencia religiosa ha contribuido a mantener la subordinación de la mujer, y hasta qué punto, en la sociedad tradicional”.² No se trataba sólo de la entrada de un contenido que debía ser objeto de estudio, sino de revisar una situación particular en la Iglesia y la sociedad; al mismo tiempo, la cuestión era la de un “nuevo” sujeto emergente –el de las mujeres– en la Iglesia y en la teología. Ya en la celebración del Concilio, pero sobre todo en la fase de su recepción, se fue replanteando el lugar de la/s mujer/es en la Iglesia entendida ésta como Pueblo de Dios, es decir, surgía la necesidad de revisar las relaciones entre clero-laicado, obispos-vida religiosa y, por ello, el vínculo mujeres-varones aunque de manera más implícita, tanto en el desarrollo eclesiológico como en el diálogo eclesial.

Lo que hoy pide el papa Francisco en términos de una “presencia más incisiva de las mujeres en la Iglesia” (EG 103) ha de verificarse como fruto de una disposición nueva de parte de todo el Pueblo de Dios, incluida la jerarquía eclesial. Porque la presencia, el reconocimiento y la plena participación de las mujeres dependen ante todo de la capacidad inclusiva que desarrollen todos los bautizados y no sólo de las mujeres y sus aportes.³ Con mucho acierto y realismo expresaba Walter Kasper, con motivo del Sínodo sobre Laicos, que “el futuro de la Iglesia va a depender de la disposición de las mujeres para colaborar, pero también de la disposición de la Iglesia a aceptarlas”.⁴

En esta presentación, quiero desarrollar dos momentos reflexivos, señalando como presupuestos el acontecimiento, los documentos y la recepción del Concilio Vaticano II en relación con las mujeres.⁵

2 GREGORY BAUM, “Presentación”, *Concilium* 111 (1976) 5-8, 5.

3 He trabajado estos temas en autoras latinoamericanas en VIRGINIA R. AZCUY, “Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversaciones con tres teólogas latinoamericanas”, *Erasmus* III/1 (2001) 77-95.

4 WALTER KASPER, “Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo”, *Selecciones de Teología* 28,110 (1989) 101-110, 108-109.

5 En la presentación oral del simposio, he considerado este punto, que suprimo ahora por razones de espacio.

1. aportes teológicos para la reforma y las *mutuas relaciones*: la “Iglesia de las mujeres” (Karl Rahner) y el futuro de la Iglesia entre el éxodo y la integración; 2. prioridades para *caminar juntos/as*, deletreando algunos senderos de Iglesia inclusiva: el paradigma del “compañerismo” (Letty Russell), para pensar las *mutuas relaciones*⁶ y los carismas y ministerios de las mujeres, en especial la consideración sobre el “diaconado femenino” y su desapercibido debate en nuestro contexto.

1. La/s mujer/es en la Iglesia y la “Iglesia de las mujeres”

Para suscitar la reflexión, presentaré algunos aportes teológicos sobre la/s mujer/es en la Iglesia y la “Iglesia de las mujeres” de forma dialógica, privilegiando las voces de teólogas. Me mueve a esta opción que la producción teológica de las mujeres ha tenido escasa recepción en general, lo cual indica parte importante de la tarea pendiente.⁷ Primero, introduciré el concepto *Iglesia de las mujeres* y su valoración como “gracia transformante”;⁸ luego, explicaré la alternativa urgente de *integración o éxodo de las mujeres* y la cuestión de las mujeres como “signo permanente de los tiempos”.⁹ De este modo, me concentraré en el concepto de Iglesia desde un sujeto particular y en el reto de reforma que entraña.

6 Tomo esta expresión del documento *MutuaeRelationes* de 1978, referida a los vínculos entre la vida religiosa y los obispos y apta para pensar las relaciones entre las distintas vocaciones dentro de la Iglesia. Cf. Aquilino Bocos Merino cmf, “«Mutuae Relationes» en el Pueblo de Dios. «In bonum Ecclesiae et pro Mundi Vita»”, *Vida Religiosa* 96 (2004) 45-80; he reflexionado sobre este modelo en un artículo en *Nuevo Mundo* 10 (2008) 131-160.

7 Cf. SERENA NOCETI, “La ricezione di *Lumen Gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne”, en: Cettina Millitello (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al Femminile*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2007, 101-120, 118; MARGIT ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern, Grünewald, 2012, 41.

8 En este punto, sigo V. R. Azcuy, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Carr”, *Cuadernos de Teología* 20 (2001) 97-115.

9 Un tema desarrollado en MARGIT ECKHOLT, “La cuestión de las mujeres como signo permanente de los tiempos. Legado y misión del Concilio Vaticano II”, en: VIRGINIA R. AZCUY; NANCY E. BEDFORD; MARTA PALACIO (COORD.), *Mujeres haciendo teologías. Hitos y cruces del camino*, Número Monográfico de *Proyecto* 63-64 (2013) 11-28.

1.1. Iglesia de las mujeres, gracia transformante

1.1.1. Iglesia de las mujeres: el aporte inspirador de Karl Rahner

“Iglesia de las mujeres” no es un concepto pensado por mujeres o proveniente de la teología feminista; aparece en los *Escritos Teológicos* de Karl Rahner en la primera etapa de la recepción conciliar:

*“Aparte de ese magisterio oficial y abstracto, la Iglesia tiene algo más que ofrecer: la imagen ideal concreta, el modelo eficaz para la vida de la mujer en la época actual. Sin embargo, la Iglesia que puede y debe hacerlo no es la Iglesia jerárquica en cuanto tal, sino la Iglesia de las mujeres”.*¹⁰

El sentido inclusivo del concepto resulta obvio: las mujeres también son Iglesia. La “Iglesia de las mujeres” se constituye por su presencia y sus aportes concretos, sin exclusión de otros. En este breve artículo de fines delos sesenta, Karl Rahner sostiene que la presencia de la mujer debe ser incorporada a los desafíos que afronta la Iglesia para su transformación,¹¹ sobre todo los relativos a la necesidad de desclericalización para lograr una auténtica promoción del laicado.¹² En efecto, siguiendo el magisterio eclesiológico de *Lumen Gentium*, un ámbito básico para pensar las relaciones Iglesia-mujeres es jerarquía-laicado, que invita a visualizar las relaciones clero-mujeres.¹³ Precisamente a este vínculo se dirige la atención el teólogo en su artículo “La mujer en la nueva situación de la Iglesia” en los *Escritos*. Para el autor, las exigencias para la Iglesia jerárquica van desde el reconocimiento de la igualdad de valor y derechos de las mujeres hasta la consideración positiva de la misión eclesial de las mujeres solteras,

10 KARL RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, en: *Escritos de Teología* 7, Madrid, Taurus, 1969, 380-397, 392. Sigue sus planteos Anne Carr, *La femme dans l’Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, du Cerf, 1993, 172-174 (original inglés: *Transforming Grace*, New York 1988).

11 Cf. KARL RAHNER, “Iglesia en transformación”, en: *Escritos de Teología* 6, Madrid, Taurus, 1969, 445-468.

12 Hablar de “Iglesia desclericalizada” para Rahner en nada cambia el poder otorgado en la Iglesia por medio del sacramento del orden. Cf. KARL RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, 71-76.

13 Algo de esto queda expresado en un número dedicado de *Concilium* que lleva por título la pregunta: “¿Mujeres en una Iglesia de hombres?”, porque “para eliminar el dominio de los hombres y liberar a la mujer en la sociedad y en la Iglesia es preciso que los hombres y las mujeres aporten sus experiencias, estén dispuestos a aprender y a convertirse y redefinan sus funciones”, *Concilium* 154 (1980) 6.

pasando por la necesaria transformación de las formas patriarcales que caracterizan la relación entre el sacerdote y la mujer. Entre sus propuestas, destaco lo señalado como misión imprescindible de las mujeres: a ellas corresponde discernir con la ayuda del Espíritu la imagen concreta de la mujer cristiana actual, y esto en apertura a la diversidad variada de modelos posibles. Ciertamente sin prescindir del aporte del magisterio universal de la Iglesia en su función normativa y orientadora, pero a la vez siendo artífices de una misión cristiana y teológica que nos compete:

“La mujer misma es la que ha de encontrar y presentar con claridad convincente cómo puede ser concretamente una mujer con naturalidad en su profesión, en su vida social, en el matrimonio, en la moda, en la política, en la ciencia, en el arte, y serlo como persona humana, como mujer de su tiempo y como cristiana que da testimonio de la fe, de la esperanza y del amor.”¹⁴

La propuesta de Rahner invita a reconocer las “experiencias de mujeres”,¹⁵ valorar su riqueza y aceptar su interpelación. Su reflexión sugiere algunas preguntas: ¿Cómo se están comprometiendo las iglesias con las mujeres? ¿Cómo acompañan sus aspiraciones? ¿Cómo promueven su igual dignidad fundamental? ¿Qué significa re-pensar la eclesiología desde las experiencias de las mujeres?¹⁶

14 RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 392-393.

15 Bajo este concepto se entienden aquellos procesos individuales y sociales que incluyen acciones, evaluaciones, juicios de valor ético, tendencias y perspectivas de los sujetos. Para las teólogas en general, estas experiencias son el lugar y la fuente que nutre la particularidad de la reflexión, cf. ADA M. ISASI-DÍAZ, “Experiences”, en: L. RUSSELL; J. SHANNON CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies* [DFT], Kentucky 1996, 95-96; CH. SCHAUMBERGER, “Erfahrung”, en: E. GÖSSMANN; E. MOLTSMANN-WENDEL (eds.), *Wörterbuch der feministischen Theologie* [WFT], Gütersloh 1991, 73-78.

16 Una mirada a algunas obras de eclesiología de las últimas dos décadas conocidas en nuestro ámbito muestra, todavía, un llamativo silencio sobre el tema: ELOY B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid 1998; BRUNO FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca 1996; RENÉ LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990; MARCELLO SEMERARO, *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004. Otras van incorporando la temática: MEDHARD Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 24; MADRIGAL, *Memoria del Concilio*, Madrid, Sígueme, 2005.

1.1.2. Gracia transformante: la formulación feminista de Anne Carr

Entre los diversos aportes de teólogas mujeres que tocan este punto,¹⁷ concentraré ahora la atención en algunas contribuciones de la teóloga católica norteamericana Anne Carr, quien intenta abrir caminos de transformación eclesial desde su capacidad inclusiva y acogedora de la diversidad. Uno de sus aportes es proponer las experiencias de las mujeres como “gracia transformante”, como don y desafío para el cristianismo actual. La realidad de las mujeres invita a la conversión, a la solidaridad mutua: “la situación cultural que la tradición cristiana debe afrontar hoy está ligada a la experiencia creciente de las mujeres en la Iglesia y a los interrogantes que ella suscita”.¹⁸ La autora destaca la complejidad de la experiencia de las mujeres y señala, desde su posición feminista, dos elementos centrales que hacen a su pluralidad y su unidad. Primero, plantea la dificultad de universalizarla, dada la diversidad individual, de culturas, razas y clases, de las experiencias, y advierte la inconveniencia de una interpretación única. Segundo, estas experiencias vividas por las mujeres se dan en el tiempo y adquieren una dimensión histórica, aunque son actuales, incluyen el pasado como interpretación y el futuro como anticipación de sus aspiraciones. En este punto, Carr asume que las teóricas feministas son unánimes en afirmar la situación universal de subordinación de las mujeres; advierte, además, que el despertar de las mujeres y las iglesias es progresivo y plural, porque los ritmos, los tiempos y los compromisos son diferentes en cada caso; la diversificación alcanza también la interpretación teológica de las experiencias de mujeres, dando lugar a corrientes o posiciones diferentes.

Otro aspecto de consenso generalizado que muestra la necesidad de un cambio, según Carr, es el surgimiento de una significativa *solidaridad entre las mujeres*, que se expresa como reunión en fidelidad a la propia experiencia, conciencia y percepción común: una *sororidad* o hermandad de mujeres.¹⁹

17 Cf. REBECCA CHOPP, *Saving Work. Feminist Practices of Theological Education*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995; ELIZABETH A. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York, Continuum, 1998 (ver traducción castellana en nota 21); ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Discipleship of Equals. A critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York, Continuum, 1993.

18 Cf. CARR, *La femme dans l'Eglise*, 45.

19 El lema de la segunda ola del feminismo norteamericano, a finales de la década de 1960, ha tenido como lema “Sisterhood is powerful”. Representa la contrapartida al concepto patriarcal “brotherhood” e indica la experiencia de las mujeres como unión, amistad e interdependencia, con talante inclusivo para toda la humanidad.

Esta realidad y conciencia evolucionó en la década del '80 en el contexto norteamericano hacia comunidades y grupos de mujeres comprometidas en la renovación de la Iglesia a través de una liturgia creativa, de un apoyo mutuo y de una espiritualidad emergente y, como movimiento global, recibe el nombre de *Women-Church* (mujeres-iglesia).²⁰ Si bien la *Iglesia de las mujeres* no se identifica exactamente con este movimiento, en él parece haberse activado una particular “puesta en marcha” de las mujeres en la Iglesia, cuya fuerza es irreversible y su desarrollo ha dado lugar a una diversidad de posiciones a nivel global y en nuestra región. ¿Podrá encontrar su lugar en la reforma esta Iglesia de las mujeres?, ¿qué signos de inclusión o de falta de reconocimiento podemos observar?

1.1.3. *¿Teología, reforma y santidad de la Iglesia desde las mujeres?*

La recepción del Concilio Vaticano II y la irrupción de las mujeres en la Iglesia y la teología ha impulsado el desarrollo de ensayos eclesiológicos de autoría femenina que todavía no alcanzan a dar de sí todo su potencial reformador por falta de recepción.²¹ En este sentido, ya se empezó a abrir un camino que no tiene regreso, porque la producción teológica feminista es creciente; no obstante, en el contexto del Cono Sur de América Latina, la entrada de las mujeres en el ámbito académico universitario y el aporte específico de una eclesiología desde esta perspectiva específica resulta todavía algo casi imperceptible. Ciertamente que una reforma de esta índole se hace más difícil cuando la presencia de teólogas dedicadas a esta área resulta todavía muy incipiente –al menos en la cantidad de sus exponentes establecidas en las universidades católicas–. Otra dificultad

Cf. J. M. MARTIN, “Sisterhood”, en: DFT 262-263; E. MOLTSMANN-WENDEL, “Schwesterlichkeit”, en: WFT 361-363.

20 Como movimiento, surgido originalmente en Estados Unidos, se comprende como ecuménico más allá de sus comienzos predominantemente católicos. Se trata de un fenómeno creciente de relaciones en “red” que no posee una organización central, ni un liderazgo permanente, ni una inscripción formal de sus miembros, pero que posee una extensión internacional. Cf. M.T. WINTER, “Women-Church”, en: DFT 317-318.

21 LETTY M. RUSSEL, *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*, Costa Rica/Buenos Aires, UBL/ISEDET, 2004 (1993); Elizabeth A. Johnson, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004 (1998). En nuestro ámbito latinoamericano, además de los aportes eclesiológicos de María Pilar Aquino, quiero señalar la compilación de Isabel Corpas de Posada (coord.), *Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y la Teología de la Liberación*, Bogotá, PPC Colombia/Amerindia, 2014.

consiste en que las orientaciones para la santidad se conjugan muchas veces en sentido personal y se no alcanza a pensar en sentido eclesiológico de la santidad. Algunas preguntas que surgen para nuestra reflexión: ¿se puede hablar de reconocimiento de las mujeres en la Iglesia cuando con frecuencia se desconocen sus producciones teológicas, sobre todo las de teologías desde la perspectiva de mujeres o teologías feministas?, ¿cómo se puede avanzar en la reforma desde una perspectiva inclusiva, con particular atención a la relación entre el ministerio ordenado –obispos, presbíteros y diáconos– y las mujeres –laicas/os y religiosas/os, incluyendo a los varones no ordenados–?, ¿cómo comprender las implicancias relacionales de la espiritualidad de comunión e imaginar una santidad de mutualidad?

1.2. El futuro de la Iglesia: ¿integración o éxodo de las mujeres?

1.2.1. *El futuro de la Iglesia o el desafío de integrar a las mujeres*

De manera aguda y acuciante, Olegario González de Cardedal expresa en un significativo artículo la relevancia de las mujeres, sobre todo de las nuevas generaciones, para el futuro de la Iglesia:

“Los próximos decenios son decisivos para la Iglesia, justamente porque son decisivos para la vida de la mujer en la sociedad. Ver la evolución de las generaciones más jóvenes de mujeres, en relación con la fe e Iglesia, crea congoja en el alma. Mientras que hasta ahora lo problemático era la relación del hombre con la religión y lo evidente era la adhesión de la mujer, hoy día la relación se ha invertido. La crisis de fe y el abandono de la Iglesia por parte de las generaciones más recientes en las mujeres es para mí *el fenómeno más grave*, ante el que está la Iglesia”.²²

En su lúcida presentación, el autor español ofrece quince *criterios para la integración* de la mujer creyente en la Iglesia y en la sociedad, que vale la pena recordar brevemente: 1. reflexión y relectura crítica sobre la forma en que la teología ha entendido su misión; 2. revisión de las pautas culturales

22 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Situación de la mujer en la Iglesia y la sociedad actuales”, *Mensaje Iberoamericano* 264 (1988) 13-17, 13s. No me consta si el autor, con el tiempo, ha cambiado de posición, pero la referencia a este artículo permite vislumbrar las preocupaciones que surgieron en el posconcilio.

y su incidencia en la lectura de la Biblia; 3. comprensión de la identidad y misión de la mujer a partir de las afirmaciones centrales del Evangelio y no tanto sobre las menciones explícitas sobre la mujer, influenciadas por el entorno cultural (patriarcal); 4. las afirmaciones cristianas fundamentales sobre Dios, el ser humano y el mundo son transexuales; 5. las designaciones masculinizantes o feminizantes de Dios son igualmente válidas: “Dios es Él con la misma legitimidad que es Ella, es Padre con la misma legitimidad que es Madre”;²³ 6. la Biblia da pie para aplicar a Dios términos masculinos de la vida humana como “padre” y también femeninos como “sabiduría”; 7. el contexto de predominio masculino que rodea el nacimiento del Nuevo Testamento hace que los apóstoles hayan asumido los papeles y funciones constitutivas, pero de este hecho no se puede deducir la exclusión de las mujeres; se trata de una cuestión dogmática abierta; 8. Dios asume a cada ser tal como es en el orden de la creación para que pueda cumplir su misión en el orden de la redención; 9. “La mujer tiene que ser integrada paulatinamente en la vida de la Iglesia”, hacia una real participación, que incluye la pregunta por la ordenación sacerdotal;²⁴ 10. responsabilidad de la Iglesia frente a la sociedad de reconocer *la igual dignidad de la mujer en teoría y en los hechos*, por ser imagen de Dios; 11. la Iglesia y la sociedad civil viven todavía bajo el peso de los viejos esquemas diferenciadores (patriarcales), aún no ha tenido lugar la recuperación teológica; 12. la Iglesia tiene que preparar a sus miembros para una acción social que no discrimine por sexo, sino que aplique criterios de cualificación y objetividad; 13. la Iglesia no tiene que hacer elogios teóricos sobre la mujer, que pueden representar una forma de ocultamiento y represión de la verdad, sino mostrar su valoración con hechos positivos; 14. los problemas de las relaciones entre varón y mujer: no se resolverán por contraposición, sino por *correlación*; 15. su último criterio se presenta como un balance:

“Dado que hasta ahora la Iglesia, en general, ha sido uno de los factores o poderes que no ha afirmado, con entusiasmo, la igualdad práctica de la mujer y del hombre en la vida social, y que ha visto, sobre todo como peligro, los movimientos de emancipación, de afirmación social y de protagonismo político de la mujer, ‘es urgente que, en las próximas generaciones, esclarezca estas cuestiones teológicas, dé con generosidad la palabra a la mujer, sin entrar en la dialéctica de los movimientos femi-

23 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Situación de la mujer en la Iglesia y la sociedad actuales”, 15.

24 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Situación de la mujer en la Iglesia y la sociedad actuales”, 16.

nistas (que apelan a otras motivaciones ideológicas), la forme teológica, espiritual y moralmente' para que sea capaz de ejercer, en la sociedad, una presencia cualificada como profesional y como cristiana, con explícita vocación de afirmar su profesionalidad no a pesar de su condición cristiana sino en razón y con apoyo de ella."²⁵

La visión de González de Cardedal orienta a lo que podría ser una especie de programa de acción. En primer lugar, presenta una fuerte crítica a la Iglesia por no reconocer lo positivo en "los movimientos de emancipación", planteándose así una deuda hacia las mujeres y sus reclamos. También se encuentra, en su visión, una crítica a "la dialéctica de los movimientos feministas"; sin embargo esta apreciación negativa no desvaloriza la necesaria liberación de las mujeres y la urgente responsabilidad que recae sobre la Iglesia en el futuro. Por ello, también interesa destacar que el autor insiste en el plano de las acciones y en la formación "teológica, espiritual y moral".

1.2.2. Sin mujeres no puede haber Iglesia: la réplica de Margit Eckholt

En una reciente obra titulada *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen* (Sin mujeres no puede haber Iglesia), la teóloga alemana relee la herencia del Concilio Vaticano II en perspectiva de futuro. Para la autora, la cuestión de la/s mujer/es sigue siendo un decisivo signo de los tiempos que impulsa la inculturación de la Iglesia católica en el mundo moderno; no se trata sólo de la participación y diálogo al interior de la Iglesia, sino del futuro del cristianismo: "*¡sin mujeres no hay Iglesia!*"²⁶ La nueva cualidad de este signo consiste en que, en estos cincuenta años, se ha logrado una conciencia acerca de que son las mismas mujeres quienes están llamadas a determinar la cuestión de la/s mujer/es como signo para todo el pueblo de Dios:

"la cuestión de la mujer recién será tomada en cuenta en serio como signo de los tiempos cuando llegue a las mujeres un propio «poder de definición» en vistas al carácter del signo. La cuestión de la/s mujer/es no puede ser tratada con independencia de ella/s; no se puede determinar

25 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Situación de la mujer en la Iglesia y la sociedad actuales", 17.

26 Cf. ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, 7-8. El enfoque de la obra se presenta como sistemático e intercultural y busca elucidar la *nueva cualidad del carácter de signo de la cuestión de la/s mujer/es en la Iglesia*, en relación con el desarrollo eclesial y teológico de las mujeres a partir del Vaticano II.

«sobre ellas»" (...) "El signo de los tiempos será percibido recién cuando el ser-sujeto y el llegar a ser-sujeto de las mujeres en la Iglesia sea percibido y tomado en serio".²⁷

Ahora bien, en relación con este futuro de la Iglesia del Vaticano II, cabe constatar que "la cuestión de la mujer no es un tema marginal: hay que mirarla como «ocasión de gracia» para la Iglesia", una ocasión para "elaborar una hermenéutica del diálogo de mujeres y varones".²⁸ Por lo tanto, se requiere de una reforma para que la situación de la/s mujer/es en la Iglesia pueda cambiar: primero, ya hay muchas mujeres que realizan servicios y ministerios en las iglesias y es justo que esta realidad sea reconocida y valorada; segundo, existe una notable reticencia a recibir los aportes de las teólogas mujeres en muchos aspectos relacionados con la eclesiología y la evangelización en el mundo actual.²⁹ En este sentido, Eckholt sostiene que: "se necesita una relectura y una nueva recepción de los impulsos liberadores del Concilio Vaticano II por las mujeres y para las mujeres y varones",³⁰ pero además recomienda revisar los carismas y ministerios de las mujeres en la Iglesia, empezando por el diaconado.

1.2.3. ¿Qué reforma se puede esperar para una más plena integración de las mujeres?

Al referirse a la cuestión de la mujer y el ministerio ordenado, González de Cardedal insiste en dos aspectos:³¹ primero, que el magisterio es el único autorizado para dar una claridad definitiva sobre este problema y, segundo, que sólo cuando la integración de la mujer en la Iglesia sea real en todos los niveles de responsabilidad y autoridad, la decisión definitiva encontrará un contexto de credibilidad teórica y de aplicación práctica. Nos encontramos ante un largo camino y lo que podemos esperar es comenzar

27 ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, 32-33.

28 MARGIT ECKHOLT, "Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres", *Stromata* LXIV 1/2 (2008) 15-25, 21-22.23.

29 La autora habla de una "recepción no recibida", es decir, de una recepción del Concilio por parte de teólogas mujeres, que en general no fue reconocida en el interior de la Iglesia y la academia.

30 ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, 42.

31 Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Situación de la mujer en la Iglesia y la sociedad actuales", 16. Aunque no sea mi intención tratar sobre el tema en esta ocasión, no puedo dejar de mencionarlo para poder situar mejor el contexto de los aportes de algunas teólogas a la hora de pensar la *Iglesia de las mujeres* y sus relaciones con la Iglesia.

a transitarlo, que se den pasos concretos, que se puedan plantear y reflexionar los diferentes temas con la seriedad teológica que ameritan.

La situación actual se caracteriza por una diversidad de procesos: una “des-institucionalización de la fe” o “éxodo de las mujeres” de la Iglesia;³² algunas “tendencias separatistas” dentro de la comunidad eclesial que plantean la necesidad de orientación y, lo más frecuente, búsquedas legítimas de mujeres que luchan por su mayoría de edad en sus iglesias, que quieren aportar lo mejor de sí a sus comunidades. Para la Iglesia-institución, en cualquier caso, se sigue planteando la urgencia de una mayor apertura a la experiencia de mujeres y una disposición para hacer un proceso de aprendizaje, tanto teológico como práctico, que aliente una reflexión abierta sobre los ministerios y una integración más plena de las mujeres a la vida eclesial y a los espacios de toma de decisiones.

2. Algunas prioridades para la reforma y las mutuas relaciones

2.1. La Iglesia como comunidad inclusiva o la mesa del compañerismo

2.1.1. *De la subordinación a la reciprocidad: un camino para seguir andando*

La revisión de modelos antropológicos viene de la mano de la necesidad de replantear las relaciones familiares, sociales y eclesiales. En este punto, considero fundamental la reflexión de Diego Irarrazaval con relación a las *nuevas masculinidades*, aunque no podré asumirla esta vez;³³ también las nuevas perspectivas de una teología en conversación con los estudios de género, como fue impulsada por C. Schickendantz en la Universidad Católica de Córdoba. En esta ocasión, me dedicaré a un planteo fundamental de la eclesiología feminista de Letty Russell en diálogo con Bruno Forte; me interesa mostrar, brevemente, la recepción del “paradigma del compañerismo” –de Russell– en la contribución mariológica de

32 Cf. ECKHOLT, “Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres”, 16.

33 Hago referencia al aporte de DIEGO IRARRÁZAVAL sobre todo porque su avance en temas relacionados a nuevas masculinidades es realmente pionero en la región y muestra *un inicio del inicio* que necesitamos impulsar para una reforma de la Iglesia que dé más espacio de revisión al sesgo patriarcal y androcéntrico del modelo masculino y a una mayor participación de las mujeres, sus carismas y ministerios en una eclesiología global.

Forte, quien asume el proceso de emancipación de las mujeres y advierte sobre la necesidad de criticar el modelo relacional de complementación; su finalidad es articular un nuevo modelo definido desde la reciprocidad y superar la subordinación que viven muchas mujeres:

*“La relación entre masculinidad y femineidad se ha concebido en términos de dependencia o todo lo más de complementariedad: ésta supone que los dos polos tienen en sí mismos su propia consistencia, aunque tienen necesidad el uno del otro; dada la concepción negativa que predomina de lo femenino, la presunta complementariedad ha jugado sin embargo en descrédito de la mujer. Por eso mismo la concienciación emancipadora —rechazando las antinomias sacralizantes de las dependencias históricas— prefiere hablar de «reciprocidad», es decir, de una relación que afirme la absoluta dignidad de cada uno de los dos polos, exprese su mutua apertura y subraye su exigencia constitutiva de abrirse al diálogo, recíprocamente liberador”.*³⁴

El modelo de la complementación necesita ser revisado y superado por medio de una visión que se entiende en términos de reciprocidad y mutualidad. La teología feminista ha hecho aportes importantes en este sentido y la recepción, aunque todavía muy inicial, ya ha comenzado, como lo muestra el diálogo abierto y positivo practicado por el teólogo italiano con respecto a la obra de Russell.

2.1.2. La Iglesia como comunidad inclusiva según Letty M. Russell

“Iglesia alrededor de la mesa” o “comunidad inclusiva” son las fórmulas que caracterizan la eclesiología feminista de Letty M. Russell.³⁵ Su visión es la de una teología feminista *eclesial* de la liberación, es decir, integra el talante feminista y el liberacionista y lo hace desde una actitud

34 BRUNO FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 27, 29. Esta apertura de los teólogos a dialogar con la teología feminista se va notando, en algunos países de nuestra región. Sobre mariología, cf. GUILLERMO ROSOLINO, “María: ¿«la mujer, icono del misterio» o «verdadera hermana nuestra»?”, *Teología* 96 (2008) 331-352.

35 Cf. LETTY M. RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia* (San José de Costa Rica / Buenos Aires 2004). Bajo el signo de la “mesa redonda” se postula una eclesiología y un liderazgo feminista, que acentúan la vinculación; con la “mesa de la cocina” se propone una visión liberadora que toca temas como un análisis crítico del poder, las nuevas formas de institucionalización, la justicia como nota de la Iglesia y su transformación; la “mesa de la bienvenida” está relacionada con una espiritualidad inclusiva y “conectiva” marcada por la hospitalidad.

reformista, de diálogo con la tradición eclesial. Al comienzo de su obra, nos revela su óptica:

*“Este libro se llama La Iglesia alrededor de la mesa porque para hablar de la visión cristiana de la fe y lucha que practica la hospitalidad de Dios se requiere una metáfora. (...) Hablar de la «iglesia alrededor de la mesa» es brindar una descripción metafórica de la iglesia que lucha por convertirse en una casa de libertad”.*³⁶

Su elaboración surgió del proceso auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias denominado “Ser Iglesia: Voces y visiones de mujeres”, cuyo propósito fue “identificar y valorar las voces y las visiones de las mujeres, y ofrecerlas como importantes contribuciones en pos de la renovación y una mayor unidad en nuestra región”.³⁷ Desde este horizonte, que ayuda a enmarcar su opción feminista, se retoman las metáforas e imágenes eclesiológicas de las Escrituras y de la teología cristiana: “algunas de estas imágenes como «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo», necesitan ser reinterpretadas en términos de la metáfora de la iglesia alrededor de la mesa”,³⁸ para lograr una crítica de las tradiciones en defensa de la plena humanidad de todas las mujeres junto con los varones.³⁹ En la propuesta de Russell, se trata de releer, desde el punto de vista feminista, dos de los conceptos eclesiológicos centrales del Concilio Vaticano II y de hacerlo en relación con otros que asumen las dimensiones sacramental y escatológica, como son “signo” y “nueva creación”.

En otra obra clave de su producción teológica, *Bajo un techo de libertad: la autoridad en la teología feminista*,⁴⁰ Russell ha trabajado la metáfora de la “casa de Dios” para hablar del reino de Dios que ahora retoma. Reserva

36 RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, 13-14. Retomo aquí algunos aspectos de VIRGINIA R. AZCUY, “En la mesa del compañerismo. El legado de Letty Russell (1929-2007)” en *Actas del 1 Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas “Biografías, Instituciones y Ciudadanía”* en soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5.

37 RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, 10.

38 RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, 15.

39 Cf. NATALIE K. WATSON, “Models and Metaphors of Ambiguity and Alienation: Traditional Ecclesiologies under Feminist Scrutiny”, en: *Introducing Feminist Ecclesiology*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2002, 30-52.

40 LETTY RUSSELL, *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1987. La temática del poder, el empoderamiento y el reconocimiento de la autoridad femenina constituye un “lugar común” de la teología feminista, así como también del movimiento de emancipación de las mujeres.

para la iglesia la imagen de “casa de la fe” y, para los signos de la casa de Dios, la imagen de “casa de libertad”, evidenciando su talante liberacionista. En su eclesiología, ambas dimensiones confluyen en el horizonte escatológico y lo concretan; cuando ella habla de la nueva humanidad subraya especialmente el proceso de liberación y restauración que ha de darse en el camino hacia el futuro definitivo. El crecimiento hacia una “humanidad compartida” exige la aceptación de los otros como sujetos para que sea posible el “compañerismo”, sobre todo si estos otros son las mujeres u otros grupos marginados.⁴¹ El compañerismo es un *nuevo modo de relación en Cristo que nos libera para el servicio mutuo*, y en clave de Iglesia, la bienvenida en la mesa del compañerismo expresa simbólicamente la comunión misionera a que está llamada la vida cristiana. Esto lleva a examinar las formas de relación y de ejercicio de la autoridad que, por ser desiguales, impiden la creación de comunidad, para proponer pistas de superación mediante el nuevo paradigma del compañerismo y la reciprocidad. Su posición teológica feminista cuestiona, siempre en la esperanza del futuro prometido, la injusticia y la dominación de sesgo masculino, las relaciones de poder entre los géneros y las formas de vida cristiana, las discriminaciones de diverso signo.⁴²

El aporte de Letty Russell comparte la posición de las teologías feministas al señalar que “la desunión entre mujeres y varones en la Iglesia es una mayor barrera para la realización de la unidad en Cristo Jesús. Como las divisiones de raza, clase y nacionalidad, las divisiones de sexo son barreras fundamentales para buscar la unidad (Gálatas 3,28)”.⁴³ Su eclesiología feminista coincide, además, con la teología de la liberación en la identificación con los pobres y excluidos, aunque sin dejar de ser una teología feminista: la eclesiología alrededor de la mesa “es a la vez teología feminista y teología de la liberación”.⁴⁴ El recurso a la metáfora de la “iglesia alrededor de la mesa” es una forma de contestar a la imagen de la casa regida por un patriarca mediante una casa en la cual todas las personas se reúnen alrededor de la mesa común a partir del pan, el diálogo

41 Como estudio panorámico, ver VIRGINIA R. AZCUY, “El futuro del compañerismo. El itinerario biográfico-teológico de Letty Russell”, en: V. R. AZCUY; M. GARCIA BACHMANN; C. LÉRTORA MENDOZA (coord.), *Estudios de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, 375-394.

42 RUSSELL ya ha tratado el tema en *Human Liberation in a Feminist Perspective* de 1974.

43 LETTY RUSSELL, “Ecumenical Implications of Feminist Theologies”, *Ecumenical Trends* (1982) 136-139, 137.

44 RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, 73.

y la hospitalidad. Lo sorprendente de esta contestación es que las voces que se alzan “no pertenecen a los líderes de la iglesia ni a los eruditos, que son los habituales intérpretes de los significados en la iglesia”; lo útil, lo constructivo, es que “sus puntos de vista pueden contribuir a la interpretación de sí misma, como iglesia global”.⁴⁵

Al final del recorrido reaparece la semilla sembrada en el Concilio Vaticano II: todos en el Pueblo de Dios deben ser reconocidos en su dignidad fundamental y la Iglesia está llamada a realizar su misión impulsando la defensa de toda vida humana, de todas las personas que sufren discriminación por diferentes causas, entre las cuales se encuentran muchas mujeres. Su irrupción en la Iglesia cuestiona la realización de la comunión y desafía a nuevas formas de justicia y reciprocidad, de participación y liderazgo. La presencia de las mujeres en las iglesias, convocadas a compartir “alrededor de la mesa”, representa un impulso decisivo para el despertar de las conciencias sobre la dignidad de toda persona humana y también una exigencia de mutuas relaciones marcadas por el respeto a la dignidad del otro/a y por el reconocimiento. A pesar de lo mucho que falta para completar la inclusión, no declina la esperanza en el futuro de Dios porque, para la teología feminista de la liberación, las relaciones de compañerismo son semilla del reino prometido.

2.2. Carismas y ministerios de la/s mujer/es en la Iglesia

2.2.1. *Diversidad de carismas y ministerios de la/s mujer/es en la Iglesia*

La renovación eclesiológica del Vaticano II se ha expresado como paso de una comprensión de la Iglesia marcada por el binomio jerarquía-laicado a otra entendida por el binomio de comunidad-ministerios. La identificación jerarquía-ministerio cede para dar lugar a una comunidad en la que se realizan los carismas y los ministerios en pluralidad y diversidad; vale decir que la jerarquía no es “la síntesis del ministerio”, lo que equivale a una perspectiva clericalizante, sino un ministerio de discernimiento y de coordinación de los otros carismas y ministerios con vistas a la comunión.⁴⁶ En este sentido, el cambio de paradigma se expresa dando prioridad a lo comunitario y a los dones y servicios que lo construyen, lo cual se formula también en el trinomio comunidad-carismas-ministerios: “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de

45 RUSSELL, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, 74.75.

46 BRUNO FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, 302.

ministerios, pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de actividades, pero un mismo es el Dios que activa todas las cosas en todos" (1Cor 12,4-7.11).⁴⁷

La recepción teológica de esta enseñanza paulina en el Concilio Vaticano II permitió pensar que "la Iglesia se presenta en su unidad como un pueblo totalmente carismático y totalmente ministerial".⁴⁸ Las orientaciones conciliares apuntan a recuperar la perspectiva comunional de la Iglesia de los orígenes: "la unidad está antes que la distinción; la variedad carismática y ministerial se basa y alimenta en la riqueza pneumatológica y sacramental del misterio eclesial".⁴⁹ Precisamente, al comienzo del capítulo sobre laicos en *Lumen Gentium*, luego de afirmarse que no hay desigualdad entre los miembros del cuerpo de Cristo partiendo de Gál 3,28 (LG 32b), se afirma que "la propia diversidad de gracias, servicios y actividades reúne en la unidad a los hijos de Dios, pues *todo esto lo hace el único y mismo Espíritu* (1Cor 2,11)".⁵⁰ Este retorno a una "eclesiología total", ligada a la noción de Pueblo de Dios, está vinculada directamente a la regeneración y la unción del Espíritu Santo en el bautismo (cf. LG 10, 31); en esta perspectiva, el Concilio recupera la dimensión carismática de todo el pueblo de Dios, la riqueza y la variedad de dones que el Espíritu derrama en cada bautizado al servicio de la comunidad. Bajo la fuerza del Espíritu, la Iglesia aparece una y diversa, "llena de dones y servicios, que nacen de ellos, siendo una comunidad realmente carismática y ministerial toda ella, no en detrimento, sino como expresión y plenitud de su unidad".⁵¹ La función del ministerio ordenado se expresa en el discernimiento de los carismas y también su escucha atenta; no hay que olvidar que los padres conciliares exhortaron a tener cuidado de *no apagar el Espíritu* (cf. LG 12): "el carisma es siempre más amplio que todas sus expresiones ministeri-

47 Carisma y ministerio son dos conceptos que deben ser estudiados en íntima conexión, ya que se encuentran unidos por una peculiar dialéctica que es la vida misma de la comunidad en su experiencia histórica concreta. El *carisma* designa un don o regalo otorgado por pura bondad; muchos carismas pueden habilitar el ejercicio de un *ministerio*, aunque no necesariamente cada carisma debe conducir a un reconocimiento ministerial.

48 FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 292.

49 FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 298.

50 La fórmula latina es: "*ipsaenim diversitas gratiarum, ministratorum et operationum filios Dei in unum colligit, qui a haec... omnia operatur unus atque idem Spiritus* (1 Cor 12,11)" (LG 32c).

51 FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 299-300.

ales y se ofrece como el elemento dinámico de la comunión eclesial”.⁵² De este modo, las relaciones entre las distintas formas de ministerialidad no son de superioridad de unas sobre otras, sino de servicio mutuo en la diferencia irreductible.

Ahorabien, ¿cómo entender los carismas=dones y ministerios=servicios de la/s mujer/es en la Iglesia? En la Iglesia católica, se los entiende generalmente, en primer lugar, como *los carismas y los ministerios bautismales de las mujeres, sean ellas laicas o consagradas*: todos aquellos dones que, habiendo sido recibidos por las mujeres, se concretizan y se realizan como diversos ministerios eclesiales. En segundo lugar, hablar de carismas y ministerios de la mujer puede suponer que haya dones dados por el Espíritu a las mujeres que no han encontrado todavía suficiente espacio o acogida en las estructuras de la Iglesia para poder desarrollarse en la forma de ministerios estables u ocasionales, o bien que siendo realizados no contarán con el reconocimiento institucional suficiente. Este segundo orden de posibilidades incluiría, junto a otros carismas, la cuestión de *la participación de los bautizados/as laicos/as en los ministerios ordenados, particularmente en el diaconado*, un carisma/ministerio que ha sido considerado para el laico varón como una clave de renovación eclesial en el Concilio Vaticano II y cuya extensión a la/s mujer/es ha sido un tema emergente en la eclesiología posconciliar, pero que a nosotros se nos ha pasado desapercibido. Ciertamente que a este segundo orden pertenece la cuestión del acceso de la/s mujer/es al ministerio ordenado, pero éste no ha sido un tema que el Concilio haya introducido o que la evolución posconciliar del magisterio haya habilitado a conversar, sino más bien un asunto definido por parte del magisterio en los documentos *Inter Insigniores* de Pablo VI y *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II, de 1976 y 1994 respectivamente, pese a la posición más abierta de la Pontificia Comisión Bíblica en su Informe de 1976.⁵³

52 FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 303.

53 Cabe recordar que, cuando la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) fue consultada sobre la cuestión del ministerio ordenado para las mujeres desde la perspectiva de las Sagradas Escrituras, al responder a la pregunta sobre la eventual ordenación de las mujeres al sacerdocio señala lo siguiente: “No parece que el Nuevo Testamento, sólo por sí mismo, nos permitirá resolver de una manera clara y de una vez para siempre el problema del posible acceso de mujeres al presbiterado. Sin embargo, algunos piensan que en las Escrituras hay suficientes indicaciones para excluir esta posibilidad, considerando que los sacramentos de la eucaristía y de la reconciliación tienen una vinculación especial con la persona de Cristo y, por lo tanto, con la jerarquía masculina, según lo atestiguado por el Nuevo Testamento. Otros, por el contrario, se preguntan si la jerarquía de la Iglesia, responsable de la economía sacramental,

Por esta razón, para plantear el tema de lo ministerial, me concentraré en el tema del diaconado permanente para el laico varón y el diaconado de la mujer, haciéndolo de manera inclusiva.

2.2.2. El carisma de la “*diakonía*” y las mujeres

Antes de abordar el tema del diaconado, cabe una mención a la “*diakonía*” en la Iglesia, como marco más amplio. En su reciente obra eclesiológica *Sin mujeres, no puede haber Iglesia*, Margit Eckholt presenta la Iglesia en clave de *diakonía* o servicio. Se inspira en un pensamiento de Madeleine Delbrêl, quien experimenta la presencia de Dios como trabajadora social en el ámbito secular: “en nosotros se realiza el sacramento de tu amor”, dice en un poema.⁵⁴ También es el caso de muchas otras mujeres del s. XIX y XX, quien es a través de su profesionalidad en el trabajo social y en el cuidado de los enfermos, se convierten en el rostro de una Iglesia de la caridad y del servicio, una Iglesia-sacramento del amor de Dios para la humanidad. La argumentación teológica se apoya en una recuperación histórica del papel de las mujeres católicas en la Iglesia y en la sociedad, a la vez que sigue la perspectiva del sacerdocio común de los fieles y de su ejercicio a través de los sacramentos. Ya en trabajos anteriores, la autora destaca el importante potencial de esta perspectiva para los laicos en la Iglesia y especialmente para las mujeres. Para ella, “la teología dogmática postconciliar habla de forma nueva del pueblo de Dios, de las modalidades del ministerio y de los laicos; hay que profundizar estas reflexiones sobre la teología ministerial, sobre todo desde la fuerza vital y vitalizante que brota de los sacramentos, ante todo del bautismo y la confirmación”.⁵⁵ La teología sacramental queda interrogada.

También en el contexto de América Latina y el Caribe, las mujeres católicas desempeñaron y siguen desempeñando el carisma fundamental de la caridad en una diversidad de servicios. ¿Cómo se plantea en nuestro

podría confiar los ministerios de la eucaristía y de la reconciliación a mujeres a la luz de las circunstancias que se presenten, sin contradecir las intenciones originales de Cristo”. Pontificia Comisión Bíblica, “¿Pueden ser sacerdotes las mujeres?”, en: CARLOS SCHICKENDANTZ (ed.), *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*, Córdoba, EDUCC, 2007, 277-292, 291-292. El texto de este Informe no fue publicado y sólo fue conocido, tardíamente, de manera extraoficial.

54 ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, 83.

55 MARGIT ECKHOLT, “Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres”, 16.

contexto la ministerialidad bautismal y en particular la *diakonía* de las mujeres?, ¿puede contribuir al reconocimiento de la dignidad de las mujeres que sus carismas sean valorados a partir de los diversos servicios que realizan?, ¿se podrían abrir espacios para que ellas desempeñen nuevos ministerios con la fuerza y la creatividad de sus carismas?

2.2.3. El debate sobre el diaconado femenino: una “deuda teológica”

En esta sección, quisiera realizar un planteo fundamental del tema ayudándome con la obra de Sabine Demel: *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen-Grenzen-Möglichkeiten* (Las mujeres y el ministerio eclesial. Fundamentos-límites-posibilidades).⁵⁶ A la luz de la crítica situación de la Iglesia alemana en los últimos años, como teóloga canonista, Demel piensa que la cuestión de los ministerios de las mujeres constituye no solo una deuda eclesial, sino también una “deuda teológica”. La autora cree que hace falta una decisión teológica con respecto al tema:

*“la cuestión de las mujeres en la Iglesia no puede ser una decisión pragmática, sino que debe ser una decisión teológica fundamental; se debe expresar, al fin, que la Iglesia necesita a las mujeres y que las necesita como compañeras de igual derecho –no porque en caso contrario contaría con menos personal para las tareas cotidianas y debería cambiar su misión, sino porque esto es una exigencia de la imagen y semejanza del ser humano como varón y mujer. La imagen y semejanza y el uno para el otro del varón y la mujer no tienen nada que ver con una jerarquía de género que no es jesuánica ni está redimida”.*⁵⁷

Se toca aquí un núcleo teológico principal que, ya desde los años sesenta, fue desarrollado en la teología católica: *el varón y la mujer como imago Dei*,⁵⁸ un núcleo que está en el trasfondo de la cuestión relativa a los ministerios.

56 *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen-Grenzen-Möglichkeiten*, Freiburg-Basel-Wien, Freiburg im Breisgau, 2012. Ver SABINE DEMEL, “Cambio en la posición jurídica de la mujer en la Iglesia desde el CIC de 1917 al CIC de 1983”, en: GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, Encuentro, 2000, 243-256 y, recientemente, “Las mujeres se ponen en cabeza: ¡ahora incluso en la Curia Romana!”, *Concilium*(2013) 761-772.

57 Cf. DEMEL, *Frauen und kirchliches Amt*, 16.

58 Cf. KARI BORRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Kampen, Pharos, 1998 (1968), re-impresión.

Aunque no me he dedicado al estudio del tema del ministerio ordenado de las mujeres, el tema de este simposio me da la ocasión de entrar en el asunto desde el punto de vista del diaconado y presentar los aspectos canónicos, históricos y teológicos:⁵⁹

1) El punto de partida de la reflexión se apoya en la afirmación del Código de Derecho Canónico de 1983, que retoma el c.968 del CIC de 1917: “la santa consagración sólo puede ser recibida de modo válido por un varón bautizado” (c.1024). Por “santa consagración” se entiende la consagración del episcopado, presbiterado y diaconado, en el cual las mujeres quedan excluidas.

2) Dos aclaraciones para una discusión. Esta afirmación canónica ha planteado muchas discusiones en torno a la ordenación al presbiterado y se han dejado de lado otras cuestiones. Para pensar el tema de forma correcta se requieren, según Demel, dos clarificaciones: a) con respecto a la pregunta relativa al acceso de la mujer al sacerdocio, no se trata primariamente de una igualación,⁶⁰ sino de la *identidad de la consagración sacramental*, cuya tarea es representar a Cristo como cabeza de la Iglesia. Con otras palabras, la autora quiere pensar, en primer lugar, la identidad del orden y su función específica, tanto en relación con la tradición como con un progreso de la misma en relación con los signos del tiempo: el rostro de la Iglesia, la sociedad y la teología necesita ser completado en femenino. Segundo: b) la afirmación canónica del c.1024 no está en un espacio teológico vacío, sino que es una expresión de la convicción teológica del magisterio eclesial pontificio, dado que en la Iglesia lo canónico se apoya sobre razones teológicas: el derecho canónico expresa siempre una teología.

59 Me basaré en el capítulo 4 del texto mencionado, que trata la cuestión del diaconado desde la argumentación teológica. En los capítulos anteriores, la autora se detiene en las perspectivas bíblicas y la herencia jesuánica en la cuestión de las mujeres (cap.1), en el cambio de paradigma acontecido en el siglo XX (cap.2), el panorama de la Iglesia católica dirigida por varones con una membresía mayoritaria de mujeres (cap.3). La exclusión de la consagración sacramental como clave para plantear la ordenación de la mujer (cap.4); la obra concluye con la propuesta de un nuevo orden de género en la Iglesia, como un deber urgente en nuestro tiempo (cap.5).

60 En este punto, señala DEMEL, tienen la misma importancia el lenguaje, la mentalidad, la espiritualidad y las estructuras, por lo cual ella sugiere que no es conveniente inflacionar la cuestión de la ordenación como (única) vía de igualación de las mujeres con respecto a los varones. Cf. *Frauen und kirchliches Amt*, 139s.

3) Demel se pregunta si el acceso de las mujeres a la consagración diaconal es un signo de los tiempos que se corresponde con la auto-comprensión de la Iglesia y sirve a su misión o sólo la expresión del espíritu del tiempo que no condice con la enseñanza de la fe. A propósito de esto señala que el tema está en la Iglesia católica alemana desde hace cuatro décadas; la ocasión fue el Sínodo de Würzburg, que tuvo lugar entre los años 1971 y 1975 y reunió a representantes del Pueblo de Dios de todas las diócesis. En este Sínodo se realizó una afirmación de mucha audacia sobre el tema del diaconado de las mujeres:

*“Muchas mujeres realizan en muchas provincias eclesiásticas, no sólo en zonas de misión, una cantidad de actividades que como tales corresponden al ministerio del diaconado. La exclusión de estas mujeres de la consagración significa una injustificada separación teológica y pastoral de función y poder salvífico mediado sacramentalmente. Otra razón se encuentra en que la posición de la mujer en la Iglesia y la sociedad se deja aparecer irresponsablemente”.*⁶¹

El tema está abierto en la Iglesia alemana desde hace más de cuarenta años, pero hasta el momento no se ha dado acceso de las mujeres al diaconado permanente; tampoco se han explicitado las razones de esta negación. Incluso, en el año 2001, tres Congregaciones romanas se han pronunciado en una Notificación para prohibir todas las iniciativas que tienen como fin la formación de las mujeres para el diaconado.⁶²

4) Esta proposición está en relación directa con las reflexiones del Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II sobre el diaconado permanente de los varones:

“Restáurese el orden del diaconado como estado permanente de vida, de acuerdo con la constitución De Ecclesia, allí donde parezca oportuno a las Conferencias episcopales. Pues es justo que los varones que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, ya sea predicando la palabra de Dios como catequistas, ya sea dirigiendo las comunidades cristianas distantes, en nombre del párroco o del obispo, ya sea ejerciendo

61 Texto citado por DEMEL, *Frauen und kirchliches Amt*, 148.

62 DEMEL, *Frauen und kirchliches Amt*, 149. Ya desde hace varios años que existe en Alemania algo así como una Escuela de Formación para el Diaconado de las mujeres, de la cual ya han egresado varias candidatas.

la caridad en obras sociales o caritativas, se fortalezcan por la imposición de manos transmitida desde los Apóstoles y se unan más estrechamente al altar, para que cumplan con mayor eficacia su ministerio por la gracia sacramental del diaconado". (AG 16f)

El diaconado permanente es un tema que se presenta en *Lumen Gentium* 29. La nomenclatura indica que este grado ministerial "estable" se orienta a "realizar un ministerio y no para ejercer el sacerdocio" según la tradición litúrgica antigua; se trata, además, de la posibilidad de admitir al diaconado a varones casados. Sobre la identidad del diaconado, Salvador Pié-Ninot afirma que "continúa el debate":⁶³ el aspecto ministerial es el más subrayado en la documentación posconciliar más relevante; igualmente los escritos teológicos que han acompañado la restauración insisten en esta dimensión de ministerialidad y servicio, expresión de la diaconía de toda la Iglesia (cf. LG 24).

5) Sobre el diaconado en el Código de Derecho Canónico 1983, Demel indica que el Índice temático del CIC remite a una serie de prescripciones del c.1008 y c.1009, las cuales han sido reformuladas en 2009 por Benedicto XVI, reservándose "el lugar de Cristo Cabeza" sólo al obispo y al presbítero. Lo mismo puede observarse en el Catecismo de la Iglesia católica N°1581, en relación con la enseñanza de LG 29,1. La crítica de Demel se remonta al detalle de la teología del diaconado permanente en *Lumen Gentium*, según la cual está clara la diferencia entre el grado del episcopado y el presbiterado con respecto al diaconado siendo que éste *no se confiere para el sacerdocio, sino para el servicio*.⁶⁴

6) El diaconado, sea como grado anterior del presbiterado o de forma permanente, se ordena a la dimensión diaconal de la Iglesia. Lo específico del diaconado no está en el plano de las actividades, sino en el plano del ser; es en este plano en el cual debe buscarse lo propio: lo que ellos son da la originalidad a lo que ellos hacen. Desde el punto de vista del CIC, se da

63 Por una parte, una línea relativizadora centrada en los poderes (Beyerm Ghirlanda, Müller) y por otra se descubre una línea más eclesiológica que da prioridad a su dimensión ministerial (Congar, Legrand, Kasper, Borrás, Dianich, Borobio, del Cura). Cf. SALVADOR PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, 320-322.

64 Por razones de espacio no puede detenerme más en este punto; DEMEL hace referencia a LG 29,1; 21,2; 28,1.

una relación inseparable entre el diácono y los otros dos grados de la ordenación entorno al sexo, pero no en cuanto al celibato: las mujeres fueron excluidas, pero los varones casados no (c.1024); además que los diáconos no actúan *in Persona Christi*.⁶⁵ ¿Queda así el diaconado como un ordenado de “segunda clase”? ¿Cuál sería entonces la diferencia entre el diacono y el laico, la diferencia entre el sacramento del bautismo y la confirmación y el del orden?

7) Para Demel, lo anterior trae más preguntas que respuestas en cuanto al acceso de la mujer: ¿en qué se juega el valor teológico del diaconado como ordenación?, ¿pertenece a este específico la exclusión de la mujer? Estas cuestiones remiten a una indagación histórica de las fuentes:

- En tiempos de la Primitiva Iglesia, en las comunidades paulinas se habla de diáconos y diaconisas, aunque no se daba la práctica de la consagración y de un ministerio de ella derivado;⁶⁶ desde fines del s. I y II se incluye al diácono varón al servicio del obispo en la estructura eclesial, mientras que el presbítero se entendía como representante del obispo. El “diaconado permanente” recién aparece con el Vaticano II.

- En las Iglesias Orientales, del s. III-XI se dan servicios con mujeres; en las Iglesias de Occidente no hubo un desarrollo particular, aunque sí hubo algo entre s. X-XIII y XIV-XVII, pero no fue generalizado.

- En conjunto, la tradición eclesial del diaconado de la mujer no ha sido de extensión universal, ni se ha dado de forma continuada en el tiempo.⁶⁷ No sólo entre las Iglesias de Oriente y Occidente, sino entre las diversas iglesias particulares, el diaconado de la mujer ha tenido un curso diferente. Lo que se evidencia es una gran libertad.

8) La ordenación en tensión entre la unidad y la diversidad. Cristo es el único fundamento del servicio y la misión en la Iglesia; por ello, para Demel, todas las diferencias en la ordenación deberían interpretarse en

65 DEMEL interpreta que este aspecto debería revisarse a luz de la enseñanza de PO 2,3, según la cual el obrar “en la Persona de Cristo Cabeza” es un efecto de la ordenación. Cf. *Frauenundkirchliches Amt*, 167s.

66 Sobre algunas mujeres diaconisas en la Iglesia primitiva, ver MARIE-JOSÈPHE AUBERT, *Des femmesdiacres. Un nouveau chemin pour l'Église*, Paris, Beauchesne, 1987, 56-86; JUDITH LANG, *Ministros de gracia. Las mujeres en la Iglesia*, Madrid, Paulinas, 1989.

67 En esta afirmación, Demel hace referencia a A. G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982, 245s.

sentido integrativo y no disociativo: el diacono representa con particular intensidad a Cristo-Servidor, mientras que el sacerdote y el obispo representan con especial intensidad a Cristo-Cabeza. El diacono hace presente la misión de la Iglesia, mientras que el sacerdote y el obispo tienen como principal tarea la unidad de la comunidad.

9) Conclusiones teológico-canónicas de la propuesta de Demel:

1. El aporte teológico del diaconado es subrayar la “diakonía” en todas las funciones de la Iglesia;

2. El diaconado señala más diferencias que semejanzas con episcopado y presbiterado; además, el diaconado permanente no tiene tradición a través del tiempo ni una tradición de celibato;

3. En la historia hubo fases y regiones en las que se dio el diaconado de la mujer, de una manera libre, conforme a las necesidades de cada época, por lo cual no habría que desvalorizar la pregunta sobre la sexualidad con respecto al “diaconado permanente” según el c.1024;

4. El diaconado como presencia sacramental de Cristo servidor requiere sobre todo diversas capacidades de atención, escucha, apertura, consuelo y entrega; en general, se cree que las mujeres están en general más preparadas para realizar esta forma de presencia diaconal, no por razones de su naturaleza biológica, sino por la educación y las costumbres de género. Así lo piensa, incluso, Demel a partir de la visión de Juan Pablo II sobre el genio de la mujer.

Para concluir este punto, quisiera ensayar una recepción del planteo desde nuestro contexto latinoamericano. Al concluir un reciente artículo sobre “La propuesta del Vaticano II a la ministerialidad eclesial: desafíos a la teología y a la praxis”, Isabel Corpas de Posada se plantea que “si bien la discusión quedó definitivamente cerrada [en referencia a *Ordinatio sacerdotalis*], ¿tendremos las mujeres que seguir excluidas de la ordenación y, por consiguiente, marginadas de la organización jerárquica de la Iglesia católica?”.⁶⁸ Creo que una forma de responder a esta pregunta desde una teología de la reforma es plantear el tema del diaconado de las mujeres, en el marco más amplio de los carismas y ministerios de la mujer en la Iglesia.

68 CORPAS DE POSADA, “La propuesta del Vaticano II a la ministerialidad eclesial: desafíos a la teología y a la praxis”, 131.

Quizás, junto con el estudio reflexivo sobre el tema que hasta el momento ha tenido poca o ninguna importancia en nuestro ámbito, otro modo de acercarnos a la cuestión sería indagar la “diakonía” de las mujeres católicas en concreto. Me refiero al relevamiento empírico de experiencias a partir de testimonios de mujeres que han tenido compromisos significativos en nuestras iglesias,⁶⁹ lo cual nos permitiría tener más claridad sobre cómo las mismas mujeres van comprendiendo su ministerialidad. Realmente pienso que las mujeres realizamos mucho o casi todo lo que corresponde a la diaconía en la Iglesia católica; entonces, si es así, resulta bastante incomprensible que no nos inquiete plantearnos el tema de nuestra ministerialidad. Sea como fuere, me parece que el debate sobre el diaconado de la mujer puede ser una ocasión que nos ayude a despertar la inquietud para profundizar la investigación sobre su lugar sacramental y ministerial en la Iglesia. Concluyo estas reflexiones, que merecen continuarse y profundizarse en otros estudios futuros, con un pensamiento de Bernard Sesboüé al respecto: “Desde el punto de vista de la tradición de la Iglesia, no parece haber objeción doctrinal alguna. La ordenación de diaconisas sería una manera de reconocer los múltiples servicios prestados en la Iglesia por las mujeres y de invocar sobre ellas la gracia de Dios por el Espíritu Santo”.⁷⁰

69 En este sentido, un grupo de teólogas argentinas y chilenas estamos trabajando con método cualitativo en el horizonte del Concilio Vaticano II y la “recepción vivida” por las mujeres en nuestro ámbito.

70 SESBOÜÉ, *¡No tenéis miedo!*, 114.

Ecclesia semper reformanda

Reflexiones en camino

Marcelo Trejo

I

“ECCLESIA SEMPER REFORMANDA”

Las Reformas en la vida de la Iglesia han sido siempre experiencias marcadas por el desafío de patentizar la frescura y novedad del Evangelio en los nuevos espacios, culturas y destinatarios de evangelización.

Aspiración que asumió también el Concilio Vaticano II de manera muy sentida: «La iglesia... siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8).

Un mismo y actual anhelo del papa Francisco: «¡Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!». Reforma que engloba a toda la Iglesia: *“In capite et in membris”*: «Me corresponde, como Obispo de Roma, estar abierto a las sugerencias que se orienten a un ejercicio de mi ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización...». (EG 32).

También esta interpelación desafía al quehacer teológico en aquello de «auscultar, discernir e interpretar» (GS 44); y por otro lado, ubica a los teólogos “no en el cuartel sino en la frontera” siendo pioneros de un

diálogo crítico y benévolo de la Iglesia con las culturas. (Cf. Francisco, “Teólogos y profetas”, Audiencia a la Comisión Teológica Internacional. L’Osservatore Romano. 13 de diciembre de 2013, N.50. pág. 2)

En este gran marco se ubicó el Simposio Teológico del Cono Sur realizado en noviembre 2014, Montevideo. Teólogas y teólogos reunidos en un intercambio de saberes con el propósito de cooperar fehacientemente en una reforma actual de la Iglesia Católica.

Estas “Reflexiones en camino” para una *Ecclesia Semper Reformanda* son emergentes de conferencias, momentos teológicos-simbólicos, quehaceres teológicos conjuntos de esos días. Un texto sistematizado cuyo propósito es referenciar y ahondar en este Simposio Teológico.

Un mayor desarrollo temático se podrá obtener en el libro editado próximamente por Amerindia Continental; institución auspiciante de este mismo evento.

II

“REFLEXIONES EN CAMINO”

1. Convocados a un “Buen Vivir” (Sumak Kawsay).

Una vez más orienta la mirada y el sentido de búsqueda eclesial la pregunta de espíritu conciliar: “Iglesia, qué dices de ti misma” (Cf. *Lumen Gentium*). Interrogante que encontró su respuesta programática en la Constitución *Gaudium et Spes*: «los gozos y las angustias de los hombres, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y angustias de los discípulos de Cristo».

Superando cualquier dicotomía, la comunidad cristiana, con su memoria y profecía, clama a mayor humanidad y menor agonía en el mundo; porque sabe y celebra que «la Gloria de Dios es que el hombre viva».

Por esto mismo, el empeño de la reforma de la Iglesia no puede confundir su horizonte de donde se entiende y hacia donde tiende: ¡*Sumak Kawsay!*

El Buen Vivir de la Humanidad. Un axioma andino, con espíritu religioso ancestral, integrativo de dimensiones humanas como la espiritualidad, religión, ecología, economía, política, ética, ritualidad y pluricidad.

Una cosmovisión análoga que *aggiorna* la expectativa bíblica de Reinado de Dios.

Sumak Kawsay que no es cambio de palabras; sino, más bien, una perspectiva preservante de los reduccionismos occidentales de una “buena vida”, marcada por ciertas dinámicas del mercado y su fundamento capitalista que; por otro lado, se habilita a la apatía solidaria.

Se trata de una categoría idearia y análoga que replantea el orden cultural de participación social y la gestión política - económica de distribución de bienes. Por ello, *Sumak Kawsay* sostiene la esperanza de un “otro modo de vida posible y necesario”; a la vez anima y desafía a su construcción histórica. Estados latinoamericanos ya inspiraron sus nuevas constituciones en esta cosmovisión.

Un “Buen Vivir” sostenido por las tradiciones de los pueblos originarios que también da “qué pensar” a la Iglesia y a sus teologías; si ellas asumen el desafío de reforma buscando «por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos» (AG 22b). De manera particular, la teología india latinoamericana da prueba que esta asunción es útil y posible.

2. Acoger la Novedad del Espíritu de Dios en la historia.

“¿Sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos?” (Mt 16,3; cfr. Lc 12-54-56) Esta es la interpelación de Jesús, el Señor a sus seguidores.

Desafío que se convierte en necesidad inevitable para un tiempo de Reforma. Auscultar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio como signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios en la historia actual de los pueblos (cf. GS 4. 11). Razón creyente por la cual es tiempo oportuno para abrirse a la Novedad del Espíritu.

“¿Estamos abiertos a las sorpresas de Dios o nos encerramos, con miedo, a la novedad del Espíritu Santo? ¿Estamos decididos a recorrer los caminos nuevos que la novedad de Dios nos presenta o nos atrincheros en estructuras caducas, que han perdido la capacidad de respuesta?”, preguntas reiteradas no pocas veces por el papa Francisco.

Esto supone fundamentalmente volver al Evangelio como narrativa del seguimiento de Jesús de Nazareth. Experiencia que sólo puede darse desde el Espíritu mismo del Mesías, el Cristo, que “actúa desde abajo, desde los pobres, desde el *“De Profundis”* de la historia”.

Seguimiento que provoca un estado metanoico y prático de conversión eclesial en todo el Pueblo de Dios: “*in capite et in membris*”. Un cambio de mentalidad frente a los intrincables procesos y avatares históricos; y ante un actual paradigma social emergente; inédito y todavía malamente sospechado por ciertos grupos eclesiales.

«La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida...y se presenta como un camino de la mirada, en el que los ojos se acostumbran a ver en profundidad». Motivo por el cual, conviene estar atento a las mociones del Espíritu que acompaña la conversión de gracia epocal: reconocer e interpretar, aceptar y rechazar las mociones del buen espíritu y del malo. Las realidades del presente, si no son bien resueltas, pueden desencadenar procesos de deshumanización difíciles de revertir más adelante. (cf. Francisco. *Lumen Fidei* 53.30. *Evangelii Gaudium* 5)

Para este ejercicio de discernimiento espiritual habrá entonces que “desintoxicarse tanto de categorías eclesiocéntricas auto-referenciales como versiones locales de neocolonialismos” y rediseñar lo eclesial con la libertad y creatividad que provienen del Espíritu.

El “*De Profundis*” latinoamericano exige cambiar el eje de mirada social y de acción política asumiendo un perfil de diagnóstico más específico de lo que llamamos habitualmente pobreza. Su profundización implica otros temas en cuestión: invisibilización social, la exclusión política, violencias diversas y, de manera evidente, la redistribución de los bienes comunes y necesarios para un Buen Vivir.

Conformamos además sociedades en las que existen otras profundas fuentes de desigualdad ligadas al género, condición sexual, edad, etnias, culturas. Situaciones contrarias al Evangelio porque «ya no hay judío ni griego, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer...» (Gál 3,28). Las nuevas teologías de la liberación dan cuenta de ello.

Por otro lado, la presencia del Espíritu de Dios derramado en el corazón de América Latina invita a descubrir su acción en muchos hombres y mujeres del Continente que sostienen y construyen el “Buen Vivir”. Una expresión testimonial de esto se manifiesta en los distintos Foros Mundiales, basados en su axioma general: “Otro mundo es posible”.

En este sentido, la Reforma de la Iglesia es inseparable de la transformación del mundo. Dicha reforma como la transformación no solo debe verse como una manera estratégica conjunta de acción socio-política. Ambas praxis sostienen un enclave común teológico suficiente: la acción del Espíritu de Dios. Aquel que renueva todas las cosas es el mismo que alienta a la Iglesia y viceversa.

Con todo esto, es adecuado afirmar que no habrá renovación eclesial sin asumir la realidad compleja que vivimos; como tampoco habrá verdadera percepción de la realidad si la Iglesia no advierte desde qué lugar social discierne tales signos de los tiempos.

3. La Sabiduría de los pobres en la Reforma Eclesial.

Esta aprehensión de los signos de los tiempos implica un necesario reconocimiento de todos los miembros de la Iglesia, quienes animados por el Espíritu en el Bautismo, sostienen su capacidad de escucha y decisión (*sensus fidei*). Una sabiduría que actúa formalmente como «principio de discernimiento» para el mismo Pueblo de Dios. Es «un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses» (Puebla 448).

En nuestro Continente hay muchas personas-pueblos marginales-sabias que bien pueden sostener y orientar el núcleo evangélico de esta Reforma eclesial. «Los pobres son capaces de sacar del mensaje cristiano su plenitud», afirma Ignacio Ellacuría.

Una experiencia de comprensión de la vida agraciada y la “muerte del inocente”, de los vaivenes históricos y de Dios actuando en ellos. Una sabiduría popular connaturalmente fundada por el entrelazamiento entre “Revelación y Fidelidad”.

En este sentido, el protagonismo de los pobres adquiere un rol relevante en la reforma eclesial. Estos mismos, además de participar del *sensus fidei*, conocen al Cristo sufriente en sus propios dolores. Por ello, “todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres”. Es preciso, por lo tanto, reconocer la fuerza salvífica de sus vidas, ponerlos en el centro del camino de la Iglesia y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos. (Cf. EG 197-198)

Por consiguiente, la labor hermenéutica requerida para este tiempo no será principalmente desmenuzar textos sino sobre todo “consignar y ahondar el vínculo pobre-Mensaje, a fin de acercarnos al misterio de Dios en el mundo de hoy”.

Por todo ello, la impostergable reforma eclesial va de la mano con una lúcida y crítica hermenéutica, donde se tenga en cuenta el lugar social de donde se discierne, la pre-comprensión desde la fe del pobre y las fases de interpretación relevante para el mundo de hoy.

4. La Sinodalidad es el nombre de la Iglesia.

Animados por el Espíritu de Jesús, el Señor, el deseo es fortalecer el principio político-social de Vivir Juntos (*Sumak Kawsay*) y significar eclesialmente este anhelo mediante una igualdad plural. En este sentido, también la Reforma está marcada por una recuperación sinodal y ministerial de toda la Iglesia.

Con la idea de “sinodalidad” se caracteriza la manera específica del camino de la Iglesia en la historia. “No indica primeramente una forma jurídica de gobierno de la Iglesia sino, más originariamente, un estilo de vida y testimonio de participación y administración de los bienes salvíficos. Sínodo es la gramática identitaria de la Iglesia”.

Por otro lado, esta renovada eclesiología reclama formas concretas de realización de la *Communio*. Las diversas figuras de concreción del “nosotros eclesial” tanto en disposiciones personales como en los niveles históricos de presencia orgánica de la Iglesia son puestas en cuestión. La Sinodalidad también se constituye de manera estructural e institucional.

En el carácter sinodal, la Tradición del *Sensus Fidei* (sentido de fe) y el *Consensus Fidelium* (consenso de los creyentes) ofrece un profundo fundamento para superar la visión eclesiología jerárquica por excelencia y habilitar la participación de diversos miembros del Pueblo de Dios: laicado, mujeres, indígenas y otros grupos hasta ahora excluidos.

Por tanto, a la luz del principio de “competencia de los creyentes en las cosas de la fe”, promover y sostener espacios de diálogos y decisiones institucionales se convierten no una mera estrategia de gestión sino una verdadera acogida fiducial de la acción del Espíritu de Dios en su Pueblo.

También los teólogos y teólogas “compañeros/as de camino sinodal” hemos de dar espacio al Espíritu de Jesús; para ello es conveniente adentrarnos en el proceso de *metanoia* y *aggiornamento*. Sólo así podremos comprender el novedoso paso de Dios en este tiempo de la historia y de la iglesia. En este sentido, no sólo la reforma eclesial está pendiente, también el lenguaje sobre Dios sigue siendo extemporáneo.

5. La presencia incisiva de las mujeres en la Iglesia.

El Vaticano II, con sus aportes de una teología de la revelación, una eclesiología sacramental y una perspectiva misionera diaconal ofrece las bases suficientes para dar a las mujeres el lugar que corresponde a su dignidad eclesial.

Ello implica descubrir y asentar el valor de las experiencias de las mujeres, del aporte propio de sus biografías, los puntos de vista e interrogantes que ellas suscitan; pero también la de sostener una disposición receptiva y una colaboración concreta por parte de la Iglesia “de varones”.

Una verdadera conversión mental y reforma estructural. Si los carismas de las mujeres no son tomados en serio, la Iglesia se priva de una “ocasión de gracia”. Un afán requerido por el papa Francisco en términos de una «presencia más incisiva de las mujeres en la Iglesia» (EG 103).

La experiencia sinodal de Pueblo de Dios coadyuva este replanteo; de allí surge la necesidad de “revisar las relaciones entre clero-laicado, obispos-vida religiosa y mujeres-varones –aunque de manera más implícita, tanto en el desarrollo eclesiológico como en el diálogo eclesial”.

La presencia, el reconocimiento y la participación de las mujeres dependen de una capacidad inclusiva de todos los bautizados y no sólo de las mujeres. Con mucho acierto y realismo expresa Walter Kasper, hacia fines de los ochenta, con motivo del Sínodo sobre Laicos: “Las mujeres podrían aportar sus propias experiencias y sus dones a la Iglesia con lo que ésta se enriquecería notablemente. El futuro de la Iglesia va a depender de la disposición de las mujeres para colaborar, pero también de la disposición de la Iglesia a aceptarlas.”

Por otro lado, la renovación eclesiológica del Vaticano II se ha expresado como paso de una comprensión de la Iglesia marcada por el binomio jerarquía-laicado a otra entendida por el binomio de comunidad-ministerios. La identificación jerarquía-ministerio cede para dar lugar a una comunidad en la que se realizan los carismas y los ministerios en pluralidad y diversidad; vale decir que la jerarquía no es “la síntesis del ministerio”, lo que equivale a una perspectiva clericalizante, sino un ministerio de discernimiento y de coordinación de los otros carismas y ministerios con vistas a la comunión sinodal.

Aquí las mujeres confirman sus dones y servicios con su praxis eclesial cualificada. No obstante ello, todavía no hay suficiente espacio o acogida en las estructuras de la Iglesia para poder desarrollarse en la forma de

ministerios estables u ocasionales, o bien que siendo realizados no contarán con el reconocimiento institucional suficiente.

Este segundo orden de posibilidades incluiría, junto a otros carismas, la cuestión de la participación de los bautizados/as laicos/as en los ministerios ordenados, particularmente en el diaconado, un carisma/ministerio que ha sido valorado para el laico varón como una clave de renovación eclesial en el Concilio Vaticano II y cuya extensión a la/s mujer/es ha sido un tema emergente en la eclesiología posconciliar, pero todavía no suficientemente considerado.

6. La impronta socio-política de una reforma eclesial.

En su proceso de reforma, la Iglesia requiere una referencialidad honesta con la realidad; a fin que su camino sea verdadero. También, debido al carácter intrínseco misionero; la Iglesia no sólo reinterpreta su conversión “puertas adentro” sino mirándose “en salida”.

En esta perspectiva, el *Sumak Kawsay* se convierte en horizonte traccionador para las/os anhelantes constructores del Buen Vivir de la Humanidad toda. De la misma manera, se constituye como dador de sentido operativo a la Iglesia para su adecuada reforma: que “tengamos vida y vida en abundancia”; sobre todo cuando las distintas muertes, sus gestores y sus contextos no dan tregua.

Un camino (*meta-odos*) de seguimiento de Jesús, el Señor de Galilea, como primicia de espiritualidad cristiana que requiere por dinámica propia samaritana un “cargar, hacerse cargo y encargarse” tanto de la realidad lacerada como del pobre vulnerado. De allí que, este *pathos* solidario implica primeramente incorporar la cuestión social-económica; y principalmente la praxis política correspondiente. La complejidad de la pobreza como “*connato iniustum*” y el afán de liberación de dicha trama, desafiado por el prístino axioma cristiano: “*Caritas Christi, úrgenos*” no permiten simplificaciones o recortes algunos.

En el Congreso Continental de Teología - Brasil, 2012-, nuevamente se afirmaba: «Cerca del pobre, cerca de Dios» (Gustavo Gutiérrez) y «El absoluto es Dios y el pobre, su co-absoluto» (Jon Sobrino). Dos axiomas cristianos que sostienen en Latinoamérica la experiencia de ser “Iglesia de los pobres y una iglesia martirial”.

Un camino eclesial de “honestidad con lo real” que marca impronta en muchos teólogos y teólogas, impacta en sus distintos quehaceres te-

ológicos y pone en jaque el diálogo con el mundo de la exclusión: «cómo decir al pobre que Dios lo ama, cuando su vida de marginación y de olvido parece negar esa afirmación?, de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y por la opresión?... con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas, que son hijos e hijas de Dios?» (G. Gutiérrez).

Para ello, Juan Luis Segundo desafió a la misma teología predominante a liberarse de sus propios entramados autorreferenciales y trampas ideológicas. Una experiencia que sólo es posible desde una opción de liberación asumida. De allí que, si es razón conveniente reafirmar la relación intrínseca entre “fe y liberación”; del mismo modo, también es necesario realzar el nexo entre “teología de la liberación y militancia política popular”.

Es bueno preguntarse: ¿no será una nueva hora de acceso político de algunos pueblos y no solo fuerza de resistencia social? “Acaso no se ven ya los brotes en las plantas...” ¿y al Espíritu liberador de Dios provocativo en acontecimientos presentes? ¿No se percibe acaso que se avecina una nueva primavera y no sólo para la Iglesia? Percepciones que surgen de mojoneros del camino popular; pero también mirando las construcciones políticas de algunos estados democráticos actuales del Cono Sur Latinoamericano que, por otro lado, actúan como dinamizadores de esperanzas para otros pueblos del Continente. El estado y lo institucional, sin duda alguna, representa la mayor expresión del quehacer político y público. Por mucho tiempo esos espacios estuvieron vedados a las clases populares; y cuantas veces las luchas tuvieron que estar por fuera y en contra del mismo. Ya no lo es tanto ni en todas partes.

Se trata entonces, de un quehacer teológico “simpático” que se ubica en el plano de sensibilidades y búsquedas cotidianas -por aquello que “nadie ama lo que no conoce”-, recrea desde allí su inteligencia sentiente y se reposiciona en su manera de pensar. Un *pathos* cuya “fe busca y sabe entender” las pasiones populares (*fides sapiens intelligere*) y una “inteligencia que busca y sabe creer” en el Espíritu de Dios, animador y garante de los pobres (*intellectus sapiens credere*).

Con dicha adhesión teológica, tales teólogos/as ya no sólo anuncian proféticamente los advenimientos esperados de Dios y la resistencia social de los pueblos, tan propios de las últimas decadas. Se anuncia también la validez de ciertos procesos políticos latinoamericanos, bajo el prisma hermenéutico de “ambigüedad y múltiple significatividad” otorgado por la encarnación histórica del Hijo, Jesús de Nazareth.

Teología en política de liberación capaz de asumir en verdad la historia de los pueblos; no para aclararla o quitarle su propia ambigüedad y complejidad; sino para entretelar gnoseológicamente y práxicamente esa historia real y popular, junto a otros/as que construyen ¡*Sumak Kawsay!*; y con la humildad discipular, a modo de “compañera de camino”.

Por todo esto, no basta repensar “los qué y los cómo” de una Reforma; habrá que revisar también el sentido – “desde y para” - de la misma, sin descuidar sus contextos y desafíos actuales. De la misma manera, también el quehacer teológico por un lado, deberá reconfigurar sus parámetros (*metanoia*) para no quedar aferrado a otros tiempos; y por otro lado, deberá replantear sus lenguajes comunicativos a fin que su palabra siga siendo signifiante.



La eclesiogénesis como objetivo de la reforma de la Iglesia

Teología Simbólica

Eclesiogenesis

Lic. Isabel Iñiguez

Decir Eclesiogénesis¹ en la expresión de Boff significó una reflexión de la construcción y reinvención de la Iglesia en el continente y en el contexto de la modernidad. El planteo, nos remite al acontecimiento Jesús y la construcción de las primeras Comunidades² que significaron el gran aporte paradigmático en la construcción de la Iglesia primitiva,³ releídas en la construcción post-conciliar. En este sentido, trataré: 1- La Recepción conciliar y la construcción de Comunidades Eclesiales de Base; 2- Las CEBs como lugar hermenéutico y teológico; y 3- Algunos ejes permanentes en las CEBs, y los desafíos en el nuevo contexto eclesial.

1 Cf. L. BOFF, *Eclesiogénesis: Las Comunidades de base reinventan la Iglesia*, España, Ed. Sal Terrae, 1979.

2 MBOIOCCHI, *El Seguimiento de Jesús en la vida de las Primeras comunidades*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2009.

3 Cf. L. SCHENKE, *La Comunidad primitiva*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1999.

1. La Recepción conciliar y la construcción de Comunidades Eclesiales

Voy a considerar el tema haciendo referencia a la segunda parte del siglo XX, en relación con el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su recepción en la construcción de Comunidades. El Evento conciliar permitió una nueva conciencia universal en la historia contemporánea, con un acontecimiento salvífico, un *kairós*, produciendo un antes y un después aportando fundamentos para el surgimiento de una iglesia en su manera de estar en el mundo más acorde a los planes de Dios.

Según G. Gutiérrez, podemos extraer tres profundas intuiciones del Papa Juan XXIII: “hay que estar atentos a los signos de los tiempos y esto significa apertura a los hechos históricos y a la Palabra de Dios, ese conjunto realidad y palabra, nos permite ver los signos de los tiempos: a) la primera intuición es la apertura al mundo, para que entre el viento y se lleve el polvo imperial, abriremos al mundo moderno, discernir y dar testimonio; b) el dialogo ecuménico y c) ante los países subdesarrollados la iglesia es quiere ser la iglesia de todos, en particular la iglesia de los pobres.”⁴

En el marco de los nuevos signos de los tiempos,⁵ el Concilio ubicó a la iglesia donde había que estar y desde la apertura al mundo manifestó la perspectiva de iglesia en el mundo⁶.

De la relación conflictiva de la Iglesia con la modernidad, pasa a una postura de apertura y diálogo. Reconoce la autonomía de las realidades y tuvo el mérito incalculable de descentrar la iglesia, de abrirla al mundo, en el cual las inmensas mayorías de la humanidad padecen de miseria e injusticia.⁷

El impulso del espíritu del Concilio produjo un éxodo en cuanto salir de concepciones de una iglesia sociedad perfecta a una iglesia misterio, que pone sus bases en la Trinidad (LG4); de iglesia de la cristiandad, del segundo milenio a una que recupera la eclesiología de comunión abriéndose al desafío

4 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y Opción por los pobres*, Buenos Aires. Ed. Paulinas, 1987, 78-82

5 Cf. E.F. CARDENAL PIRONIO, *Interpretación de los signos de los tiempos en América Latina*, Revista de Teología 13, 1968; pero antes se había referido como América Latina, Iglesia de la Pascua, Buenos Aires, Ed. Afirmación y Diálogo, 1972.

6 Cf. E.F. CARDENAL PIRONIO, *Signos de la Iglesia Latinoamericana, evangelización y liberación*, F.G.NAPOLE- V.AZCUY (Dir.), Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 2012.

7 F. DE AQUINO JUNIOR, *M Iglesia dos pobres, do Vaticano II a Medellín e aos dias atuais*, Brasil, Adital, 2012.

de los nuevos tiempos (GS4; 11; 44); de una iglesia identificada con la jerarquía a una Iglesia Pueblo de Dios con diversos carismas y ministerios (LG11); de una eclesiología centrada en sí misma, a una orientada hacia el reino (LG5).⁸

También significó el cambio de lugar de muchos/as, cambiando el rumbo de la práctica al modo de Jesús. El comienzo de la práctica de Jesús está contextualizado por una circunstancia trágica: la práctica de Juan es interrumpida violentamente por parte del centro político de Galilea (Cf. Mc 6,17). Jesús, modifica esa práctica, deja el desierto, el Jordán, la región de Judea y en una opción por los márgenes se aparta del Centro más que Juan y se va a Galilea. Inicia su misión “desde los pobres”, produciendo un cambio de lugar no sólo geográfico, sino de sentido.

Otro signo de confluencia, fue: la “*irrupción de los pobres*” en los centros urbanos de las grandes ciudades del continente en las décadas del 40-60, frase acuñada por (Cf. G. Gutiérrez). Grandes contingentes de migrantes e inmigrantes, -los miles que han vivido la experiencia de Abraham y Sara- conformando nuevos rostros, significando la incursión de nuevos mercados laborales, culturales y nuevas búsquedas que contradecían el llamado “desarrollismo/subdesarrollo” y la búsqueda de liberación de los pueblos en el continente.

Significativamente, algunos de los elementos mencionados y la opción a la fidelidad radical del Evangelio, motivó al cambio de lugar de muchos obispos, algunos con el Espíritu del “Pacto de las Catacumbas, como iglesia servidora y pobre” (Santa Domitila, 1965); sacerdotes para el tercer mundo, algunos, habían vivido la experiencia de “curas obreros” y laicos para el tercer mundo; La vida religiosa inserta en medios populares (Crimpo);(LaiCrimpo) y muchos laicos/as, que han realizado la opción de trabajo con los sectores populares, insertándose en villas, favelas, barrios, poblaciones, en las periferias del continente.

Desde los hechos mencionados y otros, permitieron establecer tiendas de campaña y la construcción de comunidades, que evolutivamente se les llamó Comunidades cristianas⁹, luego, eclesiales, de base, del campo, de las periferias de las grandes ciudades. Al nombrarla como Comunidad

8 Cf. V. CODINA, Para comprender la Eclesiología desde América Latina, Navarra, Estella, 2008.

9 Cf. II Encuentro sobre Comunidades de Base, Brasil, en SEDOC, 9 n° 96, 1976, 453-575; A.ZENTENO, Encuentro de las Comunidades Cristianas, México, 1977, en: Christus 42, n° 505, 1977, 30-33. También, en: Cf. R. BERARDO, Comunidades cristianas, Avellaneda, 1969

Eclesial de Base, se le ha dado en sí, su identidad propia: *“está explicitada en la designación que, sobre todo en América Latina, reciben las comunidades, ser eclesiales es su marca original y su modo de existir y actuar. Y la base a que se refiere es de carácter nítidamente eclesial, los pobres identificados con Jesús y no un concepto meramente sociológico”*.¹⁰ Rescato la importancia que ha significado el Documento de San Miguel (1969) al proponer promover la creación de Comunidades cristianas de Base,¹¹ como generador del impulso creativo de las mismas.

La comunidad se compone con personas y familias, de diversa edad y ambos sexos, no sólo del ámbito territorial, integra de distintas condiciones sociales y culturales, *“en íntima relación personal en la fe, (Cf.DP.641) y abiertas a todo el que desee integrarse”*.¹²

La vida de las comunidades son una realidad nueva y antigua a la vez, que tiene su fundamento bíblico en la misma vivencia de los primeros cristianos (Hs.2, 42-47; 4,32-35). También, como iglesias de casa, comunidades que se reúnen en diversas casas o en diferentes comunidades con lugar físico de la misma ciudad. *“Es notable, que Pablo ya le había dado el mismo nombre de ekklesia a las comunidades que se reunían en diversas casas, (Rm 16,3-5).”*¹³ Ellas, hoy, como Iglesia desde los pobres han planteado una vuelta a esas fuentes, a la primera eclesialidad de la Iglesia primitiva, para encontrarse con su identidad. Como la Iglesia viva en medio del pueblo constituyen la presencia de semillas del Reino en las realidades.¹⁴ Luego, se han ido delineando orientaciones para la práctica en su desarrollo,¹⁵ pero, siguen buscando su identidad.

También, en estos 50 años, no podemos dejar de considerar la ruptura y la soledad que significó para los cristianos sostener las opciones fundamentales entre los pobres y su causa para ser coherentes con el grito de

10 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL BRASILEIRA (CNBB), Documento (4), Brasil, 1982.

11 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA (CEA), Documento de San Miguel, 1969, Cap.6, nº 5.8

12 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA (CEA), Orientaciones para las comunidades Eclesiales de Base, Buenos Aires, 1988, 9.

13 Cf. J. COMBLIN, Iglesia Primitiva e “Iglesias de casa”, DIDASCALIA, Nº 608, Año LXI, diciembre 2007.

14 Cf. J.A.VELA, (SJ) Las Comunidades de Base y una Iglesia nueva, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1969; G.IRIARTE (OMI), ¿Qué es una comunidad Eclesial de Base?, Cochabamba, Ed. KIPUS, 2003.

15 CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Orientaciones para Las comunidades Eclesiales de Base, Buenos Aires, CEA, 1998.

los oprimidos y la voz profética, ante los golpes, las dictaduras, las persecuciones y el martirio en el continente. En nuestra memoria permanece vivo el testimonio de fieles, catequistas, que han abonado la tierra con la sangre del martirio; el P. Carlos Mugica, los Obispos: Enrique Angelelli, Arnulfo Romero, Ponce de León; los Hnos. Palotinos y otros miles en el continente. En Argentina, además, entre otros, quienes integran la lista de más de 120 sacerdotes, religiosos/religiosas y laicos comprometidos con los pobres y excluidos, en nuestro país.¹⁶ Sus prácticas han manifestado la denuncia de las injusticias estructurales y el pecado social y el profetismo desde la recepción del conciliar en Medellín como clave articuladora con los procesos populares alumbrando la práctica de liberación de los cristianos como iglesia viva en el continente.¹⁷

Las comunidades desarrollan una mayor interrelación personal, a partir de la reflexión de la Palabra de Dios y la reflexión sobre su realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local, (Cf. DP 629). Además, crecieron cuando establecieron relaciones con los movimientos sociales y organizaciones populares en toda América Latina y el aporte de la teología de la liberación como lectura interpretativa en sus contextos que estableció su tienda de campaña en los movimientos sociales, la lucha por la tierra, los asentamientos, ecología, alfabetización y Educación popular, la participación de los laicos en las decisiones de la iglesia, hablando de otro modelo de iglesia en la opción por los pobres.

Pero, en el contexto del neoliberalismo las comunidades sufrieron también la tempestad neoliberal,¹⁸ sentido en las estructuras de la Iglesia institución en la involución de esquemas del invierno eclesial y el retorno de temas que habíamos creído atrás o antes del Concilio y muy lejos de la búsqueda de los pobres y de los pueblos. Las Comunidades, más debilitadas, en esa época, siguieron a Jesús en la comunidad, con el oído y el sentido de escucha en el Jesús de Nazaret: *“Jesús, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía*

16 Cf. PROYECTO DESAPARECIDOS. POR LA MEMORIA, LA VERDAD Y LA JUSTICIA, [en línea] Desaparecidos en Argentina, Documentos, Listado de Religiosos Detenidos-desaparecidos, <http://www.desaparecidos.org> [consulta: 20 de noviembre de 2009].

17 En el sentido mencionado podemos ver: Tiempo y presencia, Sao Paulo, CEDI, Centro Eclesial de Documentação e Informação, 1977

18 I. ÑIGUEZ, En mi barca no hay oro ni espada, Memoria 20 años de CEBs, Quilmes, I. Ñiguez (ed.), 1996.

salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente y aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia y llegando a la perfección llegó a ser fuente de salvación eterna para todos los que lo obedecen” (He5,7-9). Los vv 7-8, se apoyan en la raíz común de Hyp-akúein: escuchar desde abajo, obedecer, ep-akúein: escuchar desde arriba, atender.¹⁹ Aparecen dos sentidos de escucha y escuchar desde abajo: obedecer al plan de Dios, al Proyecto de Dios que acontece. Así se entendió y a pesar, del invierno, fueron dando señales de otro modo de vivir la Iglesia.

La historia de su continuidad tuvo que ver con tres componentes que han aportado a los procesos:

a) la comunión con las Iglesias locales y la recepción diocesana creativa del Concilio por medio de sus pastores y opciones de sacerdotes, religiosos/as, laicos/as que han mantenido el compromiso de trabajo en las bases²⁰ y otros/as desde la solidaridad han asumido la causa de los pobres en su dignidad, en los derechos humanos de las personas y de los pueblos.

b) la importancia de los aportes de Equipos locales, nacionales y latinoamericanos entre ellos, el P. Marins y Equipo: Teo Trevisan, favoreciendo el desarrollo de encuentros y la articulación con las demás comunidades en el continente²¹; así, como Marta Boiocchi, P. Angel Caputo, Alwin Nagy. También, hay que destacar los aportes de la Articulación Continental de Amerindia y los muchos escritos bíblicos y de teología latinoamericana que fueron alientos de vida sembrando esperanza.²²

c) El tercer elemento fue compartir sueños de otro mundo posible al calor de los nuevos movimientos sociales del continente. “*Donde queremos estar: donde el pueblo se juega la vida*”, expresión del VII Encuentro Nacional de CEBs, (Salta, Argentina, 2009); y del VIII Encuentro Nacional de CEBs: “Con Jesús de Nazaret por una vida digna, (Quilmes-Argentina, 2013).

19 Cf. BIBLIA DE JERUSALEN, Hb, 5,7-9

20 COMISION SINODAL, Parroquia Misionera y Comunidades Eclesiales de Base, Diócesis de Quilmes, (1981-1983); También en: Cf. A.M. CAPUTO, Parroquia Misionera y CEBs, Una experiencia quilmeña, Quilmes, Tecepé, 1985; es importante rescatar el aporte de descentralización parroquial que aportó la Comisión Episcopal de Ministerios, Renovación de la parroquia, Buenos Aires, CEA, 1992; como así también de: Comisión Episcopal de Ministerios, El Consejo Pastoral Parroquial, Buenos Aires, CEA, 2003; Las Comunidades Eclesiales de Base en Santiago y Argentina, Santiago del Estero, 2007.

21 J. MARINS - T.M. TREVISAN y otros, Después de Puebla, las Comunidades Eclesiales de Base, Buenos Aires, Latinoamérica Libros SRL, Centro Nazaret, 1983.

22 J. NOVAK, (Obispo) Las Comunidades Eclesiales de Base, “Documento del Consejo Permanente de la CNBB, Quilmes, obispado de Quilmes, 1986.

Leer lo que acontece en la comunidad como Iglesia de los pobres, requiere interpretarla en el marco de referencia de la búsqueda compartida de procesos históricos populares que se retroalimentan entre sí en su construcción donde confluyen elementos de índole nuevas: los sectores populares y los proyectos de búsquedas libertarias, los movimientos sociales y las organizaciones populares, teniendo en cuenta la presencia del estado un poco más presente en las democracias de gobiernos populares del continente en esta última década y en ese proceso su voz de anuncio y de comunidad profética en medio de ellos. Estos elementos y otros, son importantes a tener en cuenta, de lo contrario, sería reducirla a una cuestión de base, aislada, perdida en la historia, sólo preocupada por ser iglesia pero hacia adentro, repitiendo el modelo pre-conciliar y contradiciendo el sentido de la venida de Jesús y el Reino de Dios.

Aparecida (2007), significó un nuevo viento y nuevas oportunidades en las Comunidades para fortalecer las tiendas (Cf.193-196), luego en Ecuador: “CEBs, discípulas misioneras de Jesús para que nuestros pueblos, en El, tengan vida” (Quito, 2009).

Luego, significativamente, el Papa Francisco y el planteo de cambios en el seno de la Iglesia, desde un nuevo éxodo. Ya no se trata sólo, de ir a las periferias, sino del como construimos iglesia: “quiero una iglesia pobre para los pobres”. Tema, que el proceso de CEBs., puede aportar teniendo en cuenta el recorrido en el continente.

En el próximo punto trataré sobre las CEBs., como lugar hermenéutico y teologal, sin la pretensión de ser exhaustiva.

2. Las CEBs como lugar hermenéutico y teologal

La comunidad experimenta la certeza que da la experiencia de ser amada y sostenida por Dios, en Jesús y el Proyecto del Padre.

Como ekklesia, del griego (ek-kalein: verbo), llamar fuera, significa convocación y qa-hal, en sentido pasivo: ser convocado, estar convocada. Designa asambleas del pueblo, en general de carácter religioso. Es el término frecuentemente utilizado en el texto del AT para designar la asamblea del pueblo elegido en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo. Dándose a si mi misma el nombre de iglesia, la primera comunidad de los que creían en Cristo se reconoce heredera de aquella asamblea (Cf. CEC.751). Así, se siente representada

en la práctica de Jesús con los pobres. Hoy la continuidad en el Espíritu que las anima en la (fortaleza-fragilidad) en ese horizonte de esperanza, en que se va construyendo el Reino de Dios y su justicia, presente en el envío y la promesa: *“Estaré con ustedes todos los días de la vida hasta el fin de los tiempos”* (Cf. Mt 28,20).

Las comunidades, como Iglesia desde los pobres, tienen su fuente en la Palabra de Dios y desde la hermenéutica bíblica, se alimentan con aportes enriquecedores de biblistas latinoamericanos. Rescatan el mensaje en el contexto del texto y su ambiente vital, para encontrarse con Jesús y descubrir su presencia liberadora entre los/las excluidos/das de su tiempo para realizando el círculo hermenéutico descubrir a Jesús hoy, entre los/las excluidos/das de este tiempo y descubrir el mensaje liberador en los contextos de hoy.

Interrogantes, desafíos y confirmaciones que le devuelven luz a la comunidad eclesial para ubicarla en su modo de ser y hacer la diakonía del amor de Dios. En ese proceso de la experiencia de comunidades se ha ido configurando el nosotros eclesial entre los pobres. Comunidad en el marco del concepto Pueblo de Dios, Iglesia en la perspectiva de la historia de la salvación, en relación con los conceptos de misterio y su origen divino en la Santísima Trinidad, su misión salvífica y su relación con el Reino de Dios. *“Quiso, el señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que lo conociera en la verdad y le sirviera santamente. Elegido como pueblo suyo, el pueblo de Israel con quien estableció la alianza y a quien instruyó gradualmente”* (Cf. LG9a).

Comunidad-pueblo que sucede al pueblo de Israel (AT), pero abierta a los gentiles (NT) por la universal voluntad salvífica de Dios. Pueblo mesiánico, que se caracteriza por su constitución en Cristo, su función de cabeza a partir de la Pascua y su unidad en el Espíritu, que impulsan su condición universal, (Cf. LG 9b). Incorporados a Cristo por el bautismo son hechos partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo (Cf. CEC783). El Pueblo de Dios participa de las tres funciones de Cristo: sacerdote, común y ministerial (Cf. LG 10-11), profeta (Cf. LG12), rey desde el servicio (Cf. CEC 786) y *“el carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad se actualiza por los sacramentos y por las virtudes”* (Cf. LG11).

Pueblo peregrino (Cf. DP 254-266) pueblo histórico (254-256), en cuanto signo y sacramento como Pueblo de Dios, que camina a través de la historia, destacando el carácter histórico, misionero. En cuanto pueblo como sujeto, hay que considerar que: *“el pueblo es sujeto, pero, no basta considerar a los pobres como el lugar desde el cual la teología plantea sus preguntas,*

*discierne sus desafíos, escruta los misterios de la fe e interpela la presencia salvadora de Dios en la historia. Implica reconocer que el pobre tiene como sujeto, una hermenéutica propia, tiene una cosmovisión que ofrecer, porque posee él una aproximación hermenéutica propia para leer la realidad. Esto parece obvio, sin embargo, en la práctica los sectores académicos habitualmente no sacan las consecuencias de esta verdad elemental (Cf. V. Fernández). Desafía el cómo entender al pueblo en nuestro proceso histórico.*²³

Como pueblo en su dignidad es sujeto y deberíamos provocarnos ese análisis de la praxis de manera consciente para dar saltos cualitativos, porque va realizando su configuración histórica a partir de las experiencias y la reflexión desde su filosofía latinoamericana, sapiencial y la cultura y religiosidad popular que le van dando su identidad, en la construcción del Reino.

Hay que decir, también, que las comunidades, caminan en la bipolaridad desde una eclesiología que afirma al gran-pueblo con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes (Cf.DP.232-237; 254-267) y la pequeña-familia con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (Cf.DP238-250): universalidad extensiva y vinculación intensiva. Aunque ellas, no se quedan en la auto-referencialidad sino que buscan el compromiso con la presencia de Dios entre los pobres y el Proyecto del Padre, traído por Jesús.

La hermenéutica permite descubrir la realidad de hoy y desde la interpretación de la fe y el acompañamiento de sus pastores, de la vida religiosa inserta y la participación comprometida de laicas/os, articulan elementos de (LG y GS), de la Doctrina social de la Iglesia y los aportes de la teología latinoamericana, realizan la (teo-lógica) descubriendo la presencia del misterio de Dios: ver, pensar, analizar, interpretar, liberar, actuar, evaluar y celebrar, festejar y definir los compromisos de la misión para dar respuesta a los nuevos desafíos.

En el próximo punto, intento rescatar algunos ejes que se han mantenido en el tiempo como elementos que ayudan a su identidad y poder ver los desafíos en el nuevo contexto eclesial

23 Cf. R. TELLO, Para Ver la presencia del pueblo en nuestro proceso histórico, en: TELLO R., Pueblo y cultura I, Bs.As., Ed. Patria Grande, 2001,73-119; en este sentido la obra del P. Tello, se puede ver en escritos, como: E.C.BIANCHI, Pobres en este mundo, ricos en la fe, La fe de los pobres de américa Latina según Rafael Tello, Buenos Aires, Ágape, 2012

3. Algunas ejes permanentes en las CEBs y los desafíos en el nuevo contexto eclesial

En este punto consideraré algunos ejes que se han mantenido en la construcción de comunidades y los desafíos en el nuevo contexto eclesial.

Las comunidades en sus contextos, perciben en su cotidianeidad a flor de piel en el plano de la subjetividad y desde la cosmovisión de las reivindicaciones del mundo obrero y desocupado, social y territorial de aspectos que en la re-lectura remiten a estructuras más profundas de dominación del sistema capitalista y en esta etapa de globalización neoliberal imperante en que vivimos, aparecen esquemas “modernos” de esclavitud (drogas, terrorismo, trata de personas: jóvenes y niñas adolescentes pobres, de apropiación de recursos naturales y los conflictos pueblo-imperio en los denominados “buitres” y la violencia-guerras, el poder centralizado de los grandes medios de comunicación. Todo esto mantiene la injusticia, la desigualdad y la iniquidad, constituye el contexto en el que nos movemos.

Desde la hermenéutica, las comunidades son valoradas como escuelas de vida, forjadoras de historia para otro mundo posible, *“desde el ser comunidad, practican la solidaridad, comparten lo que tienen y junto con los movimientos sociales luchan por mejores condiciones de vida digna, de derechos sociales, culturales y laborales, de la salud, tierra y vivienda. Por esto, se articulan con los demás organizaciones populares y luchan también por las causas estructurales de la pobreza, de la desigualdad, la falta de trabajo, la tierra y la vivienda en el continente,”*²⁴ en función de la construcción del Reino de Dios y su justicia, en el ya pero todavía no, de la historia.

Pensando en nuevas interpretaciones para leerlas y re-leerlas: antropológicamente es pensarlas en red, no es sólo Antonia la que participa en comunidad, ella, es miembro del grupo de Mujeres del Taller de costura que se reúne en un organismo, el CIC., que además participa del grupo de mujeres de intercambio realizando viajes periódicos en el año y Rosa no es solo miembro de la comunidad, tiene un Programa de radio y también participa del movimiento de gauchos de la Provincia y Felicita es integrante del grupo misionero diocesano y misiona en las villas y asentamientos y Hermelinda está terminando su secundario en el Programa Fines. Todo esto, interroga como fluye el Kerigma, anuncio del mensaje bíblico y de la comunidad eclesial en las Redes, como una “misión otra”, (P. Bonavía, 2010).

24 Cf. PAPA FRANCISCO, Discurso a los Participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, Roma, La Santa Sede, Aula vieja del Sínodo, 28 de octubre del 2014.

Pero, además, ellas se articulan en lo local, en lo regional y en el continente²⁵, generando una red de redes.

Las comunidades aportan la memoria de la opción de Jesús, en el optar por los pobres (Lc 14, 1. 7-14), invitan a escuchar su aflicción en sus múltiples rostros. Coloca en una posición de igualdad y de valoración a los pobres en su dignidad de personas, desde los derechos de hijos en el Hijo. Quienes escuchan la Palabra y con fidelidad al Plan de Dios son sujetos que viven y construyen en la praxis la comunidad eclesial y son signos de una Iglesia desde los pobres, *“a quienes se les dio el papel de sujetos activos en la pastoral, como agentes de evangelización”*²⁶ (Cf. DP 1147). Pero, las Comunidades para ser fieles al Proyecto del Padre, deben ser liberadoras.²⁷

Extraigo algunos ejes que han sido permanente en el proceso como forjadoras de participación y dignidad; de conciencia y de una autoridad otra.

a) Las Comunidades como forjadoras de **participación y dignidad**, haciendo memoria que este eje ha cruzado todos los contextos, en las dictaduras, no había participación y ellas desarrollaron voz y voto, cuando se centralizó en la etapa neoliberal y se les quitó el discurso, también, se le quitó participación. En el cómo participan, marcan la diferencia, no desde el sujeto pasivo, sino quienes han analizado los desafíos de la construcción comunitaria con fidelidad al Evangelio deciden en sus procesos, realizan un crecimiento hacia la adultez. De los sin voz a tener voz, de los olvidados de la historia a ser sujetos activos. En la comunidad, las mujeres van ocupando el lugar de dignidad e igualdad de género y participan de todos los procesos de la praxis: acción, reflexión, decisión y socialización en encuentros de mujeres por la inclusión en la igualdad de derechos en la sociedad, además, los integrantes que integran las organizaciones populares construyen relaciones y búsquedas de los derechos en común, hechos, que producen dignidad desde la persona humana y de los pueblos.

b) Como forjadora de **conciencia**, haciendo procesos desde la visión ingenua a una visión de-veladora de lo oculto y percibiendo desde una actitud investigativa-crítica, para de-colonizar la influencia de la educación dominadora y descubrir su identidad como pueblo y cultura, desde sus

25 Articulación continental de las CEBs en el IV Foro social de las Américas, Paraguay, agosto del 2010

26 J. MARINS Y EQUIPO, Después de Puebla, Las Comunidades Eclesiales de Base, Bs.As., Centro Nazaret, 1982,79.

27 Cf. J. MARINS - T.M. REVISAN - C. CHANONA, CEBs, hemos comenzado, Bogotá, Ed. Paulinas, 1996,80.

orígenes (pueblos originarios de una América latina india-negra-mestiza) y de los inmigrantes todo ello contribuyendo a una filosofía latinoamericana y a una cultura popular con valores que conforman sujetos históricos, de sus procesos de liberación conscientes forjadores de la historia, *“del modo más urgente, debería ser la escuela donde se eduquen hombres y mujeres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino”*, (Cf. DP 274). En ese proceso, se resalta el papel comprometido de laicos y laicas. En las comunidades se han desarrollado aportes de una educación popular liberadora que han ayudado a los procesos de crecimiento de conciencia y han sido aportes sustanciales en las organizaciones populares, entre otros a la formación de líderes, en el marco de la formación permanente. También la conciencia de la inclusión de la mujer y de otra olvidada, la tierra -la creación- y los recursos naturales en el continente. “CEBs: Ecología e Misión, del vientre de la tierra, el grito que viene de la Amazonia” (12º Encuentro Inter-eclesial de las CEBs., Brasil, 2009). Tratado como Crisis Ecológica: Una mirada a las raíces desde el ecologismo popular, en: El IX Encuentro de CEBs, (Honduras, 2012). Por lo que se mantiene viva la opción por los pobres, incluyendo a la opción por los oprimidos/as (los pueblos, la tierra y la depredación de la naturaleza), buscando una nueva manera de relaciones y del uso de los bienes de la tierra, de la creación, (Cf.DP492).

c) Como forjadoras de una autoridad “otra”, caminando hacia nuevas relaciones con las personas, de género; con los bienes colectivos y con la toma de decisiones en la construcción histórica de la comunidad. En el camino de seguir construyendo el nosotros eclesial desde las periferias del continente, las comunidades comparten los anhelos de los oprimidos y nos coloca en una opción de posicionamiento con el compromiso de iglesia al modo de Jesús, desde el lavado de pies, desde el servicio, porque ella provoca el cuestionamiento del modelo de sociedad y da pistas para un nuevo modelo social, especialmente en lo que se requiere al tipo de autoridad, convivencia, libertad, solidaridad. Énfasis en la humanización de la sociedad que tiene como referencia a Jesucristo (Cf.DP273). En la experiencia comunitaria ella, busca desarrollar una forma organizativa comunitaria desde el con-partir, participativo, democrático, rotativo en la distribución de las funciones, de los roles, teniendo en cuenta los diversos dones, carismas y ministerios.

En relación a los desafíos en el nuevo contexto eclesial, muy auspicioso, por cierto, las comunidades requieren ser leídas en su ambiente vital en el continente, pero, pensarlas conceptualmente excede lo local, porque

los desafíos de ser comunidad interrogan a la construcción de nuevos marcos conceptuales populares en el continente, necesarios para ayudarnos a analizar e interpretar las CEBs., como iglesia desde los pobres para otro mundo posible.

En su relación estructural, es necesario investigar qué pasó con los procesos de eclesiogénesis más avanzados en el continente, cuyas comunidades han sido bloqueadas o diluidas: Sucumbíos, Ecuador; Tabasco, México; San Pablo, Brasil; Colón, Panamá, San Salvador, El Salvador y otras.²⁸ Es necesario estudiarlos, sacar algunas conclusiones para resolver. ¿Tuvo que ver con los procesos del 90, del neoliberalismo en la iglesia, el invierno eclesial o es una línea que se mantiene o puede cambiar en este nuevo contexto?

Desde la vida eclesial, es necesario establecer relaciones de hermanos, ante el tema del poder: jerarquía-laicado, jerarquía-vida religiosa, jerarquía y la mujer, sobre todo en el análisis de los temas, en la toma de decisiones y en la distribución de tareas. Esto requiere, ser miradas desde la dignidad y reconocer el lugar de ellas, no desde la sumisión o desde el silencio que no contribuye, sino, desde la hermandad establecer relaciones de igualdad, que produzcan dignidad. Este punto, también impacta en los animadores/as y coordinadores/as en el tipo de liderazgo que ejercen, porque tienden a repetir el esquema de líder tradicional, autoritario, excluyente, funcional al proyecto dominante y desde las comunidades se plantea y trabaja para el surgimiento de nuevos liderazgos más acorde al sueño de otro mundo posible.

En el mismo sentido, urge establecer nuevas relaciones de autenticidad y verdad, porque pone en evidencia el modo de estar y trabajar en las comunidades y la relación con la estructura parroquial. La práctica define en las parroquias, que tipo de iglesias se visualizan: iglesias con CEBs o una iglesia de CEBs. Este esquema, espera de la puesta en práctica de ser comunidad de comunidades, (Cf. DA 99, 179, 309).²⁹

Siguiendo la dinámica del Vaticano II, de Aparecida y la Evangelii Gaudium, urge asumir los nuevos signos de los tiempos para fortalecer en esta etapa al modo de Jesús identificado con ellos (Cf. Mt 25) y desde las opciones por su causa y el Evangelio, optar por una iglesia pobre para dar respuesta a los nuevos desafíos del mundo de hoy, que esperan de verdad, de justicia, de autenticidad y más compromiso con los pobres.

28 Cf. S.MARTINEZ MAQUEO, *Eclesiología y Fe: Las comunidades Eclesiales de Base y un Nuevo modelo de Iglesia*, MEXICO, 2014.

29 En el sentido mencionado ver: Cf. S.MARTINEZ MAQUEO, 10

Bibliografía

- L. BOFF, *Eclesiogénesis: Las Comunidades de base reinventan la Iglesia*, España, Ed. Sal Terrae, 1979.
- MBOIOCCHI, *El Seguimiento de Jesús en la vida de las Primeras comunidades*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2009.
- L.SCHENK7E, *La Comunidad primitiva*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1999.
- G. GUTIERREZ, *Evangelización y Opción por los pobres*, Bs.As. Ed. Paulinas, 1987, 78-82
- E.F. CARDENAL PIRONIO, *Interpretación de los signos de los tiempos en América Latina*, Revista de Teología 13, 1968; pero antes se había referido como América Latina, Iglesia de la Pascua, Buenos Aires, Ed. Afirmación y Diálogo, 1972.
- E.F.CARDENAL PIRONIO, *Signos de la Iglesia Latinoamericana, evangelización y liberación*, F.G.NAPOLE- V.AZCUY (Dir.), Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 2012
- F. de AQUINO JUNIOR, *La Iglesia dos pobres, do Vaticano II a Medellín e aos dias actuales*, Brasil, Adital, 2012.
- V. CODINA, *Para comprender la Eclesiología desde América Latina*, Navarra, Estella, 2008.
- CONFERENCIA EPISCOPAL BRASILEIRA (CNBB), Documento (4), Brasil, 1982.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, (CEA), Documento de San Miguel, 1969, Cap. 6, nº 5.8.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Orientaciones para las comunidades Eclesiales de Base*, Bs.As., CEA, 1998.

- J.COMBLIN, Iglesia Primitiva e “Iglesias de casa”, DIDASCALIA, N° 608, Año LXI, diciembre 2007.
- J.A.VELA, (SJ) Las Comunidades de Base y una Iglesia nueva, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1969.
- G.IRIARTE (OMI), ¿Qué es una comunidad Eclesial de Base?, Cochabamba, Ed. KIPUS, 2003.
- I.IÑIGUEZ, En mi barca no hay oro ni espada, Memoria 20 años de CEBs, Quilmes, I. Iñiguez (ed.), 1996.
- COMISION SINODAL, Parroquia Misionera y Comunidades Eclesiales de Base, Diócesis de Quilmes, (1981-1983); También en: Cf. A.M.CAPUTO, Parroquia Misionera y CEBs, Una experiencia quilmeña, Quilmes, Tecepé, 1985.
- Comisión Episcopal de Ministerios, Renovación de la parroquia, Buenos Aires, CEA, 1992.
- Comisión Episcopal de Ministerios, El Consejo Pastoral Parroquial, Buenos Aires, CEA, 2003; Las Comunidades Eclesiales de Base en Santiago y Argentina, Santiago del Estero, 2007.
- J.MARINS-T.M.TREVISAN y otros, Después de Puebla, las Comunidades Eclesiales de Base, Buenos Aires, Latinoamérica Libros SRL, Centro Nazaret, 1983
- J.NOVAK, (Obispo) Las Comunidades Eclesiales de Base, Documento del Consejo Permanente de la CNBB, Quilmes, obispado de Quilmes, 1986.
- J.MARINS Y EQUIPO, Después de Puebla, Las Comunidades Eclesiales de Base, Buenos Aires, Centro Nazaret, 1982, 79.
- J.MARINS-T.M.REVISAN-C.CHANONA, CEBs, hemos comenzado, Bogotá, Ed. Paulinas, 1996, 80.
- S.MARTINEZ MAQUEO, Ecclesiología y Fe: Las comunidades Eclesiales de Base y un Nuevo modelo de Iglesia, México, 2014.

Abonando al reino de Dios

Desde la periferia y la desigualdad
los pobres van germinando
otra sociedad e iglesia

Socorro Martínez

América Latina continúa siendo el continente mayoritariamente cristiano y el de mayor desigualdad. Este hecho lo podemos juzgar como un dato global, frío y lejano. Si nos situamos desde los pobres con rostros y situaciones concretas esta injusticia se hace carne y la visión y el corazón dan un vuelco. Por ejemplo, cuando uno visita alguna zona residencial de Acapulco (pero puede ser también en Río de Janeiro, Buenos Aires, Caracas) donde se ven residencias y departamentos de gran lujo, jardines meticulosamente bien cuidados, calles limpiísimas y vacías, varios automóviles y camionetas en cada casa parecería que la pobreza es de otro planeta, pero si nos adentramos en las periferias de la ciudad nos topamos con la ignominia de esa riqueza excesiva; hacinamiento, falta de servicios, comercio informal, gente en la calle, cero zonas verdes, enfermedad. Sin embargo, también encontramos tejido social, alegría, capacidad de reír, de disfrutar y donde la fiesta no falta. Es precisamente ahí donde hay núcleos de pobres, reunidos en comunidad, que se empeñan en vivir germinalmente otra sociedad y otra iglesia.

Los pobres son de Dios dice Pagola en un reciente artículo:

*Por eso, les recuerda algo que nadie le ha preguntado: “Dad a Dios lo que es de Dios”. Es decir, no deis a ningún César lo que solo es de Dios: la vida de sus hijos e hijas. Como ha repetido tantas veces a sus seguidores, los pobres son de Dios, **los pequeños son sus predilectos, el reino de Dios les pertenece. Nadie ha de abusar de ellos.***

No se ha de sacrificar la vida, la dignidad o la felicidad de las personas a ningún poder. Y, sin duda, ningún poder sacrificar hoy más vidas y causa más sufrimiento, hambre y destrucción que esa “dictadura de una economía sin rostro y sin un objetivo verdaderamente humano” que, según el papa Francisco, han logrado imponer los poderosos de la Tierra.

Pueblo de Dios

Los regalos del Vaticano II son vividos y practicados en la comunidad de base reconociéndose con alegría como pueblo de Dios: lectura de la Biblia unida a la vida; una liturgia encarnada, alegre y simbólica, diversidad ministerial; misionera en su propio contexto. Como decía nuestro amigo Ronaldo Muñoz una iglesia sencilla, misionera, samaritana, profética con un proyecto de dignidad revelado por Jesús.

Signos del Reino

En el encuentro nacional celebrado en México en el mes de julio en tres sedes simultáneas se dijo:

Las CEBs, estamos llamadas a ser y hacer signos del Reino, comunidades articuladas desde las periferias existenciales y geográficas reafirmando una profunda espiritualidad de seguimiento a Jesús.

Como Pueblo de Dios, cimentados en su Palabra, las CEBs sentimos con alegría que Dios ha estado presente en nuestro caminar. Reconocemos a un Jesús firme, que toma decisiones en favor de los pobres, hombre definido, con palabras y actitudes proféticas ante los poderosos. Él nos mueve a realizar la misión desde el pobre, por eso es nuestro compromiso seguirlo desde los hechos concretos que promueven la vida digna.

A su vez se reconocen frágiles en un caminar de muchos aprendizajes pero en un proceso siempre abierto y en ocasiones desconcertante, podemos recordar aquella conocida frase de Carlos Mesters “flor sin defensa”; se saben necesitadas de la sabiduría del Espíritu y de la presencia de otros niveles y espacios eclesiales y sociales que los fortalezcan y complementen.

Seguidoras de Jesús

Los pobres en las CEBs acogen la buena noticia que es Jesucristo en una mezcla de piedad popular, y con un buen fundamento cristológico que han adquirido en la misma comunidad, en diversos talleres y cursos de formación en base a insumos de la teología de la liberación. El Jesús histórico y su proyecto es un regalo que descubren y ponen en práctica. Las CEBs son fundamentalmente cristológicas y seguidoras de Jesús.

Personas dignas y en proceso de liberación y autonomía

Dignidad es una palabra que evoca respeto, esfuerzo, honestidad, admiración, ser dueños de sí mismo en opciones y decisiones. Las personas “dignas” son fáciles de identificar. No se venden, se reconocen como hijas e hijos de Dios que merecen un trato respetuoso, tienen sus propias ideas, honestas. No caen en prácticas que manchen su nombre. Uno encuentra ejemplos notables en esos barrios y zonas rurales donde habitan los pobres. Un paso aún más exigente es una comunidad, que impulsada por su fe, lucha por condiciones dignas para ellos y para los demás.

Las experiencias son a los ojos de otros pequeñas algunas casi insignificantes, otras de mayor envergadura, pero ¡qué esfuerzo notable y que esperanza del pueblo organizado! Bien reza el dicho africano: *Gente pequeña, haciendo cosas pequeñas logra grandes transformaciones*. Son proyectos sociales y eclesiales a favor de la vida, algunos de ellos verdaderos ministerios.

Ahí están las mujeres y sus cadenas de pequeñas tiendas comunitarias para abaratar la canasta básica y que las familias se alimenten mejor; los proyectos de reforestación que implica la recolección de agua para sustentar el riego de los árboles; los campesinos y trabajadores forman redes de cooperativas que evitan caer en las manos de usureros, agiotistas y prestamistas; los botiquines y casitas de salud alternativa; siembras en común;

cultivos orgánicos y venta de los productos; casas para los migrantes donde se comparte la mesa, las historias y se ejercita diligentemente la escucha, se curan las heridas, se registran sus casos, se defienden sus derechos y se les acompaña con la oración para emprender nuevamente el camino; la defensa del territorio en contra de fuertes corporaciones extranjeras y nacionales; promotores de paz en medio de la violencia que azota a la sociedad; comités de derechos humanos. La lista puede continuar porque la creatividad y respuesta a la realidad es grande, sin embargo el punto central es que las CEBs se organizan para mejorar su calidad de vida y tener condiciones dignas y lo hacen impulsados por la Palabra de Dios y la lectura de la realidad. Si a esto le ponemos nombres concretos con la historia de la comunidad, su contexto y proceso, la vida de cada uno con mayor razón diremos que Dios se les ha revelado a los pequeños porque así lo ha querido (Mt. 11, 25-27).

La apertura y reforma que está queriendo hacer el Papa Francisco nos da esperanza. No porque las parroquias y sus presbíteros se hayan modificado sustancialmente y las CEBs estén plenamente aceptadas sino porque nuevamente el horizonte es el correcto: el evangelio, Jesús, los pobres y una iglesia abierta, accidentada, en salida.

Las CEBs somos en la iglesia una minoría en todos los países pero somos una realidad que a través de su minoridad se hace presente y visible. En el año actual se llevaron a cabo 10 encuentros nacionales en siete países, sin contar las reuniones regionales del Cono Sur y de Centroamérica y el Caribe; Brasil, México, Bolivia, Venezuela, Paraguay, Guatemala, Colombia que evidencian la articulación de la iglesia en la base. Celebran, reflexionan, intercambian, estudian y proyectan, para seguir adelante. Es una iglesia articulada desde la base que está en proceso.

La reforma de la Iglesia, el vivirla de otra manera lo han hecho las CEBs desde hace años pero en circunstancias por lo general adversas y de ahí sus desafíos:

1. La propia identidad de las CEBs; a veces pareciera que vivimos una esquizofrenia. Nos sentimos pueblo de Dios, seguidoras de Jesús, decimos que somos el primer nivel de estructuración eclesial (Medellín 15, 10) pero en tantas parroquias son incomprendidas, perseguidas, reducidas a un movimiento más. Difícilmente los obispos acompañan y en los seminarios no saben de su existencia.

2. Hay por lo tanto parroquias “con” CEBs pero pocas experiencias de parroquias “en” CEBs. Contadas diócesis en el continente están estructuradas desde las CEBs: En Brasil São Félix do Araguaia (Mato Grosso),

Crateús (Ceará), São Mateus (Espírito Santo) posiblemente Volta Redonda; San Pedro en Paraguay; Cd. Guzmán en México.

3. El porcentaje de jóvenes es bajo, un 10% de las mismas.

4. La intrusión del movimiento carismático.

5. Los ministerios eclesiales y sociales en autonomía como sujetos adultos laicos. Descentralización de ministerios del presbítero.

Conclusión

Las CEBs se han tomado en serio la reforma de la Iglesia desde las mayorías que la conforman: los pobres en la base en su primer nivel de estructuración y siendo el sujeto prioritario el pueblo pobre.

América Latina es el sub-continente que más implementó el Vaticano II e impulsó la vivencia de ser pueblo de Dios y los pobres acogieron con valentía y audacia las orientaciones de Medellín.

Las CEBs son una semilla que abona al Reino de Dios y que hay que cuidar, proteger, impulsar si se quiere reformar la Iglesia desde su base; sus desafíos y las amenazas que las acechan son muchos pero el Espíritu es mayor.

“Pónganse la armadura de Dios, para que en el día malo puedan resistir y mantenerse en la fila valiéndose de todas sus armas. Tomen la verdad como cinturón y la justicia como coraza; estando listos para propagar el Evangelio de la paz.”

(Carta de Pablo a la Iglesia en Éfeso capítulo 6, 13-15).

Las CEBs, Pussilus Grex

Juan Manuel Hurtado

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), un aporte a la comunidad desde el sin-poder

No pretendo aquí entrar en el tema sobre carisma y poder en la Iglesia (Boff), el principio petrino y el principio paulino, pero sí señalar que el modelo de Iglesia que se vive en la base, ha transitado por los espacios de la periferia, del sin-poder, de lo no oficializado. No son el lugar de las decisiones de toda la vida eclesial, pero van construyendo la vida con la aportación de tod@s, van reforzando su fe y su esperanza y la van proyectando como servicio y amor al prójimo. No es la jerarquía, el poder desde arriba quien da la pauta, sino los pequeños aportes de todos los espacios de CEBs quienes van definiendo el rumbo, las actividades, el perfil de la acción de la Iglesia. Esto explica en parte el conflicto que se da a veces entre la vida de las CEBs y la estructura jerárquica de la Iglesia a nivel parroquia o diócesis. Esto sobre todo, cuando no son todas las parroquias y la diócesis las que llevan un proceso del Nuevo Modelo de Iglesia. Se trata de dos maneras de entender y vivir la experiencia eclesial.

Las CEBs, aporte a la comunidad más allá del deseo

Se ha afirmado que la postmodernidad es la cultura de lo transitorio, de lo inmediato, de la fragmentación de la realidad, del deseo. Leonardo Boff ha escrito que la posmodernidad “es la etapa más avanzada y decadente de la burguesía opulenta mundial”.¹ Jean Pierre Dupuy y Xavier Quinzá² han analizado desde diferentes ángulos el capitalismo neoliberal y muestran cómo éste incita y exagera los deseos –que son casi infinitos– y los convierte en necesidades, prometiendo el paraíso. Al no poder satisfacerlos, viene la frustración y la violencia. René Girard por su parte ahondará en el tema de la violencia en las sociedades y explicará que, entonces, se recurre “al chivo expiatorio” sobre el que descargan todos los males que padece la sociedad como si él fuera el causante de ellos, para que, con su muerte, se restablezca de nuevo la paz y la concordia². Es, entonces, una cultura que exagera el deseo y no pone la atención en las necesidades reales de la población que son pocas: alimento, salud, trabajo, educación, etc.

El aporte de las CEBs por lo contrario, con su prédica del Reino y su seguimiento de Jesús, se inscribe más en la línea de atención a las necesidades y al sentido de la vida, y no a satisfacer deseos. Aquí están todas sus luchas ecológicas, de educación de la ciudadanía, de salud, de atención a migrantes, niños en condición de calle, a grupos marginales de las ciudades o a indígenas.

Las CEBs, un aporte a contrapelo del fetichismo del dinero

El Papa Francisco ha condenado con fuerza un sistema que hace del dinero un ídolo, un fetiche que causa la exclusión y la muerte de millones de personas (EG, Nos 53-59). Un sistema que no tiene entrañas de misericordia para los sobrantes e insignificantes y los cataloga como “costos colaterales” del desarrollo económico, reduciendo así toda la vida humana a un solo de sus elementos.

Las CEBs, con su práctica de compartir los bienes, el tiempo, sus recursos materiales y de conocimiento, van trazando una senda no apegada al dinero, desacralizándolo, exorcizándolo y haciendo un instrumento del compartir.

1 BOFF, Leonardo; *El Espíritu Santo*; DABAR, México, 2014, p.26.

2 GIRARD, René; *El Chivo Expiatorio*; Ed. Anagrama, Barcelona, 1986.

Esto se muestra muy claramente cuando hay desastres naturales como inundaciones, terremotos, sequías; pero también en la vida ordinaria y en los desastres sociales como la miseria, la violencia y la migración forzada.

Las CEBs, una Iglesia en salida, misionera

El poder redimido es el poder de servir, como nos mostró Jesús. Acumular el poder es acumular el poder de decisión y excluir de la misma a grandes capas del Pueblo de Dios. Según el Vaticano II, es todo el Pueblo de Dios el que, organizado con diferentes ministerios y haciéndose cargo de la historia, va respondiendo a los signos de los tiempos, a las angustias y tristezas de los hombres y mujeres. El sueño del Vaticano II fue que esta categoría bíblica y teológica, Pueblo de Dios, permeara todas las estructuras, pensamientos, organización, espiritualidad, celebración y en la vida de la Iglesia. Pueblo de Dios exige un esfuerzo serio de inculturación de la liturgia, de los ministerios, de la organización de la Iglesia.

Como vimos en la preparación y en la realización del Encuentro Nacional de CEBs de México, las CEBs van asumiendo poco a poco y cada vez mejor, el sentirse llamadas y ser en verdad Pueblo de Dios en los pueblos de la tierra. Esto está lejos de una concepción meramente piramidal o sólo jerárquica de la Iglesia.

En este sentido las CEBs sí pueden colaborar a la reforma de la Iglesia y a construir una Iglesia en salida, misionera.

Las CEBs, buscan volver al Evangelio como elemento central

Durante mucho tiempo se vivió en la Iglesia lo institucional en ritos, normas, organización, ministerios, moral, celebración, pero sin una percepción fresca y transparente de que eso estaba en el Evangelio. Y eso se vivió sin cuestionarse. Con el Vaticano II y con la vuelta a las fuentes, se entró en el proceso de *aggiornamento*, de puesta al día, pero no solo para adecuar la institución Iglesia a los nuevos tiempos, sino para hacer de ella un reflejo del Evangelio.

Se trataba de volver al Jesús histórico y a su prédica centrada en el Reino de Dios, de volver a la experiencia de las primeras comunidades cristianas. A la larga, este enfoque fue ganando terreno, y podemos decir que las CEBs se fueron configurando como ese Nuevo Modelo de Iglesia

–eclesiongénesis, diría Boff– más cercano a la gente y al Evangelio, más ministerial y profético, más en busca de los pobres y más modesta, muy apartada de los cánones y estructura visible de la gran Institución. Así fueron apareciendo como *pusillus grex*, como pequeño rebaño convocado por la fuerza del Espíritu, como pequeño signo es instrumento del Reino de Dios.

En las experiencias presentadas en el XIX Encuentro Nacional de CEBs de México constatábamos que las CEBs son y hacen pequeños signos del Reino. Y ese es su aporte.

Si las CEBs se comprometen a volver al Evangelio como Buena Nueva y dan testimonio de esa alegría, podrán colaborar seguramente en la reforma de la Iglesia, y esto lo harán desde dentro de la estructura eclesial.

Las CEBs, Iglesia autóctona

La Iglesia es la asamblea de los convocados desde fuera: ek - klhesía. En el barrio, colonia o rancho se reúnen los creyentes convocados por la Palabra de Dios, llevan sus penas y alegrías, pero también sus costumbres, signos, símbolos, imágenes; tienen servicios y ministerios que responden a sus necesidades, hacen sus celebraciones con los elementos propios del lugar. Es decir, forman la casa con los materiales de la región y le van dando rostro a esa Iglesia en la base. Así, cada comunidad eclesial de base, conservando los cinco elementos fundamentales de toda Iglesia: el anuncio, el servicio, la comunión, la solidaridad, la celebración y la misión, presenta un rostro de Iglesia, es autóctona, como quiere el Vaticano II en Ad Gentes respecto de las Iglesias particulares. “Que de las Semillas del Verbo nazcan Iglesias autóctonas con todos sus elementos propios” (Ad Gentes No. 6).

Una renovación de la Iglesia que tenga como sustento una sana teología

La teología que acompañe y fundamente la renovación eclesial debe estar fuertemente impregnada de la Palabra de Dios, tiene que ser una teología bíblica que dé fuerza y prioridad a la Palabra de Dios que ilumina la realidad, la historia y es garantía de un trabajo ecuménico. Esto de acuerdo al método latinoamericano que respeta la historia, la realidad

como primera Palabra de Dios y luego la ilumina con la Palabra escrita.

Debe ser una teología que se responsabilice de los signos de los tiempos y ayude a comprender mejor el cambio de época en el que vivimos con toda su complejidad, de tal manera que la fe cristiana sea luz que ayude a descubrir lo que está detrás de los acontecimientos. Debe ser una teología fundamental de acuerdo a lo que pide el apóstol Pedro en su carta: “Estén siempre dispuestos a dar razones de su esperanza al que se lo pida” (1 Pe 3,15).

Una teología que tenga como centro la vida de Jesús, el Reinado de Dios, con fuerte raigambre espiritual y propicie el seguimiento de Jesús como opción de vida y como experiencia. Una teología, entonces, en la que los pobres son los preferidos y primeros destinatarios de la labor evangelizadora y ellos mismos son evangelizadores. Por tanto, una teología que bebe de la experiencia que el Espíritu va suscitando en la historia y en los cristianos, muy en consonancia con lo que viene proponiendo el Papa Francisco.

Las Comunidades Eclesiales de Base deben tener como sustento esta teología y ser portadoras de ella. Y esto lo deben manifestar en sus opciones, compromisos, estructura y celebraciones de fe.

A manera de conclusión

Habría que discernir a fondo si estamos en el *kairós*, en el tiempo oportuno para la reforma de la Iglesia. Discernir si, con la primavera eclesial -como algunos gustan decir (Boff, José Manuel Vidal) -que ha entrado con el Papa Francisco- están dadas las condiciones para una verdadera reforma.

Para una reforma de la Iglesia en la que se transite hacia una Iglesia en salida, misionera, una Iglesia que vuelva a la alegría del Evangelio, una Iglesia que se deje sorprender por la novedad del Espíritu, creo que algunos de estos puntos que apenas he mencionado, deberán ser tenidos en cuenta.

VI

La reflexión teológica compleja para abordar la reforma de la Iglesia

Seguimiento de Jesús en el espíritu

Fundamento de una reforma eclesial¹

Víctor Codina

1. Aproximación histórica

Siguiendo a Congar² quisiera destacar algunos elementos de la historia de la Iglesia que nos ayuden a enfocar correctamente el tema de la reforma eclesial hoy.

1.1. Iglesia primitiva

En primer lugar llama la atención que en la Iglesia primitiva, en la época de los Padres de la Iglesia y hasta la alta edad media, no se hable de reforma de la Iglesia, sino de la reforma moral y espiritual de los cristianos. Se habla de renovar la vida bautismal de los fieles (2 Cor 3,18; Col 3, 10), de no conformarse a este mundo (Rm 12, 2; Ef 4, 23). Se trata de recuperar la imagen divina recibida en la creación (Gn 1,26) y, según la antropología oriental, pasar de la imagen a la semejanza divina. Y todo ello en Cristo, a cuya imagen hemos ido creados.

1 Este artículo fue presentado en el Simposio Teológico del Cono Sur, organizado por AMERINDIA en noviembre de 2014, bajo el lema *Eccllesia semper reformanda*.

2 Y.M.Congar, Reforma en P.Poupard (ed) *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1987, 1486-1491.

Inocencio V (1276), más tarde, resumirá así todo el proceso de reconfiguración de la imagen divina: el hombre formado por la creación, deformado por el pecado, reformado por la gracia, informado por la doctrina, conformado por asimilación a Cristo, transformado por la contemplación, es finalmente deformado por la gloria³.

Los Padres de la Iglesia hablan de la Iglesia santa y pecadora, de la *casta meretrix*,⁴ del trigo y la cizaña presentes en la Iglesia, pero no se pronuncian por lo que hoy día se llama reforma o cambio estructural en la Iglesia⁵.

1.2. Iglesia del segundo milenio

La idea de la reforma de las instituciones eclesiales empieza en el segundo milenio con referencia a la vida monástica y canónica, para ajustarse a la *Ecclesiae primitivae forma*. La vida monástica pasa por diferentes reformas: Benito de Aniane, Cluny, Cister, etc. y es la que ha mantenido presente en la Iglesia la idea de reforma, reforma que en el monacato primitivo ya estaba presente como alternativa a la Iglesia constantiniana.

No es casual que Hildebrando, un monje de Cluny, futuro Gregorio VII realice la llamada reforma gregoriana para defender la *libertas ecclesiae* frente a príncipes seculares, aunque su costo haya sido una recentralización eclesial romana que ha durado hasta el Vaticano II.

Papas y concilios medievales posteriores comenzarán a hablar de que la Iglesia siempre necesita reforma (Alejandro III, 1179), de la necesidad de una reforma *in capite et in membris* (con ocasión del concilio de Vienne, 1311). En estos casos la reforma se dirige principalmente a los abusos de los clérigos, “reforma de sandalias y capuchas” como ironizará Lutero.

Pero junto a estas reformas desde arriba de la Iglesia, se suceden del s XI al XIII una serie de movimientos proféticos de laicos que desde la base desean una vuelta al evangelio y a la Iglesia primitiva: cátaros, valdenses, albigenses, humillados, pobres de Dios, el milenarismo de Joaquín de Fiore, los mendicantes sobre todo franciscanos y dominicos. Es conocido el llamado del Señor a Francisco de reparar la Iglesia, que solo más tarde él comprenderá que no se trataba únicamente de restaurar la paredes viejas de San Damiano de Asís.

3 Y.M.Congar, l.c. 1487. Los siguientes datos históricos también se apoyan en Congar.

4 H.U.von Baltasar, *Casta meretrix* en *Sponsa Verbi*, l. Cristiandad, Madrid 1966, 239-366.

5 K.Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1973; C.Schickendantz, *Cambio estructural en la Iglesia*, EDUCC, Córdoba 2005.

Pero será sobre todo Lutero quien encabezará el movimiento moderno de la Reforma de la Iglesia, simbolizado en las tesis sobre las indulgencias en 1517. No es reforma solo de costumbres sino de puntos de doctrina tradicional para volver a la Escritura. La Reforma se considera *Ecclesia reformata, semper reformanda*. Frente a la Reforma, Trento será un concilio *pro reformatione*, que iniciará la llamada Contra-reforma católica.

Podemos preguntarnos por el impacto reformador eclesial de la Devotio moderna, de los Hermanos de la vida común de Windesheim y en especial de *La imitación de Cristo* de Tomás Kempis (1380-1471) que insisten en una piedad cristocéntrica y en una devoción popular pero muy antiintelectual, moral y subjetivista. También podemos preguntarnos por el efecto reformador eclesial de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola (1491-1556) que se centran en la búsqueda personal de la voluntad divina siguiendo la vida de Jesús, pero que no inciden directamente en la reforma eclesial: la referencia eclesial se limita a las reglas para sentir en la Iglesia militante, “nuestra santa madre Iglesia jerárquica”, seguramente como reacción frente al movimiento reformador protestante⁶.

1.3. La reforma del Vaticano II

Finalmente, el Vaticano II (1962-1965) fue un concilio reformador, una vuelta a las fuentes de la vida cristiana (Palabra, Padres, Liturgia...) y el deseo de dialogar con el mundo moderno. Este doble movimiento se resumió en dos palabras claves: *ressourcement* y *aggiornamento*. Son conocidos los textos que tratan de volver al Cristo llamado a evangelizar a los pobres (LG 8), de discernir los signos de los tiempos (GS 4; 11; 44) y de reforma en la Iglesia (UR 4; 6). Pero no podemos olvidar que el Vaticano II fue precedido por una serie de movimientos teológicos y eclesiales (bíblico, patrístico, litúrgico, ecuménico, social, pastoral...), que a pesar de haber sufrido las críticas del magisterio de Pío XII (*Humani generis*, 1950) fecundaron el terreno para la puesta en marcha del concilio por Juan XXIII y luego por Pablo VI⁷.

La recepción del Vaticano II supuso una reforma de la Iglesia, una verdadera primavera eclesial, pero que duró pocos años (¿hasta 1968?). La presión de movimientos integristas como el liderado por Mauricio Lefêv-

6 Esta afirmación no olvida que Ignacio fue un reformador de la Iglesia y que los ejercicios han ayudado a reformas eclesiales; lo que se afirma es que en el texto de los Ejercicios no se alude a esta dimensión de *Ecclesia semper reformanda*.

7 V.Codina, Hace 50 años hubo un Concilio, *Cuadernos de Cristianismo y justicia* n° 182, Barcelona 2012.

bre y ciertos abusos y exageraciones en la aplicación del concilio produjeron el miedo a divisiones y cismas eclesiales, y en consecuencia el freno del concilio y el surgimiento de una verdadera contrarreforma conciliar.

Todo comenzó ya con Pablo VI cuando mandó introducir la *Nota previa* en la *Lumen Gentium* que debilitaba la colegialidad episcopal reafirmando las posturas del Vaticano I. La publicación de las encíclicas *Sacerdotalis Caelibatus* (1967) y *Humanae vitae* sobre el control de natalidad (1968) sin contar con el apoyo de la colegialidad episcopal, marcan un claro retroceso en la dinámica sinodal. Pablo VI acabó afirmando con mucha angustia que la sombra del Maligno había entrado en la Iglesia.⁸

Esta postura que se define como hermenéutica de la continuidad frente a la hermenéutica de la reforma, se consolida en los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. No es que estos Papas no pensasen en grande, Juan Pablo II tuvo un gran dinamismo geopolítico pero mantenía inalterada la doctrina, mientras que Benedicto XVI se centraba en el plano filosófico pero dejaba que la Iglesia se cerrase a toda innovación. Es el llamado invierno eclesial. El Papa Francisco, como luego veremos, retoma el impulso reformador del Vaticano II.

Desde América Latina hay que afirmar que desde Medellín (1968) se produce una recepción creativa del concilio a partir de la lectura de los signos de los tiempos desde un mundo marcado por la pobreza y la injusticia. Fue una verdadera reforma de la Iglesia latinoamericana, una eclesiogénesis pneumática desde la opción por los pobres: laicos comprometidos por la justicia en la sociedad y en la Iglesia, Comunidades eclesiales de base, obispos verdaderos Santos Padres de la Iglesia de los pobres, vida religiosa inserta en medios pobres y populares, surgimiento de una reflexión teológica original, la teología de la liberación, etc.

Esta reforma latinoamericana sufrió el impacto de la contrarreforma eclesial bajo Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger⁹ y sufrió la violencia de las dictaduras y sectores oligárquicos: fue una reforma regada con la sangre martirial de obispos como Romero y Angelleli, de teólogos como Ellacuría, de sacerdotes, religiosas y religiosos como los Palotinos, Espinal, Alice Dumont, Rutilio Grande... de innumerables laicos, hombres, mujeres y niños, de campesinos, sindicalistas, indígenas y pobres del pueblo. Toda reforma eclesial tiene un gran costo humano.

8 J. Martínez Gordo, La conversión del papado (Francisco), *Vida Nueva* n° 2908, 13-19 septiembre 2014, 23-30.

9 Como expresó J.L. Segundo en su *Respuesta al Cardenal Ratzinger* Madrid 1985, el ataque vaticano a la teología de la liberación en el fondo era un ataque al mismo Vaticano II.

2. Aproximación teológica

2.1. Para una verdadera reforma

Congar que ya antes del concilio publicó un libro sobre verdaderas y falsas reformas de la Iglesia¹⁰, resume en cuatro puntos las condiciones para una verdadera reforma eclesial:

1º Primacía de la caridad y de la pastoral frente a una postura teórica, ideológica y abstracta. No querer hacer otra Iglesia sino hacer que la Iglesia sea otra, que se renueve la única Iglesia de Jesús.

2º Mantener la comunión con el conjunto eclesial, con el centro y la periferia, con la *Urbs* y el *Orbis*, no actuar en solitario sino como parte de la Iglesia, *agere ut pars*.

3º Tener paciencia, evitar apremios y acciones violentas, pero no vacilar en la ya decidido ni exasperar a los que padecen las urgencias de los cambios. Se requiere tiempo y sabiduría para hacer avanzar la reforma.

4º Una verdadera renovación para llegar a la tradición profunda y no introducir novedad de forma mecánica. Una vuelta a las fuentes, a lo originario y fundacional.

De estos puntos quisiera desarrollar sobre todo el último ya que es el fundamento de todos los demás. ¿Cómo concretar esta vuelta a las fuentes, este *ressourcement*?

2.2 El seguimiento de Jesús

Jon Sobrino expresa con su lucidez acostumbrada el fundamento de toda verdadera reforma:

“Siempre que la Iglesia ha pasado por momentos de crisis, relajación o desorientación, los cristianos más lúcidos han vuelto al seguimiento de Jesús -como lo hizo evidentemente D. Bonhoeffer- para encontrar orientación e identidad, relevancia y gozo en la vida cristiana”.¹¹

Esto supone volver a la Palabra, volver al evangelio, volver a Jesús el Cristo, al Cristo que es Jesús de Nazaret. El seguimiento de Jesús no solo es la fórmula más breve de la fe cristiana, sino la forma más radical de recuperar lo concreto de Jesús, la *norma normans*, tal como aparece en los evangelios que son una narrativa del seguimiento.

Evidentemente esto presupone un encuentro personal con el Señor,

10 Y.M.Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios políticos, Madrid 1973 (el original francés es de 1950).

11 J.Sobrino, *Seguimiento de Jesús*, en C. Floristán, J.J. Tamayo, (Eds), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1290.

como expresó Benedicto XVI en *Dios es amor* (1) y *Aparecida* recoge (13):

“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y con ello una orientación definitiva”.

Aparecida insiste en ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo” (226 a) y Francisco al comienzo de *Evangelii Gaudium* invita “a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo (EG 3).

Este encuentro con Jesús, como sucedió a los primeros discípulos (Mc 1, 17; 2, 14; Jn 1, 35-51) es el que conduce luego al seguimiento de Jesús, a las renunciaciones radicales sobre familia y bienes (Mt 8, 21; Lc 9, 59, s; 14, 24-35; Mc 10, 21; Mt 19,10-12...). “Sígueme” fue la primera y última palabra de Jesús a Pedro¹². Este seguimiento, luego de la Pascua se dirige a todos los cristianos. Todo bautizado es llamado a ser discípulo y misionero de Jesús (Mt 28, 19-20).

2.3 Características del seguimiento de Jesús

Este seguimiento tiene al menos estas tres características.

1. No es un seguimiento intimista e individualista sino que por ser algo realmente personal incluye la dimensión corporativa: es un seguimiento en comunidad, en grupo, en Iglesia, sinodal, con una perspectiva humana social e incluso cósmica, se abre al Pueblo de Dios, al Reino Seguramente a algunos movimientos reformistas medievales y modernos les faltó la dimensión de comunión eclesial con la Urbe y el Orbe.

2. Es un seguimiento histórico, del Jesús histórico de Nazaret que vivió entre nosotros y de una Iglesia que está encarnada en el mundo de la historia. No es una simple imitación mimética y externa de Jesús, sino un actuar como Jesús actuó pero en la historia de hoy, es un seguimiento historizado y actualizado del proyecto de Jesús que es el Reino de Dios. Es un seguimiento que lleva al conocimiento vital de Jesús, a asumir sus opciones por los pobres, los pecadores y los que sufren, su estilo nazareno, su relación con el Padre, su conflicto con el anti-Reino, su muerte y resurrección.

12 D.Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986, cita en J.Sobrino, l.c. 1296, nota 10.

Es un seguimiento que lleva a la praxis y desde la praxis profundiza sobre quién es Jesús. Podemos retomar la cuestión de por qué movimientos espirituales como la Devotio moderna o los Ejercicios ignacianos, e incluso movimientos espirituales más modernos no parecen orientarse a la reforma eclesial. La Iglesia por estar encarnada en la historia, por ser humana y divina (LG 8; SC 2) participa de la fragilidad y el pecado, es santa y pecadora, necesitada de continua conversión; pero además por ser histórica debe responder a los desafíos de cada momento para realizar su tarea evangelizadora. Y todo ello de forma corporativa, comunitaria, también institucional y estructural. A algunos movimientos espirituales medievales y modernos, aunque positivos en cuando apuntan a la conversión y al discernimiento personal, les falta la dimensión histórica de la imitación y del seguimiento de Jesús.

Dicho de otro modo, el Espíritu de Jesús exige no solo una conversión personal sino histórica, comunitaria y estructural, en una Iglesia que camina como comunidad histórica hacia el Reino. Por tanto el seguimiento debe ser historizado y visibilizado en la Iglesia y en la sociedad de hoy. Ni Cristo, ni la Iglesia se pueden comprender al margen o por encima de la historia. Si al Cristo de la fe pertenece la historia de Jesús, la historia de la Iglesia pertenece a la eclesiología. Tanto cristología como eclesiología se han de historizar, pues de lo contrario llevarían a un seguimiento intimista, ahistórico y a una eclesiología idealista, triunfalista e irrelevante.¹³

3. Es un seguimiento en el Espíritu, pues solo desde el Espíritu se puede afirmar que Jesús es el Señor (1 Cor 12,3), desde el Espíritu se comprende que Jesús es el ungido por el Espíritu, el Mesías, el Cristo, el Hijo enviado por el Padre para anunciar la buena nueva a los pobres, dar vista a los ciegos y libertad a los cautivos (Lc 4, 14-21).

Solo en el Espíritu y desde el Espíritu es posible superar el riesgo de un moralismo ético, de un legalismo esclavizante en el seguimiento. El seguimiento en el Espíritu es sinergia, comunión vital, es configuración existencial y mística con el Señor, el Espíritu es luz, calor, fuerza y suavidad. Y actúa desde abajo, desde los pobres, desde el *de profundis* de la historia.

Algunas corrientes liberadoras latinoamericanas, al no tener suficientemente presente al Espíritu en su teoría y en su praxis, al acentuar unilateralmente al Jesús histórico, viviendo un cierto cristomonismo práctico, tuvieron el riesgo de degenerar en activismo militante, ideología y frustración.

13 J.Sobrinho, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 17.

2.4 Dimensión trinitaria

Estas tres dimensiones del seguimiento, comunitario, histórico y pneumatológico se interrelacionan pericoréticamente. El Espíritu de Jesús es el que prolonga y realiza la misión y el proyecto de Jesús en la historia y esto a través de la comunidad de Jesús que es la Iglesia, Iglesia que camina hacia el Reino. El Espíritu que engendró a Jesús de Nazaret de María virgen, es el que le guió durante toda su vida, el que le resucitó de entre los muertos, el que fue dado en la Pascua a los discípulos, el que en Pentecostés desciende sobre toda la Iglesia y la humanidad y guía la historia hacia el Reino y su consumación escatológica.

Si nos remontamos a la teología trinitaria, el *Filioque* (que el Espíritu procede del Padre y del Hijo) puede conducir a una cierta marginación del Espíritu en la vida cristiana, a una acentuación unilateral de lo visible, jerárquico e institucional de la Iglesia. Por esto debe ser complementado con el *Spirituque* (que el Hijo es engendrado por el Padre y el Espíritu). Las dos manos del Padre, en formulación de Ireneo, deben estar presentes en la vida y acción cristiana. El orden clásico Padre-Hijo-Espíritu se ha de complementar con el también orden tradicional de Padre-Espíritu-Hijo. Y todo ello se ha de vivir en una profunda comunión e interrelación pericorética de amor.

Hoy en nuestro contexto histórico y eclesial el seguimiento de Jesús en el Espíritu es el que fundamenta una reforma eclesial, un cambio estructural en la Iglesia de hoy. Este seguimiento de Jesús histórico en una Iglesia y en una sociedad histórica implica, pues, una verdadera Pneumatología que ayude a superar el riesgo de cristomonismo. Solo el seguimiento histórico del Jesús histórico en una Iglesia y en una sociedad histórica que esté animado y acompañado por el Espíritu, podrá llevar a cabo una verdadera reforma de la Iglesia. Ni un espiritualismo intimista al margen del Jesús histórico de Nazaret, ni un seguimiento de Jesús de Nazaret al margen del Espíritu conducirán a una verdadera reforma eclesial.

3. Aproximación al momento eclesial de hoy

3.1. La nueva eclesialidad de Francisco

El Papa Francisco ha abierto las puertas y ventanas de la Iglesia al viento del Espíritu y prolonga la reforma del Vaticano II. En su corto pontificado se pueden ya apreciar cambios eclesiales.

1. De una Iglesia poderosa, distante, fría, acartonada, miedosa, reaccionaria, de la cual la gente se aleja y se va... a una Iglesia pobre, sencilla, cercana, acogedora, sincera, realista, que promueve la cultura del encuentro y la ternura. El nuevo obispo de Roma, Francisco se reconoce pecador y pide oraciones; recuerda que la Iglesia necesita una conversión y una continua reforma evangélica, una reforma a lo Francisco de Asís.

2. De una Iglesia moralista obsesionada por el aborto, el control de natalidad, el matrimonio homosexual... a una Iglesia que va a lo esencial, que se centra en Jesucristo contemplado y adorado, recupera el evangelio, anuncia la gran buena noticia de la salvación en Cristo, pues Jesús es lo único que atrae; quiere difundir el olor del evangelio de Jesús. No puede ser un cristianismo de meras devociones sin Jesús. La alegría del evangelio llena el corazón de todos los que se encuentran con Jesús.

3. De una Iglesia centrada en el pecado y que ha hecho una tortura del sacramento de la confesión y ha convertido la petición de sacramentos en una aduana inquisitorial... a una Iglesia de la misericordia de Dios, de la ternura, de la compasión, con entrañas maternas, que refleje la misericordia del Padre, una Iglesia ante todo hospital de campaña que cure heridas de emergencia, que cuide la creación, una Iglesia en la que los sacramentos son para todos, no solo para los perfectos.

4. De una Iglesia centrada en ella misma, autorreferencial, preocupada por el proselitismo... a una Iglesia de los pobres preocupada ante todo del dolor y del sufrimiento humano, de la guerra, del hambre, del paro juvenil, de los ancianos, donde los últimos sean los primeros, donde no se pueda servir a Dios y al dinero; una Iglesia profética, libre ante los poderes de este mundo; en *Evangelii gaudium* (53-60) afirma que el actual sistema económico basado en la idolatría del dinero es injusto, pues enriquece a unos pocos y convierte a una gran mayoría en masas sobrantes, es un sistema excluyente que mata; por esto lanza un “no” a una economía de exclusión, un “no” a la nueva idolatría del dinero, un “no” al dinero que gobierna en lugar de servir, un “no” a la inequidad que genera violencia.

5. De una Iglesia encerrada en sí misma, reliquia del pasado, con tendencia a mirarse el ombligo, con sabor a invernadero, que espera que vengan los otros... a una Iglesia que sale a la calle, “callejea la fe”, va los márgenes sociales y existenciales, a las fronteras, a los que están lejos,

aun con riesgo de tener accidentes; no teme ser una Iglesia minoritaria y pequeña, con tal que sea semilla y levadura, que abra caminos nuevos, que vaya sin miedo a servir, una Iglesia a la intemperie, que sale a las cunetas del mundo, una Iglesia en estado de misión.

6. De una Iglesia que discrimina a los que piensan diferente, a los diversos, a los otros... a una Iglesia que respeta a los que siguen su propia conciencia, a las otras religiones, a los ateos, a los homosexuales, dialoga con no creyentes, con judíos, nuestros hermanos mayores, una Iglesia de puertas abiertas, atenta a los nuevos signos de los tiempos.

7. De una Iglesia con tendencia restauracionista y de vuelta atrás, que añora el pasado... a una Iglesia que considera que el Vaticano II es irreversible, que hay que implementar sus intuiciones sobre la colegialidad, evitar el centralismo y el autoritarismo en el gobierno, caminar en medio de las diferencias. El Papa reconoce que no tiene la respuesta a todas las cuestiones, que hay que reformar el Papado, que hay que dar responsabilidad a los laicos, ofrecer mayor protagonismo a la mujer, desclericalizar la Iglesia, pues el clericalismo no es cristiano.

8. De una Iglesia con pastores encerrados en sus parroquias, clérigos de despacho, que buscan hacer carrera... a pastores que huelan a oveja, que caminen delante, detrás y en medio del pueblo; el carrerismo es la lepra del Papado, la curia es vaticano-céntrica y fácilmente traslada su visión al mundo.

9. De una Iglesia envejecida, triste, a una Iglesia joven y alegre, levadura y fermento en la sociedad, con la alegría y la libertad del Espíritu, con luz y transparencia, sin nada que ocultar.

10. De una Iglesia ONG piadosa, clerical, machista, monolítica, narcisista,... a una Iglesia Casa y Pueblo de Dios, mesa más que estrado, que respete la diversidad, donde jueguen un papel relevante los laicos, las mujeres, las familias.¹⁴

Vuelve a renacer una primavera eclesial. Pero el Papa y la Iglesia de hoy se encuentran frente a cuestiones pendientes.

14 V.Codina; Un año del Papa Francisco, *Cuarto intermedio* n°106, Cochabamba 2014, 64-75.

3.2. Reformas pendientes

Hay temas que el concilio no pudo tratar o que no logró desarrollar adecuadamente. Enumeremos una larga lista de los principales:

- reforma del ministerio petrino, conforme al deseo de Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* (95-96), para que el ejercicio actual del Papado deje de constituir el mayor obstáculo para la unión de los cristianos; que el Papa deje de ser Jefe de Estado, que haya profunda reforma de la curia que ha sido el mayor freno para el desarrollo del concilio y se interpone entre el Papa y los obispos; revisar la cuestión del poder en la Iglesia, aunque se llame "poder sagrado".

- revisión de la estructura de nuncios-obispos diplomáticos y de los cardenales que responden la Iglesia de Cristiandad y no a la del Vaticano II.

- participación del pueblo cristiano en la elección de sus obispos.

- hacer efectiva la colegialidad episcopal con una mayor autonomía de las Iglesias locales en temas de doctrina de la fe, derecho, moral y liturgia y que los sínodos de Roma sean deliberativos y no meramente consultivos. No solo *sub Petro* sino *cum Petro*.

- mejorar las relaciones entre la Congregación de la fe y los teólogos, en un clima de diálogo sincero, respetando los derechos humanos, sin procesos secretos y humillantes que van contra la dignidad humana.

- abrirse a otras formas de ministerio ordenado que puede incluir la ordenación de hombres casados, maduros en la fe (*virī probati*) y que se deje de considerar el celibato como una condición obligatoria para el ministerio latino.

- revisión del papel de la mujer en la Iglesia, superando toda forma de patriarcalismo machista y andrócentrico; dentro de esto se debería repensar si la prohibición al ministerio ordenado de la mujer que se considera como algo "definitivo", es realmente intocable, ya que esta exclusión no tiene fundamento bíblico ni tradicional.

- promoción del laicado, de su formación y de sus ministerios, dándoles plena confianza y autonomía, escuchándoles y asesorándose de ellos en temas de su competencia como pueden ser matrimonio y familia, economía, política, ciencia, cultura, etc.

- mayor respeto a los carismas de la vida religiosa, también de la vida religiosa femenina y de los hermanos, sin manipular la vida religiosa clerical para suplir la falta de clero ni “parroquializarla” indistintamente.

- profunda revisión de la doctrina oficial sobre sexualidad, control de natalidad y anticonceptivos; deben repensarse seriamente desde la antropología, psicología y ciencia moderna, homosexualidad, relaciones prematrimoniales, comunión de divorciados vueltos a casar, lo mismo que muchos temas de bioética que necesitan un mayor diálogo con la medicina y genética.

- relanzamiento del ecumenismo hoy frenado y una mayor apertura para el diálogo inter-religioso.

- proseguir la reforma litúrgica, dando mayor espacio al pluralismo de formas según culturas y tradiciones y concediendo mayor libertad a las conferencias episcopales.

- renovación del lenguaje eclesial tanto el teológico y catequético como el del magisterio y de la liturgia que resulta algo “anacrónico, aburrido, repetitivo, moralizante e inadaptado al tiempo de hoy” (H. Boulad).

- finalmente, pero no lo último, la Iglesia del postconcilio ha de tomar muy en serio la propuesta inicial de Juan XXIII de que la Iglesia, ciertamente universal, debe ser ante todo la Iglesia de los pobres.¹⁵

Hay además temas nuevos como los movimientos eclesiales de laicos, las nuevas tecnologías, la ecología y el cambio climático y sobre todo el cambio axial religioso que supera el paradigma religioso del neolítico centrado en el sacerdote, el templo y el sacrificio.

15 Víctor Codina; Hace 50 años hubo un concilio, *Cuadernos de Cristianismo y justicia* nº 182, Barcelona 2012, 26-27; Pedro, de otro modo, *Alternativas*, (20) , nº 46, julio-diciembre 2013, Managua.

Esta reforma de la Iglesia no es algo puramente intraeclesial y autorreferencial, no es una simple cosmética exterior, el cambiar algo para que nada cambie. Se trata de vivir en fidelidad al evangelio que exige que la Iglesia sea luz y sacramento visible de salvación y creíble para la humanidad. La reforma no termina en la Iglesia sino en la transformación de la humanidad en la dirección del Reino. En este sentido los gozos, esperanzas, angustias y tristezas del mundo lo son también de la Iglesia (GS 1). Nada humano es ajeno a la Iglesia: violencia, sufrimiento, deshumanización, hambre, machismo, paro laboral, inmigración, trata de personas, cambio climático...

Pero además de todo ello es necesaria una reforma estructural de la Iglesia porque la estructura actual de poder eclesial concentrado en pocas manos y no compartido produce víctimas en el seno eclesial: laicos, mujeres, matrimonios, indígenas, pobres, homosexuales, teólogos, sacerdotes e incluso obispos que sufren la opresiva estructura eclesial dominante. No se puede exigir a la sociedad el cumplimiento de los derechos humanos cuando estos son violados muchas veces sistemáticamente en la institución eclesial.

3.3. Responsabilidad eclesial

Ante este cúmulo de problemas que sobrepasan las posibilidades de un solo hombre y de la misma colegialidad episcopal, se puede generar en los fieles una actitud pasiva y de espera de que todo cambio venga desde arriba. Podríamos retomar aquí el consejo de Congar de tener paciencia y prudencia en las reformas. Pero de cara al Pueblo de Dios se pueden promover algunas actitudes concretas:

- interés por conocer la situación eclesial y la necesidad de reformas.
- participar activamente, en cuanto se pueda y según situación personal, en los procesos de cambio, dando a conocer el propio parecer, sabiendo que todos los cristianos tenemos la unción del Espíritu, que el *sensus fidelium*, en comunión eclesial, es infalible (LG 12) y que es importante la opinión pública en la Iglesia. LG 37, cita a Pío XII: "En las batallas decisivas, a veces la iniciativas más afortunadas provienen del frente"¹⁶; el mismo

16 AAS 42 (1950) 256.

Pío XII afirmó que faltaría algo a la vida eclesial si no hubiera opinión publica en la Iglesia, sea por culpa de los pastores o de los fieles¹⁷; Francisco en *Evangelii gaudium* (119) también insiste en la importancia del instinto de la fe los creyentes, que tienen connaturalidad con las cosas divinas y sabiduría para captarlas intuitivamente.

- y para ello es necesario un discernimiento comunitario, aplicando a temas de Iglesia lo que *Octogésima adveniens* (4) dice sobre necesidad de discernimientos comunitarios para las opciones políticas de los fieles. Tanto las comunidades de base como otros grupos eclesiales pueden ser el espacio para estos discernimientos comunitarios.¹⁸

Pero todo ello presupone que toda la Iglesia, desde el Papa hasta los cristianos más alejados, entramos en la dinámica del seguimiento de Jesús en el Espíritu, un seguimiento comunitario e histórico, fuera del cual no es posible una verdadera reforma de la Iglesia. Hemos de recuperar la actitud de los cristianos del primer milenio, renovarnos en Cristo, pero siguiendo las enseñanzas del segundo milenio desentrañar las consecuencias comunitarias, estructurales e históricas del seguimiento de Jesús, de modo que dejándonos llevar por el Espíritu colaboremos a que la Iglesia sea realmente un signo evangélico, un sacramento transparente de filiación divina y de fraternidad universal humana. Y todo ello en comunión eclesial.

El Espíritu Creador que hizo surgir vida en medio del caos original (Gn 1,2), el Espíritu que da vida a los huesos muertos (Ez 37), el Espíritu que hizo nacer la Iglesia de Jesús en Pentecostés (Hch 2), es también capaz de renovar hoy la Iglesia.

Acabemos con una invocación epiclética: ¡Ven, Espíritu Santo y renueva la faz de la tierra y también la faz de la Iglesia de hoy!

17 Pío XII al Congreso de la prensa católica internacional, 17.02.1950. Cita en *Selecciones de Teología* nº 212, 2014, pág. 245.

18 Cf J.A. Pagola, *Grupos de Jesús*, PPC, Madrid, 2014.

SUMAK KAWSAY SUMA QAMAÑA TEKO PORA “VIDA BUENA”

Una propuesta de la sabiduría indígena

Rosa Ramos

En este número de Misión dedicado a distintos enfoques acerca de la Sabiduría, se me encarga este aspecto: la sabiduría de nuestros pueblos originarios del continente, una sabiduría que hoy se ofrece como alternativa a la crisis civilizatoria que atravesamos. En palabras de la biblista Margot Bremer: “En un momento de cambio de época, la sostenibilidad del futuro está en las raíces sagradas del pasado”

Desde dónde este compartir

Mi acercamiento al tema aún es “de oídas”, no sé si alguna vez haré la propia experiencia, parafraseando a Job. El “Sumak Kawsay” llegó a mis oídos por primera vez -y ya me cautivó- en el Foro Social Mundial de enero del 2009 en Belém de Pará, Brasil. Allí en la “floresta” (selva amazónica) en varias exposiciones y talleres empezó a sonar este término, que al final del Foro lo catalogamos como “la novedad esperanzadora” del mismo, novedad para nosotros, no para quienes lo proponían, pues es un con-

cepto que recoge la cosmovisión de sus ancestros y que ha sido clave para la resistencia de más de 500 años.¹

Muchos de los participantes (en esa ocasión el Foro contó con la presencia de más de 130 mil personas de todos los continentes), salimos dispuestos a acercarnos más a esa sabiduría, y nos pusimos a leer, otros a investigar seriamente, en torno al tema. Y algunas universidades recogieron esta bandera, menciono especialmente el interés despertado en la Universidad de Alicante. Ya en mayo del año pasado su Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz organizó un Seminario de verano que llamó “Aprendiendo del Sur” con el tema del Sumak Kawsay. Y este año, en julio -continuando con esta línea- desarrolló el curso “Desarrollo y diversidad cultural: conceptos y medidas del Sumak Kawsay”. (En internet pueden encontrar las conferencias y más información).

En el Foro Social de las Américas, realizado recientemente en Asunción, Paraguay (11 al 15 de agosto), donde tuve también la oportunidad de participar, encontré ya instalado el tema, y planteado al unísono por miembros de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), como David Choquehuanca, Miguel Palacín, Raúl Prada, Nancy Iza, como por intelectuales latinoamericanos, como Aníbal Quijano, Pablo Dávalos, Irene León, Edgardo Landier, y también por pensadores europeos.

Uno de los talleres propuestos por Amerindia² fue precisamente “*El Buen Vivir en los pueblos originarios del Paraguay: una alternativa al modelo civilizatorio actual*” cuyos expositores fueron el sacerdote italiano José Zarnardini y la religiosa alemana Margot Bremer. Muy alentador, y todo un signo de los tiempos, ver y oír a un sacerdote y una religiosa europeos con muchos años de convivencia con los pueblos originarios del continente presentando su cosmovisión, su ética, su estilo de vida, como “buena noticia” hoy y aquí para un mundo en crisis.

Este Foro cuyo lema fue “¡América está en camino!” se caracterizó no sólo por el tema de la sabiduría indígena sino por la multitudinaria

1 P.Bonavía; Misión, N° 179-180, 72.

2 Amerindia es una amplia red de obispos, teólogos/as, comunicadores, educadores, cientistas sociales, religiosos/as y laicos/as, comprometidos en la Iglesia y en los nuevos movimientos sociales. Se define como una red de católicos con espíritu ecuménico, abierta al diálogo y a la cooperación interreligiosa con otras Instituciones. Se propone como prioridad reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en el Evangelio, actualizando la herencia de los Documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, para responder a los nuevos desafíos planteados a nuestros países. www.amerindiaenlared.org

presencia de los mismos con sus atuendos típicos o no, pero identificándose como miembros de pueblos originarios. Sin duda han animado esta participación activa las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia, que reconocen ser “Estados Plurinacionales” y además proponen en ellas el “Buen Vivir”.

La emergencia de los pueblos indígenas con tanta fuerza nos sorprende. Pero si hoy están presentes es porque han permanecido y atesorado lo mejor de su pasado, aunque no los veíamos ni reconocíamos como pueblos, como culturas, como alteridades. Para nosotros “los blancos”, este encontrarnos con la multiculturalidad de nuestra América ha sido muy movilizador. Impacta y conmueve oírnos llamar “hermanos y hermanas” por quienes hemos sistemáticamente ignorado, cuando no sometido o eliminado, durante centurias.

Ante las evidencias de la crisis del paradigma moderno productivista, estos pueblos generosamente comparten su sabiduría ancestral como alternativa. En las últimas décadas venimos soñando con que “otro mundo es posible”, la propuesta del Sumak Kawsay nos alienta.

Estamos ante una nueva oportunidad, un kairós, de encuentro, de diálogo, de mutuo aprendizaje, ahora cara a cara, compartiendo espacios y problemas, mirando juntos la posibilidad de un futuro que será de vida abundante para todos... o no. Está en nuestras manos.

Los aspectos centrales del Sumak Kawsay

Antes me gustaría que recordásemos un profético mensaje del Concilio Vaticano II. La Constitución *Gaudium et Spes* afirma:

“Nuestra época, mucho más que los siglos pasados, tiene necesidad de la sabiduría para humanizar todos los descubrimientos que el hombre va haciendo. Está en peligro el destino futuro del mundo si no se logra preparar hombres dotados de mayor sabiduría. Y nótese a este propósito que muchas naciones, más pobres, ciertamente, que otras en recursos económicos, pero más ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás un servicio incalculable.” (GS 15)

Seguimos asombrándonos con la maravilla de este Documento, por su vigencia en estas intuiciones para el futuro. Pues quizá hoy tienen más fuerza y sentido estas palabras que en 1965 cuando se aprobó la *Gaudium*

et Spes, hoy nos iluminan y animan a acoger la sabiduría originaria de nuestros pueblos amerindios.

Las varias expresiones del título del artículo tienen distinto origen, pero un mismo significado. “Sumak Kawsay” es una expresión en quechua que nos llega desde Ecuador, “Suma Qamaña” en aymara, desde Bolivia, en tanto que desde Paraguay, en guaraní la expresión sería “Teko Porá”. La traducción al castellano es “Buen Vivir” o “Vida Buena”. Se trata de un concepto globalizante y dinámico, que expresa de algún modo el espíritu, la manera de ser de los indígenas.

No se trata de “vivir mejor”, concepto individualista, pues si alguien vive mejor ello implica que hay otro que vive peor. Buen Vivir hace referencia a **vivir en armonía**, en equilibrio, es decir, respetando y asumiendo las diferencias, la diversidad, junto con las complementariedades.

Se trata también de un Vivir Bonito, Bello, implica una **estrecha relación con la Naturaleza**, la que no es concebida como un “Banco” inagotable de recursos, sino como la Pachamama, la Madretierra con la que están en indisoluble relación. Allí florece la vida con belleza y prodigalidad, allí crece el alimento, que a su vez exige de parte de los pueblos el cuidado, el respeto, la atención, el trabajo colectivo, la “minga”. En relación a la Pachamama se vive el cultivo y la crianza de los animales, así como la danza y la fiesta, todo supone respeto a ciclos naturales, y la sacralidad está presente en forma continua. **Trabajo, culto y fiesta son inseparables.**

En palabras de David Choquehunca Céspedes, Ministro de Relaciones exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia, en enero de este año en Quito, en ocasión del centenario del nacimiento de Monseñor Leonidas Proaño:

“Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos”.

El Sumak Kawsay andino está asociado a la **vida en comunidad**, no conciben al individuo solo, ser persona es ser con otros, en familia y en comunidad más amplia. No es que no valoren a cada persona, sino que para

la sabiduría indígena el mismo concepto de persona incluye la relación, la comunidad. De esta concepción se desprende la ética y la economía de la solidaridad, donde no se comprende el acumular, el guardar, el retener para sí, ni es admisible la carencia. Se trata de una **economía-ética de la reciprocidad y el equilibrio** donde se comparten los bienes generosa y austeramente a la vez.

Si observamos la naturaleza es claro que el árbol no vive para sí mismo, ni el insecto, ni la abeja, ni la hormiga, ni las montañas... sino todo vive en relación y donación a otro, en complementariedad, en reciprocidad permanente, a eso llaman “ayni”.

Gratuidad y reciprocidad, diversidad y complementariedad son aspectos claves de la Vida Buena. Hay un reconocimiento de las diferencias y por lo tanto de la riqueza, la belleza, el crecimiento que supone ser con otros. Varón y mujer son distintos y complementarios, niños y ancianos, trabajo y celebración. Pero además hay una alta valoración de la entrega recíproca, del compartir.

La propuesta de la Vida Buena supone otro “contrato social” que va más allá de la justicia social. Busca una vida equilibrada. Y obviamente es inalcanzable en términos individuales. Ni solo ni contra otros, sólo es posible una Buena Vida con otros y cuidando la vida, toda vida.

También apuesta más al consenso que a la democracia en donde las decisiones “se votan”. Vivir Bien es alcanzar acuerdos después de lograr la participación de toda la comunidad. La intervención con derecho de todos, el exponer y el escuchar razones, el diálogo, y finalmente el **consenso**, garantizan que la decisión se toma en función del bien común.

El Buen Vivir es un concepto de vida comunitaria plena donde la labor y la fiesta, pero también convivencia, la solución a los conflictos y la educación, son responsabilidades compartidas por todos, una educación basada en el “sí” más que en el “no”, en la libertad y sus posibilidades más que en lo prohibido. **Educación es comunicación y se da en el convivir de niños y adultos**. La vida comunitaria, el trabajo diario compartido, son las instancias y lugares propios de la educación.

Quizá por la estrecha relación con la tierra y sus ciclos, por el contacto con la naturaleza y por la intensidad de la vida social, el Sumak Kawsay supone **otra visión del tiempo**, donde el tiempo lineal y cíclico coexisten, donde la palabra, la música y el canto tienen su tiempo, tanto como el silencio, el trabajo y el descanso. Así como plantean un equilibrio con la tierra y sus ciclos, también hablan de un equilibrio con la historia. Vivir Bien supone una **cultura de la paciencia y el cuidado** atento. Paciencia

que no es comodidad, ni indiferencia ni falta de compromiso histórico. En una de las ponencias de la CAOI decía Miguel Palacín “si algo tenemos los indígenas y lo hemos demostrado es paciencia, sabemos esperar”

A todo esto aunque no lo dijimos expresamente se hace evidente que esta cosmovisión indígena está **atravesada por una dimensión religiosa o trascendente**. La vida es sagrada, toda vida, la pachamama lo es, la comunidad y sus relaciones. En las culturas ancestrales las ceremonias religiosas están integradas indisolublemente a la vida y tienen un carácter integrador. Religan al hombre y a la naturaleza (ceremonias de siembra y cosecha), religan a la comunidad (celebración de los distintos momentos de la vida), son ceremonias reconciliadoras y sanadoras (la enfermedad es concebida como falta de armonía, por lo tanto se necesita volver al equilibrio).

La espiritualidad lo impregna todo. No hay división entre mundo sagrado y mundo profano, ni tiempos ni espacios.

Somos concientes de que todo este planteo del Sumak Kawsay viene de actores sociales que han sido invisibilizados durante cientos de años y negada su cultura. También que no es fácil introducir esta cosmovisión en nuestro pensamiento moderno. Ni tampoco es la propuesta, pues se trata justamente de una cuña en el paradigma y de una alternativa desafiante.

Propongo la síntesis que hace Pablo Dávalos:

“El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El buen vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con la naturaleza. El Buen Vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc.”

Un concepto integrado ya al Derecho

A todo esto, es importante destacar que este concepto holístico del Buen Vivir ha sido integrado a las Constituciones de Ecuador y Bolivia. El artículo 275 de la de Ecuador dice: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-

culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay”.

Pero Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia es más explícita y con un lenguaje descriptivo muy interesante: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)” (art. 8.I).

El Sumak Kawsay o Suma Qamaña, esta concepción andina del Buen Vivir, se afirma y difunde hoy desde el Derecho como alternativa al tipo de “desarrollo” irresponsable que venimos teniendo y cuya crisis sufrimos: destrucción de la naturaleza y miseria en gran parte de la humanidad.

Esto representa una alternativa civilizatoria y un quiebre con el discurso hegemónico del sistema económico dominante. Diría Pablo Dávalos que esto parece “más una herejía que una posibilidad epistemológicamente factible”, en la medida que no consagra al mercado como la única posibilidad y no sigue los conceptos de desarrollo ni de progreso tecnológico instalados.

¿Es posible que el vivir bien plasmado en las Constituciones de estos países andinos pueda ser interpretado y asimilado por nosotros? Nuestra mentalidad “occidental” y “ciudadina” quizá tenga curiosidad por este concepto nuevo, pero muchas veces ve en los pueblos originarios sólo «exotismo», «folklore», o mira con cierta pena estas “ilusiones”. Pero es una alternativa real y por eso hay tanta atención hacia estas voces, y muchos europeos asisten a los Foros Sociales.

David Choquehuanca invita a sus hermanos indígenas, pero también a nosotros:

“Aprovechemos a leer las arrugas de nuestros mayores antes que se mueran, porque en estas nuestras bibliotecas andantes están las experiencias y la sabiduría para recuperar la Cultura de la Vida.”

Percibimos que lo dice con sencillez, pero también con entusiasmo y seguridad, habla de “lo que ha visto y oído” y quiere ofrecer a otros. Nos está invitando a descalzarnos y acercarnos a esta su “tierra sagrada”, la de sus ancestros. Es hora de escuchar también estas antiguas sabidurías, prestar atención a sus raíces profundas y, por qué no, universales. A esto nos invita la cita de la *Gaudium et Spes* antes citada.

Vivir Bien, Vida Buena, es sin duda una propuesta de “descolonización” de la vida, de la historia, del futuro, no sólo de la economía. Así lo plantean Aníbal Quijano y Boaventura de Souza Santos. Descolonizar es

desaprender y ver cómo se puede crear un futuro recogiendo lo ancestral. Se trata de rescatar el pasado para gestar un futuro más respetuoso de la diversidad de este continente. También lo ha señalado Edgard Morin al cuestionar el tipo de desarrollo moderno que ha colonizado no sólo tierras sino culturas...

La Buena Vida es Buena Noticia

América Latina está intentando ser una voz distinta en el concierto mundial, y una voz a favor de la vida plena, digna, ¿nos suena? Un planteo muy evangélico, como han señalado en estos Foros nuestros teólogos. Algunos ya han planteado las analogías entre Buena Vida y Reino de Dios.

América Latina no es uniforme ni monocultural, hoy vemos que es una conjunción de historias y culturas, una diversidad de territorios, una complejidad de visiones. Encontrar un camino de vida digna para todos, “un nuevo mundo posible” donde todos quepamos, no es fácil y acaso es tarde, pero como dice Pedro Casaldáliga en uno de sus poemas:

Es tarde,
pero es nuestra hora.
Es tarde,
pero es todo el tiempo
que tenemos a mano
para hacer el futuro.
Es tarde,
pero es madrugada,
si insistimos un poco.

Todo esto reafirma nuestra fe en el Espíritu que en su labor de renovar la faz de la Tierra sopla donde quiere, suscitando sabiduría y entusiasmo para recoger sus semillas y sembrar el futuro. Tenemos el privilegio de asistir a este parto de vida nueva ofrecida hoy en nuestro continente para el mundo en crisis. O con otra metáfora, estamos como el buscador de tesoros ante la perla fina. Que el mismo Dios nos regale la grandeza de alma para acoger sin temor, con alegría y humildad esta Buena Noticia y compartirla.

Sinodalidad

Reforma de la Iglesia

Carlos Schickendantz

La “idea central” del simposio está tomada de un lugar peculiar del Concilio, el decreto sobre el ecumenismo: “Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” (UR 6,1). No hay duda en los diversos estudiosos del Vaticano II que con esta formulación se alude implícitamente y se recoge cuanto se expresa en el lema *ecclesia semper reformanda*, expresión surgida en el siglo XVI en el ámbito de la Reforma y asunto central de este encuentro. El texto conciliar utiliza en ese número del documento las expresiones “renovación” y “reforma” como sinónimos. No es una casualidad que esta palabra –reforma– aparezca en este contexto. Es sabido que desde el inicio mismo de la idea de convocar a un Concilio por parte de Juan XXIII el tema ecuménico jugó un rol –luego crecientemente importante– para la maduración de un Concilio sintetizado en la expresión *aggiornamento*.

El objetivo de la renovación es formulado muy escuetamente: “consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación” (UR 6,1). La razón teológica que fundamenta la necesidad de la “perenne reforma” –*perennis reformatio*– es el hecho de que la Iglesia es una “institución humana y terrena”, no debido a su origen trinitario. Los aspectos necesitados de reforma en el contexto de este número, por su parte, son múltiples y

variados. Incluyen no sólo la vida moral de los creyentes, sino también la disciplina eclesial y la forma de la predicación, aspectos institucionales. Es justa la observación que afirma que “el Vaticano II ha sido consciente de los condicionamientos históricos de los diversos aspectos de la vida eclesial, de las instituciones y estructuras eclesiales como ningún otro concilio anterior.”¹ El segundo párrafo del número 6 confirma el amplio espectro que incluye la reforma al enumerar “las formas de la vida de la Iglesia” ya en proceso de renovación. El texto incluye, sin ánimo exhaustivo, algunos de los principales movimientos de reforma del siglo XX con sus temáticas propias: “el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social” (UR 6,2). Esta breve mirada al texto que ilumina nuestras reflexiones sugiere que, cuando hablamos de reforma de la Iglesia, estamos frente a una agenda extremadamente amplia y ambiciosa que no deja fuera ningún aspectosesencial de la vida eclesial. La consideración sobre las intenciones de Juan XXIII también apoyan esa mirada abaricante que se expresa, por ejemplo, en la distinción –*ad intra-ad extra*– introducida en el mensaje de setiembre de 1962.² Una contribución particular, como la que se ofrece en estas páginas, debe ser consciente que se ocupa sólo de un aspecto determinado, parcial y que muchas otras perspectivas son necesarias para hacer justicia al tema que nos convoca.³

Para colaborar a la reflexión del tema propongo, primero, una consideración sobre la noción de sinodalidad. Este concepto es particularmente rico y sugestivo para iluminar e impulsar las reformas necesarias a que alude nuestro título. En segundo lugar, me detengo en un diagnóstico histórico-teológico que pretende sacar a la luz de la manera más precisa posible el núcleo de la problemática estructural que exige una reforma.

1 J. Feiner, “Dekretüber den Ökumenismus. Kommentar”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*. E. Bd. 2, Freiburg i.Br 1967, 40-126, 72.

2 Cf. J. Schmiedl, “Reformverständnis der Päpste des Zweiten Vatikanischen Konzils”, en A. Merkt – G. Wassilowsky – G. Wurst (eds.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2014, 256-277, 259-261.

3 Por el contrario, en un texto anterior he ofrecido una perspectiva más amplia, menos “parcial”, que refleja mejor lo que hoy pienso al hablar de reforma de la Iglesia. Una suerte de credo breve: mística y política con efectos estructurales (1. Cambios estructurales; 2. Experiencias de amor; 3. Compromiso socio-político). “Reformas en la Iglesia. Una mirada desde una universidad de inspiración cristiana”, <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>.

Aquí presto atención a la importancia del consenso en los procesos eclesiales –aspecto destacado ya en la misma noción de sinodalidad– y a la necesaria implementación –incluso jurídica– de los cambios que se proponen. Finalmente, afronto a modo de ejemplo algunas de las múltiples y variadas cuestiones concretas necesitados de renovación.

Con este planteo se asume una parte necesaria, imprescindible, pero claramente no suficiente de la agenda de renovación de la Iglesia. En cualquier caso, estas reformas no representan una atención desmedida a problemáticas propias, autorreferenciadas y, por eso, superficiales. Por el contrario, esta tarea –en un recto sentido, ocuparse de sí misma– está implícita y es exigida por su misma naturaleza sacramental, como lo ha recordado el Concilio. Es la búsqueda ordenada a ofrecer un testimonio más transparente del amor incondicional de Dios por los seres humanos y al servicio de la justicia, la unidad y la paz de todos las personas y pueblos. La comunidad eclesial no es un signo de sí misma, ni un instrumento para sí misma; es sacramento del Reino, sacramento del Otro y para los otros/as, sobre todo los más desfavorecidos. Lo que está en juego con el lema *ecclesia semper reformanda*, desde esta perspectiva, es la cuestión acerca de la transparencia del signo y la deseada eficacia del instrumento. Así podrá servir mejor a las grandes causas evangélicas de hoy en los diversos continentes: a los procesos de inculturación, al diálogo entre las culturas y las religiones y al servicio a la justicia, a los pobres y marginados de la tierra.

La sinodalidad como característica estructural constitutiva de la Iglesia

Se asiste en nuestro tiempo a un redescubrimiento de la idea de sinodalidad. Con ella se caracteriza la dinámica específica del camino de la Iglesia en la historia como expresión adecuada de aquel sujeto comunitario escatológicamente instituido en Jesucristo y su Espíritu como pueblo de Dios consagrado a dar testimonio de la venida del Reino entre todos los hombres y mujeres.⁴ No indica primeramente una forma jurídica de gobierno de la Iglesia sino, más originariamente, un espíritu y un método de vida y de testimonio del Evangelio que, naturalmente, no puede sino asumir una configuración práctica concreta. Expresa el “caminar juntos”

4 Para la descripción de este párrafo aprovecho con libertad expresiones de P. Coda, “Genesi e articolazione del Congresso”, en Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007, XIII- XXIV.

del entero pueblo de Dios que incluye el ejercicio articulado de los variados carismas en una creativa perijoresis eclesial. Plasma la comunidad eclesial como un adecuado espacio de escucha y encarnación de la Palabra en una dinámica de servicio a las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Sinodalidad describe, entonces, la “dinámica interna que es constitutiva para la formación de la identidad de ese sujeto comunitario” y de cada uno de los sujetos individuales que interactúan recíprocamente, la “gramática dinámica de la Iglesia”, “forma de realización de la *communio*” en las diversas figuras de concreción del nosotros eclesial.⁵

Más allá de las diferencias que existieron en tiempos y lugares, en culturas y sistemas, en ideas y prácticas, el principio sinodal ha formado parte de la autocomprensión y del gobierno de la Iglesia desde sus inicios, se remonta al Nuevo Testamento. Como emerge en varios documentos antiguos, la reunión testimoniada en Hechos 15, más allá de sus circunstancias y forma concreta, fue vista como un modelo para la experiencia conciliar y sinodal posterior. Pluralidad de perspectivas –implicando teorizaciones teológicas, filosóficas y políticas– estrechamente vinculadas a experiencias concretas es una clara constatación de los estudios históricos. Que este tema no está sólo en la agenda de la Iglesia católica sino que es un asunto de gran relevancia política se puede ejemplificar con un caso singular destacado: el proceso de constitución de la Unión Europea en la búsqueda de un balance entre gobernanza, consenso, mayoría y unanimidad representa “un típico asunto sinodal”.⁶ Esta sola constatación –que destaca su larga historia, su relevancia ecuménica y sus implicaciones políticas– colabora a mostrar la pertinencia del concepto para el tema que nos ocupa.⁷

No se ha elaborado una definición de sinodalidad unánimemente aceptada, pero puede constataarse que es usada como término sinónimo de

5 Cf. P. Hünemann, “Synodalität der Kirche – Grammatik des Glaubens: Reflexionen zur Frage Charismen und gläubige Identität”, *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 843-874, 848, 853, 856.

6 A. Melloni – S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact. International Colloquium Bruges 2003, Münster 2005*, 2.

7 Aclaro que la elección del concepto de sinodalidad, estrechamente vinculado al de *communio*, no significa aquí una desvalorización de la noción siempre clave de Pueblo de Dios. Después de su opacamiento oficial, muy visible a partir del Sínodo extraordinario de 1985, encuentra hoy una renovada valorización en el magisterio de Francisco.

expresiones tales como conciliaridad, colegialidad, participación, corresponsabilidad y, por detrás de ellas como fundamentos, los conceptos fontales de *koinonia* y *agape*, el misterio de Dios y de la Iglesia. Tres parecen ser los elementos que determinan su actualidad: la sensibilidad democrática de los pueblos, las diversas investigaciones histórico-teológicas y el contacto con las otras iglesias en el diálogo ecuménico, ante todo, las llamadas iglesias orientales.⁸

Es verdad que la palabra refiere –históricamente– a asambleas generales de representantes eclesiales de distinto tipo y ha sido utilizada desde antiguo como sinónimo de concilio,⁹ pero refiere también a un elemento o principio que caracteriza constitutivamente a la Iglesia como comunión de creyentes a partir del misterio trinitario fundante de esta *communio*, como se ha advertido más arriba.

No es una terminología específica del Vaticano II. Como constata H. Legrand, a la vigilia del Concilio el tema de la sinodalidad “parecía extraño a la teología católica oficial”.¹⁰ Si las consultas previas indicaban claramente que el episcopado sería un tema importante en la asamblea, el Concilio dio un paso más allá y se concentró muy particularmente en la noción de colegialidad episcopal. Como es sabido, esa fue la idea más discutida, la que exigió un tratamiento más diferenciado y votaciones más particularizadas. En este sentido, tiene razón el teólogo francés cuando dice que el Vaticano II no se dio como tarea primaria el despliegue de la sinodalidad, sino la de articular mejor la potestad del papa y de los obispos. Precisamente, una perspectiva subrayada particularmente por Legrand reside en destacar una insuficiencia del tratamiento conciliar: una cierta disociación entre *collegium episcoporum* y *communio ecclesiarum* en el marco de una eclesiología prevalentemente universalista, quizás más en la interpretación institucional posterior que en la misma concepción del Concilio.¹¹

No obstante, es claro que, como reconocen la mayoría de los autores, el redescubrimiento del elemento sinodal como una característica estructural constitutiva de la Iglesia en todos los niveles de su realización se

8 Cf. G. Canobbio, “Sintesis e prospettive – I”, en *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, 315-322; C. Milittelo, “Sintesis e prospettive – III”, en *ibid.*, 333-342, 335.

9 Cf. H. J. Sieben, “Synode. I. Historisch-theologisch”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9, Freiburg i.Br.³ 2009, 1186-1187.

10 H. Legrand, “La sinodalità al Vaticano II dopo il Vaticano II. Un’indagine e una riflessione teologica e istituzionale”, en *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, 67-108, 75.

11 Cf. *ibid.*, 83.

vincula con su renovada autocomprensión en el sentido de la eclesiología patristica como *communio* de los creyentes y de las iglesias. De este modo, se corrige una imagen eclesial unilateralmente cristológica en su fundamentación y origen que ha dominado el segundo milenio y que condujo a un proceso de estructuración también unilateralmente jerárquico y centralista. Ahora se explicita, más bien, el fundamento trinitario de la Iglesia conformada por el Espíritu a imagen de la *communio* intratrinitaria, unidad en la diversidad de las personas (LG 4).

Este progreso doctrinal tuvo ya en el Concilio consecuencias decisivas: el reconocimiento de la subjetividad de todos los creyentes incluso con la acentuación de la importancia de los carismas –por primera vez en la historia de los concilios–, el sacerdocio común de todos los bautizados responsables de la misión de la Iglesia (LG 10-13), la participación activa que, como lema del movimiento litúrgico, deviene clave en la renovada concepción de la liturgia, la igualdad fundamental de todos en la construcción del Cuerpo de Cristo (LG 32), el reconocimiento del *sensus fidei* del pueblo de Dios que abre la puerta también a una participación más decidida de los fieles cristianos laicos en la vida de la Iglesia y a una revalorización de las iglesias locales (LG 12; 30-38), etc.¹² Las sugerencias conciliares de promover la realización de sínodos, de vigorizar las conferencias episcopales, de instituir consejos consultivos al interior de las iglesias locales van, tímidamente, en esta dirección sinodal (CD 5, 36, 37).

Pero, como coinciden muchos autores, no obstante algunos procesos eclesiales y teológicos regionales extremadamente creativos,¹³ las realizaciones del proceso posconciliar a nivel global han sido más lentas y reticentes que las deseadas. M. Kehl, por ejemplo, habla de un peso desigual estructural de los principios jerárquico y sinodal, ambos pertenecientes a la constitución fundamental de la Iglesia. El jerárquico, por su parte, constituye un “principio fuerte”, la constitución sinodal, por el contrario, un “principio débil” y ha permanecido tal incluso luego del Vaticano II.¹⁴

12 Cf. M. Kehl, “Synode. II. Systematisch-theologisch”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9, Freiburg i.Br.³ 2009, 1187-1188.

13 Cf. J. O. Boezzo, “Vaticano II: 50 años después en América latina y el Caribe”, *Concilium* 346 (2012) 439-445; V. Codina, “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes”, en *Memorias. Congreso Continental de Teología Unisinos – Brasil, 50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Bogotá 2013, 81- 92.

14 Cf. M. Kehl, “Syn-odos – das synodale Strukturelement in der katholischen Kirche”, 2009, 2, en www.sankt-georgen.de/kehl/ Sobre lo problemático del término de “jerarquía”, cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, 102-103.

Esta renovada eclesiología sinodal reclama formas concretas de realización, pone en cuestión en la Iglesia y las iglesias a *todas* las personas ya *todas* las estructuras *entodos* los niveles: local, nacional, regional, global. Es ésta una segunda característica que refleja la pertinencia de este concepto para las reflexiones del simposio.

Añado una tercera característica de la sinodalidad: conforme a su propio sentido terminológico original griego, *σύνοδος*, caminar juntos, expresa desde antiguo no sólo el unirse o juntarse meramente exterior, sino que implica también la búsqueda de la *unanimitas*, del consenso comprendido en una dirección vertical y horizontal, diacrónica y sincrónica, con la Iglesia primitiva y la de todos los tiempos, con la *communio* actual en sus diversas zonas geográficas y ambientes culturales.¹⁵ Ya en el siglo II, constata G. Ruggieri, parece muy probable que las iglesias individuales se dieron a sí mismas instrumentos sinodales, precisamente, para la creación del consenso. Es claro, por otra parte, que a lo largo de la historia, los mecanismos concretos para la determinación del consenso en las reuniones sinodales fueron muy diversos y dependientes de las formas existentes en los contextos políticos y culturales.¹⁶ Pero si las formas varían, el significado del mismo emerge progresivamente como un criterio fundamental: “solo la efectiva recepción, el efectivo consenso puede verificar la presencia en un concilio de sus condiciones fundamentales y, por tanto, su autenticidad.”¹⁷ A la contingencia histórica pertenece la modalidad, no la sustancia de la vida sinodal/conciliar. “En efecto, pertenece a la esencia de la Iglesia el consenso, como evento de una sinfonía”, una polifonía pneumática. Por eso, afirma Ruggieri, “el sentido del sínodo es propiamente el evento del consenso.”¹⁸

15 Cf. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 383.

16 Cf. G. Ruggieri, “I sinoditrazoria e teologia”, en *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, 129-161, 135, 141, 143. Cf. G. Routhier, “La synodalité de l’Églisielocale”, *Studiacaanonica* 26 (1992) 111-161, 122-123; M. Kehl, *La Iglesia*, 300s.

17 G. Ruggieri, “I sinoditrazoria e teologia”, 147. Cf. el interesante artículo de G. Alberigo que destaca las raíces bíblicas, teológicas y los avatares históricos que condujeron al opacamiento de estos conceptos, “Elección, consentimiento y recepción en la experiencia cristiana”, *Concilium* 77 (1972) 5-17.

18 G. Ruggieri, “I sinoditrazoria e teologia”, 160.

El problema “estructural” de la sinodalidad: un diagnóstico histórico-teológico

Como recuerda M. Kehl, una hermosa teología de comunión, orientada en la Biblia, en la patrística y en los signos de los tiempos actuales resulta en el fondo irrelevante si no influye también estructuralmente.¹⁹ Por lo demás, la aplicación de las nociones de “estructura” o de “institución” a la Iglesia católica, el significado que tienen incluso a la luz del Vaticano II requiere más matices de lo que de ordinario se supone.²⁰ Por supuesto, el asunto tiene tal amplitud y complejidad que puede ser enfocado desde diversas perspectivas y privilegiando diversos temas. Necesariamente debo escoger.

Un diagnóstico capaz de recibir consenso

Pongo de relieve, ante todo, una caracterización lo más precisa posible sobre la naturaleza del problema “estructural” que, en mi opinión, pueda tener la ventaja de haber sido expresado por autores que, por ser reconocidos por distintas corrientes y mentalidades en el ámbito de la Iglesia y de los estudios histórico-teológicos, favorecerían la construcción de un escenario que me parece deseable: formular un diagnóstico preciso y, a la vez, capaz de recibir un consenso por parte de personas pertenecientes a distintas corrientes ideológicas al interior de la misma Iglesia. Dicho consenso facilitaría el complejo camino a recorrer. Aunque pueda ser matizado, el argumento del pastoralista A. Exeler no representa un mal consejo: “No es posible realizar una reforma eficaz sin que todos los interesados hayan tomado conciencia de su necesidad. Esto es válido no sólo en la vida de la Iglesia”,²¹ añade. Pero es verdad que en ella, en la Iglesia, esa convicción parece más necesaria, precisamente a la luz de otra constatación suya: “el hecho universalmente comprobado de la resistencia a aceptar las nuevas ideas se ve reforzado en el caso de la Iglesia en virtud de un inmovilismo que frecuentemente ha sido inculcado a través de la educación.” Conforme a esa educación, “los cristianos se podían considerar merecedores

19 Cf. M. Kehl, *La Iglesia*, 97.

20 Cf. una clarificación conceptual en C. Schickendantz, “Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia. Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural”, en Congreso Continental de Teología, *La Teología de la liberación en prospectiva. Tomo I - Trabajos científicos*, 2012, (ISBN On line 978-9974-670-84-6), 249-272, 255-259.

21 “Cambios de mentalidad y reformas de la Iglesia”, *Concilium* 73 (1972) 368-377, 368.

de especial confianza cuando se negaban a cambiar de actitud.”²² Además, mirada la situación con realismo, otro razonamiento debe ser considerado: el “tremendo poder de bloquear –el derecho de veto– que la autoridad central tiene en la Iglesia católica”, argumenta el teólogo malaya Adrian Hastings. “Su fuerza negativa puede ser mucho más eficaz que la positiva.” Por eso, para llevar a cabo la reforma en el Vaticano II, expresa, era necesario que la autoridad central retirara su veto, aunque su eficacia positiva para realizarla fuera mucho menor.²³ Por una parte, es verdad que las más significativas reformas del Concilio se aprobaron no porque estuvieran respaldadas previamente por una mayoría o por la autoridad papal, “sino más bien debido al eficaz y convincente dinamismo de una minoría que había comprendido antes su necesidad.” Pero solo gracias al “sentimiento de simpatía hacia el *aggiornamento*, fomentado por el mismo papa Juan”, esas perspectivas se fueron trasformando gradualmente en un amplio consenso eclesial. Esto fue posible, al menos con semejante rapidez, en un contexto como sólo podían ofrecer la autoridad central y un Concilio general. “La visión no venía de la cumbre, pero necesitaba de ésta como de un cauce de comunicación eficaz”, concluye Hastings.²⁴ La nueva situación internacional de la Iglesia con la elección del papa Francisco parece ofrecer una coyuntura quizás análoga, al menos en parte. No pocos autores encontraron semejanzas entre el proceso sinodal vivido en el mes de octubre de 2014 con algunas características del proceso conciliar conducido por Juan XXIII.

Al destacar aquí el valor histórico, teológico y práctico del consenso no quiero desconocer, sin embargo, que él no es un objetivo a conseguir a todo precio, que hay debates y conflictos que no pueden ni deben ser eludidos. Tampoco significa ingenuidad acerca de los intereses en juego, muchos más cuando en asuntos estructurales nos enfrentamos de lleno con el tema del poder. Lo experimentaron en carne propia los principales teólogos responsables de la renovación eclesial que luego oficializó el Concilio y lo testimonian ejemplos concretos en nuestro continente que pagaron incluso con sus vidas los cambios que demandaban.²⁵

22 Ibid., 371.

23 “La reforma de la Iglesia, ¿ha de empezar por la cumbre o por la base?”, *Concilium* 73 (1972) 378-389, 379.

24 Ibid., 379.

25 Cf. V. Codina, *Para comprender la eclesiología desde América latina*, Estella 1990, 114; J. Sobrino, *Monseñor Romero. Testigo de la verdad*, Buenos Aires 2012. Cf. A. Exeler, “Cambios de mentalidad y reformas de la Iglesia”, 373: “Muchos impulsos tendi-

Un diagnóstico que ayude a comprender la situación en que nos encontramos

Al final de la Edad Media y frente a la Reforma protestante teólogos y canonistas, respondiendo a los ataques contra el papado y la jerarquía, acentuaron precisamente aquellos aspectos que sus adversarios negaban. En ese espíritu de controversia típico de la Contrarreforma, la Iglesia fue presentada de modo análogo con el estado secular. Como ha anotado Yves Congar, la mayoría de los tratados clásicos *De Ecclesia* de la época, eran “puros tratados de derecho público eclesiástico”, en ellos no se planteaban sino “cuestiones de autoridad y de poder, de validez y derecho, ninguna verdaderamente teológica”.²⁶ Este modelo llegó a ser progresivamente, a nivel práctico, el único enfoque de la teología católico-romana.

La Iglesia era pensada en ese horizonte de comprensión como una sociedad, una *societas perfecta supernaturalis*, esto es, la comunidad de creyentes unida en la común confesión de la fe, de los mismos sacramentos, bajo la autoridad del papa y visible como la república de Venecia, tal la definición de R. Bellarmino en su obra más famosa, *Controversiae generales* de 1586, que tuvo un enorme influjo, incluso hasta próximo el mismo Vaticano II.²⁷ La expresión “perfecta” se utilizaba en el sentido de que no está subordinada a ninguna otra y en el sentido de que no le falta nada de lo requerido para su plenitud institucional. Descrita, entonces, por analogías tomadas del ámbito político, particularmente en la forma monárquica, esta noción de Iglesia como sociedad tuvo la tendencia preponderante “a resaltar la estructura de gobierno como elemento formal de esa sociedad”. Se trataba de una visión institucionalista que, como ha destacado el jesuita norteamericano Avery Dulles, definía la Iglesia “en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y poderes de

entes a la reforma de la Iglesia, que nos son conocidos por la historia, se desarrollaron frecuentemente en una forma que se parecía mucho a una desobediencia constructiva. Para ello no se contaba ni con el correspondiente mandato ni con una teoría completamente desarrollada; sin embargo, era muy fuerte el sentimiento de que se hacía preciso actuar de manera distinta a como se venía haciendo.” Cf. *ibid.*, 373: “En la ‘base’ se experimenta más directamente que en las esferas rectoras o en los coloquios de los teólogos la necesidad perentoria de respuesta.” Cf. también I. Hermann, “Conflictos en la Iglesia y su solución”, *Concilium* 73 (1972) 402-414.

26 Cf. Y. Congar, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, Barcelona 1964, 10.

27 Cf. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg i.Br. 1971, 53-56.

sus dirigentes.”²⁸ Al respecto, es muy ilustrativa la anotación de Y. Congar: la eclesiología de la Iglesia católica moderna quedó marcada por una tendencia a mirar a la Iglesia “como una maquinaria de mediación jerárquica, de los poderes y del primado de la sede romana, en una palabra, ‘jerarcología’. De otra parte, los dos términos entre los que la mediación tuvo lugar, el Espíritu Santo de un lado y el pueblo creyente o el sujeto religioso del otro, quedaron fuera de la consideración eclesiológica.”²⁹ Es decir, resaltado unilateralmente lo jurídico, y en él la “clase gobernante”, por así decir, quedaba opacada tanto la mirada más teológico-espiritual de la Iglesia como el amplio campo de la comunidad cristiana; un pueblo de Dios caracterizado ante todo por su pasividad. En síntesis, un ejemplar resultado de una teología de controversia.

Este enfoque institucional, aunque nunca en una forma pura como advierte A. Dulles, alcanzó su plenitud en la segunda mitad del siglo XIX y se expresó con singular claridad en el primer esquema de la Constitución sobre la Iglesia preparada por el concilio Vaticano I (1869-1870). Las expresiones del obispo Emilio De Smedt, de Brujas, Bélgica, en la primera sesión del Vaticano II, diciembre de 1962, caracterizaron bien el esquema preliminar *De Ecclesia*, deudor del modelo apuntado, por medio de tres términos que, desde entonces, se han hecho famosos: clericalismo, juridicismo y triunfalismo.³⁰

En el calor de los debates conciliares, una descripción muy ajustada de este modelo, añadiendo otros ingredientes, realizó Y. Congar. Casi al final de la segunda sesión del Vaticano II, el 6 de noviembre de 1963, escribió: “Se asiste al enfrentamiento de dos eclesiologías. Las secuelas del pontificado de Pío XII están siendo cuestionadas. Y más allá de ellas, el régimen que ha prevalecido a partir de la reforma gregoriana, sobre la base de la identificación entre Iglesia romana e Iglesia católica universal: las iglesias están vivas, están ahí, representadas y reunidas en el Concilio: reclaman una eclesiología de la Iglesia y de las iglesias, y no sólo de la

28 A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1952, 27. Cf. la observación de H. Legrand, “La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un’indagine teologica e istituzionale”, en *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, 75: “La eclesiología del siglo XIX se desarrolló bajo el signo de la autoridad, como ha demostrado Congar en su monografía bien conocida”. Alude a “L’ecclésiologie, de la Revolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, en *L’Ecclesiologie au XX siècle*, Paris 1960, 77-114.

29 Y. Congar, *Lay People in the Church*, Westminster, Md 1965, 45.

30 Acta Concilii Vaticani II, I/4, 142-144.

monarquía papal con el sistema jurídico que se ha dado para que la sirvan”.³¹ La breve caracterización es elocuente: se trata de un régimen con una larga historia (“a partir de la reforma gregoriana”, Gregorio VII, siglo XI), cuya base es la “identificación entre Iglesia romana e Iglesia católica universal” y que se ha concretado en una eclesiología, no “de la Iglesia y de las iglesias”, sino de la “monarquía papal” con su “sistema jurídico” correspondiente. Ahora bien, es claro que un “régimen” que, por una parte, se ha extendido durante casi un milenio y que, por otra, se ha autolegitimado con argumentos teológicos, no podía ser revisado a fondo en un corto arco de tiempo. Ilusiones y euforias posconciliares hicieron olvidar la magnitud del “enfrentamiento de las eclesiologías” que incluso el mismo Concilio no había resuelto.

Como lo ha expresado A. Dulles, en las palabras citadas previamente, esta visión eclesiológica resaltaba “la estructura de gobierno”, “define la Iglesia en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y poderes de sus dirigentes.”³² Efectivamente, debido a complejas circunstancias histórico-políticas y teológico-culturales una *determinada idea de autoridad* había devenido un concepto arquitectónico central: “la tutela del principio de autoridad, ha escrito el italiano Giuseppe Ruggieri, había sido el punto clave de la eclesiología postridentina; la apologética católica había atribuido la causa de todos los males de la época moderna a la negación por el protestantismo del principio de autoridad; y, finalmente, esta posición había sido recibida por el magisterio romano (Pío IX, *Quanta cura*) y codificada en el proemio de la constitución *Dei Filius* del Vaticano I.”³³ En particular, lo que interesaba destacar e incluso asegurar jurídicamente en este último Concilio, en el marco de los debates sobre la infalibilidad papal, era la “libertad” de la autoridad entendida en este sentido preciso: su no dependencia del consenso de cualquier otra autoridad o testimonio en la Iglesia. La mayoría del Concilio interpretó la *plenitudo potestatis* del papa, por una parte, como contraste con las sociedades estatales –marcadas después de la Revolución francesa por la conciencia moderna del derecho y de la constitución–,³⁴ por otra, no teológicamente, sino sobre

31 Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Paris 2002, I, 523.

32 A. Dulles, *Models of the Church*, 27.

33 G. Ruggieri, “El difícil abandono de la eclesiología controversista”, en G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Leuven – Salamanca 2002, 267-330, 277.

34 “El concepto de autoridad cambió fundamentalmente desde la Ilustración del siglo XVIII” y afecta en diversa medida a todas las iglesias, cf. M. Chapman, “Authority”,

todo en el plano jurídico conforme al modelo de la monarquía absoluta –institución ya desfasada en esa época, por lo demás– y esto, no porque el papa pudiera actuar arbitrariamente en la Iglesia. El punto comparativo con la monarquía absoluta residía más bien en que la potestad suprema no conoce ninguna barrera de derecho positivo, no puede ser limitada legalmente por ninguna otra instancia y por eso puede imponerlo todo, en principio, dentro del ámbito legítimo de sus decisiones.³⁵

Este asunto, que pudo tener un sentido en el marco de los debates de entonces, se convirtió como en *un hilo conductor* de la misma idea de autoridad, ya no sólo aplicada al caso del ejercicio posible de la infalibilidad papal, sino, en el ideario que recorre y se fortalece en buena parte del siglo XX, al ejercicio normal de la autoridad ordinaria. Además, este modelo de autoridad no sólo caracterizó al romano pontífice, sino en cierto modo a toda forma de autoridad en la Iglesia; actúa de hecho hasta hoy como una *regla general de gobierno* del ministerio ordenado a todos los niveles. No es de extrañar, entonces, que los procesos de participación y consenso quedaran opacados, sino que además dependen siempre en la Iglesia de la buena voluntad de quien preside y no estén garantizados por una visión teológica ineludible y por un sistema jurídico correspondiente que lo exija, tal como sucede en las instituciones modernas. Es necesario revisar la noción de autoridad con la que se opera, noción que devino la clave de la autopresentación de la Iglesia de cara a las ideas de autonomía y libertad propias de la modernidad y de la Reforma protestante. Esta revisión no puede ser sino traumática y extendida en el tiempo.

En este marco, que aquí no se puede describir más detalladamente, se inserta el diagnóstico nítido de un autor tan incuestionable incluso para mentalidades más conservadoras, como A. Dulles en un libro que es un clásico en cualquier universidad romana: “Las actuales estructuras de la Iglesia, especialmente en el catolicismo romano, tienen una impronta muy fuerte de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental.”³⁶

en G. Mannion – L. Mudge (eds.), *The Routledge Companion to the Christian Church*, New York 2008, 497-510, 507.

35 Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, 96. El autor cita además al historiador K. Schatz. El Vaticano II añadió una segunda potestad suprema, la del colegio episcopal, pero ella se ha traducido muy tenuemente en el ordenamiento jurídico, por lo que, como afirma Kehl, no resulta “un contrapeso cultural eficaz para que la Iglesia no siga orientándose de hecho en el modelo jurídico de la monarquía absoluta”, *ibid.*, 96.

36 A. Dulles, *Models of the Church*, 191.

Por qué no se sacan las consecuencias de una conclusión tan lúcida es una pregunta que puede quedar abierta aquí. En cualquier caso, la tarea queda bien definida: hay que desarmar poco a poco, con paciencia y decisión, esas “estructuras sociales” que tienen más que ver con una situación político-cultural epocal determinada que con raíces teológicas más profundas provenientes del Evangelio.

A diferencia de la Iglesia, que elaboró su autocomprensión bajo el signo de la autoridad, como se ha mostrado, las sociedades modernas –particularmente occidentales de los dos últimos siglos– siguieron otro camino no sin ambigüedades: desarrollaron una sensibilidad por lo humano, por la libertad y la autonomía. Se trata de un desarrollo del que la Iglesia no participó, más bien lo vivió como una amenaza. En la nueva situación, como reconoce A. Müller, mientras la palabra ‘Iglesia’ no esté asociada a las palabras ‘libertad’ y ‘humanidad’ –podríamos agregar las de ‘justicia’- ‘pobres’ y ‘pluralismo’- ‘diversidad’ para incluir las llamadas segunda y tercera Ilustración– “no solamente carecerá de toda oportunidad misionera, sino que caerá además bajo el juicio del evangelio de Jesucristo que predica.”³⁷

A pecados estructurales, reformas estructurales: importancia de las reglas de juego

No basta la declaración de intenciones que hasta cierto punto ha hecho el Vaticano II –de allí la importancia del debate sobre él–. Como ha reconocido C. Duquoc, a pesar de la inversión del interés de la eclesiología del Vaticano II en relación con la preconiliar recién caracterizada, sólo el movimiento centralizador, los “derechos y poderes de sus dirigentes” para usar la expresión de Dulles, sigue siendo operativo, pues sólo el poder jerárquico supremo ha sido definido jurídicamente en su ámbito. La deseada participación del conjunto de los creyentes en la vida y en la orientación de la Iglesia no se traduce en un ejercicio concreto, su evocación de manera difuminada carece de la formulación de unas verdaderas reglas de juego.³⁸ En otros términos, habría un déficit en el estado de derecho

37 A. Müller, “Teología práctica de la reforma de la Iglesia”, *Concilium* 73 (1972) 351-367, 365.

38 Cf. C. Duquoc, «Creo en la Iglesia». *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001, 65. Cf. las propuestas de cambio en las normas, de modo que éstas reflejen mejor en las estructuras jurídicas de la Iglesia las enseñanzas del Vaticano II sobre el rol de los laicos: J. Coriden, “Lay Persons and the Power of Governance”, *The Jurist* 59 (1999) 335-347, 345ss.

encargado de proteger derechos y garantizar el ejercicio de obligaciones de los creyentes, mientras que ha madurado ampliamente un régimen jurídico que sustancialmente garantiza el “libre” ejercicio de la autoridad, en el sentido indicado anteriormente. Una construcción milenaria.

Aquí se sitúa un aspecto que varios autores han puesto de relieve: la renovación espiritual, la vuelta al Evangelio sería ilusoria y contradictoria con el carácter encarnatorio del cristianismo sino se tradujera en reformas institucionales.³⁹ Los desajustes estructurales que se observan en la Iglesia de hoy constituyen pecados estructurales que no pueden ser afrontados con meros llamados a la conversión individual o una invitación al seguimiento de Cristo. Este tipo de propuestas representan lo que Y. Congar caracterizaba como una “tendencia muy extendida entre los católicos”, aunque en revisión a partir del redescubrimiento de las dimensiones políticas de los problemas y de las condiciones de una eficacia real; se trata de la “tendencia a no ver más que el aspecto moral de los problemas”, aquel aspecto moral “que depende de las intenciones y rectitudes de éstas.” Es verdad que las actitudes puramente espirituales tienen su propia eficacia, causan impacto en las estructuras sociales, reconoce el autor. Pero, advierte, un enfoque moral-espiritual es necesario, pero no suficiente. “Hay, efectivamente, una densidad propia de las estructuras impersonales y colectivas que necesariamente debe tenerse en cuenta; de lo contrario, las más generosas intenciones de reforma se agotarían en la tarea de recomenzar incesantemente un esfuerzo condenado siempre a una eficacia disminuida a causa de haber dejado intactas unas estructuras contrarias.”⁴⁰ Esto es evidente para quienes trabajan en proyectos socio-políticos. Las sociedades modernas no dejan libradas a la buena voluntad de los individuos sus agendas de derechos humanos y justicia. Todos subrayan la importancia de regulaciones vinculantes cuando se trata de hacer frente a problemas como la ecología, la regulación de los mercados financieros o, más simple, la defensa del consumidor frente a los poderosos intereses empresariales. Sobre todo son los más pobres, lo menos influyentes los más que necesitan de instituciones fuertes en el marco de un estado de derecho.

Esta perspectiva teológica, por una parte y, político-cultural, por otra, destaca la importancia del derecho, preocupación que, en relación a la

39 Cf. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, 484.

40 Y. Congar, “Renovación del espíritu y reforma de la institución”, *Concilium* 73 (1972) 326-337, 329-330.

Iglesia, comparten variados autores/as, incluso en referencia a los cambios propuestos por el Concilio. Klaus Schatz, por ejemplo, afirma que fue “un funesto error de muchos padres conciliares del Vaticano II haber pensado con mentalidad escasamente jurídica. De ese modo el derecho quedó abandonado, al final, en manos de la eclesiología del concilio Vaticano I”.⁴¹ H. Legrand, años después, encuentra explicable por varios motivos que la colaboración entre los teólogos y los canonistas no fuera la deseada en el tiempo del Vaticano II, pero fruto de su larga experiencia con estos asuntos destaca que “tal colaboración debería ser una prioridad para los eclesiólogos”.⁴² Sin una legislación práctica, escribe la canonista holandesa Myriam Wijlens, ideas como la colegialidad, “permanecen como lo que son en los documentos: una bella intuición”.⁴³ En el mismo sentido se expresaba recientemente la canonista de Ratisbona, Sabine Demmel, refiriéndose específicamente al ejercicio del *sensus fidei* en la Iglesia: “la participación no puede dejarse abandonada a la casualidad o al juicio subjetivo de algunos. Son necesarias estructuras e instituciones de participación aseguradas jurídicamente.”⁴⁴

Sinodalidad a todos los niveles, entre todas las personas y en todas las estructuras

Como se ha puesto de relieve al caracterizar la noción de sinodalidad, la renovada eclesiología reclama formas concretas de realización en la Iglesia y las iglesias, implica a todas las personas y a todas las estructuras en todos los niveles: local, nacional, regional, global. Aquí sólo pueden ser superados algunos asuntos e instancias.

(a) La llamada “democratización” de la Iglesia, que tiene tantos puntos de partida teológicos favorables, no puede representar, una vez más, aunque ahora con otro signo, la asunción acrítica de un modelo político-

41 K. Schatz, “Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Konstrast?”, *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 435-451, 448.

42 H. Legrand, “La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II”, 107.

43 “Values and Canon Law”, *Lowvain Studies* 20 (1995) 393-400, 395. Cf. M. Wijlens, “Konzil und Rechtsstrukturen. Eine erforderliche gegenseitige Herausforderung”, *Ökumenische Rundschau* 62 (2013) 537-546.

44 “Vertrauen in das Wirken des Geistes. Entfaltungsräume für den Glaubenssinn der Gläubigen”, *Herder-Korrespondenz* 68 (2014) 524-529, 525.

cultural. En este punto es necesario un discernimiento y “una transformación a partir de las propias raíces,”⁴⁵ fundamentada en la autocomprensión teológica de la Iglesia y, por supuesto, en diálogo y enriquecimiento recíproco con las formas socio-políticas, institucionales de nuestra modernidad tardía. Esta “operación”, una “democratización” de la iglesia, es secundaria la palabra, debe hacerse con seriedad de modo que tenga posibilidades reales de alcanzar un consenso amplio en la Iglesia, el consenso incluso de sus autoridades que, inevitablemente, de avanzar este proceso verán más limitado su poder. Y rara vez esto se produce voluntariamente. La repetida apelación al derecho divino de la estructura eclesiástica argumentada para cerrar un diálogo en este asunto es claramente inconsistente.

Un punto central de “una transformación a partir de las propias raíces” y no por una simple operación mimética de las actuales tendencias culturales, puede destacarse: la convicción acerca de la competencia de los creyentes en las cosas de la fe (*sensus fidei*, *sensus fidelium*) es tan antigua como la Iglesia misma y está enraizada profundamente en la comprensión católica de la fe y de la Iglesia. De allí que su tradición no se haya interrumpido jamás. Pero, en diversas épocas de la historia de la iglesia y conforme a las formas sociales que ella adquirió, esta convicción experimentó realizaciones y acentos distintos. Indudablemente esta tradición ha obtenido, en principio, un nuevo florecimiento con la revitalización de diversos principios, por parte del Vaticano II, como por ejemplo, la estructura y praxis sinodal de la Iglesia.⁴⁶ La antigua enseñanza acerca del sentido de la fe y de la importancia del consenso de los creyentes (*consensus fidelium*) ofrece un fundamento teológico para la consulta y la participación activa en lo referido a las materias de la fe, en el proceso de búsqueda, de formulación y de testimonio de la fe. Por tanto, a la luz del principio de “competencia de los creyentes en las cosas de la fe”, la búsqueda del diálogo, de espacios

45 H. Heinz, “Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y participación de todos los bautizados”, *Selecciones de Teología* 139 (1996) 163-172, 164. Cf. G. Alberigo, “Forme storiche di governonella Chiesa universale”, en P. Prodi (ed.), *Forme storiche di governonella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell’ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo*, Bologna 2003, 207-225; C. Schickendantz, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba 2005, 36-45 (con bibliografía); E. G. Kouveglo, *Le gouvernement dans l’Église à la lumière des principes de démocratie*, Città del Vaticano 2014.

46 Dos buenos trabajos recientes al respecto: O. Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church’s Reception of Revelation*, Washington D.C. 2009 ; A. Ekpo, *The Breath of the Spirit in the Church. The sensus fidelium and Canon Law*, Strahtfield 2014.

institucionales que aseguren que la voz de todos y todas tengan reales posibilidades de ser emitida y escuchada, la participación en las decisiones a todos los niveles de la Iglesia es un asunto eminentemente teológico: escuchar al Espíritu que en cada uno se manifiesta para el bien común.⁴⁷

(b) ¿División de poderes? En esta línea de razonamiento se plantean asuntos concretos muy variados, algunos de no fácil respuesta. Un ejemplo complejo. Para garantizar la vida y la libertad de las personas la modernidad ha subrayado la importancia de contar con instituciones regidas por estados de derecho y configuradas por una preocupación central: limitar el ejercicio del poder. Hoy resulta impensable una sociedad o institución que no regule el poder, lo distribuya y asegure mecanismos jurídicos independientes de la mera voluntad de la autoridad política como un requisito indispensable para garantizar derechos humanos elementales. En otros términos, según la conciencia de nuestra época, madurada fatigosamente mediante duras experiencias históricas, no hay derechos humanos asegurados en sociedades modernas si no hay “división” o “separación” de poderes. Advertir que la administración de justicia es ilusoria si no existen *tribunales independientes de las autoridades responsables de los gobiernos* representa uno de los mayores logros de nuestra época. ¿Cómo debería posicionarse la Iglesia de cara a esta perspectiva en armonía con su propia constitución teológica, conforme al Evangelio, a la tradición y a la enseñanza magisterial, particularmente de los últimos concilios vaticanos, el primero y el segundo? Debe advertirse que si como afirma Dulles en el texto citado, el modelo eclesial en boga en los últimos cuatro siglos tendía a “exagerar el rol de la autoridad humana” y a privilegiar “los derechos y el poder de sus autoridades”,⁴⁸ es normal que se tengan dificultades en aceptar la tendencia moderna, y también evangélica podríamos decir, consistente en privilegiar los derechos de los ciudadanos, el movimiento personalista y democrático. Indudablemente, la recuperación de la teología del pueblo de Dios, del laicado, del *sensus fidelium* o de otras ideas semejantes tienen que ver con el impacto cultural venido desde fuera, en mayor medida quizás que por una maduración de las propias conviccio-

47 Cf. la interesante reflexión de V. Codina sobre la urgencia de elaborar una pneumatología latinoamericana, una pneumatología de abajo, del reverso de la historia, del grito de los pobres y las víctimas, “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes”, 89-91.

48 *Models of the Church*, 36, 27 respectivamente.

nes teológicas desde dentro.⁴⁹ La evolución moderna de la eclesiología de controversia, como hemos advertido, ha custodiado sobre todo la “libertad” de la autoridad concretada en un dato preciso perseguido con obsesión: su carencia de vinculación jurídica a otros sujetos en la Iglesia.

Nadie puede asegurar que si estas consideraciones, “formaciones de la razón histórica general de la época moderna” las calificaría P. Hünemann,⁵⁰ ya hubieran tenido un impacto relevante en la organización eclesial se podrían haber evitado abusos y sufrimientos injustos, pero es claro que la maduración político-cultural que se condensa en estas ideas y que caracteriza las instituciones actuales se orientó, precisamente, a prevenir abusos de poder, violatorios de los derechos humanos. Es un principio humanista de nuestra época que reclama un discernimiento no sencillo: hay que sustituir la monarquización excesiva de la autoridad eclesial por una diversidad de poderes, la cual impida que, tanto en materia doctrinal como disciplinar, demasiadas cosas esenciales dependan de la voluntad de uno solo.⁵¹

(c) No fue una casualidad que el punto más debatido del último Concilio haya sido la *noción de colegialidad episcopal*, en la medida en que ella afirmaba una autoridad que debía articularse con la ya consagrada de la primacía papal en el Vaticano I. El estudio de las discusiones muestra que los obispos eran bien conscientes del problema. Pero, sería una ingenuidad pensar que porque la votación favoreció entonces a la postulación de esa doctrina, esta nueva realidad se traduciría en la Iglesia prontamente y

49 Lo cual no obsta a la idea que el Concilio en los lugares correspondientes (LG 9-13, 35) no se limitó a secundar el espíritu democrático de la época, sino que recurrió a las fuentes bíblicas de la autocomprensión de la Iglesia. Cf. M. Kehl, *La Iglesia*, 94.

50 “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión de su pragmática”, en C. Schickendantz (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba 2005, 125-160, 159.

51 Cf. con alguna modificación, es la expresión de P. Valadier, “Quelle démocratie dans l’Église?”, *Études* 3882 (1998) 219-229, 228. Es claro que la noción de monarquía caracteriza una realidad análoga, desde formas hereditarias y absolutas, hasta constitucionales y parlamentarias. De allí que ella pueda convivir con modelos mixtos, democráticos o aristocráticos. Pero las diversas formas tienen en común, en lo esencial, el hecho que las reglas de un estado provienen de una única persona que, de forma exclusiva o al menos muy relevante, es portador de la autoridad estatal. “El concepto contrario de la monarquía es, desde la modernidad, la república”, N. Trippe, “Monarchie”, en Görres-Gesellschaft (ed.), *Staatslexikon. Band 3*, Freiburg i.Br. 1987, 1206-1208, 1206.

sin tensiones. Es necesaria una transformación de largo aliento, incluso en múltiples símbolos, en el mismo lenguaje y gestos corporales, por ejemplo. El hecho de que el Concilio no haya formulado más precisamente en el capítulo tercero de *Lumen gentium* la articulación entre la autoridad colegial de los obispos con el primado del obispo de Roma, imprecisión que todavía es más amplia en la vinculación entre sacerdocio común de los fieles y ministerio ordenado, facilita la vuelta atrás en un dinamismo que, por el contrario, debería madurar en la línea de la eclesiología de los capítulos primero y segundo de *Lumen gentium*, y en general de todo el proceso conciliar.⁵²

(d) Por lo demás, como ya lo vieron los padres conciliares, no hay alternativa a una seria *reforma de la curia romana*, “la burocracia más antigua en la historia del mundo”.⁵³ Su importancia reside tanto desde el punto de vista efectivo, de gobierno, como simbólico. Sus estructuras constituyen en la “huella institucional del ministerio petrino del obispo de Roma y condicionan, no sólo la comprensión y credibilidad de dicho ministerio, sino también la comprensión y credibilidad de la entera comunidad de los creyentes, la Iglesia”.⁵⁴ Se trata de un asunto que, como constataba el entonces perito conciliar, J. Ratzinger, ha sido siempre un espacio cuidado celosamente por la autoridad papal. De hecho, en el Vaticano II sucedió algo significativo: “una desviación de la antigua solidaridad Papa-Curia en favor de una nueva Papa-Concilio que en esta forma nunca se había producido anteriormente.” Es una “zona limítrofe” entre el poder episcopal y el primacial que posee “un carácter delicado”.⁵⁵ Tampoco fue una casualidad de que al interior de esa “zona limítrofe”, precisamente, emergieran las principales resistencias a la colegialidad episcopal y, en general, a una renovada eclesiología. Es la historia de la redacción de *Lumen gentium* en algunos de sus trazos centrales. “¿Se conseguirá disolver el cen-

52 Entre la abundante bibliografía, cf. el excelente artículo reciente de H. Legrand, “Réformer la papauté pour servir l’unité entre les Églises”, *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014) 565-579. Igualmente de Legrand, “Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles du pape François”, M. Dubost (ed.), *Le grand tournant. L’an I de la révolution du pape François*, Paris 2014, 185-210.

53 N. Tanner, “La reforma de la curia romana a través de la historia”, *Concilium* 353 (2013) 681-692, 692.

54 P. Hünemann, “Directrices espirituales y pastorales para una reforma de la curia romana”, *Concilium* 353 (2013) 807-822, 810.

55 J. Ratzinger, *La Iglesia se mira a sí misma*, Buenos aires 1965, 12-13.

tralismo sin perder la unidad?”,⁵⁶ preguntaba el teólogo alemán en 1965. Es claro que una reformulación teórica y una reestructuración práctica en la relación entre el “centro” y la “periferia”, entre la curia romana y las iglesias locales es un asunto pendiente.⁵⁷ Es un paso obligado conforme a unos de los procesos más importantes de estas décadas según el reconocido análisis de K. Rahner en uno de los textos más citados del posconcilio: el paso de una Iglesia occidental que a lo largo de la historia exportó un modelo occidental de cristianismo a una Iglesia mundial enraizada e inculturada en cada continente o región.⁵⁸

(e) Otra problemática que podría aludirse como ejemplo y que presenta un grado mucho menor de complejidad teórica es la de la *elección de las autoridades* que, como ha sido constatado, constituye un asunto clave en una institución de nuestra época. Al respecto, ¿qué sucede en la Iglesia en el caso principal de elecciones de autoridades, si excluimos la papal: el *nombramiento de los obispos*? La situación es clara tanto desde la perspectiva histórica como de la teológica. Es obvio para la casi totalidad de los autores que cambiar el modelo actual no requiere ninguna clarificación histórica o teológica ulterior. Sólo falta la decisión para implementar lo que es, a la vez, históricamente más antiguo, teológicamente más correcto, ecuménicamente más aceptable y culturalmente más adecuado. Existe hoy una concentración sin precedentes en la historia bimilenaria de la Iglesia: dependen de Roma en una medida no conocida anteriormente.⁵⁹ Esto se debe, en buena medida, a la centralización en la figura papal, típica del segundo milenio en general y del siglo XIX y XX en particular; en expresiones de G. Lafont: “forma parte de la lógica que he llamado la ‘forma gregoriana’ de la Iglesia. La responsabilidad pasó de la entera

56 J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 22. Cf. también T. Reese, *Inside the Vatican. The Politics and Organisation of the Catholic Church*, Cambridge, Mass. 1996; T. von Mitschke-Collande, “Mentalitätswechsel notwendig. Überlegungen zur Reform der römischen Kurie”, *Herder-Korrespondenz* 67 (2013) 443-448.

57 Múltiples sugerencias pueden encontrarse en T. Reese, “La reforma de la curia romana. De una corte del siglo XVII a un servicio de nuestro tiempo”, *Concilium* 353 (2013) 773-784.

58 K. Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en id., *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1980, 287-302, 298.

59 Cf. K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, 226.

comunidad eclesial a los clérigos y finalmente a una parte influyente de ellos.”⁶⁰ Un proceso que incluyera equilibradamente la participación y el discernimiento de la comunidad eclesial local, la intervención y el reconocimiento de los obispos de las iglesias vecinas y, finalmente, la del obispo de Roma sería teológicamente más correcto. Es claro que este proceso no garantizaría que se elija al mejor; esto tampoco sucede en la elección papal. En cualquier caso, esta práctica, más próxima a las tendencias democráticas actuales, conserva las más antiguas intuiciones eclesiales respecto a la inserción del obispo en la comunidad local de creyentes. Como refiere detalladamente J. Provost, “aún quedan vestigios de ese procedimiento en la legislación actual”.⁶¹

Es claro, además, que la antigua práctica de participación de fieles laicos en la elección de sus obispos en las iglesias locales estaba fundada no en razones pragmático-políticas, sino en la convicción de aquello que posteriormente se caracterizó como *sensus fidelium*.⁶² Por tanto, no se trata de una asunción acrítica de un modelo democrático fruto del liberalismo político. Por lo demás, la elección no obligaría a considerar al obispo como un delegado del pueblo de manera análoga a como la elección papal no constituye al obispo de Roma como un delegado del colegio cardenalicio. En otros términos, la capacidad de participar en la elección de las propias autoridades no debe ser identificada con la idea de que la autoridad se fundamenta en la soberanía popular tal como se formula en los estados modernos. De allí que no pueda plantearse una oposición entre la participación en la elección de autoridades y la estructura sacramental del ministerio, cuya autoridad se fundamenta en el mismo Cristo y se confiere mediante el acto de la ordenación—invocación del Espíritu e imposición de las manos—en una comunidad de creyentes que lo reconoce públicamente. Es claro que dicha autoridad “recuerda a la comunidad la iniciativa divina y la dependencia de la Iglesia a Jesucristo, quien es la fuente de su misión y el fundamento de su unidad.”⁶³

60 *Imagining the Catholic Church. Structured Communion in the Spirit*, Minnesota 2000, 172.

61 “Perspectivas de una Iglesia más ‘democratizada’”, *Concilium* 243 (1992) 185-202, 196.

62 Cf. J. Huels - R. Gaillardetz, “The Selection of Bishops: Recovering the Traditions”, *The Jurist* 59 (1999) 348-376, 361. Cf. el interesante apéndice en el que los autores proponen fórmulas canónicas, concretas, en orden a una reforma del Código de derecho latino en este punto. Cf. *ibid.*, 368-376.

63 World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982, Ministry 12. Cito deliberadamente este importante texto ecuménico.

Un caso diverso pero análogo, que aquí sólo enuncio, lo constituye la exclusión absoluta y sistemática de la participación de laicos y/o diversas instancias en las designaciones de párrocos o presidentes de comunidades. A partir de estos análisis, la observación de P. Valadier sobre este punto parece inobjetable: “aquí una exigencia democrática coincide con una exigencia de fidelidad a la fe católica.”⁶⁴

(f) Nuevos impulsos dados por el Concilio para una relación más estrecha y una más intensa corresponsabilidad del obispo diocesano con sus presbíteros, expresado en el consejo presbiteral, y con todo el pueblo de Dios, en los consejos pastorales, están todavía, desde diversas perspectivas, debajo de sus reales posibilidades teológicas y prácticas.⁶⁵ En particular, la participación en la toma de decisiones es un anhelo repetidamente formulado y teológicamente consistente.⁶⁶ Una de las mayores dificultades que se advierte tiene que ver con la constatación hecha en el diagnóstico: la dificultad para prever formas de relaciones vinculantes –no meramente optativas– del ministerio ordenado con las otras instancias del pueblo de Dios. Las experiencias sinodales del posconcilio a nivel de iglesias locales, nacionales y regionales, por su parte, son muy variadas y estimulantes.⁶⁷

64 “Quelle démocratie dans l’Église?”, *Études* 3882 (1998) 219-229, 227.

65 Cf. S. Demmel, “Vertrauen in das Wirken des Geistes. Entfaltungsräume für den Glaubenssinn der Gläubigen”, *Herder-Korrespondenz* 68 (2014) 524-529. Ofrece múltiples sugerencias concretas para las diversas instancias. Sobre las instancias diocesanas y parroquiales, cf. A. Ekpo, *The Breath of the Spirit in the Church. The sensus fidelium and Canon Law*, 175ss.

66 Además de las fórmulas canónicas ya aludidas por J. Huels y R. Gaillardetz sobre la elección de los obispos, cf. las propuestas de cambio en las normas, de modo que éstas reflejen mejor en las estructuras jurídicas de la Iglesia las enseñanzas del Vaticano II sobre el rol de los laicos: J. Coriden, “Lay Persons and the Power of Governance”, *The Jurist* 59 (1999) 335-347, 345ss.

67 Cf. J. Arnaud-Lambert, “Les processus y nœuds depuis le Concile Vatican II: Une double expérience de l’Église et de l’Esprit Saint”, *Cristianesimo nella storia* 32 (2011) 1137-1178. Examina cerca de 800 procesos sinodales del posconcilio. Cf. M. Kehl, “Synodos – das synodale Strukturelement in der katholischen Kirche”, 4-5, sobre las posibilidades ejemplares que ofrece el Sínodo alemán de la década del setenta. Cf. perspectivas particulares diversas, destacando sobre todo el aspecto organizacional-canónico, W. Rees – J. Schmiedl (eds.), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen*, Freiburg i.Br. 2014.

La Reforma de la Iglesia

El aporte de la tradición latinoamericana y del Papa Francisco

Paulo Suess

La reforma de la Iglesia tiene como fin la conversión y la transformación. Ambas tienen dos objetivos: **a)** revisar la “coherencia” con la propia propuesta, que podemos describir como “proyecto de Jesús”, “Reino de Dios” o “Evangelio”. ¿Somos coherentes con esa propuesta? En este ámbito, “la reforma” pensada desde adentro de la Iglesia podría ser traducida como “conversión”, conversión personal, pastoral o evangélica; **b)** investigar la “relevancia” de esa propuesta para la solución de los grandes conflictos que la humanidad debe enfrentar hoy, exige de nosotros además de conversión, transformación, dentro y fuera de la Iglesia. De esta manera nuestra postura frente a estos temas tendría un nuevo título: “La reforma de la Iglesia con múltiples exigencias de conversión y transformación en el destino del bienestar de todos”.

Múltiples conflictos (conflictos entre culturas, entre generaciones, entre democracia y mercado, de la institución “familia”), exigen de nuestro discernimiento que nos lleve a la identificación del conflicto principal que atraviesa el mundo.

En el análisis de la realidad de hoy existe una convergencia al denominar el conflicto. Se trata del conflicto entre ricos y pobres, es decir, el

antiguo conflicto de una sociedad de clases, hoy globalizado. Si alguien necesita disipar sus dudas sobre esa elección del conflicto central en el mundo de hoy, recomiendo leer, en la *New York Times*, la entrevista de Warren Buffett, el mega investigador y uno de los hombres más ricos del mundo, y el libro de Thomas Piketty, sobre “El Capital en el siglo XXI”, ambos, no pertenecen a una izquierda católica sobreviviente de los años de 1968.

La “reforma de la Iglesia”, en el destino del “bienestar” para todos, es apenas una herramienta y, probablemente, no es más importante, que armar otro mundo posible. La esfera responsable por la construcción de ese mundo deseado, sería en primer lugar, la esfera política que, infelizmente, cedió su soberanía y su poder, que el pueblo les concedió, a la esfera económica, o, más específicamente, al poder financiero.

Al lado de esa esfera política vacía, existen otras esferas públicas de la sociedad civil, de la cual las Iglesias forman parte, con todo son apenas un pequeño, pero influyente sector de ésta esfera. Digo esto para no dejar el bienestar de todos dependiendo de nuestras reformas eclesíásticas y para no agrandar las perspectivas de nuestro poder de influencia sobre el bienestar de la humanidad.

En todo caso, tenemos algunas razones para reflexionar sobre la reforma moral o la adaptación histórica y espacial de la Iglesia, teniendo siempre los objetivos mayores de esa reforma en mente. ¿Por qué y para qué queremos la reforma de la Iglesia?

Tal vez porque creemos que con ésta Iglesia llegamos más hondo o más lejos en la transformación del mundo que sin ella. Al levantar la bandera de la “reforma eclesial” no se trata de un oportunismo que instrumentalmente la Iglesia en función de una supuesta ideología liberadora o de una resocialización del religioso en tiempos de secularización, pero si de una esperanza justificada y convincente y de la búsqueda de coherencia de nuestros instrumentos de “reforma”.

Creemos que en esta Iglesia la cual, de cierto modo, debería ser sometida a la reforma (*pachacuti* incaico), y para la cual arriesgamos proponer una humilde reforma, porque en ella, mejor que en cualquier otro lugar está guardado el misterio (*creationis* e *redemptionis*) *creación y redención de un Dios que se encarnó en medio de nosotros. Se encarnó “en las limitaciones humanas”* (EG 40), muy humanas, que en sus estructuras políticas, sociales y religiosas encuentran muchos puntos de comparación con la Iglesia, la sociedad y las naciones de hoy. En el medio de esa aridez desértica Jesús (el Nazareno) eligió los pobres y los otros, para reavivar el sueño de

la igualdad fraterna, no sobre islas de un mar de desigualdad, sino como promesa del rescate de la humanidad de la dinámica y del flagelo implacable de la desigualdad.

Para formar esa Iglesia o mejor, formar el sueño de ella, en la fidelidad de su historia, en la audacia de su futuro y en el compromiso con los pobres, el magisterio y las teologías latino-americanas y mundiales, en la descolonización de los instrumentos y símbolos eclesiales, en los cuestionarios de tradiciones europeas hegemónicas y en la práctica pastoral liberadora.

1. Aporte de la tradición latino-americana reciente

En la segunda mitad del siglo pasado, el campo semántico de la palabra “transformación” sustentó imaginarias revoluciones y reformas estructurales, pero también conversiones individuales y colectivas.

Medellín (1968), que se reunió en torno al tema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, tradujo el sueño de la actualización de Juan XXIII, que movilizó el Vaticano II (1962-1965), en clave de descolonización teológico eclesial y dio voz al “sordo grito” (DM 14, I/2) de millones de hombres y mujeres dispuestos a luchar con energía republicana por su liberación de la esclavitud de la pobreza y miseria.

En la actualidad, “*aggiornamento*”, la propia Iglesia fue llamada a actualizarse, adaptarse, renovarse y reformarse. La “transformación” tiene una mirada analítica y ética más sobria que la “conversión”: la sociedad en transformación exige una Iglesia en transformación permanente y, por motivos éticos y ecológicos, la transformación de todo el modelo y estilo de vida de la humanidad.

¿Cuáles fueron las propuestas de las cuatro conferencias latino-americanas de Medellín hasta Aparecida?

1.1. Medellín (1968)

Con Medellín surgió en la Iglesia universal un hecho nuevo: al lado de las voces de la Iglesia de Roma se lanzaba otra voz, no opuesta sino distinta. Desde 1054, fecha de la separación definitiva entre Oriente y Occidente, otras voces fueron enterradas y expulsadas a la fuerza.

El año de 1968 se condensa la miseria, la esperanza y el estado de espíritu de todo un siglo. Todo apuntaba para las estructuras de violen-

cia y la necesidad de transformaciones. La violencia y la fuerza destructora tienen múltiples rostros. La fuerza destructiva está incorporada en el proyecto civilizador, en las instituciones, en el Estado, en la propia racionalidad instrumental, en el fundamentalismo religioso, clasista y étnico, en los grupos para-militares y en los servicios secretos.

Pero, la experiencia del 68 mostró que las estructuras de violencia son avalables. El pequeño Vietnam movilizó movimientos de protesta en el mundo entero. Una juventud que no se conforma con el mundo como es, puede cambiar también los padrones de relacionamiento del ciudadano con el Estado, entre las generaciones y los géneros. La realidad puede y debe ser transformada. En medio a las protestas contra el orden establecido, estaba comenzando una discusión sobre el proyecto de la humanidad, sobre el futuro y el sentido de la vida. De esta discusión emerge un grito por transformaciones profundas de estructuras y valores.

La Iglesia, en Medellín, apoyada en el Vaticano II (1962-1965), del cual se propone hacer una “recepción creativa” comprendió que, para ser de todos, ella tiene que ser la Iglesia de los pobres. La encíclica *Populorum progressio* (1967), del Papa Paulo VI, ayudaba a los cristianos a tomar conciencia de que el “subdesarrollo de los países subdesarrollados es un subproducto del desarrollo de los países desarrollados.”.

Propuestas

Como propuestas pastorales concretas, el Documento de Medellín, propone:

- un análisis inductivo de la realidad;
- la vivencia de la fe cristiana en comunidades eclesiales de base,
- cimentadas en la lectura popular de la Biblia, las CEBs procuraban colocar la palabra del Evangelio en lo concreto de la historia;
- una evangelización integral que promueva la vida en todas las dimensiones de la persona;
- promover una liberación integral, que armonice simultáneamente cambios personales y cambios de las estructuras;
- una reflexión teológico-pastoral, anclada en las prácticas liberadoras;
- promover un nuevo modelo de Iglesia – auténticamente pobre, misionera y pascual, separada de todo poder temporal;
- la opción por los pobres, contra la pobreza, como forma de testimonio del Evangelio de Jesucristo;
- la presencia profética en el seno de la sociedad, sin miedo de ir hasta el fin, en la defensa de los excluidos.

1.2. Puebla (1979)

La elección de Juan Pablo II (1978-2005) da la vuelta al péndulo de Medellín y los análisis de la realidad para principios previamente establecidos (teología deductiva). De un lado, la opción por los pobres y la justicia. Por otro, la opción por el estatus que por obras caritativas de las elites, sin cambio de las estructuras.

Grandes eran las expectativas por el discurso que el Papa debía pronunciar para inaugurar la Conferencia. ¿Condenaría la teología de la liberación y las CEBs? Cuando hablaba la Verdad sobre Cristo, el Papa denunciaba las “falsas lecturas de la Biblia”, que presentaban un Cristo revolucionario y violento.

Sobre la Iglesia había dos denuncias: una sobre la separación entre el reino de Dios y la Iglesia y la otra sobre la Iglesia popular, supuestamente paralela a la Iglesia Institucional.

Había un feroz debate entre los sectores conservadores y progresistas con relación a las opciones de Medellín y a las alternativas de un cambio social. La teología de la liberación estaba puesta sobre sospecha del marxismo o de la excesiva politización de la fe. Se lanzó el tema de otras interpretaciones de Medellín. Medellín había sido mal interpretada. Era necesario rectificar.

Ninguna propuesta esencial de Medellín fue abandonada: el método de ver, juzgar actuar; la opción por los pobres, la afirmación de la importancia de las CEBs, la importancia de la Palabra de Dios para los conocimientos pastorales. Fueron sumados adjetivos y algunas opciones más, entre éstas la opción por los jóvenes que ya estaba presente en la opción por los pobres y la cuestión de la falta de cultura que debe preceder a la liberación: “El que no es asumido no es redimido” (DP 400).

Con relación a la secularización, habla de la pérdida de la “sustancia católica” y propone, en la línea del anuncio del Evangelio (*Evangelii nuntiandi*), la evangelización de la cultura. Donde se transparenta el recuerdo del período de la época cristiana, cuando la sociedad estaba insertada sobre la cultura cristiana.

Pero hay una valorización de la religiosidad y piedad popular, como forma de inculcación de la fe.

Por último, Puebla reivindica una “Iglesia misionera [...] que se compromete con la liberación del hombre como un todo y de todos los hombres” (DP 1304) e invoca a la esperanza “a la auténtica y total liberación de la humanidad” (DP 1309). En el centro, DP expone como ejes fundamentales de la evangelización en la Iglesia de América Latina: comunión y participación.

1.3. Santo Domingo (1992)

En Santo Domingo se encuentra una Iglesia incapaz de mirar con espíritu crítico sobre su pasado y su presente. El esquema ver -juzgar-actuar fue sustituido por la mano invisible de un interventor.

Celebrar una Misa Penitencial en el Monumento de Antonio de Montesinos se tornó un acto de conspiración de los Obispos brasileiros Erwin Kraeutler, por los indios, y José María Pires, por los negros (Rigoberta Menchu! como Premio Nobel de la Paz).

Santo Domingo se da en el contexto de la celebración de los 500 años de evangelización en América Latina y el Caribe, de la caída del Muro de Berlín, en 1989, del triunfo del sistema liberal capitalista, de escepticismo frente a las posibilidades de cambios y de refugio en el pragmatismo de lo cotidiano. La aparente falta de alternativas contribuyó para la desmovilización de la militancia.

Tres preocupaciones definidas por Juan Pablo II, guiaron la Conferencia de Santo Domingo:

- a) la necesidad de una nueva evangelización elevada, con nuevos métodos, nuevos intereses y nuevas expresiones;
- b) la promoción humana, como encarnación del evangelio de la vida;
- c) la cultura cristiana como horizonte de la presencia de la Iglesia en la sociedad.

Como respuestas concretas al desafío de la nueva evangelización, Santo Domingo propone el protagonismo de los laicos, por su lugar privilegiado en el corazón del mundo con catequesis y liturgias renovadas.

Con relación a la promoción humana, tímidamente, se reafirma la opción preferencial por los pobres, dando énfasis a la defensa de la vida y la familia.

Con relación a la cultura cristiana, el DM sustituye la propuesta e introduce la “inculcación del evangelio”.

1.4. Aparecida (2007)

Por el tema de la V Conferencia, “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en Él nuestros pueblos tengan vida”, ya estaba previsto que “discípulos” y “misión” serían palabras-clave en el Documento de Aparecida (DA). La misión se volvió el paradigma-síntesis de Aparecida. En continuidad con el Vaticano II y con las conferencias latino-americanas anteriores, Aparecida asume la naturaleza misionera de la Iglesia y abre los ojos para la realidad de nuestro continente. Las nuevas tareas de transformación que surgen de esa realidad son enumeradas en tres niveles:

“parroquia como centro de irradiación misionera”, “misión continental” y “misión de las naciones”.

Transformación

Según Aparecida, casi todo está en transformación y debe ser transformado: la realidad (210), el mundo (290), la sociedad (283, 330, 336) y las estructuras eclesiales y pastorales caducas que “no favorecen la transmisión de la fe” (365). La realidad urbana, donde “acontecen complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que causan impacto en todas las dimensiones de la vida” (511).

A esas y otras transformaciones, calificadas negativamente como “situaciones antievangélicas” (374a), que representan “nuevos desafíos para la Iglesia en su misión” (367), el DA opone “la realidad transformadora del Reino de Dios” (...) “El proyecto de Dios es la Tierra Santa, la nueva Jerusalén” (515). Los cristianos colaboran en una transformación al contrario. Con su testimonio y su actividad, contribuyen “para la transformación de las realidades y para la creación de las estructuras justas según los criterios del Evangelio” (210). Transformados por los santos misterios, los discípulos misioneros se vuelven capaces de “transformar el mundo” (290).

Aparecida quiere movilizar el conjunto de los bautizados y apuesta en el servicio generoso de laicos voluntarios. Restan preguntas sobre la viabilidad del proyecto de Aparecida: ¿Con quién hacer todo eso, si apenas podemos mantener los católicos practicantes y si, en el mundo urbano, laicos y laicas trabajan de sol a sol para sustentar sus familias? ¿Quién va abrir la cárcel ministerial, que es apenas una de las tantas necesarias para la liberación de la naturaleza misionera de la Iglesia?

2. Hilo conductor de los aportes y “el Cóndor pasa”

2.1. Resumen de los aportes:

1) Vaticano II: emancipación, descolonización, encarnación

La paz en la tierra (Pacem in terris): la paz depende de la emancipación y descolonización:

- emancipación de los obreros,
- de las mujeres y
- de los países colonizados.

“A partir de la Encarnación de Cristo todo momento histórico es mo-

mento de salvación" (Pironio)

Principio de encarnación y la interpretación histórica (Señales de los tiempos, continuidad de la revelación que acompaña la evolución histórica) acompañan todas las conferencias.

2) Medellín: liberación, opción por los pobres, ver-juzgar-actuar, lectura inductiva de la realidad,

3) Puebla: "asunción de la realidad", "comunidad y participación"

4) Santo Domingo: "imperativo de la inculcación", "evangelización inculcada".

5) Aparecida: "misión, incluye liberación, asunción (comunidad y participación), "inculcación".

2.2. ¡El Cóndor pasa!

Hasta hoy, el Cóndor latino-americano ha sido obstruido en su vuelo. En Europa hasta hace poco se creía posible criar el Cóndor de los Andes en una jaula donde no pudiera abrir sus alas de liberación e inculcación.

En aquellos años y días, pasó un grupo de ladrones por Roma. Se llamaba crisis financiera, escándalos morales, corrupción, simonía, asesinatos, ambiciones eclesiales y fieles católicos que fueron llevados por esos ladrones para iglesias evangélicas, a veces, más auténticas.

Estos ladrones obligaron al Papa Bento XVI a renunciar el lunes de carnaval de 2013, robando de su mesa algunos documentos previamente.

En el Cónclave, los Cardenales estuvieron tan unidos, pero sus intereses tan distintos, que no lograron imponer nuevamente un candidato suyo para la sucesión de Bento. Optaron por un candidato del fin del mundo, Francisco, proponiéndose controlar desde su búnker el poder en el Vaticano.

Con Francisco llegó el magisterio latino-americano en la Catedral de San Pedro. Humildemente descendió del Palacio Pontificio a la Casa de Santa Marta, donde pagó su hospedaje y comenzó a vivir. Mostró que no vino para hacer desplumar el Cóndor o devorar el Águila Romana.

Francisco vino para Roma para mostrar el significado de "reforma y transformación": abrir las jaulas desde nuestra experiencia latino-americana.

Decidió:

- desobstruir el vuelo del Cóndor,
- domar el Águila con coraje y mansedumbre y crear ambos, Cóndor y Águila juntos con las palomas del pueblo, sin jaula, en la Plaza de San

Pedro: ¡ésta es la tarea de Francisco!

Y decidió asumir una tarea más:

Enseñar a los Cóndores latino-americanos y del mundo entero, que perdieron en tantos años de jaula la capacidad de volar, re enseñar a volar audaz y libremente.

3. Aporte del Papa Francisco: espanto y esperanza

La propuesta de una “Iglesia en salida”

En aquella noche, 13 de marzo de 2013, parecía que un miembro de la “Sociedad de los Misioneros de África”, que visten sotana blanca, apareció en el balcón central de la Catedral de San Pedro. Saludó al pueblo como en el inicio de una misa campal con un amable: “buona sera”. Y la “multitud inmensa, que nadie podía contar, gente de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas” (Ap 7,9) respondió: “buona sera”, y se preguntó: “¿Este, que está vestido con túnica blanca, quién es y de donde vino?” (cf. Ap 7,13) Había algo misterioso, casi apocalíptico en el aire.

“Soy Jorge, no de Capadocia, mas del fin del mundo”. Soy Jorge Mario Bergoglio, de las Pampas Argentinas y en ésta noche recibí del Señor Jesús una ‘piedra blanca’ gravada sobre ella mi ‘nuevo nombre’”. Y todos se preguntaban: “¿Cual será ese nombre nuevo? Será Bento XVII, Pablo VII o Juan XXIV”. Así susurraban en la Plaza de San Pedro hasta que la voz afable de Jorge Mario respondió: “Francisco, fue el nombre escrito en la piedra blanca”. ¡Bingo! ¡Bravo Bergoglio! Allí estaba él, sin genealogía, Francisco Cero, pastor sin doctorado en teología, pidiendo la bendición del pueblo.

Con la elección del Papa Francisco que reafirma su origen latino americana y los contenidos esenciales del magisterio teológico-pastoral de ese continente (el que no siempre ocurrió con servidores de la Curia Romana de otros continentes), paradigmas latino-americanos migraron para la Cátedra de San Pedro. Los primeros pasos en dirección de la reforma de la Iglesia, preconizados desde Medellín, causan espanto y esperanzas. Aparecida definió esa tarea de reforma así: “La Iglesia es llamada a repensar profundamente o a re lanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales” (DAP 11).

3.1. El proyecto

El proyecto del Papa Francisco está formado por discursos y entrevistas, viajes y gestos y, sobretodo, por la “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*”, (Evangelio de la felicidad) que él mismo considera tener “un significado programático” (EG 25). Ese proyecto se dirige a la transformación de la Iglesia católica en dirección a la transformación de la Iglesia misionera (cf. EG 19-49), “para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda la estructura eclesial se vuelvan un canal que proporcione más a la evangelización del mundo actual que a la auto preservación” (EG 27). Se percibe una contraposición existente entre “evangelización” y “auto preservación”. Cuando la Iglesia no sale de sí misma para evangelizar, se vuelve auto referencial y luego se enferma. Los males que, a lo largo del tiempo, se dan en las instituciones eclesiales tienen una raíz auto referente, una especie de narcisismo teológico” (BERGOGLIO, 26.03.2013; SUESS, p. 172s). Francisco propone “un preciso estilo evangelizador”, que invita “a asumir *en cualquier actividad que se realice*” (EG 18). Es la continuidad del discípulo misionero de todos los bautizados de Aparecida. Cada acción pastoral es una actividad misionera. Toda la pastoral ha de ser hecha “en llave misionera” (EG 33ss). La tarea de misioneros exige concentración en los contenidos esenciales (cf. EG 35), audacia, creatividad y fidelidad “a la altura del Evangelio de Cristo” (Fl 1,27a).

El proyecto eclesial del Papa Francisco es original y, al mismo tiempo, no es totalmente autónomo. Precisa responder a las herencias históricas y a la cristalidad de las culturas, a las premisas coyunturales y a la interlocución con el mundo moderno. Historicidad y, en ella embutida, la escatología no son marcos moderadores para las prácticas humanas, pero son rectores para las luchas históricas y las esperanzas humanas: “La verdadera esperanza cristiana, que busca el Reino escatológico, genera siempre historia” (EG 181).

3.2. Fuentes de inspiración

Francisco cita múltiples fuentes que amplían las herencias clásicas y, en su mayoría, europeas, que dirigieron el magisterio universal anterior. Como inspiraciones más profundas y punto de partida para vuelos propios de la EG, se puede destacar: el Vaticano II, Paulo VI, Aparecida, el Sínodo y el magisterio de Iglesias locales. Francisco mantiene una interlocución concomitante con éstas fuentes. Me concentro en apenas tres puentes establecidas por la EG: el puente con el Sínodo sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”, el puente con el

Documento de Aparecida y el puente con el magisterio de Pablo VI. Los tres puentes sirven para mostrar la audacia del proyecto de Francisco en el interior de la fidelidad creativa con la tradición eclesial.

a) El Sínodo (2012)

La Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, del Papa Francisco, se remite a la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que en 2012, del 7 al 28 de octubre, discutió “La nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana”.

En la Misa de abertura del Sínodo, el Domingo, 7 de octubre de 2012, el Papa Bento habló de los “tres aspectos de la única realidad de evangelización [que] se completan y se fecundan mutuamente” y esperaban ser asumidos plenamente por el Sínodo:

- la nueva evangelización,
- la evangelización ordinaria y
- la misión naciones (*ad gentes*).

Los “tres aspectos” o “ámbitos” se refieren a los tres destinatarios tradicionales:

- Los que oyeron hablar de Jesucristo, pero que, “no viven las exigencias del Bautismo” (EG 14b) y se apartaron de la Iglesia (“nueva evangelización”),
- los que permanecen en la Iglesia (“evangelización ordinaria” o “pastoral ordinaria”, EG 14a) y
- los “que no conocen Jesucristo” (EG 14c) y no tuvieron todavía contacto con la Iglesia (“misión naciones (*ad gentes*)”).

El Papa Francisco no se dejó seducir por discusiones conceptuales sobre la “nueva evangelización”. Propone “una nueva etapa evangelizadora” (EG 17) y eligió como trayectoria para ésta etapa: conversión, alegría y misión.

b) Aparecida (2007)

Para ir más lejos del Sínodo, cuyos textos pasaron por filtros institucionales y regimentados, el hilo conductor del proyecto de Francisco se apoya en las inspiraciones del Documento de Aparecida, cuya construcción se considera ejemplar, por ser el resultado del encuentro entre fieles y pastores. Aparecida “nació justamente de éste encuentro entre los trabajos de los Pastores y la fe sencilla de los peregrinos, sobre la protección maternal de María” (PAPA FRANCISCO, p. 17).

De “Aparecida” (2007), donde Francisco tuvo un papel importante en la redacción final del documento, trajo el binomio “fidelidad y audacia” para la silla de Pedro: “La Iglesia es llamada a repensar profundamente y a relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales” (Dap 11). Audaces son aquellos evangelizadores “que se abren sin miedo a la acción del Espíritu Santo” (EG 259). Guiada por el “Espíritu de la Verdad”, “abogado” (Jo 14,16.26) de la humanidad y “padre de los pobres”, Aparecida ya pensó sus propuestas para más allá de las fronteras del continente latinoamericano y asumió, “por medio de un impulso misionero valiente y audaz” (Ap 337) su “misión de abogada de la justicia y de los pobres” (Dap 533). Francisco retoma ese pensamiento.

En el mundo de hoy, la Iglesia precisa escuchar “los reclamos de la realidad” (Dap 285) y, a veces, transformar costumbres que “pueden ser buenas, pero ahora no transmiten de igual manera el Evangelio (EG 43). También en la cuestión de la realidad, Francisco es un discípulo de Aparecida que “hace uso del método ‘ver, juzgar y actuar’” (Dap 19). La realidad interpela a los cristianos y sus pastores; tiene coherencia con las promesas y la autoridad del Evangelio y “un compromiso con la realidad” (Dap 491), con el “realismo de la dimensión social del Evangelio” (EG 88).

La visión de la realidad apunta hacia otro hilo conductor entre Aparecida y el magisterio de Francisco: la evangelización integral, por la cual “toda misión auténtica unifica la preocupación por la dimensión trascendente del ser humano y de todas sus necesidades concretas, para que todos alcancen la plenitud que Jesús Cristo ofrece” (Dap 176). El anuncio de la Buena Nueva es universal (Dap 380, EG 181) e integral (EG 176): “la tarea de la evangelización implica y exige una promoción integral de cada ser humano” (EG 182).

Al fin, Aparecida y EG postulan un “estado permanente de misión, en todas las regiones de la Tierra” (cf. Dap 551, EG 25, PAPA FRANCISCO, p. 69). El estado permanente de misión exige “la conversión eclesial como la abertura a una reforma permanente de sí misma por fidelidad a Jesús Cristo [...]. La Iglesia peregrina es llamada por Cristo a ésta reforma permanente” (EG 26).

c) Pablo VI (1962-1978)

Por intermedio de Pablo VI, que representa la asunción del Vaticano II, el Papa Francisco mantiene en la EG una interlocución permanente con el magisterio universal del Concilio. Esa conexión magisterial de doble

mano – de las Iglesias locales para la Iglesia universal y de la Iglesia universal vuelve a las Iglesias particulares - está marcada por lo contextual y por reformas creadas por el Vaticano II, por una eclesiología de diálogo (ES, 1964), por el desenvolvimiento integral (PP, 1967), por la justicia social (OA, 1971), por la alegría cristiana (GD, 1975) y, diez años después el Concilio, por el anuncio integral del Evangelio (EN, 1975).¹

Pablo VI inspiró el Papa Francisco en la elección del título de “La alegría del Evangelio” (EG) y en la formulación de su contenido. La primera referencia de la EG es la casi olvidada “Exhortación apostólica sobre la alegría cristiana” (*Gaudete in Domino*), el maestro de Pablo VI (EG 3), y el más citado documento de la EG es la “Exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo” el anuncio del Evangelio (*Evangelii nuntiandi*). La alegría del Evangelio y en la evangelización, “la suave y reconfortante alegría de evangelizar, mismo cuando sea necesario sembrar con lágrimas!” (EN 80h; EG 10), son hilos conductores seguidos a lo largo de la EG.

Ideas centrales de la EG como la atención para la realidad, la conversión permanente, la descentralización administrativa de la Iglesia, la simplicidad del anuncio, la autenticidad vivencial, la atención simpática para la religiosidad popular y el anuncio integral del Evangelio ya se encuentran en el magisterio de Pablo VI. Francisco le da la bienvenida a esas inspiraciones con sensibilidad latinoamericana centrada para oyentes y lectores pobres.

Como Pablo VI, en su encíclica programática su Iglesia (*Ecclesiam suam*), escrita en medio de las luchas conciliares por la renovación de la Iglesia, también percibe la “necesidad generosa y casi impaciente de renovación, esto es, de enmienda de los defectos” (EG 26, ES 4) de la institución eclesial que él, en diferentes ocasiones, llama de autorreferenciales (PAPA FRANCISCO, p. 64, 93, 95; EG 8, 94s).

Francisco comparte con Pablo VI la opinión de que cierta descentralización de la Iglesia con la transferencia de tareas para las Iglesias locales se beneficia de una mejor percepción de la realidad: “No es función del Papa ofrecer un análisis detallado y completo de la realidad contemporánea” (EG 51). Francisco anima “todas las comunidades a `una capacidad siempre vigilante de estudiar las señales de los tiempos” (EG 51, ES 27). Y él va más lejos al declarar que “ni el Papa ni la Iglesia poseen el monopolio de la

1 En total, la EG cita a Pablo VI 25 veces; 17 citaciones se refieren a la “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*” (EN). (El anuncio del Evangelio).

interpretación de la realidad social o de la presentación de soluciones para los problemas contemporáneos” (EG 184). Y Francisco asume las palabras de Pablo VI: “Ante situaciones, así tan diversificadas, se nos vuelve difícil pronunciar una palabra única como para proponer una solución que tenga valor universal...] Y las comunidades cristianas que deben analizar, con objetividad, la situación propia de su país” (EG 184, OA 4).

Como Paulo VI, también Francisco enfoca no solo la simplicidad del estilo de vida de los pastores, que hace parte de la autenticidad, pero también la simplicidad del anuncio del Evangelio. Los fieles “esperan mucho de ésta predicación [...], desde que ella sea sencilla, clara, directa, adaptada” (EG 158, EN 43b).

La Palabra de Dios se expresa también en la modalidad en que la fe recibida se encarnó en una cultura” (EG 123). Francisco se refiere a la EN de Pablo VI que “dio impulso decisivo” en la dirección “de un redescubrimiento” la sed que “solamente los pobres y los humildes pueden experimentar” (EG 123, EN 48e).

Finalmente, Francisco recomienda “aquel principio de discernir que Pablo VI proponía para el propósito del verdadero desarrollo: Todos los hombres y el hombre todo” (EG 181, PP 14), lo que significa: integridad, reciprocidad y universalidad sin exclusión. Como Pablo VI hizo frente al areópago de la Asamblea General de las Naciones Unidas “abogado de los pueblos pobres” (PP 4), así Francisco eligió Lampedusa, la pequeña isla italiana entre Sicilia de Túnez en Libia, para mostrar el significado de la Iglesia “en producción” (8 de julio de 2013). Fue a Lampedusa para ser abogado de millares de inmigrantes africanos y para “llorar a los muertos” que naufragaron de la embarcaciones que transportaban emigrantes del Oriente Medio y norte de África para la Unión Europea. También con el afán del despojo personal y el objetivo de crear normas eclesásticas “más simples y prácticas” (ES 28), Francisco tiene mucha afinidad con Pablo VI, lo cual en el día 13 de noviembre de 1964, un mes antes de viajar a India, depositó su Corona en el Altar de las Ofrendas para ser vendida en beneficio de los pobres.

3.3. Líneas maestras

Teología, eclesiología e itinerario personal se entrelazan en la vida y en las obras misioneras del Papa Francisco con una coherencia evangélica sociocultural radical. El joven Jorge Mario Bergoglio experimenta durante su juventud la misericordia de Dios (a) y convierte la alegría del Evangelio como uno de los placeres de la juventud, situada en contextos de realidad.

(b). La responsabilidad con esa realidad, que a través del Evangelio puede ser transformada, lo obligó a buscar y descubrir el modelo de la Iglesia productiva, la llave de una pastoral misionera para hoy. (c). La Iglesia sale al encuentro, no de la conversión del otro y de la otra como finalidad de su misión (d). La conversión es obra de la gracia de Dios (e).

a) La misericordia

Misericordia y gracia de Dios son la cuna de la vida misionera. Que se vuelven la clave de la lectura de la vida y del proyecto del Papa Francisco. La misericordia desde siempre ilumina su vida. Fue en la vida misionera fiesta litúrgica de San Mateo, cobrador de impuestos convertido en discípulo. Fue el 21 de setiembre de 1954, día de los estudiantes, mientras se festejaba el inicio de la primavera en Argentina, que Jorge Mario Bergoglio sintió, por primera vez, el llamado misericordioso de Dios que “salió a su encuentro y lo invitó a seguirlo” (RUBIN/AMBROGETTI, p. 128; PAPA FRANCISCO, p. 99). Más tarde, en su última entrevista en la radio, antes de ser electo Papa, hablaría sobre esa experiencia que fue el nacimiento de su vocación sacerdotal: “Dios me llamó. [...] Sentí como que si alguien me agarraba por dentro y me llevaba al confesionario” (HIMILTIAN, 24s). El episodio está presente en su lema episcopal: “Lo miró con misericordia y lo eligió” (miserando eligendo), que resume la acción de Dios en su vida: “Jesús vio un hombre, llamado Mateo, sentado a la mesa de pagos de impuestos, y le dijo: “Sigue me”.² En misa la Capilla de Santa Marta, en el Vaticano, el día 25 de mayo de 2013, Francisco criticó aquellos pastores que son controladores de la fe, en vez de facilitadores. Lamentó las puertas que la Iglesia cierra a los cristianos que quieren aproximarse de Jesús: “A veces añadimos a los siete sacramentos de la Iglesia, uno más, el octavo: El sacramento de la frontera pastoral”.

Misericordia, sin embargo, no significa ni auto complacencia con vicios internos de la Iglesia ni auto referencia de cierto narcisismo teológico y pastoral. La gracia del llamado de Dios y su misericordia con la fragilidad de aquél que fue llamado, a la conversión permanente del pueblo de Dios junto con la autocritica de sus pastores se complementan.

2 El lema del Papa Francisco hace alusión a la homilía de San Beda, el Venerable (Hom. 21; CCL 122, 149-151), que comenta la vocación del apóstol y evangelista Mateo. El texto es leído en la Liturgia de las Horas en la fiesta de San Mateo, 21 de setiembre (cf. Mt 9,9ss).

A la pregunta “¿Quién es Jorge Mario Bergoglio?”, de su entrevistador Antonio Spadaro SJ, Francisco respondió: “No sé cuál pueda ser la respuesta más correcta... Yo soy un pecador. Esta es la mejor definición.” (SPADARO SJ).³

Bergoglio conoce sus límites como persona y como hombre de la Iglesia, lo que nos permite dispensar cualquier reconstrucción heroica de su pasado o idealización de su futuro. Él sabe que durante la dictadura militar, en Argentina, no fue ni héroe ni colaborador. Fue y será un apóstol vulnerable, como Pedro e Pablo. Él se reviste de una religiosidad popular casera que no pasó por el cernidor de títulos académicos o lecturas sofisticadas. Él sabe también que su deseo de reformas de la Iglesia, con su herencia milenar y con auxiliares santos y pecadores, va más allá de su brazo administrativo. Por el reconocimiento de esos límites, el pueblo se está apropiando de Francisco no solo como “papa de los humildes”, sino también como papa humilde con quien entró en la Iglesia algo de la normalidad de una vida misionera.

A la vuelta de la Jornada Mundial de la Juventud, en la entrevista final, en el avión, una periodista le pregunto sobre su bolso negro que siempre llega consigo. Francisco respondió: yo siempre ando con un bolso cuando viajo: es normal. Debemos ser normales. [...]. Debemos habituarnos a ser normales” (PAPA FRANCISCO, p. 107). El Papa latinoamericano introduce un nuevo modelo del discípulo misionero en la Iglesia, cada vez menos protagonista de la misión y más interlocutor del mensaje que recibió en recipientes de barro. Él es enviado a interlocutores y no a destinatarios de la misión, porque él mismo es destinatario.

La misericordia es la respuesta transversal de Dios a la humanidad porque “la salvación, que nos ofrece, es obra de su misericordia” (EG 112). Esa misericordia inquebrantable es sinónimo de la felicidad de Su amor infinito (EG 3; 6). Por causa de esa identificación con el amor, Francisco considera, como San Tomás de Aquino, la misericordia “la mayor de todas las virtudes” (EG 38). en ella se manifiesta la omnipotencia de Dios y el límite para que nuestra religión no se vuelva una esclavitud que impida la llegada del Evangelio a todos (cf. EG 43s): “La Iglesia debe ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todos puedan sentirse acogidos, amados, perdonados y animados a vivir según la buena vida del Evangelio” (EG 114).

3 El día 19 de agosto de 2013, el Papa Francisco concedió una entrevista al padre Antonio Spadaro, S.J., director de la revista *Civiltà Cattolica*, que fue publicada simultáneamente en 26 revistas sobre la responsabilidad de los jesuitas; 19/9/2013.

b) La realidad

El encuentro con Jesús, que se está *misericordiando* de nosotros, es la fuente profunda de la alegría cristiana. Francisco es heredero de esa “reconfortante alegría” (EG 10), que se encuentra en la Constitución Pastoral “*Gaudium et spes*” (la alegría y la esperanza) (1965) del Vaticano II, en la “Exhortación apostólica sobre la Alegría Cristiana” (GD, cf. EG 3) y en la *Evangelii nuntiandi* (el anuncio del Evangelio) (EN 80h), de Paulo VI. También los “*Lineamenta*” (n. 25c) e o *Instrumentum laboris* (n. 168) del Sínodo procuraran ayudar a sacar la Iglesia de las aguas turbias de cierta depresión eclesial causada por su desajuste con el mundo contemporáneo.

Con una frase refinada, Francisco afirma: “La realidad es superior a la idea” (EG 233). El discurso y las prácticas del Papa asumen transversalmente la teología inductiva de la *Gaudium et spes*, partiendo de la vida concreta de la humanidad, de las alegrías y esperanzas, de las tristezas y angustias, “sobre todo de los pobres y de todos los que sufren” (GS 1). Francisco estimula “a leer los signos de los tiempos en la realidad actual” (EG 108) e interpretarlos como mensajes que Dios envía a partir del mundo secular a su Iglesia: “La propia Iglesia no ignora lo mucho que ha recibido de la historia y de la evolución de la humanidad”, nos informa la *Gaudium et spes* (GS 44,1).

El criterio de la realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización” (EG 233). La encarnación en realidad se desdobra en dos, conocimiento y acción: Por un lado, la inculcación y la asunción de esa realidad; por otro lado, el discernimiento necesario para “poner en práctica la Palabra”, para transformar esa realidad a través de “obras de justicia y caridad” (EG 233).

La EG invita a la comunidad misionera con realismo y poesía a “envolverse”, “acompañar” y “fructificar” a partir de la vida real: “El Señor Se envuelve y envuelve los suyos, poniéndose de rodillas frente a los otros para lavarlos. [...] Con obras y gestos, la comunidad misionera entra en la vida diaria de los otros, acorta las distancias, se inclina – y se fuera necesario – hasta la humillación, asume la vida humana, tocando la carne sufrida de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores poseen así aroma de oveja” (EG 24) y a tierra de carretera. Francisco prefiere “una Iglesia con relieves, herida y embarrada por haber salido a las carreteras, a una Iglesia enferma por el cierre y la comodidad de tener sus propias seguridades” (EG 49). “En su encarnación, el Hijo de Dios nos convidó a la revolución de la ternura” (EG 88).

c) La Iglesia “en salida”

La conversión eclesial, pastoral y personal se dirige hacia una “felicidad mayor a la propia vocación” (EG 26) en la “intimidad itinerante” (EG 23) con Jesús. La conversión exige del discípulo misionero la disposición de salir a “otros lugares más necesitados”, exige una “constante salida para las periferias de su territorio o para los nuevos ámbitos socioculturales” (EG 30). Esa fidelidad al Evangelio de Jesús Cristo y a la vocación de la Iglesia alcanza estructuras y contenidos pastoralmente excluyentes, incomprensibles o irrelevantes. No bastan simples reformas administrativas. Siguiendo a Aparecida, el Papa Francisco propone a la Iglesia universal construirse “en estado permanente de misión” (DAP 551). Y “más allá de fronteras y sin fronteras” (cf. EG 11; 25; 27; 32).

En el contexto de la Misión Continental, el Papa explica que la misión debe ser proyectada en dos dimensiones, simultáneamente relevantes: programática y paradigmática. “La misión programática, como el propio nombre lo indica, consiste en la realización de actos de índole misionero. La misión paradigmática, a su vez, implica poner la clave misionera a la actividad habitual de las Iglesias particulares” (PAPA FRANCISCO, p. 89).

La “conversión pastoral” permanente es parte del “estado permanente de misión” y del cambio de la naturaleza misionera. Sobre eso particularmente, dice el Papa que “estamos un poco atrasados” (PAPA FRANCISCO, p. 97). Conversión pastoral significa también dar pasos significativos de la autorrelevancia a la autocrítica y a nuevos discernimientos ante

“el misterio difícil de las personas que abandonaron la Iglesia. [...] Tal vez la Iglesia les parezca demasiado frágil, tal vez demasiado lejos de sus necesidades, [...] tal vez demasiado fría para con ellos, tal vez demasiado autorreferencial, prisionera de su propio lenguaje rígido, tal vez les parezca que el mundo hizo de la Iglesia una reliquia del pasado, insuficiente para las nuevas preguntas, tal vez la Iglesia tenga respuestas para la infancia del hombre, pero no para su edad adulta”

(PAPA FRANCISCO, p. 64; cf. DAP 225)

Frente a esa situación, Francisco no habla de la “nueva evangelización”, más del sueño de una Iglesia misionera, autocrítica y atenta a los signos de los tiempos. Nos dice:

- de “una Iglesia, que acompaña el camino y viaja con las personas”;

- de “una Iglesia capaz de descifrar la noche contenida en la fuga de tantos hermanos y hermanas”;

- “de una Iglesia capaz de devolver la ciudadanía a muchos de sus hijos que caminan como en un éxodo” (PAPA FRANCISCO, p. 67);

- de “una Iglesia que se dé cuenta como las razones, por las cuales hay personas que se alejan, traen ya en si mismas también razones para un posible retorno, fuera que sea necesario saber leer la totalidad con coraje”;

- de “una Iglesia capaz de hacer compañía, de ir más allá de solamente escuchar” (PAPA FRANCISCO, p. 65);

- de “una Iglesia capaz de redescubrir las entrañas maternas de la misericordia. Sin la misericordia, pocas posibilidades tenemos hoy de insertarnos en el mundo de “heridos”, que tienen necesidad de comprensión, de perdón, de amor” (IBID, 69);

- “de una Iglesia que vuelva a dar calor, a intensificar el corazón” (IBID, P. 67), que sepa abrir caminos y propagarse para el futuro que amenaza con su desencanto.

El sueño es como el horizonte, que hace andar. Pero el horizonte necesita, a veces, siglos, para volverse camino. El régimen patriarcal de la Iglesia no es divino; es histórico. Exige transformaciones culturales que deben ser hechas a largo plazo. Tenemos. Tenemos que tener eso en mente, cuando leemos las respuestas de Francisco sobre la mujer en la Iglesia:

- “Si la Iglesia pierde las mujeres, en su dimensión global y real, se corre el riesgo de la esterilidad” (IBID, 69).

- “Nuestra Señora, María, es más importante que los apóstoles. La mujer en la Iglesia es más importante que los Obispos y los Padres” (IBID, 120).

- “El papel de la mujer en la Iglesia no es solamente la maternidad, la madre de la familia. Es mucho más fuerte. La mujer ayuda a que la Iglesia crezca” (IBID, 117).

- “Sobre la ordenación de las mujeres, la Iglesia ya habló y dijo: “No” Bendito Juan Pablo II, dijo: con una formulación definitiva. Aquella puerta está cerrada” (IBID, 119s).

Quien no se acuerda de esa afirmación apodíctica del cuento de Kafka “Delante de la ley”: “Delante de la Ley está un guardia. Viene un hombre del campo y pide para entrar en la Ley. Pero el guardia le dice que, por el momento, no puede autorizarle la entrada. El hombre piensa y luego pregunta si podrá entrar más tarde. –“Es posible” –dice el guardia. –“Pero ahora no.” [...] El hombre del campo no esperaba tantas dificultades. La Ley debía ser accesible a todas las personas”.

También para Francisco, que es hombre de puertas abiertas, existen puertas cerradas. ¿Cómo se debe actuar, si esas puertas cerradas estorban la conversión pastoral, por lo tanto, la misión de la Iglesia? El Evangelio no permite que actos discriminatorios sean cuestiones cerradas. Necesitamos discernir entre razones de atrasos históricos y doctrinarios. Pero, cambios de mentalidades, que son los presupuestos de cambios culturales de una institución milenaria, no suceden con la velocidad de innovaciones tecnológicas. Con todo, la Iglesia, muchas veces se encuentra frente a situaciones “sin salida”.

d) La cultura del encuentro

Mario Bergoglio comenzó temprano a desarrollar reflexiones sobre la “cultura del encuentro” (cf. RUBIN/AMBROGETTI, cap. 7 e 11). En una videoconferencia del día 7 de agosto, fecha de la fiesta de San Cayetano, celebrada con mucha festividad en Argentina, sobre todo en Buenos Aires, el Papa Francisco explica para sus patricios el significado de la cultura del encuentro:

Del encuentro de las personas que tienen necesidad, de aquellos que necesitan de nuestra ayuda, de nuestro mirar de amor, de nuestra participación en el sufrimiento, en sus ansiedades y en sus problemas. Pero lo más importante no es mirarlos de lejos, ayudarlos a distancia. ¡No no! Es ir a su encuentro. ¡Esto es Cristiano! Es lo que Jesús nos enseña: ir al encuentro de los más necesitados. Como Jesús, que iba siempre al encuentro de las personas. Él iba a su encuentro. Es necesario ir al encuentro de los más necesitados.

Después contó que él a veces le pregunta a las personas: “¿Tu das limosna?” Dicen para mí: “Sí, padre.” –“¿Y cuando tu das limosna, miras a los ojos de la persona a quien tu das limosna?” –“Ah, no sé, no me doy cuenta de eso.” –“Entonces, todo aquello que Jesús nos enseña, antes que todo, es encontrarse y ayudar encontrando” (VIDEOMENSAJE). Y Francisco continúa su catequesis a los patricios:

Jesús nos enseña, antes que todo, a encontrarnos y, encontrando, a ayudar. Debemos saber encontrarnos. Tenemos que edificar, construir una cultura de encuentro. ¡Cuántas divergencias, problemas en familia, siempre! Problemáticas en el barrio, en el trabajo, en todas partes. Y las divergencias no ayudan a la cultura del encuentro. [...] ¡Jesús los ama mucho! ¡San Cayetano los ama mucho! Y solo les pide una cosa: ¡que se encuentren unos con otros! ¡Que anden, procuren y se encuentren con los más necesitados!

Para Francisco, el encuentro tiene un carácter sacramental que se completa en la “paciencia de escuchar”: “Sepamos perder el tiempo con ellos (los jóvenes). Germinar cuesta y cansa” (PAPA FRANCISCO, p. 51). La paciencia de escuchar es más importante que hablar de reglas, imposiciones e impacencias que quiere que el otro asuma nuestras convicciones. Francisco cuestiona el discurso de la convicción y pregunta:

¿Vas a convencer al otro a volverse católico? ¡No, no, no! ¡Vas a encontrarte con él y es tu hermano! Y esto es suficiente. Y tú vas a ayudarlo; el resto es hecho por Jesús, el Espíritu Santo hace [...] Y tal vez Jesús te indique el camino para encontrarte con quien tiene mayor necesidad. Cuando te encuentres con quien tiene mayor carencia, tu corazón comenzará a aumentar, a crecer, a dilatarse, pues el encuentro multiplica la capacidad de amar (VIDEOMENSAJE).

Francisco es contrario al “asedio espiritual” y a la reducción de la religión a prescripciones y castigos por el no cumplimiento de las “obligaciones” (cf. BERGOGLIO/SKORKA, p. 182).

La cultura del encuentro es una cultura de diálogo. Al llegar a Roma, el cardenal Jorge Bergoglio ya pudo hablar de una larga amistad y de diálogos profundos con el rabino de Buenos Aires: Con Skorka nunca tuve que negociar mi identidad católica, así como él no lo hizo con su identidad judía, y eso no solo por el respeto que tenemos uno por el otro, sino también porque así concebimos el diálogo inter religioso” (BERGOGLIO/SKORKA, p. 12s).

En el libro, que el cardenal editó con el rabino, Francisco interpreta en la primera hoja la Catedral de Buenos Aires, que representa el encuentro de José de Egipto con sus hermanos, después de décadas de desencuentros, como una invitación al diálogo. El abrazo con los hermanos “envuelve luto, y también una pregunta íntima: ¿mi padre todavía vive?” (BERGOGLIO/SKORKA, p. 11). El diálogo ecuménico e inter religioso envuelve mucho luto, dolores, pérdidas. Nuestras relaciones son marcadas por peleas de identidad, por verdades y vanidades. “A veces, llegamos a identificarnos más con los constructores de murallas que con los de puentes. Falta el abrazo, el luto y la pregunta por el padre, por el patrimonio, por las raíces de la patria. Hay carencia de diálogo.” (IBID, p. 11). Después el Papa cuenta que fue varias veces invitado a ir a la sinagoga del rabino, y él lo invitó a hablarle a sus seminaristas. También los evangélicos lo invitaron al Luna Park, con 7 mil personas presentes. El pastor evangélico pidió que todos rezaran por el cardenal católico. “Cuando todos rezaban, la primera cosa que se me ocurrió”, relata Bergoglio, “fue arrodillarme”.

Un diario dijo después del delito de renegar, cometido por el arzobispo. “Para ellos, orar junto a los otros era renegar. Así como un agnóstico, en duda, podemos mirar juntos para arriba y buscar la trascendencia. Cada uno reza según su tradición, ¿cuál es el problema?” (IBID, p. 172).

Da la experiencia vivida, nace el aprendizaje afectivo y racional:

El diálogo nace de una actitud de respeto por la otra persona, de un convencimiento de que el otro tiene algo bueno para decir; implica abrir un lugar en nuestro corazón para su punto de vista, su opinión y su propuesta. Dialogar implica una acogida cordial y no una condenación previa. Para dialogar es necesario saber bajar las defensas, abrir las puertas de casa y ofrecer calor humano, p. 17.).

El diálogo va mucho más allá del diálogo interreligioso. Es diálogo con el mundo como es, con sus esperanzas y angustias, sus culturas y clases sociales. El diálogo, por ser intercultural, exige además un gran esfuerzo de inculcación un conocimiento de múltiples lenguas y lenguaje.

Y EG nos invita al diálogo como dimensión integrante de la cultura del diálogo en los diferentes contextos: en el contexto parroquial (EG 28), litúrgico (n. 137), ecuménico (n. 244), interreligioso (n. 250), científico-cultural (n. 133), en ámbito de la religiosidad popular (n. 128) y social (n. 185, 238ss). En todas esas esferas, se debe observar que “un diálogo es mucho más que comunicación de una verdad. Se realiza por el placer de hablar [...] entre aquellos que se aman” (EG 142).

e) La gratitud

El misionero Jesús Cristo, el “enviado del Padre” (Jo 17,3), es que da continuidad a la “cultura del encuentro”. Su orden es convertirnos a nosotros mismos y no a los otros. La conversión no es obra humana, es un don de Dios. La misión “impone una nueva obligación” compartir alegría, “indica horizonte” ofrece un banquete. “La Iglesia no crece por proselitismo, más por atracción (EG 14). Nuestro ir al encuentro es la actitud para dejar a Dios a través de nosotros atraer fugitivos de su bondad y verdad”

“La gracia y la verdad vinieron por medio de Jesús Cristo” (Jo 1,17). en el encuentro, del día 29 de agosto de 2013, con jóvenes de la diócesis italiana de Piacenza-Bobbio, en la Basílica de San Pedro, el Papa Francisco dio también a la verdad esa dimensión pentecostal del don del “encuentro” y del “encontrado”: “La gente no tiene la verdad, no viene con nosotros, pero la gente va a su encuentro. Ese encuentro con la verdad, es Dios. Necesitamos buscarla”, a veces tirada en el barro (cf. EG 49).

Según el Evangelio, la semilla lanzada a la tierra crece por sí misma, inclusive cuando el agricultor duerme (cf. Mc 4,26-29). La Iglesia debe aceptar esa libertad incontrolable de la Palabra, que es eficaz a su modo [...], superando las nuevas previsiones y rompiendo nuestros esquemas" (EG 22). La salvación ofrecida por Dios "es obra de la misericordia. No hay acción humana, por mejor que sea, que nos haga merecedores de un don tan grande. Por pura gracia, Dios nos atrae para unirnos a Si" (EG 112).

Esa autoría divina de la conversión y de la salvación que para la humanidad se presenta como la gratitud, relativiza los esfuerzos humanos de la evangelización. Francisco relativiza cualquier sofisticación doctrinal y conceptual en la transmisión del mensaje. La "transformación de la fe", quiere decir, la cuestión catequística, es subordinada a la vivencia misionera y relacionada con contextos socioculturales muy diferentes:

No se debe pensar que el anuncio evangélico tenga que ser transmitido siempre con determinadas formulas preestablecidas o con palabras concretas que expresen un contenido absolutamente invariable. Se transmite con diversas maneras [...], cuyo sujeto colectivo es el pueblo de Dios, con sus innumerables signos y gestos" (EG 129).

La EG menciona Catecismo Universal solo una vez, es una cuestión secundaria (cf. EG 44). El verdadero catecismo del pueblo de Dios es la vida de los pobres. Por eso, "la opción por los pobres es más una categoría teológica que cultural, sociológica, política o filosófica" (EG 198). Los pobres son los primeros destinatarios de la misericordia de Dios. La "nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza de salvación de sus vidas" (EG 198). No por el catecismo, mas si "en los propios dolores que conocen a Cristo sufrido. Es necesario que todos dejemos evangelizarnos por ellos" (EG 198), que atraviesan los grandes conflictos sociales y culturales de nuestra época.

La "nueva evangelización es la evangelización de "una Iglesia pobre para los pobres" (EG 198). Y el Papa confiesa "que las alegrías más bellas y espontáneas, que vi a lo largo de mi vida, son las alegrías de personas muy pobres que tienen poco de que agarrarse" (EG 7). Por la alegría de los pobres, que es misionera, Dios nos convierte al Evangelio. Iglesia sin salida vive la dinámica del éxodo y del don, de salir de sí mismo, de caminar y de sembrar nuevamente, siempre más allá" (EG 21). Jesús no quiere una Iglesia sedentaria, más emigrante e itinerante.

Bibliografía

- BERGOGLIO, Jorge; SKORKA, Abraham. *Sobre el cielo y la tierra*. São Paulo, Paralela, 2013.
- BERGOGLIO, Jorge. Intervención durante el pre-Cónclave: La suave y confortadora alegría de evangelizar. En: www.ihu.unisinos.br (Noticias, 26.03.2013). Tb. in: SUESS, Paulo. Francisco, l.c. 172s.
- HIMITIAN, Evangelina. *La vida de Francisco: el Papa del pueblo*, San Paulo, Objetiva, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Mensajes y homilias*: JMJ Rio de Janeiro 2013. Brasília, CNBB, 2013.
- RUBIN, Sergio; AMBROGETTI, Francesca. *El jesuita: Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*. Buenos Aires, 2010.
- SPADARO SJ, Antonio. *Entrevista con Papa Francisco*. In: www.ihu.unisinos.br (entrevistas), 19.09.2013.
- SUESS, Paulo. Francisco: Nombre nuevo, ¿programa imposible? In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligorio (orgs.). *Francisco: renace la esperanza*. San Pablo: Paulinas, 2013, p. 166-176, aquí: 172.
- Video conferencia. In: Boletín de la Sala de Prensa de la Santa Sede, 07/08/13.

La guía de Conclusión

En 1986, cuando Jorge Mario Bergoglio volvió para su tierra, después de detenerse algunos meses en las planicies académicas de Sankt Georgen, en Frankfurt, trajo algunas noticias, que escribió sobre Romano Guardini, y una imagen de “Nuestra Señora”, cuyo original se encuentra en la Iglesia San Pedro, no de Roma, pero sí de Augsburg.

En un momento crítico para la Iglesia Católica, Francisco fue electo para desatarnos, urbi et orbi: nuestros administrativos de la curia, el nudo de la central eclesial, los nudos de una teología sacramental estancada en alturas medievales, los nudos de lenguajes incomprensibles, los nudos de prácticas pastorales caducas.

Francisco – ¿o nombre nuevo para un programa imposible? En cuestiones menores, la religiosidad de su casa y la teología de su país, su Mariología y hasta su diablura (su habla del diablo) pueden irritarnos. Para solucionar cuestiones de orden cultural, cuestiones teológicas de largo alcance, el no tendrá el tiempo suficiente.

Pero, el Papa Francisco tiene una mirada abierta para ver las heridas de Jesús en la humanidad. Al proponer la ruptura con la auto referencia eclesiástica y trazar el camino de la Iglesia como salida a las periferias geográficas y existenciales, Francisco promete que va a priorizar la opción por los pobres de una Iglesia pobre (?) y vincular la misión a la justicia de la resurrección. Precisamos ampararlo, porque la derecha y el fundamentalismo no le darán tregua.

VII

Propuestas prácticas para la reforma de la Iglesia

Síntesis reflexivas y propuestas prácticas

Virginia Azcuy
Carolina Bacher
Pablo Dabezies
Richard Arce

Durante el Simposio, se ha dedicado un espacio importante a la construcción comunitaria, con el objetivo de recibir y profundizar los aportes de las conferencias y las presentaciones teológico-simbólicas del programa. El presente texto, sin pretensión exhaustiva, intenta ilustrar y socializar esta producción grupal que contiene un conjunto de ejes prioritarios, algunas síntesis reflexivas fundamentales y las propuestas prácticas emergentes.¹

1 Primera redacción de Paul Dabesies y Richard Arce; revisión por Virginia Azcuy y Carolina Bacher Martínez.

I

Nos sentimos llamados a un “buen vivir” juntos, recuperando –en diálogo– las raíces sapienciales de nuestros pueblos y la sabiduría del Evangelio

Recuperar la sabiduría del “buen vivir”

[1] Queremos redescubrir las raíces sapienciales de nuestros pueblos que nos impulsen a un «buen vivir», para dismantelar un estilo de vida consumista y para que nos ayuden a generar una alternativa de vida austera y sustentable. Como dice el sabio: «No me des pobreza ni riqueza, dame la ración necesaria» (Prov. 30,7-9).

[2] Necesitamos descolonizarnos en muchas cosas que nos marcan y que vienen de modelos europeos. Descolonizar implica trabajar sin cesar la conciencia de una Iglesia latinoamericana adulta, con una expresión propia, profundizándola cada día más. *Evangelii Gaudium* nos alienta en ese ser cristianos latinoamericanos, que ya ha pasado a ser riqueza de la Iglesia universal.

[3] La teología india es un espacio al cual podemos acudir para aprender ese “buen vivir”. Los pueblos originarios han vivido formas profundas de relacionarse con Dios (y viven), han acumulado espiritualidad y sabiduría milenarias. Los teólogos y teólogas latinoamericanos necesitamos hablar a nuestros pueblos de Jesucristo desde estas raíces para ser comprendidos.

[4] La sabiduría de vida de Jesús, como se expresa en Lucas 12, 22ss, está en plena consonancia con la de nuestros pueblos. Se hace imprescindible que en nuestra vida y reflexión bebamos cada vez más en la Palabra del Señor en diálogo con nuestras raíces culturales y religiosas originarias.

El Espíritu de Sabiduría nos guía para seguir a Jesús

[5] El seguimiento de Jesús en el Espíritu lleva a la conversión personal, mística y política y a la transformación eclesial y social. El Espíritu nos anima para discernir los signos de los tiempos: la dignidad de la mujer, la desigualdad, la exclusión y la violencia, la crisis medioambiental, la

vida amenazada de los pueblos originarios, el tráfico de personas y tantos otros desafíos de hoy.

[6] ¿Cómo nos mueve el Espíritu? ¿Cómo obra en la historia y en la creación? En contextos de censura y autocensura, el Espíritu de libertad, nos impulsa a vencer el miedo. Como Espíritu de Verdad, pide diálogo y escucha de lo diverso, más allá de lo católico. Actúa desde abajo y llama a consultar los sentires y anhelos de lo popular, porque Dios allí se revela. Abre a la novedad del futuro; impulsa a una Iglesia “en salida”. Llena el universo y plantea la urgencia del planeta.

[7] El Espíritu obra la comunión, genera relaciones que animan, trabajo en red. Exige un discernimiento comunitario y espacios compartidos de toma de decisiones. La renovación del Espíritu se frena cuando abunda el miedo, las formas jerárquicas de entender el poder y la organización, la falta de participación, imaginación y sueños. Parte del proceso de seguimiento de Jesús pasa por promover el interés por la reforma de todos los integrantes de la Iglesia, un camino entre todos, empezando por “nosotros”. ¿Qué compromisos implica para nosotros?

[8] El Espíritu de Jesús es Defensor de los pobres y los marginados. Por eso, el Espíritu nos hace salir fuera, al mundo y asumir sus desafíos y esperanzas. Este movimiento puede generar la reforma. En la misión guiada por el Espíritu, se hace la Iglesia viendo la presencia del Espíritu en nuestros pueblos. ¿Cómo vivir propuestas de espiritualidad que acompañen esta acción del Espíritu, la sed de reforma eclesial y las aspiraciones de “buen vivir” de nuestros pueblos?

[9] Seguir a Jesús verdaderamente es un movimiento contra la corriente y el discernimiento pasa por una revisión permanente. Seguir a Jesús con la guía y el impulso del Espíritu, significa también ser conscientes de la presencia del anti-Reino, las ausencias de Dios en la historia, los obstáculos para un “buen vivir” juntos que impiden recibir el aliento del Padre. Aun así, el impulso del Espíritu es fuerte y puede más que el posible freno que pueda encontrar.

Propuestas prácticas

-Valorar la sabiduría y la religiosidad de los pueblos indígenas, especialmente la clave del “buen vivir”, la racionalidad simbólica, y su cosmovisión integral.

-Revisar periódicamente nuestras actitudes personales y comunitarias a fin de pasar de un estilo de vida burgués a uno evangélico.

- Dar pasos concretos para un “buen vivir” con menos productos. Recuperar un estilo de vida en pobreza, sencillez y austeridad en tiempos de cultura de consumo y descarte.

-Desacelerar nuestro modelo de vida para dar prioridad a la escucha, el silencio, la contemplación, el encuentro con los otros, la fiesta, la celebración y la mesa compartida.

-Asumir la centralidad de la Palabra de Dios tanto en nuestro quehacer teológico como en nuestra práctica personal y comunitaria de oración, discernimiento histórico y compromiso socio-eclesial.

II

Vivir atentos a los actuales signos de los tiempos, desde los que nos interpela el Espíritu, para compartir las luchas y esperanzas de los hombres y mujeres de nuestros pueblos.

No hay renovación eclesial sin asumir la realidad compleja que vivimos.

[10] Con el replanteamiento de las relaciones Iglesia-mundo hemos dejado de ver a la Iglesia al margen de él. Pero necesitamos profundizar en la línea de la encarnación (cf. Jn 1,14) para no caer en la tentación de pensar la realidad eclesial fuera de los procesos que vivimos como pueblos; para no “espiritualizar” los conflictos, sino vencer el temor de enfrentar problemas. El papa Francisco nos da una señal para el actual contexto económico-político: los problemas más urgentes son los de la humanidad, no los de la Iglesia.

[11] En nuestro análisis ocupó mucho lugar el aspecto económico y quedó en segundo plano lo social, lo político, lo cultural y otras dimensiones de la realidad, en la que el poder y el prestigio social son determinantes en las tramas de la dominación. Nos falta atender con claridad a

la incidencia que podemos tener como Iglesia en los procesos populares en América Latina, para posibilitar un aporte en el campo político y contribuir a una inculturación del Evangelio en esos procesos.

[12] La complejidad de América Latina no puede quedar fuera de nuestra reflexión teológica. No habrá auténtica renovación eclesial, sin asumir el lugar en que estamos: eso significa identificarse, estar juntos y dialogar, superar el temor a perder la identidad eclesial al dejar “entrar” al mundo, el temor a perder la fidelidad al Evangelio ante algunos conflictos que habría que enfrentar. La identidad histórica de la Iglesia se va haciendo por el camino de Jesús, el de la *kénosis* (cf. Fil. 2, 6-11). El anonadamiento del Hijo de Dios nos produce un verdadero vértigo –como a nuestras comunidades–; puede llevar a retraernos, pero también a entregarnos.

Desigualdad y exclusión de la pobreza y otras realidades

[13] América Latina es el continente más desigual: un grito de la historia, que exige cambiar el eje de mirada y de acción. La pobreza en América Latina expresa la marca profunda de la desigualdad en la distribución de los bienes comunes. Conformamos además sociedades en las que existen otras fuentes de profunda desigualdad ligadas a género, condición sexual, edad, etnias, culturas; situaciones que son contrarias al Evangelio porque “ya no hay judío ni griego, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28).

[14] Estas desigualdades conforman estructuras de pecado y de muerte que atraviesan Latinoamérica; las diversas variables de la desigualdad se entrecruzan en las personas y los grupos sociales, agudizando las formas de discriminación y exclusión. El grito que surge desde esas realidades no es sólo el de los pobres materiales, sino también el de otros/as excluidos/as: las mujeres, los indígenas, etc. Escuchar su mensaje alternativo como semilla de nuevas propuestas y amplificarlo es tarea de la teología como interpretación de los signos de los tiempos.

[15] Nuestro análisis tiene que estar atento por igual a lo micro y lo macro, lo local y lo universal, lo coyuntural y lo estructural. Y no dejar de lado los múltiples factores en juego que complejizan el panorama socio-

político-eclesial desde lo imprevisible, lo inusitado y la incertidumbre. De valor fundamental es generar un pensamiento que integre esos múltiples niveles, para no aislar los desafíos. Y en ese sentido nos podemos preguntar dónde está y actúa sobre todo la Iglesia.

Signos de los tiempos que nos interpelan y nos alientan

[16] El discernimiento de los signos de los tiempos en este contexto complejo y conflictivo de desigualdades como la pobreza, de pecados estructurales, no solo nos desafía sino que nos alienta a la esperanza, nos convoca al cambio social y a la reforma eclesial. Precisamos estar encarnados en la vida de nuestros pueblos desde el lugar de los pobres y excluidos/as, abiertos al diálogo; también es imperioso sumarnos a lo que ya se está actuando, a la búsqueda y las construcciones de los otros. Sobre todo a las iniciativas de sustentabilidad y a las redes locales ya existentes, sean éstas de origen cristiano o aunque no respondan a la Iglesia.

[17] Estamos en tiempos de transición, una época está muriendo y no está siempre claro lo nuevo que nace: nos sentimos en camino, en búsqueda. En el contexto complejo de América Latina y el Caribe, además de las desigualdades, constatamos la aceleración de los ritmos de vida, la casi imposibilidad de los intercambios gratuitos y del silencio, el consumismo, la violencia social y la depredación del planeta. Urge renovar nuestra relación con la tierra y aprender a crear juntos.

[18] Una transformación de la realidad hoy exige ser sensible a las voces del planeta tierra, de la ecología. El actual estilo de vida no se sustenta más, hemos de renovarlo sí o sí. Con él estamos generando un mundo desigual y sin futuro, que va a su destrucción. Al menos es imperioso no acelerar estos procesos, sino frenarlos y repensar el modo en que vivimos. ¿Aprenderemos a escuchar la naturaleza, la aún inmensa variedad de los seres vivos? Ese es el vientre de que habla Isaías, que fecundado por el rocío del cielo quiere abrirse para que brote la Liberación y germine el Justo (cf. Is 45, 8). Es preciso sensibilizarnos y asumir compromisos y aprender nuevos lenguajes y nuevas sensibilidades en el vínculo con la naturaleza.

Propuestas prácticas

-Incluir nuevos sujetos y dimensiones en nuestros análisis y en nuestras prácticas

- Promover espacios comunitarios en el seno de una sociedad pluralista, participar en movimientos sociales y populares e ir leyendo con otros la acción del Espíritu en la transformación de la sociedad.

- Integrarse a foros, movimientos y redes sociales como forma de inserción en las luchas por una vida digna, articulando con lo eclesial e incorporando las metodologías participativas de estos espacios en los diversos ámbitos, seculares o eclesiales.

- Facilitar la articulación de instancias de representación de los sectores populares y colaborar con ellas.

- Superar una cosmovisión antropocéntrica por medio de una visión holística y atenta al cuidado de la “casa común” para dar fundamento al compromiso con los pueblos originarios y el medio ambiente.

- Asumir la educación como instrumento facilitador del desarrollo—Liberación.

-Explicitar la referencia al Reino y su justicia en nuestras propuestas de transformación

-Incorporar los aportes que realiza la teología indígena sobre el cuidado de la tierra y el agua

-Clarificar el concepto de evangelización de las culturas originarias a fin de no repetir el modelo de cristiandad

III

Vivir en el dinamismo del Espíritu que impulsa la reforma de la Iglesia bebiendo en las fuentes evangélicas, en orden a plasmar formas de eclesialidad renovadas.

La reforma de la Iglesia es inseparable de la transformación del mundo

[19] Pensamos que no tiene sentido encarar una reforma de la Iglesia aislada de la reforma de la sociedad. Porque el Espíritu que alienta en la Iglesia es el mismo que renueva todas las cosas. Dicho de manera inculturada, la reforma de la Iglesia debe tener el horizonte del “buen vivir” como expresión latinoamericana del Reino. Al mismo tiempo, la reforma de la Ig-

lesia es una contribución a la transformación del mundo, ya que las personas e instituciones que forman parte de ella son también parte del mundo.

[20] Sin embargo, persisten las tendencias a plantear la reforma de la Iglesia desde nuestros pequeños intereses, nuestro espacio reducido. ¿Cómo hacer para que la reforma eclesial responda a los clamores de los más pobres? ¿Cómo puede la Iglesia escuchar de verdad las realidades del mundo? ¿Será que la reforma de la Iglesia debe ser una reforma desde la modernidad? De hecho, hay valores de esta que son al mismo tiempo aspiraciones de los indígenas, de las mujeres, como la participación, la igualdad, la autonomía, el poder con-vivir como adultos.

[21] Estamos entonces llamados a reconocer al Espíritu en todas las personas y grupos que trabajan por más humanidad, porque de hecho son buscadores del Reino, por más alejados que estén de nosotros y nuestras categorías de pensar y sentir, por más rechazo que puedan tener a ciertas manifestaciones históricas de la Iglesia. Nuestro camino de espiritualidad podría pasar por reconocer los fermentos del Espíritu que están en todos lados, aunque no siempre de forma pura. ¿Acaso en nosotros mismos, en la Iglesia toda, el Espíritu de Jesús se transluce de manera diáfana?

[22] Ahora bien, creemos que lo más justo es decir que la reforma eclesial tiene como objetivo hacerse sin cesar una Iglesia de todos desde los pobres y excluidos/as, en seguimiento de Cristo Pobre, conducidos por su Espíritu (cf. Lc 4). Y en esta misma línea nos parece que la apertura más básica de la Iglesia debe ser al Espíritu de Jesús que nos empuja hacia afuera de ella misma. La espiritualidad debe traspasar los límites de lo cristiano y lo religioso, para poder dialogar con las sociedades más secularizadas, más laicas.

Acoger al Espíritu que todo lo renueva y hacerlo desde los pobres

[23] Hay una actitud espiritual que necesitamos seguir trabajando para poder descubrir la continua acción del Espíritu. Vemos su presencia en los momentos de transformación renovadora, nueva primavera o rebrote de Pentecostés, pero necesitamos reconocerlo en los tiempos que calificamos de invierno, en los que el Espíritu de renovación también está presente y activo.

[24] Las dificultades que encontramos para la reforma en la Iglesia son tal vez una señal de déficit en vivir esta espiritualidad. ¡Nos cuesta hacerle espacio al Espíritu! La inercia y la pereza para renovarnos puede ser un signo de nuestra «sequedad de Espíritu», de las resistencias que tenemos para dejarnos llevar por Él, que todo lo renueva. En la historia de la Iglesia han sido los místicos los que han hecho las grandes reformas; se los reconoce por su acción fecundante.

[25] Miramos demasiado lo que más aparece, lo estructural y perdemos de vista esa acción del Espíritu en el abajo de la historia, en lo pequeño, en los pobres. ¿No será que el interés, el estilo, el modo, la acentuación de Francisco en lo pequeño, lo frágil, lo abierto, es la mística que estamos necesitando? Como dice la expresión de Balaán: “en éxtasis, con los ojos abiertos” (cf. Núm. 24, 4).

[26] El retorno a las fuentes, el seguimiento de Jesús y la acción transformadora del Espíritu, estimulan la creatividad teológica y eclesial, en el horizonte del “buen vivir”, como expresión latinoamericana del Reino. Necesitamos coherencia con las fuentes, con la “alegría del Evangelio”. El Espíritu precede a la encarnación y la sigue completando; nos habla desde abajo para avanzar en humanización, ¿cultivamos la actitud de reconocer esta acción en los de abajo?

[27] En el simposio, sobre todo con los momentos teológico-simbólicos, nos animamos a compartir espacios de silencio, dando lugar al Espíritu y a la novedad. Queremos hacer experiencia de otros caminos también nosotros como teólogos y teólogas. Como personas de Iglesia involucradas en teología, nos proponemos dar testimonio del actuar de Dios, del Evangelio de Jesucristo en el tiempo presente. El lenguaje sobre Dios sigue siendo anacrónico y está necesitado de renovación.

Reforma, resistencias y esperanzas

[28] A la luz de la riqueza multiforme del Espíritu de Jesús, ¿hasta dónde hemos avanzado en una comprensión integral de la reforma, desde diversos ámbitos, incorporando distintas miradas? Vivimos una realidad plural y en el proceso de reforma intervienen intereses diversos. Deberíamos poder afinar la articulación de estas visiones diferentes pero poten-

cialmente complementarias de la reforma para una mayor fidelidad al Espíritu. Para que se den “cambios amplios, rápidos y profundos” (Pablo VI), necesitamos discernir prácticas concretas en las comunidades e Iglesias locales. ¿Cómo estar presentes con los movimientos sociales, superando la autorreferencialidad y explotando las redes sociales? ¿Cómo crear cauces formales de diálogo y discernimiento con diversos grupos de Iglesia y de fuera? Necesitamos confiar más en los espacios de diálogo.

[29] Cuando pensamos la reforma es clave la dimensión tiempo: somos peregrinos, caminantes, formamos parte de una gran multitud de testigos, pertenecemos a una humanidad en gestación y nos toca vivir una etapa de ella. Somos conscientes que las resistencias surgen de inmediato frente a los cambios. La tentación al desánimo es muy fuerte o la de dejar de lado a las personas o grupos que frenan el cambio, pero también se dieron espacios de praxis y reflexión muy fecundos: la Teología de la Liberación tuvo y tiene muchas resistencias, pero dio y sigue dando muchos frutos como la teología desde la perspectiva de las mujeres, las teologías india y negra, etc.

[30] Las instituciones tienen historias largas; las biografías tienen historias cortas. Buscamos reformas que tal vez no veremos concretadas. Sin embargo es importante ver lo mucho que se ha avanzado en estos 50 años de postconcilio: a pesar de las impresiones de parálisis o aun de restauración, hoy podemos ver con más perspectiva el aporte de muchos y muchas que sembraron con paciencia y no han visto los frutos. Necesitamos estudiar más la recepción del Vaticano II con las peculiaridades de América Latina. Luego de una primera recepción muy intensa y tal vez también un poco desordenada y turbulenta, la contrarreforma actuó con mucha precisión y muchas veces pareció que apagaba bastante fácilmente el impulso conciliar.

[31] Desde el hoy de Francisco podemos ver que las cosas no fueron tan así. Francisco no salió de la nada: el primer papa “hijo del Concilio” muestra una recepción que tal vez imaginábamos poco. Hablamos ahora de “primavera”; ella nunca dejó de existir aún bajo el manto del invierno. Hoy emerge la vitalidad y fecundidad callada y humilde del Espíritu cuando es acogido desde un abajo que revela una fuerza sorprendente y que nada puede impedir que en algún momento se manifieste abiertamente. En el seguimiento de Jesús, nos preguntamos: ¿cómo trabajar este mo-

mento de esperanza, de “primavera eclesial”, con atención a los sujetos emergentes?

[32] Mirándonos a nosotros mismos, surgió la inquietud acerca del papel de los teólogos y teólogas en un contexto como el actual. En el post-concilio hemos tenido poca autocritica; tal vez nos faltó más sintonía con el *sensus fidelium*, con el mundo de lo popular. Pretender reformas muy rápidas sin considerar los procesos socio-culturales, hizo que los teólogos/as con mucha frecuencia quedaran enfrentados con la jerarquía y también con el pueblo. El tema del lenguaje simbólico puede venir al rescate y dar elementos de reflexión. Los teólogos y teólogas de hoy, los colectivos teológico-pastorales, ¿vamos a participar de estas reformas con más autocritica?

[33] En situaciones como estas, resurge toda la temática del “pequeño rebaño”, como imagen de una Iglesia más cercana al Evangelio. Necesitamos situarnos en lo pequeño y lo sencillo. A veces parece que se debate sólo sobre estructuras y otras sólo se considera la conversión personal. Nos interrogamos de nuevo: ¿por qué queremos la reforma? Porque el Evangelio sigue siendo una propuesta válida y liberadora. Otra vez es imperioso el llamado a volver al Evangelio de Jesús.

Propuestas prácticas

-Animar procesos comunitarios creativos para imaginar juntos los caminos de reforma eclesial

- Formar en una cultura de libertad, disenso, creatividad y coraje para la reforma de la Iglesia y la sociedad, que ayude a superar heridas, miedos y silenciamientos y restablecer relaciones de confianza.

- Crear espacios de diálogo para hacer discernimientos comunitarios, afrontar las diferencias y buscar consensos de renovación.

- Cultivar metodologías de discernimiento comunitario que permitan llegar a decisiones que comprometan a todos y todas.

- Revisar las prácticas pedagógicas para articular la reflexión académica con la acción social y pastoral, fortaleciendo la apertura al diálogo y evitando la autorreferencialidad.

- Asumir un diálogo interdisciplinario para que la teología desarrolle mejor su dimensión operativa, en áreas como la economía y la política.

IV

Impulsar la sinodalidad eclesial, deconstruyendo las estructuras anacrónicas y promoviendo un decidido reconocimiento y creación de nuevos ministerios eclesiales.

Vigencia y práctica de la sinodalidad

[34] «El nombre de la Iglesia es sínodo» (Juan Crisóstomo). ¿Cómo lograr que la sinodalidad sea de nuevo la característica más típica de la Iglesia? El concepto sinodalidad tiene un sentido más amplio que el de colegialidad que, de hecho, ha quedado más restringido a los obispos. Además, sobre todo durante el Vaticano II y en los años posteriores, su práctica recibió muchos embates y sus expresiones quedaron frenadas. Esta noción amplia y más carismática es muy promisorio para identificar un camino de renovación eclesial. El actual proceso del Sínodo sobre la Familia, con sus amplias consultas y estímulo a la participación, está dando imágenes concretas de camino sinodal.

[35] Necesitamos reconocer que hacer-camino-juntos es problemático. La Iglesia no está al servicio de sí misma, sino de la defensa de la vida en medio de la fragmentación social actual, para saber proponer caminos de integración. Dimensión comunitaria, Espíritu que habita y anima a las personas cuando se juntan, aunque la convivencia tenga que hacer las cuentas con los conflictos. Igualmente la sinodalidad debe ser sabia para darse las estructuras necesarias: una de las debilidades del Vaticano II fue la de no prever una mínima estructuración de las grandes intuiciones, que quedaron entonces libradas a la virtud personal.

[36] Estamos llamados a asumir la sinodalidad como un modo de vivir en Iglesia, discípula de Jesús en el Espíritu. Este caminar juntos, esta cultura del encuentro, son perspectivas concretas para la renovación que implica relaciones nuevas, no de subordinación sino de reciprocidad y correlación. Afirmamos una recuperación sinodal y ministerial de toda la Iglesia a partir de los orígenes cristianos, para superar la visión de una eclesiología jerárquica que margina de la participación a diversos miembros del Pueblo de Dios –laicado, mujeres, indígenas y otros grupos excluidos–, impide la distribución del poder y bloquea los espacios compartidos para la toma de decisiones.

[37] Nuestro deseo es fortalecer el “buen vivir” juntos, en coherencia con el Evangelio, con igualdad en la diversidad, en democracia política y sinodalidad eclesial, impulsados por el Espíritu y atentos a los ministerios que suscita. Necesitamos crear espacios de diálogo para hacer discernimientos comunitarios, afrontar las diferencias y buscar consensos de renovación. El desafío de la reforma de la Iglesia se debe afrontar por medio de la sinodalidad, caminar juntos en diálogo, sin dejar a nadie fuera. Para esto debemos impulsar procesos formativos que habiliten a proceder de esa forma y continúen el proceso de descolonización para ser una Iglesia adulta.

Espacios privilegiados y laboratorios de sinodalidad

[38] Una de esas formas institucionales de la colegialidad son las Conferencias Episcopales, que no solo han sido cuestionadas en su estatuto teológico, sino que en muchos casos se han esclerosado bastante y podrían resultar poco efectivas para plasmar una verdadera sinodalidad. En nuestra América es preciso destacar que las Conferencias Generales del Episcopado han resultado de inspiración para la Iglesia toda y de alguna manera se expresan en el ministerio de Francisco.

[39] Hay muchos planteos sobre las CEBs, pero ¿hay interés, en que ellas vivan y se desarrollen? Pensamos que ellas son un espacio privilegiado de la reforma y también que ellas mismas necesitan actualizarse, reformarse y continuar ampliando sus horizontes. Hay nuevos paradigmas que no han entrado lo suficiente en su praxis: el cuerpo, la mujer, la dimensión celebrativa, el mundo del pentecostalismo, el mundo de la posmodernidad, los jóvenes, el mundo indígena, etc. Se espera que alcancen perspectivas nuevas, más inclusivas, con diversos interlocutores.

[40] Hoy parece crucial que desarrollemos la capacidad de promover espacios comunitarios en el seno de una sociedad pluralista y en una Iglesia multiforme, en los que se anime a participar en las luchas populares, para ir leyendo con otros la acción del Espíritu en nuestra historia. Sería bueno seguir colaborando con la articulación de instancias de representación de los sectores populares y facilitar el caminar con el pueblo junto a los movimientos de transformación social.

Desafíos en el ejercicio evangélico del poder

[41] Las formas en que está estructurado y es ejercido el poder en la Iglesia suscitan mucho desconcierto. Una gran cuestión es la concentración del poder, en nuestras sociedades, pero también en la Iglesia que históricamente se ha contagiado más con formas de autoritarismo y menos de las prácticas de tipo democrático. No porque haya un buen papa que impulse cambios, va a cambiar de modo automático toda la Iglesia. Necesitamos un cambio desde abajo para arriba.

[42] Reconocemos la autoridad como “autorizar” a los demás, en el sentido de empoderar, de habilitar al otro para que pueda participar, de incluir al que está afuera o al margen. De ahí, una vez más, la significación del actual proceso sinodal y las diversas iniciativas papales para ejercer su autoridad, para guiar a la Iglesia, de manera mucho más participada. Esto resulta de una importancia estratégica mayor en la medida en que la crisis que aún vive la Iglesia, y en particular la estructura central de gobierno, tiene en sus orígenes una muy equivocada concepción y vivencia del poder, distante a la practicada y enseñada por el Señor, como servicio (cf. Jn 13, 1ss).

Propuestas prácticas

- Favorecer procesos para que se establezcan u optimicen los consejos parroquiales y diocesanos.
- De-construir los discursos, el uso de los símbolos y las prácticas que no están en coherencia con una Iglesia sinodal e inclusiva.
- Hacer una crítica teológica a la concentración del poder en la autoridad y profundizar los fundamentos de los carismas y derechos de todos los bautizados.
- Reconocer la autoridad de las víctimas, de los pequeños, y reaprender el servicio y la renuncia al prestigio en sus distintas formas.
- Socializar este cambio de paradigma en los distintos ámbitos y niveles de las iglesias locales: educación, formación, medios de comunicación, etc.

V

Vivir en “compañerismo” promoviendo la presencia incisiva de las mujeres en la Iglesia y en la teología

Hacia un nuevo paradigma en las mutuas relaciones

[43] Una presencia incisiva de las mujeres en la Iglesia y en la teología como fruto del impulso de la renovación conciliar nos reclama que sus experiencias y aportes teológicos sean reconocidos e integrados en la Iglesia, tanto en la academia como en la pastoral. Esto supone realizar una recepción de la crítica feminista a la visión patriarcal en la vida y las estructuras eclesiales y saldar la “deuda teológica” pendiente relativa a los ministerios (cf. Gal 3,28).

[44] Si queremos superar el modelo androcéntrico y jerárquico de Iglesia, necesitamos caminar hacia la corresponsabilidad de todos y todas. Sinodalidad, espacios de diálogo, gestión y distribución del poder, lugar de las mujeres, son componentes fundamentales de la reforma de la Iglesia. Ahora bien, ¿estamos en realidad aprendiendo a buen-vivir juntos, en “compañerismo”, impulsando reconocimiento e integración de las mujeres y sus teologías? En nuestras comunidades siguen bastante ausentes las nuevas formas de hablar de Dios desde lo femenino.

[45] Hemos reflexionado y discutido sobre la temática de la mujer, pero casi nada de nuevas feminidades y nuevas masculinidades. Una hermenéutica desde la diferencia sexual no debería serle ajena a la Iglesia católica. En general, seguimos viviendo una Iglesia jerárquica, machista, patriarcal y célibe. En la medida que no se transformen estas realidades, el cambio real será muy difícil: necesitamos con urgencia una Iglesia más laical, inclusiva, discipular y bautismal.

Repensando la ministerialidad en la Iglesia

[46] La revisión o reforma de los ministerios supone una nueva teología sacramental. Quisiéramos repensarla y con ella, también, los ministerios en el Pueblo de Dios. La teología sacramental todavía vigente fue pensada en otra época, por lo que se necesita volver a las fuentes (cf. Lc 8, 1-3) y replantearla en el contexto de la evolución eclesiológica, teniendo

en cuenta la nueva época en que vivimos y el discernimiento de una presencia más incisiva de las mujeres.

[47] También es imprescindible repensar los ministerios no desde la carencia o la crisis de modelos pastorales agotados, sino desde su raíz teológica, en una eclesiología renovada. Y discernir la creación de nuevos ministerios en relación con la dignidad fundamental de las mujeres. El promover y concretar este acceso sigue siendo un gran desafío para nuestra Iglesia y por tanto una de las piedras de toque de su reforma, de su crecimiento en espíritu y práctica sinodales.

Propuestas prácticas

- Buscar caminos de reconocimiento, visibilidad de los ministerios y servicios realizados por las mujeres e incorporarlas en los ámbitos de decisión.

- Recuperar y discernir los aportes teológicos de las mujeres sobre la Iglesia y su reforma enriqueciendo la teología latinoamericana con diversas perspectivas.

- Valorar y acoger de forma efectiva los aportes de las teologías feministas y sus nuevas perspectivas producidos en las últimas décadas.

VI

Utilizar nuevos lenguajes, mediaciones y redes para comunicar las propuestas que apuntan hacia la renovación eclesial y poder así llegar a quienes no llegamos con las formas actuales

Nuevos lenguajes de comunicación eclesial

[48] Nos sentimos llamados a buscar una manera mejor, más interpalante, para la comunicación entre nosotros y también con otros que no forman parte de nuestra comunidad. Participamos de encuentros de los que resultan pequeñas síntesis o resoluciones que tienen mucha fuerza, pero no sabemos comunicarlas. Necesitamos encontrar un modo más evocador, entusiasmante y con más signos que expresen la dimensión del misterio, no solo de descripción y análisis. El camino puede ser el de una teología narrativa y mayor presencia bíblica en nuestro quehacer teológico.

[49] En general, pensamos que lo necesario es elegir bien las palabras, los conceptos, pero en realidad el lenguaje narrativo tiene más que ver con nuevas maneras de relacionarnos, de vivir. Ambas cosas van juntas, como en un círculo hermenéutico: lo conceptual y lo relacional. Lo vemos en el papa Francisco, que habla directo al corazón y no se preocupa de ser muy sistemático. En definitiva, es una llamada a buscar un lenguaje aún más narrativo, más simbólico, más fresco.

[50] Muchos de nosotros/as, licenciados/as y doctores, ¡cuánto tenemos que simplificar! Y qué necesidad tiene nuestro pueblo de recibir cosas simples, en un estilo más cercano al de las parábolas de Jesús. Tal cual lo experimentamos en el simposio, tenemos que hacer el esfuerzo de traducir todo lo dicho al lenguaje de “cóndores, águilas y palomas”, o también “del cedro”, “la “puerta, el camino, el banco”. Necesitamos reaprender el lenguaje simbólico, por otra parte esencial en la dimensión corporal, celebrativa y litúrgica. Vemos la necesidad de buscar ser menos doctrinarios y más cercanos al lenguaje bíblico y mistagógico.

Ámbitos de recreación del lenguaje

[51] Parecería que tenemos que encontrar un lenguaje analógico, que se pueda captar, entender, desde la ciencia teológica y desde la sabiduría de los pueblos. Esto tampoco se ve en los escritos: las experiencias o las palabras sapienciales, siempre son introducción o quedan reducidas a un primer capítulo hermenéutico. La teología de la liberación ha trabajado mucho la cristología, pero muy poco la pneumatología, que introduce otras claves de novedad y relación.

[52] Esta actividad de recreación se relaciona con estrategias para que las iniciativas desde abajo puedan llegar a todas partes de la Iglesia: el lenguaje del mito, colorido y cotidiano o el lenguaje de las mujeres. En los grupos tenemos nuestros propios lenguajes, nos comunicamos y nos sentimos cómodos; el desafío es lograr darlas a conocer, hacer que todas esas vivencias, tan buenas, puedan ser comunicadas, conservando y fortaleciendo lo que ya late en las distintas identidades. En la teología india se hace un esfuerzo para llevar adelante un diálogo que ayude a hacerse comprender. Y lo importante es sobre todo que se afiance y crezca desde lo pequeño.

[53] Algunos ámbitos de construcción teológica popular son muy válidos, pero no logran ser comunicados en los ámbitos académicos por un problema de lenguaje. ¿Por qué no desarrollar una teología más interrogativa, que cuestione, plantee preguntas sobre realidades concretas y urgentes de nuestro tiempo? Francisco propicia este estilo. ¿Cómo recuperar la fuerza y el método del Foro Social Mundial? Existe también una brecha entre la reflexión teológica, las acciones pastorales que promueven procesos de reforma en la Iglesia y los medios para generar “opinión pública”. La comunicación es un instrumento clave para llevar adelante la reforma en la Iglesia.

Propuestas prácticas

- Comprometernos con hacer una teología acorde a nuestro tiempo, haciéndonos cargo de las nuevas realidades, sujetos, sensibilidades y lenguajes.

- Reconstruir nuevas narrativas y lenguajes a partir de los relatos bíblicos y relatos de vida significativos.

- Recrear las formas de celebrar la fe en comunidad considerando la igual dignidad de todos los bautizados, la dimensión corporal y simbólica, la riqueza de las culturas, la importancia de la participación y del lenguaje cercano.

Datos biográficos

Dom Demetrio Valentini

Nació el 31 de enero de 1940, en Sao Valentim, Rio Grande do Sul. Estudió Filosofía en Viamão, RS; Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y Letras en la Facultad de Palmas, en Paraná.

Ordenado Presbítero el 6 de febrero de 1965, es Obispo de Jales, en el estado de San Pablo desde 15 de agosto de 1982. Participó de la Conferencia de Santo Domingo, del Sínodo de América y de la Conferencia de Aparecida.

Fue presidente de Cáritas Brasil por 16 años, y responsable del Sector Pastoral Social de CNBB por ocho años.

Marcelo Trejo

Es Teólogo católico de la Diócesis de Santiago del Estero, miembro de la Sociedad Argentina de Teología (SAT), de la Asociación Internacional de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT/ EATWOT), y de AMERINDIA.

Nació en Argentina el 13 de abril de 1960 y egresó como Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente trabaja en la Escuela Superior de Teología de la Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE), Argentina.

Algunos de sus trabajos académicos son: *“El Intellectus latinoamericano. Presupuestos epistemológicos en el Método Teológico Latinoamericano”* (Roma, 1997).

“La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)” (Roma, 2000).

Franz Josef Hinkelammert

Economista y teólogo alemán, nacido en 1931. Exponente de la Teología de la Liberación y de la crítica teológica al capitalismo. Es uno de los cofundadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones, en San José, Costa Rica, junto con Hugo Assmann y Pablo Richard.

Obtuvo el doctorado en economía de la Universidad Libre de Berlín en 1960. Desde 1963 fue profesor de la Universidad Católica de Chile desde 1963 hasta 1973. Después del golpe militar de Pinochet, se estableció en Costa Rica y se dedicó a trabajar en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José. Ha escrito extensamente criticando el modelo económico neoliberal, así como a los economistas Milton Friedman y Friedrich Hayek y al filósofo Karl Popper. También criticó el pensamiento postmoderno en el libro *El grito del sujeto*.

Diego Irarrazaval

Da cursos teológicos y asesora programas sociales y eclesiales (1975-2004 en Perú y otros lugares; 2005-2015 en Chile). Ha dirigido el Instituto de Estudios Aymaras (1981-2004) y coordinado la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (1995-2006). Miembro del directorio de la revista CONCILIUM (2005-2015). Libros publicados: *Religión del pobre y liberación* (Lima, 1978); *La fiesta* (Lima, 1998); *Itinerarios en la Fe Andina* (Cochabamba, 2013); *Indagación cristiana en los márgenes* (Santiago, 2013); y otros. Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez, y vicario parroquial (Santiago).

Pablo Dabezies

Párroco de la parroquia Nuestra Señora del Carmen (Aguada) en Montevideo.

Nació en 1940 en Montevideo (Uruguay) y fue ordenado sacerdote en mayo de 1968. Es Presbítero de la Iglesia de Montevideo.

Licenciado en teología por la Universidad Gregoriana (1966) y doctorado en teología en el Instituto Católico de París-Facultad de Teología (2007), con una tesis sobre la concepción de la relaciones Iglesia-Sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal Uruguaya, desde el final del Vaticano II hasta la salida de la dictadura (1965-1985).

Profesor emérito de la Facultad de Teología del Uruguay. Durante 20 años asesor de la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud

Universitaria Católica (JUC), tanto en el Uruguay, como en Secretariado Latinoamericano MIEC-JECI (1974-1978) y en el Secretariado internacional de los mismos movimientos (1979-1983).

Carolina Bacher

Profesora y Licenciada en Teología Pastoral por la Universidad Católica Argentina. Especialista en Organizaciones y en Gestión Educativa. Profesora de Teología Pastoral Fundamental y de Seminario de Síntesis Teológico-Pastoral en el Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires. Candidata al doctorado por la Universidad Católica Argentina. Miembro del Programa de Estudios Teologanda y del Observatorio de la Pastoral Argentina.

María José Caram

Dra. María José Caram. Trabajó en el Instituto de Pastoral Andina (Cusco) y en IDECA (Puno). Publicó “El Espíritu en el Mundo Andino. Una Pneumatología desde los Andes) (Bolivia, 2012). Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, y en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) de la misma ciudad.

Margot Bremer

Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Nació en Alemania en un ambiente luterano. En una larga estadía en España optó por la Iglesia católica. Siendo religiosa estudió teología. Trabajó con gitanos y con las CEBs. Lleva 20 años en Paraguay compartiendo vida y saberes con religiosos/as, indígenas, campesinos, antropólogos y seminaristas

Virginia Azcuy

Doctora en Teología por la Universidad Católica Argentina, Profesora Titulada de Teología Espiritual y Teología Sistemática en las Facultades de Teología de la UCA y de la Universidad del Salvador: Area San Miguel. Coordinadora General del Programa de Estudios Teologandas. Investigadora invitada en el Programa Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos del Centro Teológico Manuel Larrain (Chile).

Isabel Iñiguez

Laica, licenciada en Teología con especialización en Pastoral, por la Facultad de Teología (UCA Bs.As.). Realizó su tesis de posgrado sobre la Pastoral de los Derechos Humanos en el Ministerio Episcopal del P. Obispo Jorge Novak (1976-2001). Cursa especialización en Hebreo Bíblico en eTeacher bíblico, Online The Hebrew University of Jerusalem. Se desempeña como: Profesora de Teología en el Profesorado de Ciencias Sagradas de Quilmes, en el Profesorado Monseñor Jorge Novak, en el Profesorado de Magisterio Instituto de Ntra. Sra. del Perpetuo Socorro. Es miembro del Equipo de Teología de Amerindia, Argentina. Es Asesora del CEFORBIQ, (Centro Bíblico Diocesano de Quilmes). Sistematizó la experiencia fundante de las Comunidades Eclesiales de Base, en la publicación: “En mi barca no hay oro ni espada”, (1997) y la publicación sobre la Tesis de Pastoral de los Derechos Humanos, (2014), escribió varios artículos en obras colectivas y revistas.

Socorro Martínez

Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Educadora. Es coordinadora de la Red de Educación Popular de las Religiosas del Sagrado Corazón a nivel Latinoamericano y El Caribe. Es miembro de las Comunidades Eclesiales de Base y anima y articula a las mismas en América Latina. Forma parte del Consejo de Liderazgo Social Global en un proyecto a favor de los jóvenes en Estados Unidos y México. Miembro del Comité Coordinador de Amerindia Continental.

Juan Manuel Hurtado

Párroco de Cristo Rey en Ciudad Guzmán y profesor del Seminario.

Nació en 1948 en Arandas, México. Obtuvo el Bachillerato en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Inició su promoción al Doctorado en Teología en la Universidad de Tubinga, Alemania, y se doctoró en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Alemania, con el Prof. Dr. Johann Baptist Metz.

Ordenado sacerdote en 1981, ha compartido su tiempo entre la acción pastoral, la docencia en filosofía y teología, y conferencias en México y en el extranjero.

Ha sido profesor en el Seminario Diocesano de las cátedras de Teo-

logía Fundamental y Antropología Teológica durante 17 años y en San Cristóbal de Las Casas ha enseñado Teología Fundamental, Teología India y Teología de la Liberación durante un año.

Víctor Codina

Jesuita, doctor en teología y profesor de teología en Barcelona desde 1965. Nació en Barcelona en 1931 y reside en Bolivia desde 1982, alternando la docencia en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba con trabajos de formación de laicos, acompañamiento a comunidades eclesiales de base y trabajos en parroquias populares. Docente de teología en facultades de Roma y en Brasil y El Salvador y en varios países de América Latina, ha publicado artículos, folletos y libros sobre eclesiología, espiritualidad, sacramentos, religiosidad popular y Pneumatología.

Rosa Ramos

Profesora de Filosofía. Maestría en Ciencias de la Religión (Centro Superior de Teología Pastoral de la Facultad de Teología del Uruguay). Diploma en Formación integral y Pastoral Educativa (Universidad Pontificia Bolivariana). Miembro del Equipo de Formación del Departamento de Laicos de la CEU y colaboradora con la revista “Un lugar en el mundo”. Miembro del Consejo de redacción de la revista “Misión”.

Carlos Schickendantz

Doctor en teología por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemania. Actualmente se desempeña como Investigador del Centro Teológico Manuel Larrain de la Universidad Alberto Hurtado de Chile. Algunas publicaciones: *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba 2005; “La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz”, *Teología* 100 (2009) 397-420; “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico”, *Teología* 115 (2014) 157-183. <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>

Paulo Suess

Asesor teológico de CIMI y profesor del Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP).

Nació en Colonia, Alemania, en 1938. Estudió en las Universidades de Munique, Lovaina e Münster, donde se doctoró en Teología Fundamental.

A partir de 1979, **Secretario General del Conselho Indigenista Missionário (CIMI)**. Entre 2000 y 2004, fue **presidente de la Asociación Internacional de Misiología (IAMS)**.

Richard Arce

Párroco, asesor de movimientos de la arquidiócesis y docente de Teología Dogmática en la facultad de Teología del Uruguay. Dirección del Hogar Sacerdotal.

Nació en Montevideo, el 24 de noviembre de 1967. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Montevideo en 1986. Doctor en Teología Dogmática en la Universidad Gregoriana, título que obtuvo en el año 2006 con la defensa de la tesis “La recepción del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de Montevideo (1965-1985)”, bajo la tutoría de Salvador Pie i Ninot.

Rosario Hermano

Secretaria Ejecutiva de Amerindia. Magíster en Educación en Valores por Universidad de Barcelona. Profesora de Ética de la Educación en grado y posgrado en UCU, e instituto IUACJ.

Agradecimientos

Agradecemos especialmente a las co-partes, Agencias de Cooperación de Europa y Canadá que han colaborado con el Simposio de Teología realizado en noviembre del 2014 y con la presente publicación:

Ama-Cmc (Holanda); Cafod (Inglaterra); CCFD (Francia); Desarrollo y Paz (Canadá); DKA (Austria); EMW (Alemania); Fastenopfer (Suiza) y Misereor (Alemania).

Amerindia se define como una red de católicos con espíritu ecuménico, abierta al diálogo y cooperación interreligiosa con otras Instituciones. Se propone como prioridad reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en el Evangelio, actualizando la herencia de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Sínodo de América (1997), y Aparecida (2007) para responder a los nuevos desafíos planteados a nuestros países por la globalización neoliberal. Esto implica reafirmar la opción por nuevos modelos de iglesia comunitaria y participativa y por la Teología de la Liberación como un aporte a la iglesia universal.

Juwo su origen en 1978 con motivo de la preparación de la Conferencia de Puebla, como un grupo de teólogos asesores de los Obispos. Se transformó luego en una red más amplia de Obispos, teólogos/as, comunicadores, educadores, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as comprometidos en la Iglesia y en los nuevos movimientos y actividades sociales.

Se propone promover la participación activa y comprometida de cristianos en los nuevos movimientos sociales para construir, con ellos, una nueva realidad social en el continente. Así como contribuir a que la Iglesia reafirme la opción preferencial por los pobres y excluidos y actualice la tradición espiritual, teológica, pastoral, social del Vaticano II, Medellín y Puebla.

Se encuentra presente en 19 países de América Latina y el Caribe, incorporando también a grupos de hispanos de América del Norte. Está conformada por personas e instituciones que, desde el paradigma de la solidaridad, trabajan por 'otro mundo posible' en distintas instancias y espacios de la sociedad civil y dentro de la comunidad eclesial.



www.amerindiaenlared.org

