

IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES

ÓSCAR ELIZALDE PRADA
ROSARIO HERMANO
DEYSI MORENO GARCÍA
(ORGANIZADORES)



Primera edición, agosto 2016.
300 ejemplares
ISBN 978-9974-8439-5-0

Consejo editorial:

Pablo Bonavía
María José Caram
Óscar Elizalde Prada
Manoel Godoy
Rosario Hermano
Juan Manuel Hurtado
Socorro Martínez

Coordinación editorial:

Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García

Traducción:

María Elena Bicera
Óscar Elizalde Prada
Deysi Moreno García

Transcripción: Álvaro Martínez
Diseño y diagramación: Javier Adipe
Portada: “*Caminheiras e caminheiros*”, Luis Henrique Alves Pinto
Impresión: Tradinco S.A.

© 2016, Fundación Amerindia.
Oficina Ejecutiva Cerrito 327 / 001 (11000)
Montevideo - Uruguay
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Amerindia Continental agradece a las agencias de cooperación que han colaborado para la realización del II Congreso Continental de Teología y para hacer posible esta publicación:

ADVENIAT (Alemania)	FASTENOPFER (Suiza)
CAFOD (Inglaterra)	MENSEN MET EEN MISSIE (Holanda)
CCFD (Francia)	MISEREOR (Alemania)
DESARROLLO Y PAZ (Canadá)	SCLA (Estados Unidos)
DKA (Austria)	KARUNA VZW (Bélgica)
EMW (Alemania)	

Derechos reservados para todas las ediciones en español y en cualquier otro idioma. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por cualquier medio, sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

Impreso en Uruguay / Printed in Uruguay

SUMARIO

PRESENTACIÓN

- ¿Por qué un II Congreso Continental de Teología?
Socorro Martínez Maqueo y Pablo Bonavía 7

REFLEXIONES INICIALES

- ¿Y ahora, José? *Dom Demétrio Valentini* 13

I. INTERPELACIONES DEL ESPÍRITU

- El factor religioso en el contexto de la conflictividad global y el futuro de la vida. *Leonardo Boff* 21

- Procesos culturales, políticos, económicos y ecológicos continentales en el contexto de un modelo civilizatorio mundial.
Juan Luis Hernández 39

- Coyuntura y relevancia eclesial global y del continente: desafíos y oportunidades. *Cecilia Tovar Samanez* 57

- Experiencias del Espíritu en algunos sujetos significativos de América Latina. *Etel Nina Cáceres* 83

- Elementos para una teología intercultural. *Vicenta Mamani Bernabé* 95

- El Espíritu y la autoridad de los mártires. *Juan Hernández Pico* 103

II. PNEUMATOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

- El ventarrón divino en los remolinos de la liberación.
Marcelo Barros 129

- La experiencia del Espíritu en Israel. *Carlos Mesters* 157

- La experiencia del Espíritu Santo en la vida de Jesús y de los apóstoles. *Solange Maria do Carmo* 173

- La presencia del Espíritu en los escritos de San Pablo.
Eduardo de la Serna 189

Líneas centrales de una pneumatología de América Latina y el Caribe. <i>Víctor Codina</i>	215
El Espíritu y la autoridad de los pobres. <i>Gustavo Gutiérrez Merino</i>	243
III. CAMINOS A RECORRER EN LOS PROCESOS DE REFORMA	
El Pacto de las Catacumbas: un compromiso para hoy. <i>José Oscar Beozzo</i>	263
Hacia una reforma eclesial a partir de la acción del Espíritu en el corazón de todos los pueblos. <i>Carlos Schickendantz</i>	281
Luces para la reforma de la Iglesia en un mundo conflictivo, pluralista y desigual. <i>Mons. Álvaro Ramazzini</i>	317
Indicios para una reforma de la Iglesia en clave inclusiva: anhelos de igualdad y aportes eclesiológicos que buscan florecer. <i>Virginia Raquel Azcuy</i>	333
La urgencia de lo esencial. <i>Pedro Trigo</i>	371
Frutos que el Espíritu nos ofrece hoy. <i>Isabel Corpas de Posada, Juan Luis Hernández y Juan Hernández Pico</i>	395
IV. SUBSIDIOS PARA CAMINAR	
Mensaje Final del II Congreso Continental de Teología	417
Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres. <i>Emerson Sbardelotti</i>	421
João Batista Libanio. Memoria fraterna de un compañero de Jesús. <i>Jaldemir Vitorio</i>	423
Testigos de Amerindia. <i>Rosario Hermano y María Elena Bicera</i>	441
La fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños. <i>Óscar Elizalde Prada y Deysi Moreno García</i>	453
REFLEXIONES FINALES	
Tejer la vida desde Dios y desde abajo. <i>Socorro Martínez Maqueo</i>	467

PRESENTACIÓN

¿POR QUÉ UN II CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA?¹

*Socorro Martínez Maqueo**

*Pablo Bonavía***

Amerindia se siente parte de una entrañable tradición del cristianismo latinoamericano-caribeño que encontró su expresión más reconocida en la Conferencia de obispos de Medellín. Tradición que dio un paso decisivo: redescubrir la fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños dejando a un lado así el viejo deseo de ser una iglesia poderosa.

I Texto inspirado en la presentación y el encuadre del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015.

* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Baja California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. La mayor parte de su vida ha trabajado como educadora popular y en la asesoría de las Comunidades Eclesiales de Base de su país. Actualmente lidera la Articulación Continental de las Comunidades Eclesiales de Base y es la coordinadora de *Amerindia Continental*.

** Teólogo uruguayo. Sacerdote de la arquidiócesis de Montevideo. Es párroco en una zona suburbana del barrio La Cruz de Carrasco y profesor de teología fundamental en la faculta de teología del Uruguay. Es el responsable del observatorio eclesial de *Amerindia Continental* y también es miembro del comité de coordinación de *Amerindia Continental*.

Asumiendo esta memoria colectiva, regalo del Espíritu para la Iglesia toda, convocamos a un Congreso Continental de Teología en 2012 con ocasión del 50 aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II y los 40 años del libro *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez. Gracias al aporte de muchos, aún en medio de un clima adverso, allí se avivó el fuego de una manera de hacer teología que quiere encender otros muchos fuegos tanto en la Iglesia como en la sociedad.

La elección de Francisco como obispo de Roma el 13 de marzo de 2013 trajo consigo cambios significativos en el contexto eclesial. Con sus opciones, gestos y enseñanzas nos invita a todos y todas a una nueva forma de estar y actuar que pasa por comprenderse y transformarse desde la solidaridad con el clamor de los excluidos y de la madre tierra.

En sus recientes viajes por América Latina y el Caribe Francisco —lejos de una perspectiva asistencialista— enfatiza la capacidad de los marginados y sus organizaciones para impulsar una sociedad que promueva la dignidad de todos y todas. Lo hace desde la novedad del Evangelio: la opción por los excluidos, antes que una obligación ética, es una confesión de fe acerca de Dios y su forma de ser. Él es el primero que opta por los pobres y nos revela que la solidaridad con ellos es el único camino que hace justicia a su amor universal.

Francisco nos invita a “entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma” (EG 30) que apunte a desentrañar, anunciar y secundar la presencia liberadora del Reino de Dios en el seno de la historia antes que a la pura autopreservación institucional.

Un proceso de reforma eclesial que, lejos de todo narcisismo, promueva la participación en la acuciante gestación de un paradigma civilizatorio alternativo en el que no afirmemos lo propio por destrucción de lo diferente, vivamos la alteridad como mediación de la propia identidad y cuidemos de nuestra casa común.

Asumir la necesidad de cambios profundos y radicales no implica caer en el apuro o la improvisación. Por eso el II Congreso Continental de Teología se comprende a sí mismo al interior de un largo caminar de pueblos y comunidades, y ha promovido, previamente, encuentros nacionales o regionales como parte de su preparación inmediata. Jornadas

que tuvieron lugar en Bogotá, Montevideo, Guatemala, Buenos Aires, Santiago de Chile, Cochabamba, El Salvador, México...

Este Congreso convocó teólogos/as y militantes cristianos del continente para discernir, desde la Palabra de Dios, la presencia del Espíritu Santo en el seno de nuestras experiencias de solidaridad con los excluidos/as. Ella es raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y del necesario proceso de reforma eclesial que nos sentimos desafiados a emprender hoy.

Con este objetivo hemos querido evocar, en primer lugar, algunas prácticas que nos abren a la presencia del Espíritu al interior de los clamores, resistencias y conquistas de muchos sujetos invisibilizados. Quisimos hacerlo desde la original concepción bíblica de la acción creadora y recreadora de la *Ruab* tanto en la historia como en la comunidad cristiana. Hemos buscado identificar cómo se gesta hoy el ‘hacernos cristianos en comunidad’ en medio de los desafíos de nuestra realidad. Una realidad en la que el factor específicamente religioso tiene un creciente impacto social pero se manifiesta, a su vez, como una verdadera ‘lucha de dioses’ que refleja en buena parte los conflictos que atraviesa la convivencia humana. Deseamos finalmente hacer nuestro aporte al proceso de reforma eclesial, profundizando en sus motivos, contenidos e instrumentos.

Este Congreso no ha sido un fin en sí mismo. Quiere ayudarnos a intensificar nuestro compromiso con los ‘pequeños’, los místicos, los profetas y artesanos de ‘otro mundo posible’, que saben descubrir y saborear la presencia amorosa de Dios y su Reino en medio de tantas injusticias. Quiere sostener la militancia en pos de un nuevo paradigma civilizatorio en el que todos y todas tengamos un lugar para comer juntos y hacer fiesta, donde no haya ‘primeros lugares’ sino el abrazo fraterno entre los seres humanos y con la madre Tierra, tal como nos propone la entrañable tradición del *sumak kawsai*².

- 2 Esta idea también fue profundizada en la jornada de reflexión teológica preparatoria de México (México DF, 2015) y en el simposio teológico del Cono Sur *Ecclesia Semper Reformanda* (Montevideo, 2014).

REFLEXIONES INICIALES

¿Y AHORA, JOSÉ?¹

*Dom Demétrio Valentini**

Me permito iniciar estas breves reflexiones, previas a la apertura del II Congreso Continental de Teología, con unas palabras que pido prestadas al poeta minero, Carlos Drumond de Andrade, en su famoso poema *¿Y ahora, José?*

Con ellas evoco los sentimientos que de vez en cuando asoman a la conciencia, al confrontar el entusiasmo de los tiempos del Concilio Ecuménico Vaticano II con la nostalgia que hoy causan tantas resistencias a las reformas propuestas por el Concilio. ¡Le doy la palabra al poeta minero!

I Palabras pronunciadas durante la apertura del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015. Texto original en portugués traducido por María Elena Bicara.

* Obispo brasileño emérito de Jales (Brasil), diócesis para la cual fue designado desde su ordenación episcopal en 1982. Como estudiante de teología, en Roma, fue testigo del Concilio Vaticano II. Ha sido miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), responsable por el sector de pastoral social. Entre 1999 y 2011 presidió la *Cáritas Brasileña*. Participó en la IV y en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

*¿Y ahora, José?
La fiesta acabó,
la luz se apagó,
el pueblo se fue,
la noche enfrió,
¿y ahora, José?
¿Y ahora, tú?
¿Tú qué eres sin nombre,
que te burlas de los demás,
tú que haces versos,
que amas, protestas?
¿Y ahora, José?*

*Estás sin mujer,
estás sin discurso,
estás sin cariño,
ya no puedes beber,
ya no puedes fumar,
escupir, ya no puedes,
la noche enfrió,
el día no vino,
el tranvía no vino,
la risa no vino,
no vino la utopía
y todo acabó
y todo huyó
y todo se enmohecó
¿y ahora, José?*

*¿Y ahora, José?
Tu dulce palabra,
tu instante de fiebre,
tu gula y ayuno,
tu biblioteca,*

*tu labranza de oro,
tu terno de vidrio,
tu incoherencia,
tu odio ¿y ahora?*

*Con la llave en la mano
quieres abrir la puerta,
no existe la puerta;
quieres morir en el mar,
pero el mar se secó;
quieres ir a Minas,
Minas, no hay más.
¿José, y ahora?*

*Si gritaras,
si gimieras,
si tocaras
un vals vienés,
si durmieras,
si te cansaras,
si murieras. . .
Pero no mueres,
¡eres duro, José!*

*Solito en lo oscuro
cual fiera salvaje,
sin teogonía,
sin pared desnuda
para recostarte
sin caballo negro
que huya a galope,
¡caminas, José!
José, ¿a dónde?*

Carlos Drummond de Andrade

Si hubiéramos invitado al famoso poeta para la clausura del jubileo de los 50 años del Concilio, el 8 de diciembre de 2015, él podría recitar su poema entero para señalar los sentimientos de aprehensión que afloran, ante la angustiada pregunta, “¿y ahora, José?”.

El Sínodo² terminó, el Concilio terminó “¿y ahora José?”. ¿Ahora, qué vamos a hacer? ¿Convocar un nuevo Concilio?

Pero nadie está de acuerdo en rehacer utopías, cuando constatamos que las antiguas fueron perdiendo fuerza hasta caer en estado de letargia.

En todo caso, me parece evidente que estamos concluyendo una época, marcada por el Concilio, y entrando en otra, que será conducida por otros impulsos, no provenientes de grandes documentos de peso conciliar, sino de la fuerza de testimonios que podrán indicar los rumos del futuro.

Para señalar el contraste entre los sentimientos de hoy y la euforia inicial del Concilio, nada mejor que recordar las palabras de Juan XXIII en el famoso discurso de apertura del Vaticano II, el 11 de octubre de 1962:

La Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella (...).

El Concilio que comienza aparece en la Iglesia como un día prometedor de luz resplandeciente. Apenas si es la aurora; pero ya el primer anuncio del día que surge ¡con cuánta suavidad llena nuestro corazón! (...).

Cielo y tierra, puede decirse, se unen en la celebración del Concilio (...). Todo esto pide de ustedes serenidad de ánimo, concordia fraternal, moderación en los proyectos, dignidad en las discusiones y prudencia en las deliberaciones.

- 2 Un día antes de iniciar el II Congreso Continental de Teología, había concluido la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que tuvo lugar en Roma, del 4 al 25 de octubre de 2015 (nota de los editores).

¿Será que fue así en el reciente Sínodo sobre la Familia?

Quiera el Cielo que todos sus esfuerzos y sus trabajos, en los que están centrados no sólo los ojos de todos los pueblos, sino también las esperanzas del mundo entero, satisfagan abundantemente las comunes esperanzas.

El Concilio comenzó lleno de esperanzas. En el tiempo del Concilio, bastaba una palabra fuerte: *aggiornamento*, dicha por un Papa que había conseguido el aprecio del pueblo, Juan XXIII.

De inmediato, todos se entusiasmaron, se sentían listos y dispuestos a dar inicio a la puesta en práctica de la renovación de la Iglesia en profundidad, para volverla más próxima de la sociedad y con un mensaje más comprensible a transmitir.

Ahora, por el contrario, vivimos, un tiempo lleno de preguntas, y con resistencias a flor de piel.

Recientemente publiqué un breve artículo recordando la coincidencia de celebraciones que tendrán lugar en 2017, entre los 300 años del hallazgo de la imagen de Aparecida en el Río Paraíba y los 500 años de la Reforma Protestante³. Sugerí que ambas celebraciones se valoraran mutuamente y que “los 300 años de Aparecida, sean vinculados a los 500 años de la Reforma Protestante, para beneficio de la causa ecuménica entre todas las Iglesias”.

Bastó esa sugerencia para provocar una rápida reacción por parte de una “radio del Sagrado Corazón”. Recibí repetidas veces un relato fantasioso de una beata de no sé qué, que contaba cómo en la noche del aniversario de Lutero, fue conducida por su ángel de la guarda para ver el abismo profundo donde se encontraban miles de almas padeciendo en el fuego del infierno, y bien en el fondo del abismo, estaba Lutero, rodeado de siete demonios, que le daban insistentes martillazos en la

3 El artículo en referencia se titula *Dupla expectativa* (Doble expectativa) y fue publicado en el sitio web de la diócesis de Jales el 8 de octubre de 2015. El texto completo se encuentra disponible en <http://diocesedejales.org.br/?p=15463> (nota de los editores).

cabeza, con el propósito de incrustarle un gran clavo. Lutero se retorció por los horribles dolores.

Me pregunté si el Año de la Misericordia va a cerrar ese abismo, en cuanto se abran las puertas de las catedrales, ¿será que logrará cambiar la mentalidad de esas personas?

En los tiempos del Concilio había fácil unanimidad. Y todos se contagiaban con las alegres utopías de una Iglesia renovada, que nacería del impulso aglutinador del Concilio.

Ahora, existe una gran dispersión de banderas, incluso pastorales, dentro de la Iglesia como en la sociedad.

Y con el fenómeno de las manifestaciones sociales, se evidencia la falta de banderas convergentes. Nos podemos ver marchando juntos, pero portando banderas muy diferentes unas de otras.

En este contexto, me parece válido identificar dónde se encuentran las resistencias y dónde nacen las nuevas esperanzas.

Al constatar el impulso correspondiente al testimonio evangélico del papa Francisco, parece claro que hoy hablan más los testimonios que los solemnes documentos, aunque estén revestidos de una aureola conciliar o sinodal.

Necesitamos estar atentos para percibir dónde se manifiesta el Espíritu, para seguir por los caminos que Él nos indica, porque el rumbo a seguir carece de sosiego.

Hago votos para que este Congreso vuelva a encender esperanzas, y recupere utopías capaces de continuar motivándonos.

¡Son los votos que hago, después de esta breve provocación! Buen trabajo para todas y todos.

I. INTERPELACIONES DEL ESPÍRITU

EL FACTOR RELIGIOSO EN EL CONTEXTO DE LA CONFLICTIVIDAD GLOBAL Y EL FUTURO DE LA VIDA¹

*Leonardo Boff**

El tema propuesto es provocador y actual. Si uno buscara en *Wikipedia* sobre las guerras que existen hoy en el mundo, vería que hay más o menos 80 guerras en este momento, 15 de las cuales son de gran intensidad, con muchos muertos y con muchas víctimas civiles. Otras 30 son de baja intensidad, pero también generan víctimas que, como en toda guerra, son consecuencia de actos inhumanos y crueles.

I Conferencia inaugural en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015. Texto digitalizado por Álvaro Martínez y revisado por el autor.

* Teólogo brasileño. Nació en 1938. Ha sido profesor de teología sistemática en Petrópolis, y profesor de ética y de ecología filosófica de la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Profesor visitante de varias universidades extranjeras y conferencista internacional. Es autor de más de 90 libros en distintas áreas de la teología, la ética y la ecología. Su obra principal es *Ecología: grito de la Tierra-grito de los pobres* (1999) y *Para una ética de la Madre Tierra*, publicado en 2016.

1. LAS RELIGIONES: FUENTE DE CONFLICTOS

La primera pregunta que nos hacemos es en qué medida la religión está en la base de muchas de esas guerras.

Yo diría que la religión y la teología en estos días ‘están en alza’, están de moda, porque movilizan a centenares de personas y están en la raíz de muchas luchas y de verdaderas guerras, especialmente por parte de los musulmanes.

Samuel Huntington, uno de los primeros pensadores en poner como tema de reflexión y de preocupación la globalización, muy discutido, pero muy serio, en su libro *El choque de civilizaciones* (1996) —él era profesor de la escuela de diplomáticos de Harvard— dice que en el mundo moderno la religión es una fuerza central, tal vez *la fuerza* central que motiva y moviliza a las personas. Lo que en último término cuenta para la gente no es la ideología política ni el interés económico. Lo que interesa a las personas y con lo que se identifican son las convicciones religiosas, la familia, las creencias. Por estas cosas ellas combaten y hasta están dispuestas a dar su vida.

Huntington hace una crítica dura a la política de Estados Unidos y de Europa, que en las relaciones internacionales nunca habían dado importancia al factor religioso porque decían que es algo del pasado, que la religión es para aquellos que todavía no piensan o que han dejado de pensar, por lo tanto, es de niños o de viejos.

Ahora se dan cuenta de que los grandes conflictos, principalmente en Oriente Medio y en el Norte de África, tienen en el fondo motivaciones religiosas o político-religiosas, porque en el Islam la religión camina junto con la política en el sentido que el libro sagrado, *El Corán*, unifica las dos dimensiones: no hay una política sin expresión religiosa y no hay dimensión religiosa que no se articule con la política.

Esto es importante decirlo porque las grandes religiones son los cimientos, las bases sobre las cuales reposan las civilizaciones, como escribió un gran historiador norteamericano de las culturas, Christopher Dawson.

Otro eminente antropólogo, Claude Levy-Strauss, sostenía que en momentos de crisis de civilizaciones, del paso de un paradigma a otro, el puente que hace posible ese paso, que mantiene los grandes ideales de un pueblo, sus sueños, sus identidades, son siempre las religiones. Entonces las religiones juegan un papel decisivo en la historia.

Ese es su lado positivo. Pero todo lo que es sano puede enfermarse y hoy gran parte, o algunos grupos muy significativos de las religiones, tienen la enfermedad del fundamentalismo.

2. EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Hay que comprender el fundamentalismo, que tiene una expresión sin duda religiosa pero que afecta gran parte de nuestra cultura en sus varias dimensiones y que provoca continuamente tensiones y conflictos.

En su origen, curiosamente, el fundamentalismo nació en el interior de las iglesias evangélicas a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX en Estados Unidos. Un grupo de teólogos conservadores publicaron doce cuadernos con el fin de volver a los fundamentos de la fe —de donde se deriva la palabra ‘fundamentalismo’— con el propósito de enfrentar el proceso de acelerada secularización, industrialización y modernización de la sociedad norteamericana.

Ellos querían mantener la fe de los padres fundadores, una fe integral, ortodoxa, y desde una perspectiva estrictamente fundamentalista en el sentido de tomar las palabras de la Escritura como palabras infalibles en sí mismas, sin interpretación. Por eso se oponían duramente a todo tipo de exégesis y adaptaciones de la teología al espíritu del tiempo. Tomaban los textos literalmente, así como están consignados en las Escrituras cristianas. De este modo, el movimiento fundamentalista irrumpió con significativos apoyos de muchos grupos cristianos.

Pero no solamente en el protestantismo y especialmente en el campo mediático de la televisión *coast to coast* es donde aparece más claro el fundamentalismo. En nombre de él, ocurre la ‘satanización’ de otros

grupos que siguen otra línea más crítica y racional de reflexión desde la fe.

Por otra parte, hay que reconocer también la existencia de grupos significativos de la Iglesia católica que demuestran claras dimensiones fundamentalistas. Por ejemplo, el documento del cardenal Joseph Ratzinger *Dominus Iesus*, del año 2000, es un texto claramente fundamentalista porque renueva la idea medieval que fuera de la Iglesia no hay salvación. Allí se postula que hay una sola Iglesia: la católica. Las demás no son iglesias y se les niega incluso esta denominación. Son solamente comunidades cristianas con elementos eclesiales. Así, los que no pertenecen a la Iglesia católica están en riesgo de perder la salvación. Ese documento cayó como un rayo del cielo, escandalizando a muchos y anulando 50 años de diálogo ecuménico.

El cardenal Walter Kasper, encargado del ecumenismo, ni siquiera fue consultado y decía abiertamente que fue escrito como secretamente, lejos del espíritu del Concilio Vaticano II que propicia el diálogo ecuménico entre las iglesias. El documento reafirma la identidad católica de una forma tan fuerte que excluye las demás denominaciones cristianas. Es un texto nítidamente fundamentalista.

Pero, hay que decir que todos aquellos que pretenden ser los únicos portadores de la verdad están condenados a la intolerancia y a la arrogancia religiosa excluyente.

El fundamentalismo no es una doctrina, es una manera de leer e interpretar las doctrinas, de entender 'mi doctrina' o 'mi verdad' como la única verdadera, porque todas las demás están erradas. Por el hecho de que no son verdaderas, pueden ser denunciadas, perseguidas y pueden ser destruidas, porque el error no tiene ningún derecho. Ahí está la base del profundo desentendimiento, del ánimo belicoso contra las demás creencias religiosas. Por eso puede nacer cierta violencia, como pasó en Irlanda y en otras partes cuya raíz era la pretensión de exclusividad en el tema de la verdad.

3. EL FUNDAMENTALISMO DE LA MACROECONOMÍA

Por otra parte, pienso que no es correcto reservar exclusivamente el fundamentalismo a ciertos grupos religiosos y eclesiales. Creo que hay fundamentalismos mucho más dañinos, que producen más muertes, que son inconscientes. Están presentes en nuestra cultura y ni pensamos que son fundamentalismos, pero lo son.

Por ejemplo, yo creo que hoy, uno de los más grandes fundamentalismos es el de la macroeconomía capitalista y su modo de producción con su versión política que es el neoliberalismo. Este fundamentalismo se impone a toda la humanidad, a todo proceso de globalización, como la única forma de producir, de crear riqueza y de organizar la ‘casa común’². Repiten la famosa fórmula TINA: *there is no alternative*, “no hay otra alternativa”. Nosotros preferimos traducir TINA como *there is new alternative*, es decir: “hay una nueva alternativa”.

Esta negación fundamentalista de otra alternativa ha generado la tragedia de Grecia, de Portugal, de España. Particularmente de Grecia donde ha destrozado a todo un pueblo y ha provocado centenares de suicidios. Prácticamente cada día —me contaba un monje ortodoxo— ponen niños en las puertas de los monasterios porque las madres desesperadas dejan escrito: “alimenten a mi niño para que no muera de hambre”. Y con el corazón partido lo dejan ahí.

Detrás de esas medidas económicas, de esos ajustes, hay un vía crucis de sufrimiento, de dolor, que tiene más estaciones que aquel vía crucis del Hijo de Dios cuando pasó entre nosotros, porque se impone estas formas a todos los países y no se admite resistencias.

Incluso muchos países que están pasando por procesos de inflación, como Brasil y Argentina, sufren una presión tremenda por parte de las corporaciones multinacionales y de la macroeconomía capitalista, que

2 La referencia a la ‘casa común’ evoca la encíclica ecológica del papa Francisco, *Laudato si’, sobre el cuidado de la casa común*, publicada el 24 de mayo de 2015 (nota de los editores).

obligan a los gobiernos a obedecer sus lógicas y si no lo hacen, desestabilizan los gobiernos.

El lema del Pentágono es “un solo mundo y un solo imperio”. Lo interesante es que el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* propone una alternativa: “un solo mundo, una sola casa común y un solo proyecto colectivo”.

El fundamentalismo de la macroeconomía ha sido criticado en la encíclica papal, en su versión más concreta que es la tecno-ciencia, o sea, un tipo de utilización de la ciencia que se hace instrumento de intervención y de dominación en el mundo, que hace que muchos pueblos sufran duramente las consecuencias de tales medidas.

4. EL PELIGRO DEL FUNDAMENTALISMO DE OCCIDENTE

Otro tipo de fundamentalismo que Huntington presenta en su libro *El choque de civilizaciones*, y que quizás se el más peligroso del mundo, es el de la arrogancia de la cultura occidental. Huntington afirma que la creencia de la superioridad de la cultura occidental es falsa, inmoral y mentirosa y la intervención occidental constituye probablemente la más peligrosa fuente de inestabilidad y de conflicto global en un mundo multi-civilizacional.

Desde que Bush dijo *América is at war*, “América está en guerra” — una guerra definida como infinita—, vivimos bajo leyes de guerra. Sobre este asunto el Papa ha hablado varias veces, ya que no solamente estamos dentro de la sexta extinción masiva, sino que también nos encontramos en una Tercera Guerra Mundial que se da en distintos lugares, con consecuencias devastadoras para las vidas humanas, especialmente la de los inocentes.

En las guerras modernas, el 99,8% de víctimas fatales son civiles: mujeres, niños, niñas, personas inocentes. Entonces, no son guerras de ejércitos, sino guerras para matar personas, para destruir infraestructuras y destruir un Estado. Esa visión es tremendamente fundamentalista porque, como decía Berlusconi —ese político italiano

mafioso— “si la cultura occidental es la mejor del mundo, hay que imponerla a todos porque tiene la mejor tecnología, la mejor política, la mejor forma de gobierno, la única religión verdadera y tenemos que imponerla a todos”. Esa visión es típicamente fundamentalista y eurocéntrica.

5. EL FUNDAMENTALISMO DEL PENSAMIENTO ÚNICO CIENTÍFICO

El fundamentalismo del pensamiento único científico fue denunciado por un gran científico de origen ruso que vivió en Occidente: Ilya Prigogine. Fue uno de los creadores de la teoría del caos, el caos generativo, de donde viene la vida dentro del proceso de la evolución. En su famoso libro *La nueva alianza*³ critica la dictadura del paradigma científico que pretende ser la única forma racional, viable y legítima de acceder a la realidad. Todas las demás formas, que no son científicas no cuentan y denuncian tal pretensión como fundamentalista. En contraposición, propone un diálogo entre todos los saberes —desde los más ancestrales, míticos, religiosos, populares— y los científicos, bajo el presupuesto de que cada saber abre una ventana sobre la realidad y nos puede ofrecer una visión más holística y completa de la realidad.

¿Qué es la realidad?, se preguntaba. No lo sabemos, es un misterio. Entonces, hay que articular todos los tipos de saberes para desvelar tal misterio. El Papa hace una crítica al tipo de saber tecnocrático que pretende, por sí mismo, resolver todos los problemas de la vida y de la Tierra, sabiéndose que es justamente la dictadura de la razón sin conciencia y sin la incorporación de la inteligencia cordial y sensible, la causa principal de la actual crisis del sistema-vida y del sistema-Tierra.

Desgraciadamente, la dominación del paradigma científico moderno se impone a todos y es dominante en las universidades. Por eso

3 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers publicaron en 1978 *La nouvelle alliance — métamorphose de la science* (nota de los editores).

es tan difícil hablar en las universidades del nuevo paradigma científico que trabaja con la teoría del caos, con la teoría de la complejidad, con los procesos de emergencia, con el principio de indeterminación de la física cuántica, con otros tipos de conocimiento con los cuales estamos intentando conocer mejor el mundo que nos rodea.

A raíz de la interdependencia de todo con todo y por el hecho de que todos los saberes deben estar abiertos a la intelección del mundo, hay que ‘ecologizar’ los saberes, es decir, ponerlos en contacto y relacionarlos, no como una añadidura de saberes, sino como la captación de la totalidad de la realidad con sus distintas formas de llegar a comprender y descifrar lo que es esa realidad que, a la larga, siempre está abierta al Misterio, como lo repetía con frecuencia Albert Einstein.

6. EL RESCATE DE LA RAZÓN CORDIAL

De ahí que no basta la razón intelectual. Necesitamos con urgencia rescatar la razón cordial, la razón sensible.

La razón sensible, el *pathos*, emergió en el proceso de evolución hace ya unos 200 millones de años, cuando irrumpieron en la Tierra los mamíferos y dieron a luz hijos que naturalmente amaron, cuidaron y protegieron. Aquí está la fuente del sentimiento de amor, de cariño y de cuidado. Nosotros hemos olvidado que somos mamíferos intelectuales.

El cerebro límbico es el de la pasión, del sentimiento, de la profundidad afectiva del ser humano. Es la sede del mundo de las excelencias, de los valores, de la ética y de la espiritualidad. Solamente en los últimos siete u ocho millones de años emergió el neo córtex, el cerebro de la razón, de la palabra articulada y de la comunicación abstracta.

Entonces, ante todo somos seres de sentimiento, realidad que fue puesta bajo control y censura por la razón, con el pretexto de que dificultaba la mirada objetiva de la realidad. Hoy sabemos que todo conocimiento viene permeado de sentimiento y de intereses. Si se deja a su propio curso, puede llevar a la locura de la razón que ha creado

la *Shoá*⁴, la solución final de los nazis al pueblo judaico, o del Estado Islámico que degolla a todos que no se adhieren a su modo de entender la religión musulmana.

Una de las dimensiones más bellas de la encíclica del Papa es precisamente el rescate de la razón sensible, de la razón cordial, al punto de decir que los dolores del mundo debemos sentirlos como nuestros y oír siempre el grito de la tierra como el grito de los pobres (cf. EG 49).

La crítica de la cultura moderna que Francisco hizo, con ocasión de su visita a la isla de Lampedusa, donde llegan centenares de refugiados de África y de Siria, contiene esta denuncia: se trata de una cultura cínica, cruel y sin piedad, que ya no sabe llorar ni sentir el dolor del otro porque, solamente tiene una visión fría, racional, que más que racional es racionalista, la dictadura de un tipo de razón instrumental-analítica que está en función de la acumulación y no de la vida.

Esos son, para mí, los grandes fundamentalismos que producen víctimas en todas partes del mundo, que ponen en riesgo el sistema-vida y el sistema-Tierra. Hoy, como nunca antes en la historia, construimos instrumentos de autodestrucción con armas químicas, biológicas y nucleares.

Por otra parte, el Papa alaba todo lo bueno que la ciencia ha traído para aliviar la vida humana. Creó los antibióticos, mejoró la vida de todos, pero simultáneamente generó una maquinaria de muerte, con el poder de destruir toda la vida humana de 25 formas diferentes.

Es urgente enriquecer la razón intelectual y analítica con la sensible y cordial. Hoy hay una gran discusión sobre el rescate de la razón sensible y cordial. En Estados Unidos, especialmente las mujeres que han trabajado la ética del cuidado, la dimensión del corazón, de la afectividad, insisten en eso: si no limitamos la irracionalidad de las

4 *Shoá* es un término hebreo que significa, literalmente, ‘catástrofe’, y evoca el holocausto o la aniquilación del pueblo judío en Europa, por parte de los nazis alemanes en la Segunda Guerra Mundial. Durante el genocidio, producto del fundamentalismo antisemita nazi, aproximadamente seis millones de judíos fueron asesinados sistemáticamente (nota de los editores).

formas como hemos organizado el mundo, iremos al encuentro de lo peor.

Creo que hacemos injusticia a las religiones, como el islamismo, cuando decimos que ellos son fundamentalistas, cuando nosotros somos los principales fundamentalistas y no nos damos cuenta de esto.

Tenemos que ser autocríticos y más humildes y solidarios. Una de las consecuencias buenas de la globalización es ponernos en contacto con diferentes formas de ser humanos. Podemos ser humanos a la manera de un chino, de un árabe, de un japonés, de un mexicano... podemos serlo de mil formas diferentes. Hay una identidad básica, pero las diferencias enriquecen esas identidades y todas son igualmente humanas. No hay porqué imponer a los demás nuestra forma de organizar la sociedad, de pensar el mundo, de adorar a Dios como la única forma legítima, si podemos revelar las inmensas virtudes culturales de los pueblos de la Tierra.

Aquí cabe el poema de Antonio Machado, ese gran poeta español que decía: “¿Tu verdad? No. La verdad. La tuya guárdala contigo. Busquemos juntos la verdad”. Cuando juntos la buscamos, la encontraremos mucho más creíble y nos enriquece a todos. Entonces, la verdad no es una posesión de uno o de otro: todos participan de ella de alguna forma. Tenemos que intercambiar para enriquecer nuestra aproximación a la verdad.

7. LA FORMA EXTREMA DEL FUNDAMENTALISMO: EL TERRORISMO

Junto con ese tema del fundamentalismo hay otro que es terrible y que urge reflexionar: el terrorismo.

El efecto más aterrador, creo, del gran atentado en Estados Unidos a las Torres Gemelas, fue precisamente la creación de una versión de un miedo generalizado. Ese efecto es intencionado por el terrorismo.

El terrorismo quiere ocupar las mentes de las personas y mantenerlas como rehenes del miedo. El significado principal del terrorismo

no es ocupar territorios como se hace en las guerras convencionales —en Afganistán y en Irak, por ejemplo—, sino ocupar las mentes de las personas. Por eso la profecía de Bin Laden, el gran articulador del terrorismo islámico: “Estados Unidos jamás tendrá seguridad, jamás tendrá paz; vamos a ocupar sus mentes y mantenerlas desestabilizadas emocionalmente, obligadas a desconfiar de cualquier gesto de personas que no sean como ellos. Ese es el objetivo que tenemos”.

Efectivamente Estados Unidos es un país que vive con miedo y en Europa es igual debido a los actos terroristas que se han repetido varias veces. Lo peor de todo es que Estados Unidos, campeón de los derechos humanos, se ha transformado en un Estado terrorista que lleva su poder militar de control y represión a muchas partes del mundo, incluso controlando sus propios ciudadanos como ‘acto patriótico’.

Del mismo modo el problema del terrorismo hay que entenderlo bien. Hablando con musulmanes me he dado cuenta de que por detrás del terrorismo islámico, que ha generado tantas víctimas —hecho que es inaceptable desde todo punto de vista— hay una amargura histórica, un sentimiento de humillación secular. Ellos saben que tienen el motor del sistema mundial sin el cual ninguna sociedad funciona, que es el petróleo. Si fuera una gran plantación de higos, de uvas o de naranjos, no pasaría nada, pero ahí está el petróleo, sin el cual ninguna fábrica o aeronave funciona. Entonces, dicen: “nos ocupan, no nos piden permiso, nos roban el petróleo, fundamental para la globalización, pero nunca nos han preguntado nada ni consultado sobre los caminos de la sociedad mundial. Ellos deciden y nosotros somos víctimas y tenemos que obedecer”.

Los musulmanes entienden las guerras que Occidente lleva contra ellos como la continuación de las Cruzadas. Aquí reside la rabia que tienen y la voluntad de venganza. El terrorismo nace de eso y nosotros, occidentales, somos en parte los culpables de eso.

Si hay tantos refugiados de Medio Oriente en Europa es porque primero los europeos estuvieron allá. Los centenares de refugiados que están invadiendo Europa son fruto de las guerras que Occidente, que Estados Unidos ha llevado al norte de África, a Siria y a todo Oriente Medio.

Esto lo ha dicho recientemente Noam Chomsky, que es el intelectual más respetable, más crítico, de la política internacional de Estados Unidos. Dijo: “nosotros somos los responsables de los 60 millones de refugiados que existen en el mundo en esas regiones de guerra donde intervenimos, porque tenemos 788 bases militares distribuidas en el mundo, con 500.000 soldados, bases con ojivas nucleares, que pueden ser disparadas en un minuto y medio. Y sabemos que la seguridad nunca es total y podemos conocer un ‘Armagedón’ nuclear de incommensurable devastación de vidas”.

Este fundamentalismo de carácter imperial es altamente amenazante y se propone dominar toda la Tierra sea utilizando la violencia militar, la simbólica, la comercial, la ideológica, hasta el espionaje sistemático sobre todos, con el fin de mantener el dominio completo de las poblaciones de todo el planeta.

El presupuesto es que su modo de vida, su visión de las cosas, las formas de conducir la política es la mejor del mundo y, en el fondo, la culminación de la historia humana se realiza bajo una única fuerza que puede destruir a todos.

8. EL FUNDAMENTALISMO DE UNA SOCIEDAD SÓLO DE MERCADO

Desde el final del siglo XIX ocurrió un fenómeno de graves consecuencias para la humanidad. De una economía de mercado pasamos a una sociedad de mercado. Es decir a partir de ahora, todo puede transformarse en mercancía, incluso las cosas más sagradas como la vida, los órganos humanos, el agua y otros *commons* que, por ser vitales, no pueden entrar en los negocios y en la lógica del mercado.

Esto fue denunciado ya en 1944, de forma sistemática, por el economista húngaro-norteamericano Karl Polanyi en su libro *La gran transformación*. Esta transformación es prácticamente la mercantilización de

todo, incluso de la vida. De una economía de mercado hemos creado una sociedad de mercado que es vigente, hasta el momento, en todo el mundo.

Eso nos hace recordar un texto de Marx de 1847 (*La miseria de la filosofía*) donde él proféticamente decía que va a llegar un tiempo, el tiempo de la gran corrupción y de la completa venalidad, en el que todo lo que es sagrado, como la conciencia, la libertad, la sinceridad, la amistad, es puesto en el mercado y gana su precio, porque todo será mercancía y con todo se puede ganar. Hoy se puede ganar con sexo, con predicaciones sobre la Santísima Trinidad, con actividades sagradas y con todo lo que podemos comprar y vender.

Con eso llegamos a la última expresión del materialismo y de la negación de cualquier sentido trascendente de la vida y de las cosas. Es un tiempo de grandes peligros porque todo es posible, incluso la autodestrucción de la especie humana.

En un contexto de grandes riesgos como este, las religiones tienen una función salvadora. Como hemos considerado, hay estratos enfermos y fundamentalistas. Pero la naturaleza verdadera de la religión y de los caminos espirituales es cultivar lo sagrado, el respeto, la veneración ante realidades que nos atañen profundamente y que tienen que ver con el sentido radical de la vida y del mundo. Estas actitudes ayudan a poner un freno a la voracidad industrialista depredadora y nos educa en el respeto frente a cada ser de la creación.

Tiene sentido la tesis de Hans Küng, el teólogo que más se ha ocupado con el tema de las religiones, como una eventual base ética salvadora de la vida en la Tierra. Él sostiene que no hay paz política si antes no hay paz religiosa, no hay paz religiosa si no hay diálogo entre las religiones, y el diálogo entre las religiones no tiene sentido si no se buscan puntos comunes, convergencias en las diversidades, en las cuales todos pueden estar juntos en función del mundo, de la vida, del futuro de nuestra civilización.

9. LAS CARACTERÍSTICAS DEL TERRORISMO

Vuelvo al tema del terrorismo porque puede significar una amenaza permanente para la humanidad mientras no cambien las relaciones de guerra y de violencia entre las potencias militaristas y los demás pueblos que resisten a su lógica imperial.

El objetivo del terrorismo es dominar las mentes, ya que no pueden dominar mediante medios de guerra. El terrorismo desarrolló las siguientes estrategias: primero, que los actos de terror tienen que ser espectaculares para que causen conmoción generalizada; segundo, que sean actos que a pesar de odiados, deben provocar admiración por la sagacidad utilizada por los terroristas; tercero, los actos deben sugerir que fueron minuciosamente preparados; cuarto, los actos han de ser imprevisibles para dar la impresión de que son incontrolables; quinto, las acciones deben quedar en el anonimato de los actores, porque cuantas más personas estén bajo sospecha, mejor es para su objetivo, que es alimentar el miedo; sexto, los actos deben provocar miedo y pavor permanentes; finalmente, séptimo, los actos deben distorsionar la percepción de la realidad. Cualquier cosa diferente puede configurar el terror: una persona un poco diferente, con trazos orientales ya es suficiente para que se proyecte la imagen de que es un terrorista potencial.

Así podemos concebir que el terrorismo es toda violencia espectacular practicada con el propósito de ocupar las mentes con miedo y pavor.

Últimamente, en Europa las personas tienen miedo cuando salen del metro, cuando transitan por las calles tienen que mirar bien porque no se sabe en qué momento puede explotar una bomba, acontecer un atentado, o suceder algo peligroso.

Gracias a Dios que nosotros en el 'sub-continente' no importamos mucho para la política mundial y estamos aquí con nuestros problemas pero sin las amenazas del terrorismo internacional.

10. EL PRÓXIMO PASO DE LA HUMANIDAD

De nuevo, todos deben colaborar para que se restablezca un mínimo de confianza entre los pueblos y podamos gozar de paz sin amenaza de atentados terroristas. En esta diligencia las religiones tendrán una función especial, si se ponen a trabajar juntas en función de los derechos y de la paz.

Quiero referirme a un libro muy inspirador del gran biólogo Edward O. Wilson, *La Creación: como salvar la vida en la Tierra* (2008). Se trata de una carta abierta que dirige a los jóvenes pastores protestantes y los sacerdotes católicos, con la específica intención de que las religiones junto con las ciencias ayuden a salvar la vida amenazada del planeta Tierra.

Para Wilson las dos fuerzas más grandes que hay en la humanidad son la tecno-ciencia, que hace funcionar al mundo como es, y las religiones, que mueven las mentes y los corazones de los pueblos. Propone una sagrada alianza entre estas dos fuerzas. Las religiones dirán a las ciencias que deben ser hechas con conciencia, mirando la salvaguardia de la vida más que el mercado con sus ganancias. Las ciencias dirán a las religiones que no solamente los libros sagrados, la hostia consagrada y los altares son sagrados y merecen ser respetados y venerados. Estas actitudes deben ser atribuidas y vividas desde cada ser, extendiéndose a cada uno de los seres y a la creación entera. Solamente respetándola, considerándola como algo sagrado, podremos poner límites a la voracidad industrialista y consumista de la cultura moderna.

Esta es la gran amenaza a la vida por no tener ningún escrúpulo en la explotación de los bienes y de los servicios de la Tierra, las 'bondades naturales' como dicen los pueblos originarios. Hemos inaugurado otra era geológica, el 'antropoceno', por el cual las actividades humanas irresponsables funcionan como un meteoro arrasador que puede destruir la vitalidad de la Tierra. Wilson llega a decir que la humanidad es la primera especie en la historia de la Tierra que se ha hecho una fuerza geofísica destructiva. Si no conseguimos esta alianza sagrada, repite él, corremos el riesgo de llegar tarde y conocer un camino sin retorno.

Vale la pena leer este libro porque además de decir cosas interesantes de ética y religión, tiene muchos datos de la biología moderna. Por ejemplo, dice que si ponemos 100 gramos de tierra bajo un gran microscopio podemos descubrir 10.000 millones de microorganismos de 6 mil especies diferentes.

Esto nos ofrece la prueba empírica de que la Tierras no solamente tiene vida sobre ella sino que es, ella misma, un súper Ente vivo que combina de una forma altamente equilibrada todos los elementos para producir y reproducir continuamente vida. Los modernos la llaman *Gaia*, los andinos *Pacha Mama*, los antiguos *Magna Mater* y nosotros 'Madre Tierra' y 'casa común'.

El ser humano irrumpe como aquella porción de la Tierra que en un momento avanzado de su evolución empezó a sentir, a pensar, a amar y a cuidar. Por eso entre la Tierra y la humanidad hay una profunda unidad, cosa que los astronautas han testimoniando muchas veces desde sus naves espaciales o de la Luna. Somos una porción de la Tierra, pero con una misión específica de cuidar de ella, de guardarla y pasarla enriquecida a las futuras generaciones.

Tenemos entonces que rescatar nuestras raíces telúricas, porque somos parte de esta Tierra. Pero hemos perdido esa percepción. Vivimos sin raíces, desubicados, aislados, desesperados por la cultura moderna, del consumismo, del descarte, del despilfarro y del cansancio. Es la cultura del cansancio, porque tantos son los estímulos, la superproducción que nos exige mil cosas que tenemos que saber, leer, estudiar y producir, que no nos reserva el tiempo y la paz para ocuparnos de nuestra propia vida.

De cara a todo lo que hemos reflexionado se impone la pregunta: ¿cuál es el escenario más esperanzador para el futuro de la humanidad y de nuestra Madre Tierra?

Hay dos visiones principales: una dramática que dice que estamos ante la inminencia de una tragedia anunciada, como un camino hacia el abismo. Otra visión piensa que no se trata de una tragedia, sino de una colosal crisis de civilización. Toda crisis purifica, deja caer todo lo que es añadidura y no es esencial para liberar un nudo lleno de vitalidad. El

dolor que tenemos no es el de un moribundo en las bascas de la muerte. Sino el dolor de un parto, del nacimiento de un nuevo ser.

Yo creo en esta segunda visión. Vamos hacer una travesía peligrosa pero purificadora. No termina el mundo, sino este tipo de mundo que ya no puede ser llevado adelante sin poner en riesgo los fundamentos que sustentan la vida. Como decía ya en 1933 Pierre Teilhard de Chardin, después del hombre viene la humanidad unificada, con un destino común. Sería lo que se acuñó con el término ‘noosfera’, es decir, la unión de las mentes y de los corazones viviendo dentro de una misma y única ‘casa común’, la Tierra-Madre.

Si nos tratamos humanamente y cultivamos la vida del espíritu, hecha de justicia, de solidaridad, de amor, de cuidado y de fraternidad ya no tenemos motivos para temer el terrorismo, los fundamentalismos excluyentes, sino que podemos estar sentados juntos en la gran mesa de la comensalidad fraterna, disfrutando de los bienes de nuestra generosa Madre Tierra.

Creo que este será el próximo paso de la humanidad. Sería una ‘biocivilización’ cuya centralidad estaría en la vida de la Tierra, en la vida de la naturaleza y en la vida humana. La política y la economía estarían al servicio de este proyecto colectivo de una Tierra de la ‘buena esperanza’. Seremos más con menos, con una sobriedad compartida, más sensibles y espirituales.

Entonces, nos daremos cuenta de que el capital humano-espiritual que por su naturaleza es ilimitado —siempre podemos ser más solidarios, más cuidadosos, más justos— nos puede dar lo que el capital material —siempre limitado y no renovable— nunca nos ha podido dar: una discreta felicidad de realizar el sueño de los andinos del ‘bien vivir y convivir’ con el sentimiento de una gran familiaridad y comunión con todos los seres de la naturaleza y, finalmente, con el Creador.

PROCESOS CULTURALES, POLÍTICOS, ECONÓMICOS Y ECOLÓGICOS CONTINENTALES EN EL CONTEXTO DE UN MODELO CIVILIZATORIO MUNDIAL^I

*Juan Luis Hernández**

América Latina, como otras regiones del mundo, es teatro de las operaciones donde se juega el fortalecimiento o debilitamiento del capitalismo voraz, la presencia o retiro de la industria extractivista, el crecimiento de la presencia económica de China, los gobiernos que formalmente se autodefinen como de izquierda, la emergencia de la ciudadanía organizada, y la articulación de luchas populares ambientales.

I Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Politólogo y educador mexicano. Es profesor de ciencias políticas desde 1995. Ha sido coordinador de ciencias políticas, director de departamento de ciencias sociales, vicerrector académico y rector interino en universidades jesuitas de México. Fundó la Cátedra Ignacio Ellacuría de análisis de la realidad. Es conferencista internacional sobre América Latina, política, ciudadanía, educación y teología de la liberación. En los últimos cuatro años ha trabajado la estrategia de Aprendizaje Situado, a fin de movilizar la educación para incidir en la realidad.

Nuestra región sigue teniendo complejas relaciones políticas, económicas, sociales y culturales con Estados Unidos. El restablecimiento de relaciones diplomáticas entre Cuba y el 'imperio del norte' marcará otros procesos en nuestra región, diametralmente distintos a los que se generaron en las décadas de los 60 y los 70 con la revolución cubana. Los escándalos de corrupción, el debilitamiento del poder judicial, la violencia expansiva y el crecimiento del crimen organizado acorralan al estado de derecho y empujan a millones de jóvenes a la periferia del sin sentido, a la multiplicación de los que ni estudian ni trabajan.

El proceso judicial al presidente de Guatemala, animado por una movilización social pujante, ofrece un botón de lo que el empoderamiento de la sociedad civil puede hacer en nuestros países. Cada vez son más los ciudadanos que premian y castigan con su voto a políticos y partidos. Se aprecia, por otro lado, una mayor participación de jóvenes comprometidos política y socialmente, protagonizando movilizaciones exitosas como en Chile y Uruguay.

Más millones de latinoamericanos han pasado a la clase media y ello ha intensificado el consumo voraz basado en fabricar necesidades que en realidad son innecesarias. Las transnacionales van a la caza de nuevos y más consumidores y nuestros gobiernos a veces son el resultado de los intereses fácticos que financian sus campañas. Los ciudadanos estamos más y mejores informados pero los políticos se empeñan en que los regímenes que encabezan sean más 'kakistocráticos', el gobierno de los peores.

En muchas partes de Latinoamérica se votan perfiles políticos que se caracterizan por la ignorancia, el deseo de riqueza por sobre todas las cosas y el abuso de poder. A eso le llamamos 'kakistocracia'. El agotamiento de la política institucional como representación de los genuinos intereses del pueblo ha orillado a muchos sectores sociales a autogobernarse en regiones o territorios, a realizar políticas antisistema o, en su defecto, a luchar para cambiar los códigos en los que se pelea el poder.

Los diálogos de paz en Colombia entre el gobierno y la guerrilla de las FARC alientan a unos y mueven al escepticismo a otros, pero puede ser la última llamada para que el país tenga otras condiciones de desarrollo social en paz. El neochavismo en Venezuela pierde rápidamente bases de legitimidad mientras que en Uruguay se busca un nuevo modelo para enfrentar la guerra contra las drogas. Mientras eso sucede en el Cono Sur, tanto Centroamérica como México viven el colapso de las instituciones y el avance del Estado fallido en sus territorios, a causa del empoderamiento de la cultura narco, aspiracional para jóvenes echados de las escuelas, alternativa para miles de desempleados o subempleados, autoafirmación para quienes han experimentado el poder político y económico que conlleva. Esta mirada somera y panorámica de América Latina nos refleja tendencias regionales —desigualdad, violencia, impunidad, empoderamiento ciudadano, alternancia política, indignación y organización social— pero al mismo tiempo diferencias muy marcadas entre países y entre regiones dentro de los mismos países.

El papado del primer pontífice latinoamericano también ha dinamizado otros procesos sociopolíticos. Su visita a Ecuador, Bolivia y Paraguay, así como a Cuba y a México, ha fortalecido, por un lado, la voz y la presencia de esa iglesia que se mueve en el eje fe-justicia, pero por otro, está incidiendo en la construcción de una opinión pública más comprometida con el medio ambiente —a propósito de su carta encíclica *Laudato si'*— pero sobre todo con los excluidos.

En las siguientes páginas abordaremos los procesos latinoamericanos y continentales por ámbitos —la pobreza y la desigualdad, la violencia, la política, el empoderamiento ciudadano y de los pueblos— de una manera más exhaustiva. Procuraremos definir el momento de Latinoamérica, qué es lo que más le duele y cuáles son las mejores buenas noticias en las que se aprecia el paso del Espíritu entre nosotros.

1. LA DESIGUALDAD, LA ‘MARCA DE LA CASA’ EN AMÉRICA LATINA

El signo de nuestro tiempo es la desigualdad a escala mundial. Mientras más avanza el siglo XXI más nos parecemos al principio del siglo XIX, una plutocracia sostenida por una mayoría empobrecida. Pero en América Latina somos los campeones de la desigualdad. En nuestra región la distancia de ingresos entre el quintil más rico y el quintil más pobre es 14,5 veces, mientras que en África Subsahariana es 9,1; en Asia Oriental y Pacífico es 7,7; en Oriente Medio y Norte de África es 6,4 y en el Sur de Asia es 6,1.

Pero si lo medimos por el decil más rico, es decir, el ‘club de millonarios’ que se cuentan con los dedos de las manos, su ingreso es 28 veces más que el decil más pobre, lo que supone más de la mitad de lo que sucede en África, lo que hace de América Latina el lugar donde los ricos son más ricos y los pobres son más pobres.

En América Latina el 10% de los hogares más ricos concentra en promedio un 34,1% de los ingresos totales. Es decir, para mirar la desigualdad hay que apreciar la concentración de la riqueza en la cúspide las clases sociales y los datos para nuestra región, en 2010, eran los siguientes: Uruguay y Venezuela eran los países con menos concentración de la riqueza mientras que las oligarquías de Brasil, Chile, Honduras y República Dominicana eran las que tenían la mayor concentración de riqueza en pocas manos.

¿Por qué somos tan desiguales? El economista francés Thomas Piketty, después de una investigación sobre la concentración de la riqueza en Estados Unidos y Europa durante los últimos doscientos años, ha propuesto que la desigualdad se explica por dos motivos: las herencias de los más ricos en su patrimonio y los beneficios del capital (intereses, renta, dividendos), por encima de las tasas de crecimiento de los países. En pocas palabras, como dijera Isócrates en su discurso sobre la paz: “precisamente el pueblo se convierte en el sostenedor de la oligarquía”.

La traducción para América Latina es que los principales motores de la desigualdad son la propiedad de la tierra en manos de terratenien-

tes históricos y ‘caciques’ inamovibles, leyes fiscales que favorecen a los ricos con impuestos gravosos al resto de la sociedad, sobre todo en el impuesto al consumo. Otro motor clave de la desigualdad es la brecha salarial entre los altos ejecutivos de las empresas y los trabajadores de base, entre los sueldos de los políticos y las altas burocracias gubernamentales y los trabajadores de los niveles más básicos. La tendencia en nuestros países está siendo castigar el salario para producir los productos más baratos para el mercado.

Otro abanico de factores tendrá que ver con las desigualdades educativas, el papel de las tras y multinacionales en nuestros países y sus proyectos extractivos, los partidos políticos en manos de mafias de todo tipo, y la representación política secuestrada.

Pero la región también ha mostrado en los últimos 20 años una dinámica de crecimiento económico. Varios países lograron disminuir su desigualdad, otros fueron más exitosos en disminuir su porcentaje de población en pobreza o miseria. Estos resultados heterogéneos nos permitirían señalar cinco luchas para enfrentar la desigualdad con entusiasmo, creatividad, conocimiento y política ciudadana:

- (1) *Disminuir las brechas salariales.* Midamos la distancia entre los que más ganan, tanto en las empresas como en el sector público y social, y los que menos ganan, y obtengamos un número que nos permita ir disminuyendo con presión social sobre legisladores y políticos locales, regionales o nacionales. Hagamos del salario una lucha social y política, tiene que estar en nuestras agendas nacionales, apoyémonos con otros actores para visibilizar la importancia de que exista y sea una realidad lo que señala la Organización Internacional del Trabajo: un salario digno.
- (2) *Distribuir los recursos con el consumo.* Todos consumimos, incluidos los más pobres de nuestra región. Aún más, si observamos los patrones de consumo de los pobres observaremos que compran bienes y productos de grandes empresas tanto nacionales como globales en detrimento de las pequeñas o medianas empresas que son las

que verdaderamente crean empleos. Consumir, esa pulsión contemporánea de comprar cosas que en realidad son innecesarias, se ha vuelto una buena oportunidad para distribuir la riqueza, sea bajo la forma de reducirlo, modificándolo o relanzándolo en clave de economía social y solidaria.

- (3) *Ampliar los espacios educativos.* Todos los estudios afirman que la educación que genera habilidades y valores para con los otros es clave para disminuir la desigualdad. Hagamos lo posible para que los niños, los jóvenes, las mujeres y los adultos de nuestra región tengan algún tipo de educación, formal e informal, que les permita entender nuestro mundo para nombrarlo, explicarlo y transformarlo. Ensanchemos las pedagogías de 'aprendizaje situado' que permitan aprender con y para la vida.
- (4) *Ejercer ciudadanía.* La desigualdad es el resultado del poder de los pocos sobre la debilidad de los muchos. Y la debilidad de los pueblos y las sociedades está en la conciencia para cambiar o no nuestro alrededor. Ejercer ciudadanía es resistir, organizarse y luchar contra el abuso de poder, la 'kakistocracia' (el gobierno de los peores), los malos salarios y el secuestro de la representación política. La desigualdad se combate con ciudadanía y articulación de los pueblos.
- (5) *Una espiritualidad de contemplación en la acción.* América Latina es desigual, violenta... ¿católica? Católicos pero desiguales. ¿Qué papel ha jugado la religión en nuestros países para ser más iguales, más cercanos a los que menos tienen, más samaritanos? Pareciera ser que necesitamos que la fe en el Dios que acompaña nuestra historia sea el sostén de más personas y más comunidades que permitan arraigar en nuestras prácticas cotidianas el amor incondicional a los otros.

2. LA VIOLENCIA: EL DETERIORO DEL TEJIDO SOCIAL

La principal consecuencia de 30 años de neoliberalismo en América Latina es la ruptura del tejido social. Los neoliberales latinoamericanos hicieron del mercado el dios regulador de la distribución de los recursos humanos, naturales, económicos y financieros que han dado lugar a la desigualdad más aguda del mundo.

Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 2012 el país con mayor índice de pobreza era Honduras pues el 64,7% de su población se encontraba en dicha situación aún cuando la tasa de crecimiento económico en el mismo año fue de 2,9% para la región latinoamericana. Ahora bien, la misma CEPAL señala que hubo una disminución de la pobreza de 1,6 % en Latinoamérica en 2012 en comparación con 2010. Con lo anterior se observa que si bien, existen avances en cuanto al combate a la pobreza, esta misma sigue presente de manera muy importante en la región latinoamericana con zonas de enorme desigualdad, aun en las zonas urbanas.

Pero la desigualdad nos llevó a la violencia, el otro jinete del apocalipsis que azota a la región y los altos índices de criminalidad. El Informe Regional de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) señala que la tasa de homicidios entre el año 2000 y 2010 se incrementó en 11%, además, los robos se han triplicado en los últimos 25 años, y la violencia sexual afecta a 460 personas cada día, en su mayoría mujeres.

Quizá parte de la explicación a este fenómeno se encuentre en la guerra emprendida por países como México, Colombia y El Salvador, en cooperación con los Estados Unidos, a los carteles que se dedicaban al tráfico de droga, armas, personas, entre otras actividades ilícitas y que tienen presencia en prácticamente todos los continentes. El tema de la seguridad es preocupante para la región, pues el *Latinobarómetro* en 2011 apuntaba que un 30% de los habitantes de la región percibía a la inseguridad como el principal factor que afectaba su bienestar, siendo prioridad sobre la inflación, la salud, la educación, la vivienda y el empleo.

Vale la pena mencionar que la violencia en Latinoamérica no se presenta de una manera homogénea, pues los municipios y los estados de los países latinoamericanos gozan de relativa seguridad con bajos índices delictivos comparativamente con los países europeos, pero hay otras zonas donde la seguridad es comparable a auténticas zonas de guerra.

Por otra parte, la impunidad, corrupción e incluso complicidad operante en gran parte de los sistemas de justicia, generan desconfianza en la sociedad que, a menudo, opta por mecanismos de autoprotección como las policías comunitarias en el caso de México o deciden tomar la justicia por ‘propia mano’ (cf. PNUD, 2014).

Otro tema de gran relevancia para la región son los derechos humanos. Este asunto es muy amplio debido a la existencia de diversos derechos que poseen los individuos, pero de igual manera son diversos los derechos que se violentan a lo ancho y largo de Latinoamérica. Por un lado la migración juega un papel muy importante en este contexto, debido a que casi todos o quizás todos los países latinoamericanos tienen migrantes que buscan establecerse en Estados Unidos, muchas veces de manera irregular, y otros en Europa.

Es en este punto es donde varios derechos establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos son violentados. Por ejemplo, muchas veces en el trayecto son violentados, torturados o asesinados. Incluso sin ser migrantes los individuos son muchas veces vulnerables debido al crecimiento de la violencia. Por otro lado, en varias comunidades indígenas los servicios básicos como el acceso a la salud, el agua potable, la educación, el registro civil, entre otros, son deficientes o incluso nulos.

Según el Índice Global de Paz 2015 (*Global PeaceIndex*), en la región Sudamericana el país con mejor calificación, es decir el más pacífico, es Chile. En la misma publicación, pero el año anterior (2014), Uruguay poseía el primer lugar. En los últimos índices de medición, en los primeros tres lugares las constantes son Chile, Uruguay y Argentina. Sin embargo, aún cuando pareciera que los cambios en el ranking regional son pequeños, al momento de trasladar estos resultados y contratarlos

con el panorama mundial, no resultan ser nada pequeños. Por ejemplo, en el año 2014 el Índice Global de Paz situaba a Uruguay en el lugar 29 de 162 países. Para el año 2015 Uruguay ocupa el lugar 44, una diferencia de +15 lugares, es decir se volvió más violento debido, según el estudio, a la inestabilidad política y la probabilidad de manifestaciones de violencia. Otros ejemplos son Perú y Venezuela países que ocupaban los lugares 119 y 129 en 2014 y ahora, en 2015, ocuparon los lugares 92 y 142, una diferencia de -27 (menos violento) y +13 (más violento) respectivamente.

En el ranking regional de Centroamérica las posiciones son más constantes, es decir, los países no tienen tantos cambios, como se observa en la región Sudamericana. Por ejemplo, tomando en consideración los índices de 2013, 2014 y 2015, los lugares del 1 al 7 del ranking regional centroamericano han sido ocupados por los mismo países, con la única excepción de Haití y República Dominicana quienes cambiaron lugares para el ranking de 2015.

Es interesante dicha comparación pues aún cuando ambas regiones (Sudamérica y Centroamérica) poseen un número casi igual de países, en la región sudamericana se observa un mayor número de cambios en posiciones, sin embargo eso no significa una mejoría pues en Sudamérica se encuentra Colombia, el país más violento de toda Latinoamérica, pero haciendo un análisis general se observa que, considerando los lugares arriba del top 100 como los más violentos, de los 23 países que forman la región latinoamericana y caribeña, ésta provee 9 países a la lista como los más violentos no sólo de la región sino del mundo.

Por otra parte, la región de Latinoamérica afronta serios problemas en temas de homicidios, seguridad social y percepción de corrupción. Según datos del mismo *Global PeaceIndex 2015*, en la lista con los niveles de homicidios por cada 100 mil habitantes predominan países de la región Sub-Sahariana de África y de Centroamérica y el Caribe. Honduras encabeza la lista con 90,4 homicidios por cada 100 mil habitantes, le sigue Venezuela con 53,7, El Salvador con 41,2, Guatemala con 39,9, Jamaica con 39,3, Colombia con 30,8, Trinidad y Tobago con 28,3, Brasil con 25,2, República Dominica-

na con 22,1, México con 21,5, Panamá con 17,2 y Guyana con 17.

En dichos países también hay problemas de percepción de corrupción, el *Global PeaceIndex* otorga una calificación entre 1 y 5, siendo 1 la mejor calificación posible, en este aspecto. Venezuela es el país latinoamericano con peor calificación siendo esta de 4,48, Brasil posee la mejor calificación con 3,33. En temas de seguridad, usando el mismo parámetro de calificación, Colombia es el país latinoamericano con peor calificación siendo de 3,64, y Panamá tiene la mejor: 2,62.

La seguridad es un tema prioritario para la región latinoamericana, tanto es así que los gobiernos destinan un importante número de recursos económicos, tecnológicos y sociales para combatir la inseguridad. Incluso ha habido alianzas entre países para combatir la inseguridad que traspasa fronteras, unen fuerzas contra grupos criminales cuyos alcances llegan a ser transcontinentales. Por lo anterior se han implementado programas, algunos con mayor éxito al esperado y otros que no lograron los objetivos mínimos.

Pero el problema de la seguridad no se limita solamente a bandas criminales con actividades delictivas a nivel internacional, también se refiere a la violencia local que es provocada por pandillas, grupos de choque, homicidios o algún otro delito en hechos singulares y violencia doméstica. De hecho este último es el que más llama la atención en los programas que buscan reducir la violencia. En este sentido la violencia, junto con la corrupción y el desempleo, se observa como uno de los temas de mayor preocupación para la sociedad y los gobiernos. Sin embargo, hay una relación entre estos factores aunque no de forma decisoria. Si bien la desigualdad en el ingreso contribuye a los altos índices de violencia y tensión social, las pandillas y bandas criminales siguen figurando de manera importante (cf. UNODC, 2011).

Para el año 2000 los indicadores mostraban que América Latina y el Caribe (que incluye a 32 países) era la región con la tasa de homicidios por habitante más alta del mundo, pues en promedio eran 27,5 homicidios por cada 100 mil habitantes (cf. WHO, 2002). Para el año 2010, el 31% de los homicidios, es decir 16 homicidios por cada 100 mil habitantes, se llevaban a cabo en esta región. Aún cuando

esto significa una reducción considerable respecto al año 2002, sigue representando el doble del promedio mundial, dado que 7 de los 14 países que superan el promedio mundial pertenecen a América Latina y el Caribe, siendo Jamaica, Honduras, Colombia, Venezuela, Guatemala y Belice los países que figuran en la lista (cf. Movimiento Mundial por la Infancia, 2012).

Por otro lado, América Latina también enfrenta un problema de violencia de género. Según Mayra Buvinic (2005) los datos de 15 países apuntaban, entre 1993 y 2003, que entre el 7% y 69% de las mujeres adultas con parejas, aseguraban haber sufrido abusos físicos en algún momento de su relación. Curiosamente en 1993 la Asamblea General de las Naciones Unidas, en la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, reconoció oficialmente el derecho de la mujer a tener una vida libre de violencia. En dicha declaración se reconoce la “violencia basada en género” y se advierten factores de riesgo como la condición social, económica y jurídica, donde la mujer es subordinada (cf. PAHO, 2013).

En este sentido es importante recalcar que los tipos de violencia que sufren tanto hombres como mujeres son estadísticamente distintos. Mientras que los hombres son más propensos a sufrir violencia en conflictos armados o actividades delictivas, las mujeres, por otra parte, son más propensas a sufrir violencia por parte de personas cercanas o compañeros íntimos (cf. PAHO, 2003).

De igual manera, los niños son un foco rojo que amerita una gran atención en cuanto al combate de la violencia, debido a su vulnerabilidad. De acuerdo al artículo 9 de la Convención sobre los Derechos del Niño, se entiende como violencia “toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación incluido el abuso sexual”.

Según el Movimiento Mundial por la Infancia, que reúne organizaciones como la Unicef, Save The Children, Redlamyc, entre otros, apunta que el 28,7% de las víctimas de homicidio en América Latina son adolescentes entre 10 y 19 años. Cifras aún más alarmantes que arroja dicha investigación señalan que 6 millones de niños y niñas su-

fren abusos severos como el abandono y la explotación, y 80.000 niños y niñas menores de 18 años mueren todos los años por abusos de sus padres.

De igual manera, los resultados de las investigaciones del Movimiento Mundial por la Infancia (2012) arrojó datos según los cuales la violencia infantil se manifiesta de manera drástica en los enfrentamientos de pandillas, donde Honduras y El Salvador son los países con mayor número de incidencia debido al problema de violencia extrema que enfrentan dichos países con pandillas como la Mara Salvatrucha y Barrio 18.

La violencia juvenil también se manifiesta en el hogar, de una manera alarmante, pues 70% de niñas y niños declaran haber sido víctimas de violencia en el hogar, con el argumento de corregir la conducta del menor. En este sentido, la violencia intrafamiliar es perpetrada en un 90% por el padre, padrastro, vecino, tío, primo, hermano o novio, y el porcentaje restante es por parte de algún desconocido.

En cuanto a la violencia sexual, los menores de edad son muy propensos a sufrirla. La edad media de víctimas de violencia sexual fue de tan solo 10,5 años (cf. Speizer, 2008). Las niñas sufren violencia sexual desde los 6 años. Un 90% de los embarazos de niñas menores de 15 años fueron producto de la violencia (cf. Movimiento Mundial por la Infancia, 2012).

3. EL NARCOTRÁFICO: ENTRE LA CULTURA Y EL ESTADO FALLIDO

El problema de violencia a gran escala que enfrenta la región latinoamericana se debe en gran parte a los carteles de droga, que en su búsqueda por expandir sus redes, luchar contra las fuerzas del orden, corromper instituciones y gobiernos, provocan oleadas de violencia extrema que se manifiesta en grandes números de muertos, desaparecidos y desplazados.

Es imposible comprender la expansión de los carteles de la droga sin la complicidad de gobiernos locales y altos mandos de gobierno. El narcotráfico en América Latina no existiría sin la protección de la política.

Ahora bien es necesario reconocer los avances en materia de reducción de producción de drogas. Según el *WorldDrugReport 2015* los países que mayor planta de coca producen han reducido su producción.

Aún con los logros que se han hecho en materia de reducción en la producción de la planta de coca, la región latinoamericana sigue siendo el mayor foco rojo a nivel mundial en este aspecto.

La región Sudamericana representa la que mayor transporta a otros países. Ejemplo de ello es Argentina que recibe cargamentos de otros países latinoamericanos y exporta al continente asiático, europeo y a Australia. De igual manera Brasil es uno de los mayores exportadores en cuanto a cocaína se refiere, exportando a casi todo el mundo.

Una cuestión que es importante resaltar es que si bien el transporte de cocaína hacia Estados Unidos tiene rutas por el Caribe, México sigue siendo la ruta principal de trasiego de dicha droga.

Otra cara del problema es la situación de salud que representan las drogas inyectables. En este caso, son las enfermedades que se transmiten por agujas infectadas y por la mala higiene en que comúnmente las personas que consumen drogas conviven.

Precisamente en esta situación hay cifras que buscan lograr una medición no solamente de las personas de la población en general, sino específicamente en cárceles donde muchos de los reos tienen historial de drogadicción y además es muy fácil el acceso a las drogas en la misma prisión, debido a la corrupción que predomina en el sistema carcelario latinoamericano.

Asimismo existe una realidad que afecta no solamente a la región latinoamericana. También es una situación que se confirma con informaciones de Europa que ayuda a contrastar realidades. Los hombres resultan ser los más asiduos consumidores de cannabis de por vida, y las mujeres resultan ser consumidoras de cannabis alrededor de la mitad de porcentaje que los hombres en el período de por vida. Por

otro lado, se observa que las mujeres tanto en Latinoamérica como en Europa —en esta última región en mayor proporción— consumen más tranquilizantes en todos los períodos: de por vida, anualmente, y por 30 días. Por último, en el caso de la cocaína, de igual manera que en el cannabis, los hombres consumen más esta droga que las mujeres, sin embargo algo a resaltar es que las proporciones entre Europa y Latinoamérica son muy distintas, siendo las latinoamericanas mayores a las europeas.

4. LA EDUCACIÓN: AVANZAMOS EN COBERTURA, FALTA CALIDAD Y FORMACIÓN CIUDADANA

La inversión pública total en educación en la región ha aumentado significativamente en los últimos años, situándose en promedio ligeramente por encima del 5% del PIB, cerca del 5,6% en el promedio de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) en 2012. Ello ha permitido lograr prácticamente el acceso universal a la educación primaria: 91% de la población potencial en la región, frente al 97% en la OCDE.

En términos de esperanza de vida escolar, América Latina registró un avance importante entre 1971 y 2012, pasando de 8 a 13 años, en comparación a un aumento de 11 a casi 17 años en el promedio de la OCDE. No obstante, la cobertura sigue siendo baja en pre-primaria —66% de la población concernida en América Latina, frente al 83% en la OCDE en 2012—. Ello es especialmente preocupante debido a que una mayor cobertura en educación pre-primaria tiene un impacto beneficioso sobre el resto del ciclo educativo.

América Latina se caracteriza por un efecto pronunciado del contexto socioeconómico del estudiante y de la escuela sobre el acceso, desempeño y finalización. En términos de cobertura, mientras que el 56% de la población en el primer quintil de ingresos accede a secundaria, y el 9% a terciaria, en el caso del quintil de ingresos más alto estos porcentajes se elevan al 87% y 46% respectivamente. Centrándose en

el desempeño en PISA 2012, casi el 30% de la variación de los resultados de los estudiantes en América Latina en secundaria se explica por estos factores socioeconómicos, por encima del 26% en el promedio de la OCDE, como se observa en el gráfico que sigue. Estas diferencias en desempeño por nivel socioeconómico y cultural implica que los estudiantes del cuartil más bajo acumulan un retraso de dos años con respecto a los del cuartil más alto.

De forma más general, los recursos educativos han de distribuirse de tal manera que tengan un mayor impacto en la reducción de las desigualdades, favoreciendo a estudiantes de entornos socioeconómicos más bajos. En la actualidad, los países de América Latina muestran una mayor calidad de recursos educativos —libros, material de instrucción y laboratorios— en las escuelas con estudiantes de mayor nivel socioeconómico. Algunos de los países con mejor desempeño de la OCDE en las pruebas PISA, como Alemania, Corea, Eslovenia, Estonia o Finlandia, distribuyen los recursos educativos de manera más equitativa. Los sistemas escolares exitosos de la OCDE han buscado equilibrar la distribución de personal, asegurando una dotación suficiente de docentes más calificados para las escuelas en dificultad.

El crecimiento inclusivo requiere de más y mejor innovación. El capital de innovación representa un indicador adicional de competencias que mide la capacidad para innovar y diseminar la innovación. El *stock* de capital de innovación es significativamente inferior en América Latina (13% del PIB) que en los países de la OCDE (30% del PIB). Además, en la región este activo se compone esencialmente del *stock* de educación terciaria, mientras en países de la OCDE se basa en el gasto en actividades de I+D.

Este resultado subraya la importancia de fortalecer los vínculos entre las instituciones de educación terciaria y el sector privado en el ámbito de ciencia y tecnología, para guiar e incentivar mejor las actividades de I+D. Es fundamental que los avances en la gobernanza de las instituciones del sector de ciencia y tecnología se fortalezcan, con el objetivo de desarrollar un marco institucional eficiente y completo para la difusión de la tecnología y de la innovación. La complemen-

tariedad entre el sistema educativo y la capacidad de innovación en América Latina necesita mayor atención.

5. LA POLÍTICA: EL CUIDADO DE LA ‘POLIS’² EN AMÉRICA LATINA

La política se despliega en distintos territorios y campos simbólicos. Por un lado la política institucional que integra partidos políticos, gobiernos, políticos profesionales, congresos y parlamentos, medios de comunicación y electores. Este campo, como en todo el mundo, está vaciándose de contenido. Las ideologías se transforman en modelos pragmáticos para llegar al poder, no importa el medio, no importa el patrocinador.

La política en América Latina en el terreno partidario tiene una dimensión doblemente interesante. Por un lado una mayoría abrumadora de países de la región contestaron al neoliberalismo eligiendo en las presidencias a partidos de izquierda —sean moderadas, nacionalistas, socialistas, liberales, socialdemócratas, populistas— como un mensaje electoral para poner correctivos al neoliberalismo. No deberá escatimarse en la historia el papel jugado por Evo Morales, Hugo Chávez, Luiz Inácio Lula, pero sobre todo, José Mujica. Cada uno, con sus luces y sombras, aciertos y errores, han significado un modo de abrir alternativas al capitalismo voraz.

Habrán quienes señalen que en el fondo no significaron grandes cambios. No lo piensan así cierta parte de las oligarquías que gobernaron a través de militares, partidos afines o clanes familiares buena parte del siglo XX. Han sido afectados de una u otra manera y por eso están haciendo esfuerzos importantes para descarrilar esas vías y retornar a los partidos conservadores.

- 2 En la antigua Grecia, la ‘polis’ era un Estado autónomo constituido por una ciudad y un pequeño territorio. A partir de esta acepción, usualmente el término ‘polis’ remite a la ciudad o al territorio sobre el cual los ciudadanos ejercen sus deberes y derechos (nota de los editores).

Pero quizá lo más importante de las últimas dos décadas sea lo que ha surgido por fuera de la política institucional. El surgimiento en varios países de ciudadanos informados, comprometidos y activos con su 'polis'. De las manifestaciones de los jóvenes chilenos por una educación incluyente hasta los jóvenes brasileños que repudiaron la organización del Mundial de fútbol en su país y que hoy se muestran como músculo social y político frente a la corrupción del Partido de los Trabajadores (PT).

En países con presencia importante de mineras, petroleras y transnacionales de distinta ralea, los pueblos originarios, los pueblos organizados y los frentes populares ya no sólo resisten la nueva ola de colonización y depredación del territorio, sino que han pasado a la ofensiva con estrategias jurídicas, mediáticas, educativas, culturales y políticas.

La 'polis' latinoamericana se mueve. Tres de cada cuatro latinoamericanos viven en ciudades. Éstas están siendo el resultado de la especulación del suelo. Las élites políticas han descubierto el negocio de la construcción para financiarse y enriquecerse. Las ciudades son más caóticas, no sólo tienen más gente sino más autos, más CO₂, más tecnología asociada, más violencia urbana. Pero también más información independiente, más internet libre, más redes sociales que movilizan políticamente, más activismo focalizado, y más incidencia social y política que afecta carreras políticas.

La democracia latinoamericana se está construyendo a ritmos desiguales. Diez países de América Latina, entre los que se encuentran países como México, Brasil, Guatemala y Perú, tienen bajo apoyo a la democracia y muestran desencanto con ella. Los ciudadanos de México y Brasil son los más insatisfechos con su democracia, mientras que Uruguay y Ecuador son los más satisfechos con la suya. A su vez los presidentes de Perú, Paraguay, Brasil, Venezuela y México son los peor evaluados en el continente por sus ciudadanos.

La corrupción y la impunidad que desde la política institucional baña a nuestras sociedades, tiene que ver con la 'desafección', tanto política como democrática, de muchos latinoamericanos. Por eso es posible advertir acciones políticas y sociales desde la sociedad, canalizadas por otros medios y espacios: desde la venganza personal de los

linchamientos hasta la organización de frentes, organizaciones y pueblos articulados en torno a territorios autogestionados.

Las expresiones estatales son variopintas. Desde los territorios controlados por los narcos y por el crimen organizado hasta franjas de Estado de derecho. En suma, puede advertirse hoy que la sociedad latinoamericana, a través de una multitud de intermediaciones sociopolíticas, está presionando más a sus élites gobernantes y eso no deja de ser una de las mejores noticias de las últimas décadas.

El desgaste en el ejercicio de poder está debilitando la legitimidad de buena parte de los gobiernos de izquierda que están siendo desafiados por partidos conservadores que amenazan con regresar al poder. Las sociedades civiles son cada vez más exigentes de los gobiernos izquierdistas y en varios países su demagogia populista, acompañada de autoritarismo, está preparando el terreno para la vuelta de la derecha.

Hoy podemos apreciar que América Latina avanza en un terreno —sociedad más activa y organizada— está estancada en otros —pobreza y desigualdad— y se deteriora en otros más —violencia y gobiernos ‘kaksitocráticos’—. No obstante, el proceso histórico se mueve.

Actualmente no hay partidos y gobiernos que estén tranquilos. Sus sociedades les hostigan su corrupción y su gobierno para los grupos fácticos. Los pueblos se organizan y resisten mejor gracias a la globalización de la solidaridad y las resistencias articuladas. Cohabitan el individualismo egoísta con el individualismo responsable, el sentido comunitario con el consumismo voraz. El trigo y la cizaña juntos.

La segunda década del siglo XXI está siendo propicia para definir el rumbo de las próximas décadas. O más mercado o más ‘polis’. O más Estado fallido o más Estado de derecho. O más autoritarismos o más derechos humanos. O más territorios para los pueblos o más tierra para China y las transnacionales. Nos jugamos los dilemas ahora. No dudemos. Es nuestro tiempo, es nuestra acción. Es nuestra praxis. Es nuestra esperanza movilizada en una sociedad más justa y fraterna.

COYUNTURA Y RELEVANCIA ECLESIAL GLOBAL Y DEL CONTINENTE: DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES¹

*Cecilia Tovar Samanez**

Este análisis de coyuntura eclesial es fruto del trabajo en equipo que hemos realizado en el Instituto Bartolomé de Las Casas², pero su aplicación en la actualidad y los errores que puedan advertirse son de mi responsabilidad. Voy a comenzar con unas notas metodológicas, para después desarrollar el análisis.

- 1 Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.
- * Filósofa e investigadora peruana del Instituto Bartolomé de Las Casas. Coordinó la investigación y publicación *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, al igual que el Seminario Internacional *La reconciliación en el Perú: condiciones y desafíos*, con su correspondiente publicación. Es autora de *Ética para la vida ciudadana* y coautora del capítulo sobre la historia de la Iglesia en el Perú contemporáneo, publicado por la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA).
- 2 El Instituto Bartolomé de las Casas es una asociación civil sin fines de lucro, fundado en 1974 por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y un grupo de profesionales católicos, con el fin de contribuir al proceso de liberación y el desarrollo humano en el Perú desde la perspectiva cristiana de la opción preferencial por los pobres. Las reflexiones que presento se derivan, especialmente, de los aportes de Gustavo Gutiérrez, Catalina Romero, Rolando Ames y Víctor Méndez (+).

1. NOTAS METODOLÓGICAS

La coyuntura, en términos políticos, es el juego de las fuerzas e intereses que intervienen en una situación, sea para acceder al poder o para mantenerlo o incidir en él.

La coyuntura tiene como trasfondo aspectos estructurales que hay que tener en cuenta. El análisis de coyuntura nos permite ordenar el panorama en el que vamos a actuar y ubicar los actores en el momento presente. Es un análisis para la acción, no es puramente especulativo. Nosotros lo hacemos para discernir los signos de los tiempos y actuar según el Espíritu, para seguir el proyecto de Jesús.

En el caso de la Iglesia, nos aproximamos a una institución muy compleja que no puede ser analizada de manera simplista³. Veamos algunos de los aspectos estructurales propios de la Iglesia que debemos tener en cuenta al hacer un análisis de coyuntura eclesial:

(1) Los conceptos que podemos tomar de la política nos pueden ayudar a comprender ciertas situaciones que se dan en la Iglesia, si no los absolutizamos sino que respetamos las características propias de la realidad eclesial. Por ejemplo, no se puede calcar el análisis de clases, y menos si lleva a contraponer base versus jerarquía, aunque sí se debe ubicar a la Iglesia en el contexto sociopolítico.

(2) En el caso de la Iglesia, los cambios que ocurren en ella no resultan automáticamente de los cambios sociales, como algunos pretenden. Su dimensión internacional le da cierta autonomía frente a procesos locales y le permite estar bien situada en el mundo globalizado.

(3) La Iglesia tiene una historia de 2.000 años, y acumula contenidos que vienen de muy distintos contextos históricos y culturales que constituyen una doctrina o tradición que tiene gran peso.

3 Especificidades señaladas por Gustavo Gutiérrez en una charla a estudiantes católicos, en marzo de 1975 (mimeo). Retomo acá algunas de ellas rephraseándolas.

(4) La estructura jerárquica de la Iglesia, si bien es más rígida que la de una democracia, no es como la de un ejército, pues la fe supone libertad de conciencia. La acción individual de las autoridades tiene mucha importancia, pues los cargos son casi vitalicios.

(5) El Evangelio es un referente superior e inagotable para la Iglesia. Hace ver cosas nuevas en cada momento, lo cual da un peso importante a la reflexión de la fe, la teología, la exégesis, y el sentido de fe de los fieles; por eso tienen peso las figuras proféticas o carismáticas que apelan al Evangelio, aunque no tengan posiciones de poder.

(6) La acción del Espíritu se da en la historia y en la Iglesia.

Además de estos aspectos eclesiales estructurales, vale la pena señalar algunas categorías de análisis que permiten ordenar y comprender los hechos. Aquí simplemente las enumero. Posteriormente las explicaré al realizar el análisis mismo, para que no parezcan nociones muy abstractas:

(1) *El ámbito* del análisis: puede ser local, nacional, regional o mundial.

(2) *El tiempo*, que supone diferentes formas: período, fase o coyuntura.

(3) *Los actores*, comprendidos como fuerzas dinámicas que buscan influir en las decisiones que van a ser presentadas como posición válida para la Iglesia. Pueden ser personas, grupos, o corrientes de Iglesia.

2. ANÁLISIS DE LA COYUNTURA ECLESIAL

El ámbito que vamos a considerar en este análisis es el mundial, dado el carácter internacional de la Iglesia —y el alcance de esta presentación—. Sin embargo, lo regional o continental también será tomado en cuenta puesto que tiene incidencia en la Iglesia universal.

El tiempo que vamos a tener en cuenta es el período conciliar, que comienza con la coyuntura del Concilio Vaticano II, atraviesa diferentes fases, y se extiende hasta la coyuntura actual del pontificado de Francisco, que abre una nueva fase en el período conciliar.

Vale la pena señalar que un período es un lapso en el que una correlación de fuerzas se mantiene básicamente estable. Una fase es el lapso en el que se producen modificaciones significativas dentro del período. Una coyuntura es el lapso dentro de una fase, marcado por la ofensiva de una de las fuerzas de la correlación. El éxito o el fracaso de una coyuntura modifica la fase o el período. Eso ocurrió con la coyuntura del Concilio, que produjo un cambio de período.

El Concilio Vaticano II es el acontecimiento que marca a la Iglesia hasta la actualidad, y las fuerzas dinámicas que expresó han seguido actuando, como dice Víctor Codina: “el Vaticano II fue una auténtica irrupción del Espíritu sobre la Iglesia, un acontecimiento salvífico, un *kairós*. Hay un ‘antes’ y un ‘después’ del Vaticano II”⁴.

Yves Congar sostenía que la asimilación de un Concilio puede tomar medio siglo. Con Newman señala que “es raro que un Concilio no sea seguido de una gran confusión”. El de Nicea fue seguido por 56 años de disputas, y así otros Concilios. “Con mayor razón un Concilio como el Vaticano II, en la medida en que incorpora y traduce una gran concentración de conciencia y de vida social, representa un gran dinamismo, pero, por lo mismo, no revela todos sus efectos sino con el tiempo... Es pues cierto, o al menos bien probable, que Vaticano II condicionará la vida de la Iglesia durante largo tiempo”⁵.

Dentro del período conciliar, tomaremos la coyuntura actual constituida por el pontificado de Francisco, que marca la salida de la fase del llamado ‘invierno eclesial’, que significó freno y aún retroceso en las reformas conciliares.

4 Cf. Codina, Víctor: *Del Vaticano II... ¿a Jerusalén II?* Este artículo es parte de la «Minga» o número colectivo de revistas latinoamericanas de teología, un servicio a las revistas animado por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASE-TT/EATWOT. Disponible en <http://servicioskoinonia.org/relat/42I.htm>

5 Cf. Congar, Yves. (1979). “El postconcilio”, en *Mirada sobre el Concilio Vaticano II*.

La Iglesia se mueve en un horizonte de milenios, por lo que los períodos pueden ser largos. Rahner habla de “tres grandes épocas en la historia de la Iglesia, de las cuales la tercera recién comenzó y se hizo oficialmente evidente en Vaticano II. Primero, el corto período del cristianismo judío. Segundo, el período de la Iglesia en una región culturalmente distinta, es decir, aquella del Helenismo y de la civilización y cultura europea. Tercero, el período en el cual la esfera de la vida de la Iglesia es el mundo entero”⁶.

El período conciliar no cae del cielo. Fue precedido por una larga fase de preparación mediata e inmediata en la cual, dentro del período anterior, se fueron gestando los elementos para la renovación de la Iglesia: la exégesis histórica y literaria de la Biblia (Lagrange y la escuela de Jerusalén), la eclesiología y la revaloración del laicado (Congar, Rahner, Schillebeeckx), la teología de las realidades terrestres (Chenu), el ecumenismo (Barth), etc. Los teólogos que impulsaron estos cambios sufrieron condenas y exclusiones, pero luego fueron llamados al Concilio en calidad de expertos.

En el período conciliar hay varias fases según los movimientos de los actores que pugnan por una interpretación. Los actores o fuerzas dinámicas en la Iglesia pueden ser:

(I) *Personas o grupos* que tienen un papel importante en la Iglesia. Aunque la jerarquía es por oficio la que arbitra la toma de decisiones, no siempre es necesariamente un factor dinámico.

En el período conciliar tenemos actores decisivos para la renovación como Juan XXIII, Pablo VI y Francisco. Juan Pablo II tuvo una actitud muy conservadora hacia el interior de la Iglesia, pero muy avanzada en la doctrina social, recogiendo el tema de la Iglesia de los pobres (LE 8). Benedicto XVI propuso una interpretación del Vaticano II como continuidad y no como ruptura. Otros actores han sido los teólogos del Concilio, los obispos renovadores (Suenens, Lercaro, Alfrink,

6 Cf. Rahner, Karl. (1979). “Épocas en la historia de la Iglesia”, en *Hacia una interpretación teológica fundamental del Vaticano II*.

el grupo del Pacto de las Catacumbas, etc.), los teólogos y obispos conservadores y neoconservadores, los episcopados nacionales o continentales —como es el caso de América Latina— y los movimientos laicos renovadores o conservadores.

(2) Las *corrientes* —noción tomada de la teoría de los movimientos sociales— son fuerzas dinámicas eclesiales que buscan influir en las decisiones que van a ser presentadas como posición válida para la Iglesia. Se caracterizan por tres dimensiones:

a) La *dimensión teológica*: noción de Dios, de la salvación, del Reino de Dios, de la Tradición, del ser humano, y de la historia.

b) La *dimensión eclesial u organizativa*: la misión de la Iglesia, la concepción de Iglesia y de las funciones de sus miembros, y la organización.

c) La *dimensión pastoral*: las relaciones con la población, las formas de evangelización, los canales de convocación y las maneras de actuar en el mundo.

Las corrientes coexisten dentro de la Iglesia, y buscan legitimidad y peso en las decisiones. En el período conciliar podemos señalar las siguientes corrientes: la corriente renovadora, la corriente conservadora o tradicionalista y la corriente de la Iglesia de los pobres.

- La *corriente renovadora*, conformada por la mayoría conciliar, episcopados y grandes teólogos europeos del Concilio, la mayor parte de los padres conciliares, y los movimientos laicos surgidos de la Acción Católica. Esta corriente ha dominado la fase postconciliar inmediata, impulsando cambios en la liturgia, en la actitud de diálogo con el mundo, abriéndose a la modernidad y sus valores, promoviendo la separación de la Iglesia del Estado y de todo poder; promoviendo el papel adulto de los laicos, el ecumenismo, y una actitud más abierta hacia a sexualidad, como han demandado los episcopados europeos en los últimos

Sínodos sobre la familia⁷. Hubo algunos excesos pero la renovación conciliar ha impregnado la vida de los fieles, que aprecian la liturgia en lengua vernácula, el ecumenismo, el papel de los laicos, por más que estas reformas hayan sido recortadas por las ofensivas neoconservadoras.

- *La corriente conservadora o tradicionalista*, conformada por la Curia que preparó los esquemas conciliares que fueron desechados. Aunque tuvo una presencia minoritaria en el Concilio, logró frenar algunos puntos. Su teología y eclesiología eran de cristiandad, con un rechazo de la modernidad y del ecumenismo, y una concepción muy jerárquica que se exagera en Vaticano I con la infalibilidad papal. El pueblo cristiano es tratado como menor tutelado, atendido por una pastoral masiva de devociones y cultos.

Tras el Concilio esta corriente se reorganiza, va recuperando poder y se reconfigura como una *corriente neoconservadora*⁸ que va a dominar la fase del llamado ‘invierno eclesial’, que significó un marcado retroceso de las reformas conciliares. En América Latina y el Caribe, esta corriente fue encabezada por Alfonso López Trujillo (+).

Desde la perspectiva neoconservadora, la Iglesia es vista como la depositaria de la verdad y una institución llamada a ser poderosa e influyente en las políticas de los Estados para conformarlas a la moral eclesial.

Se producen cambios en la jerarquía de la Iglesia, mediante nombramientos de obispo, reprimiendo a los teólogos renovadores y libe-

7 La III Asamblea General Extraordinaria y la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrados entre el 5 y el 19 de octubre de 2014 el primero, y entre el 4 y el 25 de octubre de 2015 el segundo, abordaron los desafíos, la vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo (nota de los editores).

8 Según Habermas, neoconservadores son los que aceptan los aspectos tecnológicos y económicos de la modernización –por ejemplo, manejan muy bien los medios de comunicación actuales (TIC)– pero rechazan los valores de la modernidad: la democracia, las libertades, la tolerancia. Cf. Habermas, Jürgen. (1988). *El discurso filosófico de la modernidad*, cap. 3. Madrid: Taurus.

radores, y favoreciendo movimientos como el Opus Dei, los Neocatecúmenos, los Legionarios de Cristo, Comunión y liberación, etc. Estos movimientos van a emprender ofensivas fuertes contra la corriente de la Iglesia de los pobres, que surgió en torno a Puebla, pero no logran borrarla y más bien nace la expresión 'opción por los pobres' (OPP). También emprenden acciones contra la corriente renovadora en torno al Sínodo Extraordinario de los Obispos, con motivo de los 20 años del Concilio Vaticano II, donde el entonces cardenal Ratzinger acusa que al abrir las ventanas de la Iglesia ha entrado el humo de Satanás. No obstante el Sínodo, con el gran papel del cardenal König, reafirma el Concilio y reconoce la OPP como aporte de la Iglesia latinoamericana.

- La corriente de la Iglesia de los pobres emerge con Juan XXIII, el cardenal Lercaro en el Concilio, y el grupo del Pacto de las Catacumbas, que reunió a obispos europeos y del Tercer Mundo, con un rol clave de Dom Hélder Câmara. Después del Concilio, en América Latina se desarrollan una serie de reuniones que agrupan a obispos, sacerdotes, religiosas, laicos y teólogos, que van a desembocar en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), donde se denuncia la pobreza de las grandes mayorías del continente como inhumana y antievangélica, y se asume la pobreza de la Iglesia como solidaridad con los pobres y sus luchas. Inmediatamente es considerada por el informe Rockefeller como un peligro para los intereses de los Estados Unidos. Se desata la persecución y hay un gran número de mártires a manos de quienes defienden el orden occidental y cristiano; por lo mismo, no son reconocidos como testigos. Esta corriente fue asumida por los episcopados de algunos países. Tuvo una fuerte prueba durante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), donde finalmente se logra mantener la OPP y hacerla línea eclesial, reconocida posteriormente por la Iglesia universal. Como consecuencia, los teólogos de la liberación van a ser cuestionados por ciertos obispos y por la Curia del Vaticano, hasta la aparición de Francisco.

Esta corriente estuvo a la defensiva ante el manejo romano de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), pero recuperó la hegemonía en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida (2007), con el apoyo clave de Benedicto XVI en su discurso inaugural, y el papel del cardenal Bergoglio en el Documento Final, que sólo tuvo dos votos en contra sobre 127.

Es desde ella que emerge Francisco, quien se entronca en el Concilio y recoge las inquietudes de la corriente renovadora y algunos episcopados europeos actuales, por ejemplo con relación al tema de la familia.

3. LA COYUNTURA ACTUAL Y LA NUEVA FASE

La elección de Francisco es una coyuntura muy importante que se prolonga hasta hoy y abre una nueva fase del período conciliar. Según se desarrolle esta coyuntura puede significar por fin la realización y proyección a futuro de las reformas conciliares y de la Iglesia de los pobres.

Se caracteriza por una recuperación de fuerzas de las corrientes renovadora e Iglesia de los pobres, que a través de los gestos y del magisterio de Francisco impulsan una vuelta a las reformas conciliares. Además coloca como eje central la Iglesia de los pobres y visibiliza la trayectoria de la Iglesia Latinoamericana.

Algunos factores influyen en esta coyuntura:

(1) El hecho que da comienzo a esta fase es la renuncia de Benedicto XVI, inédita y desmitificadora.

(2) Es muy importante la crisis eclesial aguda, generada por los abusos sexuales del clero contra miles de niños, que afectan fuertemente al prestigio de la Iglesia, y desencadenan la cólera de las víctimas y de amplios sectores ante la negación de los hechos, el ocultamiento de los culpables y el maltrato a las víctimas durante décadas. Son la prensa

(Boston Globe) y el gobierno (Irlanda y luego otros) quienes sacan a luz estos casos. Juan Pablo II protegió al fundador y superior de los Legionarios de Cristo, Marcial Maciel, uno de los más renombrados abusadores de menores, a quien Benedicto XVI destituyó y recluyó. A esta crisis se añaden los escándalos de lavado de dinero en las entidades financieras vaticanas, y los casos de corrupción en múltiples campos también en el seno de El Vaticano.

(3) Ante esta situación, el consistorio de cardenales previo a la elección del pontífice que sucedería a Benedicto XVI pidió un cambio, una reforma de la Curia, y es impresionado por el discurso del cardenal Jorge Mario Bergoglio sobre la necesidad de la Iglesia de salir de sí misma e ir a las periferias geográficas y existenciales.

(4) Entretanto, ya existe una Iglesia latinoamericana adulta con una experiencia de fe, pastoral, teología, mártires y comunidades.

Francisco advierte la hondura de la crisis y la necesidad de una propuesta que marque un cambio muy fuerte. Es un actor importantísimo a nivel mundial. En esta nueva coyuntura, los hechos principales son sus acciones y declaraciones, lo mismo que la oposición que enfrenta. Veamos:

Sus gestos: su presentación como obispo de Roma, su saludo, su pedido de que lo bendigan, su decisión de no vivir en el palacio pontificio, su cercanía, su humanidad, lavar los pies a mujeres presas —una musulmana— los autos modestos, el primer viaje a Lampedusa y su apoyo a los migrantes, su cercanía con los sin techo y los enfermos —a quienes abraza— la canonización de Juan XXIII sin un milagro al mismo tiempo que a Juan Pablo II, escribir a un joven abusado por clérigos en España, recibir a un transexual y a su novia en El Vaticano, etc. Además concede entrevistas, cosa inédita. Su aprobación por parte de la gente es muy alta. Sus viajes son menos numerosos que los de Juan Pablo II pero despierta igual o mayor adhesión por su cercanía y humildad.

Va a lo esencial del mensaje evangélico, así lo dijo en su primera reunión con los periodistas: “cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres”, y lo propuso en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*⁹. En su primera homilía llamó a no tener miedo de la ternura y de la bondad, convocó a un jubileo de la misericordia¹⁰, pidió una Iglesia que no condene sino que salga de sí a las periferias, de puertas abiertas¹¹. Estableció también una jerarquía de verdades¹² y en su primera entrevista, concedida al padre Antonio Spadaro, director de la revista italiana *Civiltà Cattolica*, denunció que la Iglesia ha puesto acento excesivo en los temas de la sexualidad, y que eso debería cambiar, puesto que no todas las enseñanzas tienen la misma importancia. Asimismo, pidió una Iglesia que sale¹³.

*Retoma temas centrales del Vaticano II*¹⁴ como la colegialidad, los signos

9 Cf. *Evangelii Gaudium* 198.

10 El 13 marzo de 2015 Francisco anunció la convocatoria de un Jubileo de la misericordia: “he decidido de proclamar un Jubileo extraordinario sobre la misericordia de Dios. Será un Año Santo de la misericordia”.

11 Cf. *Evangelii Gaudium* 38; 46.

12 Cf. *Evangelii Gaudium* 48.

13 “Una Iglesia que no sale, a la corta o a la larga, se enferma en la atmósfera viciada de su encierro. Es verdad también que a una Iglesia que sale le puede pasar lo que a cualquier persona que sale a la calle: tener un accidente. Ante esta alternativa, les quiero decir francamente que prefiero mil veces una Iglesia accidentada que una Iglesia enferma. La enfermedad típica de la Iglesia encerrada es la autorreferencial; mirarse a sí misma”, escribió a los obispos argentinos, el 17 abril 2013. El 10 de septiembre de 2015 instó a los nuevos obispos de la Iglesia católica a intentar recuperar a los católicos que “se marcharon dando un portazo” por haber quedado desilusionados de la fe o haberla considerado “demasiado exigente”.

14 “El Concilio fue una bella obra del Espíritu Santo. Piensen en el papa Juan: parecía un párroco bueno y él fue obediente al Espíritu Santo e hizo aquello. Pero después de 50 años, ¿hemos hecho todo lo que nos dijo el Espíritu Santo en el Concilio? ¿En esa continuidad del crecimiento de la Iglesia que fue el Concilio? No”, sostuvo Francisco en la homilía en Santa Marta el 16 de abril de 2013, y también dijo que “no queremos cambiar. Más aún, hay voces que quieren retroceder. Esto se llama ser testarudos, esto se llama querer domesticar al Espíritu

de los tiempos y el papel de los laicos:

(1) La *colegialidad* la puso en práctica con el G9¹⁵ y el Sínodo. El 28 de septiembre de 2013 el papa Francisco instituyó un ‘consejo de cardenales’ que tiene una naturaleza consultiva y dos finalidades en concreto: ayudar en el gobierno de la Iglesia universal y estudiar un proyecto de revisión de la constitución *Pastor Bonus*, o sea el funcionamiento de la Curia romana. Los cardenales que componen el consejo son: el italiano Giuseppe Bertello, el chileno Francisco Javier Errázuriz Ossa, el indio Oswald Gracias, el alemán Reinhard Marx, el congoleño Laurent Monsengwo Pasinya, el estadounidense Sean Patrick O’Malley, el australiano George Pell, y el hondureño Oscar Rodríguez Maradiaga, coordinador del grupo, asistidos por monseñor Marcello Semeraro, obispo de Albano, como secretario. Posteriormente se sumó al nuevo Secretario de Estado, Pietro Parolin. Con ellos el Papa ha visto la reforma de la Curia, la reorganización de las finanzas, la propuesta del Sínodo y la respuesta a los abusos sexuales.

Por otra parte, el Sínodo Extraordinario sobre la familia de 2014 envió un cuestionario abierto a todos los fieles, e invitó a los obispos a hablar con franqueza (parresía) y a escuchar con humildad. No hubo temas censurados como en anteriores sínodos, se da un debate real. Los documentos y un nuevo cuestionario fueron entregados para su discusión hasta el siguiente Sínodo Ordinario, realizado en octubre de 2015.

(2) Los *signos de los tiempos* posibilita mirar el mundo actual y sus problemas¹⁶, una economía que mata¹⁷, hacer una crítica de la ideología del mercado, abordar los desafíos culturales, así como el gran tema del ambiente como lo hizo el Papa en *Laudato Si’*. Es a la luz de los signos

Santo, esto se llama volverse tontos y lentos de corazón”.

15 Como G9 o G9Vaticano se conoce el grupo de nueve cardenales que asesora al papa Francisco en la reforma de la Curia y gobierno de la Iglesia universal (nota de editores).

16 Cf. *Evangelii Gaudium* 52.

17 Cf. *Evangelii Gaudium* 53ss.

de los tiempos como denunció la muerte de los migrantes en el mediterráneo, y ante la oleada de refugiados sirios pidió que los obispos, los conventos y las parroquias de Europa recibieran familias de migrantes¹⁸. Él mismo recibió a dos familias sirias en el Vaticano.

(3) *Reafirma el papel de los laicos*¹⁹ y el *sensus fidei*²⁰. Los Sínodos de 2014 y 2015 sobre la Familia muestran la voluntad de Francisco de abordar con apertura un tema importante para los laicos, y de enfatizar la misericordia sobre las normas. Pidió al cardenal Kasper una ponencia sobre la misericordia en el consistorio antes del Sínodo y lo respaldó ante los ataques. En la Eucaristía inaugural dijo: “para satisfacer su codicia, los malos pastores cargan sobre las personas fardos insostenibles que ellos ni siquiera tocan con los dedos”. El 5 de agosto de 2015 sostuvo que los divorciados vueltos a casar “no están excomulgados” y “forman parte de la Iglesia”²¹.

(4) *Emprende reformas*: de la Curia con el G9, que propuso reunificar los 12 Consejos Pontificios en dos Congregaciones: Laicos-Familia-Vida

18 “No se puede tolerar que el Mediterráneo se convierta en un gran cementerio”. El papa Francisco ha hecho un llamado a la solidaridad y a construir una Europa que “no gire en torno a la economía”, durante su intervención ante el Parlamento Europeo el 25 de noviembre de 2014 (algunos diputados abandonaron la sala en protesta por su presencia). Ante la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés), el 20 de noviembre de 2014 dijo: “el hambre nos pide dignidad, no limosna (...). Tenemos la sospecha de que queremos sacar del diccionario la solidaridad”.

19 Cf. *Evangelii Gaudium* 102.

20 Cf. *Evangelii Gaudium* 119.

21 En la primera audiencia general de los miércoles, tras el descanso veraniego, el Papa habló de las familias que, tras el fracaso de su primer matrimonio, se unen de nuevo. “Estas personas no están excomulgadas, y no deben ser tratadas como tales. Siempre forman parte de la Iglesia”. El Papa llama a “no tener nunca las puertas cerradas”, porque “todos podemos participar” en la vida de la comunidad. “No tenemos recetas sencillas, pero hay que animarlos a vivir su pertenencia a Cristo y la Iglesia”.

y Caridad-Justicia. También emprende la reforma de las finanzas de El Vaticano y del cuestionado Instituto para las Obras de Religión (IOR)²², que deben responder a los criterios de transparencia internacionales, lo que trajo la dimisión de varios implicados. Otras reformas se llevan a cabo frente a los abusos sexuales contra menores, con una comisión paritaria de hombres y mujeres que incluye a dos de las víctimas²³. Frente a este asunto ha hecho renunciar a algunos obispos, así como por ostentación de riqueza²⁴. Ha sido muy cuestionador con la Curia²⁵ y con los obispos, pidiéndoles ser servidores y misericordiosos. El 21 junio 2013 reunió a los nuncios de todo el mundo y les dio normas para nombramientos episcopales. Pidió obispos que sean “pastores” y no “príncipes”, y empezó a nombrar obispos renovadores: Osoro, Cupich. Cambió al personal de la Curia²⁶ y nombró cardenales

- 22 El cardenal Reinhard Marx, miembro del G9 Vaticano, coordinador del recién creado Consejo de Economía de El Vaticano y presidente de los obispos alemanes, indicó el 19 de marzo de 2014 que “en los próximos meses” se decidirá lo que sucederá con el IOR, pues no se quiere que haya en adelante “ninguna otra ocasión” para que “dañe la reputación de la Santa Sede”.
- 23 El 21 de enero de 2015 el papa Francisco nombró al obispo Charles Scicluna, quien fuera fiscal del Vaticano para los delitos de pederastia eclesial, para presidir el Colegio especial para el estudio de los recursos a la sesión ordinaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Dicho organismo se encarga de escuchar las apelaciones de los sacerdotes u obispos implicados en abusos sexuales a menores.
- 24 El obispo de Limburgo, Franz-Peter Tebartz-van Elst, fue apartado de su diócesis el 31 de octubre de 2011 tras el escándalo de su residencia. El 21 de abril de 2015, destituyó al obispo de Kansas, Robert Finn, del Opus Dei, condenado por no denunciar abusos a menores; Robert Finn tardó seis meses en informar a la policía sobre el reverendo Sahwn Ratigan. También forzó la renuncia del arzobispo de St. Paul y su auxiliar, John Nienstedt y Lee Anthony Piche, por ocultar abusos; no protegieron a las víctimas de un cura pedófilo.
- 25 El papa Francisco enumeró en 2014, en un discurso cercano a la Navidad, las 15 “enfermedades” que acechan a la Iglesia y a la Curia romana. Entre ellos se refirió al “alzheimer espiritual”, “el sentirse inmortal”, “la mundanidad y el exhibicionismo”, y “la vanagloria”.
- 26 Por ejemplo, el 21 de septiembre de 2013, en la Congregación para el Clero

de las periferias y de lugares que nunca los tuvieron, pasando sobre diócesis tradicionalmente cardenalicias como Turín, Bruselas o Venecia²⁷.

salió Piacenza, y en la Secretaría del Sínodo salió Eterovic y entró Baldisserri. Nombró camarlengo a Jean Louis Tauran en lugar de Bertone.

- 27 El 12 de enero de 2014 nombró cardenales a Pietro Parolín, arzobispo titular de Acquapendente y secretario de Estado, Lorenzo Baldisseri, arzobispo titular de Diocleziana, Secretario General del Sínodo de los obispos, Gerhard Ludwig Müller, arzobispo emérito de Regensburg, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Beniamino Stella, arzobispo titular de Midila, prefecto de la Congregación para el Clero, Vincent Gerard Nichols, arzobispo de Westminster (Gran Bretaña), Leopoldo José Brenes Solórzano, arzobispo de Managua (Nicaragua), Gérald Cyprien Lacroix, arzobispo de Québec (Canadá), Jean-Pierre Kutwa, arzobispo de Abidjan (Costa de Marfil), Orani João Tempesta, arzobispo de Río de Janeiro (Brasil), Gualtiero Bassetti, arzobispo de Perugia (Italia), Mario Aurelio Poli, arzobispo de Buenos Aires (Argentina), Andrew Yeom Soojung, arzobispo de Seúl (Corea), Ricardo Ezzati Andreello, SDB, arzobispo de Santiago (Chile), Philippe Nakellentuba Ouédraogo, arzobispo de Ouagadougou (Burkina Faso), Orlando B. Quevedo, OMI, arzobispo de Cotabato (Filipinas), Chibly Langlois, obispo de Les Cayes (Haití), Loris Francesco Capovilla, arzobispo emérito de Mesembria (Grecia), Fernando Sebastián Aguilar, CMF, arzobispo emérito de Pamplona (España), y Kelvin Edward Felix, arzobispo emérito de Castries (Isla de Santa Lucía). El 4 de enero de 2015 nombró 20 nuevos cardenales: Dominique Mamberti, Prefecto del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica, Manuel José Macario do Nascimento Clemente, patriarca de Lisboa (Portugal), Berhaneyesus Demerew Souraphiel, CM, arzobispo de Addis Abeba (Etiopía), John Atcherley Dew, arzobispo de Wellington (Nueva Zelanda), Edoardo Menichelli, arzobispo de Ancona-Osimo (Italia), Pierre Nguyễn Văn Nhơn, arzobispo de Hanoi (Vietnam), Alberto Suárez Inda, arzobispo de Morelia (México), Charles Maung Bo, SDB, arzobispo de Yangon (Birmania), Francis Xavier Kriengsak Kovithavanij, arzobispo de Bangkok (Tailandia), Francesco Montenegro, arzobispo de Agrigento (Italia), Daniel Fernando Sturla Berhouet, SDB, arzobispo de Montevideo (Uruguay), Ricardo Blázquez Pérez, arzobispo de Valladolid (España), José Luis Lacunza Maestrojuán, OAR, obispo de David (Panamá), Arlindo Gomes Furtado, obispo de Santiago de Cabo Verde (Archipiélago de Cabo Verde), Soane Patita Paini Mafi, obispo de Tonga (Isla de Tonga), José de Jesús Pimiento Rodríguez, arzobispo emérito de Manizales (Colombia), Luigi De Magistris, Pro-Penitenciario Mayor emérito, Karl-Joseph Rauber, nuncio apostólico emérito, Luis Héctor Villaba, arzobispo emérito de Tucumán

(5) *Lleva a Roma la perspectiva de América Latina*: los pobres, Iglesia pobre y para los pobres, resolver las causas estructurales de la pobreza²⁸, el *Documento de Aparecida*²⁹ —que regala a los jefes de Estado que lo visitan—. Es muy importante constatar cómo Francisco reivindica a los mártires: monseñor Oscar Romero ya beatificado, el proceso del obispo argentino Enrique Angelelli y los dos sacerdotes de La Rioja, habla de Rutilio Grande y de los jesuitas de la Universidad Centroamericana ‘José Siméón Cañas’ (UCA) en El Salvador. Ha tenido dos encuentros con los movimientos populares, uno en Roma organizado por El Vaticano, y otro en Bolivia. Plantea que evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios³⁰ y eso tiene una dimensión social³¹: hay que cambiar el mundo³². También ha nombrado nuevos miembros para la Pontificia Comisión para América Latina (CAL)³³ y nuevos obispos en América Latina, muchos de ellos en comunión con su insistencia de ‘una Iglesia pobre para los pobres’, como en el caso de Perú. En Guayaquil nombró a un franciscano para suceder a Antonio Arregui, del Opus Dei. Un gran tropiezo ha sido el nombramiento de Juan Barros en Osorno, Chile.

Por otra parte, Francisco no ha sido ajeno a cuestionamientos por parte de sectores que no comparten sus propuestas. Éstos aparecieron muy pronto pero se han agudizado después del segundo año de su pontificado.

(Argentina), y Júlio Duarte Langa, obispo emérito de Xai-Xai (Mozambique).

28 Cf. *Evangelii Gaudium* 188.

29 Este documento corresponde a las conclusiones de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Aparecida (Brasil), en mayo de 2007 (nota de los editores).

30 Cf. *Evangelii Gaudium* 176.

31 Cf. *Evangelii Gaudium* 180.

32 Cf. *Evangelii Gaudium* 183.

33 El 5 de setiembre de 2015 el papa Francisco nombró a tres nuevos miembros de la Pontificia Comisión para América Latina: Daniel Fernando Sturla Berhouet, arzobispo de Montevideo (Uruguay), José Luis Lacunza Maestrojuán, obispo de David (Panamá), y Andrés Stanovnik, arzobispo de Corrientes (Argentina).

*Sectores de la Curia contrarios a las reformas*³⁴, así como muchos obispos conservadores. A una semana de su elección, el periodista Jesús Bastante señaló la ‘silenciosa oposición’ al Papa Bergoglio por parte de la Curia y los movimientos conservadores que temen que Francisco ‘entierre’ la involución postconciliar³⁵. El prestigioso vaticanista Marco Politi, también ha alertado que las resistencias internas al ‘papa de los pobres’, que provienen de sectores tradicionalistas y conservadores de la Curia romana, ya comenzaron. Para Politi, es justamente la determinación mostrada por Francisco la que ha generado estas reacciones subterráneas internas a la estructura eclesiástica. “Exigir una Iglesia pobre a eclesiásticos irreprochables significa poner en contradicción estilos de vida y comportamientos que involucran a miles de jerarcas grandes y pequeños”, escribió. Esta exigencia supone además, en palabras del vaticanista, “poner en duda palacios, autos, servidumbre, consumismo, afán de éxito, que proliferan en el mundo eclesiástico como en cualquier organismo social, conviviendo junto con existencias totalmente desinteresadas, comprometidas con la misión”. El director de *Religión Digital*, Juan Manuel Vidal, ha señalado que “los neoconservadores tuvieron mucho poder; les costará compartir el espacio”³⁶.

34 Según Marcela Belchior “los 2.300 curiales se dividen en tres grupos: los que están del lado de Francisco, empeñándose en atender a sus indicaciones; los que no se oponen pero se limitan a un trabajo burocrático, dejando la máquina lenta; y, finalmente, aquellos profundamente contrarios a la forma de actuar de Jorge Mario Bergoglio, su teología, su estilo de vida y su propio magisterio. Los dos últimos grupos son la mayoría (Tomado de *Adital*, el 13 de febrero de 15).

35 “Jorge Mario Bergoglio no es el Papa que hubieran elegido desde la estructura. Scola o Scherer eran los hombres destinados a una ‘reforma tranquila’, que no tocara lo esencial y mantuviera el misterio en torno a la figura papal y al papel de los organismos vaticanos” (Tomado de *Religión Digital*, 22 de marzo de 2013).

36 También el diario *The Washington Post* ha advertido que sectores tradicionalistas cuestionan abiertamente el pontificado de Francisco. Extrañan ‘con desesperación’ a Benedicto XVI y a Juan Pablo II, debido a la disposición de Francisco al diálogo y su apertura a los homosexuales, los divorciados vueltos a casar, la defensa de un mayor papel de la mujer en la Iglesia y su contacto, de igual a igual, con otras confesiones. La preocupación entre los tradicionalistas comenzó

El cardenal hondureño Oscar Rodríguez Maradiaga, por su parte, ha dicho que se escuchan expresiones como “¿qué pretende este argentino?”, o “hemos cometido un error”³⁷. Cuando el Papa en el discurso a la Curia, previo a la Navidad de 2014, señaló quince enfermedades que la aquejan, el vaticanista Luigi Sandri dijo que “los rostros de los cardenales y de los prelados que lo escuchaban parecían petrificados. Creo que muchos, si no la mayoría de aquellos eclesiásticos, consideraron inédita —y tal vez intolerable— la denuncia del Papa. Si el pontífice, previendo esta reacción —no explícita, pero no por eso menos fuerte— habló de aquel modo, es porque él considera que ya no es admisible una creciente oposición de muchos ambientes curiales a su modo de ejercer el ‘ministerio de obispo de Roma’”³⁸.

a gestarse poco después de la elección de Francisco, tal y como subraya *The Washington Post*. Casi de inmediato, el Papa les dijo a los periodistas no católicos que los bendeciría en silencio, por respeto a sus convicciones. Poco después, trastocó una de las prácticas del Vaticano, al incluir mujeres —una de ellas musulmana— en el gesto del Lavatorio de Pies del Jueves Santo. Incómodos, los tradicionalistas empezaron a criticarlo cuando en una entrevista Francisco dijo que los católicos no deberían ‘obsesionarse’ con imponer su doctrina, incluidos el matrimonio gay y el aborto. Luego, Francisco le dijo al director de *La Repubblica*, Eugenio Scalfari, que la gente debería seguir el camino del bien y luchar contra el mal «como cada cual lo entienda». Esos comentarios llegaron después de una entrevista con periodistas a bordo del avión papal que le trajo de regreso de la Jornada Mundial de la Juventud en Brasil, donde declaró que su rol no es juzgar a los gays “si éstos aceptan al Señor” (Tomado de *Religión Digital*, el 21 de octubre de 2013).

37 Discurso en Florida, en abril de 2014, publicado por NCR y *Religión Digital*.

38 Otro hecho: el 25 de marzo de 2015 el cardenal Müller declaró que delegar decisiones sobre el matrimonio a las Conferencias Episcopales es anticatólico. El cardenal esloveno Franc Rodé declaró a la prensa que Francisco es excesivamente de izquierdas. En entrevista con la agencia eslovena *STA*, añadió que “Bergoglio es latinoamericano y esta gente habla mucho, pero resuelve pocos problemas” (Bernardo Barranco, en *La Jornada*, el 8 de octubre de 2014). En noviembre de 2014 el cardenal Chaput, de Filadelfia, acusó al Papa de convertir la Iglesia en un barco sin timón. A los pocos días, el Papa removió a Burke de su cargo en el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica y lo nombró capellán de los Caballeros de Colón, además de no invitarlo al Sínodo de 2015. También se han opuesto los carde-

Grupos ligados a operaciones corruptas y de lavado de dinero en los organismos financieros vaticanos. Para Politi, poner la pobreza en el primer lugar de la agenda “no sólo equivale a vivir en dos habitaciones como hacía el Bergoglio arzobispo de Buenos Aires, sino que comporta también la imposibilidad de la jerarquía eclesiástica a negarse a la transparencia”³⁹. Además, podría significar hacer público el propio patrimonio inmobiliario, estimado por el diario económico *Il Sole 24 Ore* en 1.000 millones de euros sólo en Italia, al publicar, como hacen en Alemania, los balances de las diócesis italianas, normalmente contrarias a eso. A esto se suma la drástica reforma del IOR —considerado el banco vaticano— últimamente acusado de haber lavado dinero en operaciones poco transparentes. El IOR podría ser directamente abolido y reemplazado por un banco ético, en regla con las normas internacionales.

También se oponen *los nuevos movimientos*: Neocatecúmenos (‘kikos’), Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo y demás, que fueron favorecidos por Juan Pablo II. Entre estos se cuenta el peruano Sodaliccio de Vida Cristiana. No es el caso de la Comunidad Sant’Egidio, que lo defiende⁴⁰. Tras su documento programático *Evangelii Gaudium*, los ultraliberales lo criticaron. “Lo que dice el Papa es puro marxismo”, denunció Rush Limbaugh, conocido locutor estadounidense y una de

nales Scola, Ruini, George (de Chicago, ya fallecido), y el cardenal Pell (del G9).

39 Citado por Jesús Bastante, *Op. cit.*

40 Andrea Riccardi dijo en una conferencia en Barcelona, el 10 de diciembre de 2014, que “aceptar el desafío de ser Iglesia-pueblo es crucial”, y que “la Iglesia erró al presentarse como el partido de los valores tradicionales”. Para este experto en la historia de la Iglesia católica de los siglos XIX y XX, a 50 años de la finalización del Concilio Vaticano II se puede afirmar que sin ese concilio “la Iglesia habría naufragado y sería una pequeña comunidad con un gran pasado”. También destacó que la Iglesia no es tan fuerte como era en los 60, con más de un millón de religiosos consagrados”. El mundo también ha cambiado, “aceptar el desafío de ser Iglesia-pueblo” es “cuestión de vida o muerte”, concluyó Riccardi. En un encuentro con periodistas, se manifestó convencido de que precisamente, gracias a “su gran alianza con el pueblo”, el papa Francisco conseguirá una renovación profunda de la Iglesia que pasa por poner fin a la “subcristianidad clerical”.

las estrellas mediáticas del ‘Tea Party’⁴¹. La respuesta del Papa no se hizo esperar: “la ideología marxista está equivocada, pero en mi vida he conocido a muchos marxistas buenos como personas, y por esto no me siento ofendido. Las palabras que más han sorprendido son las palabras sobre la economía que «mata»...”.

Cuestionamientos a la política de la misericordia con relación a problemas de la familia. En febrero de 2014 hubo un consistorio en el que Francisco encargó al cardenal Kasper una exposición que se centró en la misericordia, y la aplicó a la cuestión de los divorciados vueltos a casar. Se opusieron los cardenales Müller, Caffarra, O’Malley y Burke, pero el Papa lo respaldó, así como el cardenal Marx. Poco antes del Sínodo de 2014 se promovieron libros en contra de cualquier cambio en la disciplina del matrimonio⁴². El 2 de octubre se conoció una carta abierta

41 “Es triste ver cuán equivocado está el papa Francisco —a no ser que sea una traducción errónea deliberada hecha por izquierdistas— (...) Es vergonzoso y desconcertante. Es triste porque este Papa deja ver muy claro que no sabe de lo que habla cuando se trata de capitalismo, socialismo, y así sucesivamente”, comentó Rush Limbaugh en su programa, que alcanza los 15 millones de oyentes en Estados Unidos.

42 El primero de estos libros, titulado *Seguir en la verdad de Cristo*, publicado por Ignatius Press, defiende la tradición de las normas de Iglesia para quienes se han divorciado y vuelto a casar. Los autores del libro son cinco cardenales: los alemanes Gerhard Müller, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, es decir, guardián de la ortodoxia católica; Walter Brandmuller, presidente emérito del Pontificio Comité de Ciencias Históricas; el estadounidense Raymond Leo Burke, prefecto de la Signatura Apostólica, y los italianos Carlo Caffarra, arzobispo emérito de Bolonia y teólogo cercano a Juan Pablo II, y Velasio De Paolis, presidente emérito de la Prefectura de Asuntos Económicos (junto a cuatro teólogos Robert Dodaro, John Rist, Paul Mankowski y Cyril Vasil). En otro libro, *Tempesta (No es Francisco: la Iglesia en la gran tempestad)*, editado por Mondadori, el autor es el periodista Antonio Socci, cercano al movimiento laico Comunione e Liberazione, quien lanza la hipótesis de que la elección de Jorge Mario Bergoglio al papado es inválida porque en el cónclave no se respetaron las reglas de la constitución apostólica *Universi Dominici Gregis*.

dirigida al Papa, firmada por 48 prominentes católicos conservadores, la mayoría norteamericanos, que luego de hacer un recuento de las calamidades sociales que provoca la desintegración familiar, pidieron al Papa y a los padres sinodales que fortalecieran “las verdades eternas sobre el matrimonio”, afianzando la doctrina y la ley. En agosto de 2015 se conoció un pronunciamiento de más de 500.000 católicos conservadores en contra de que el Papa autorice la comunión de los divorciados vueltos a casar⁴³, al que respondieron teólogos españoles que recogen adhesiones⁴⁴. También se publicaron nuevos libros de oposición. Incluso circularon documentos cuestionando los recientes decretos sobre nulidades matrimoniales⁴⁵.

Críticas fuertes a los planteamientos sociales de Francisco, sobre todo a la Encíclica a Laudato Si’. El cardenal Pell ha dicho que no compete al Papa hablar de esos temas; políticos y medios conservadores norteamericanos también atacan sus planteamientos⁴⁶. Tras su viaje a Ecuador, Bolivia y Paraguay,

43 La carta *Filial Súplica a su Santidad para el futuro de la familia*, guiada por Burke, dice que “las uniones homosexuales son contrarias a la ley divina y a la ley natural”. Se encuentra disponible en: www.filialsuplica.org

44 La campaña en español (a la que seguirán otras en inglés, francés, alemán e italiano) se titula *Carta al obispo de Roma*, y está firmada por 18 teólogos, un informador religioso y el obispo emérito de Palencia, Nicolás Castellanos. Entre los teólogos figuran José Ignacio González Faus, Andrés Torres Queiruga, Luis González-Carvajal, Javier Vitoria, Lucía Ramón, Joaquín Perea y Ximo García Roca.

45 Un consejero del Tribunal de la Signatura Apostólica cuestionó la reforma papal sobre las nulidades, en setiembre de 2015. Edward Peters ve “serios interrogantes legales”. Las nuevas normas agilizan los trámites para las anulaciones, que serán gratuitas y advirtió que la reforma impulsada por el papa Francisco del proceso de anulación matrimonial de la iglesia podría crear una crisis de conciencia, incluso en parejas felizmente casadas. El texto ha sido distribuido al más alto nivel y lo tiene sobre su mesa el cardenal alemán Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, según desveló el semanario germano *Die Zeit*.

46 El candidato republicano, católico y negador de que el cambio climático tenga origen humano, Rick Santorum, dijo que el Papa debe dejar la ciencia a los cien-

en 2015, el comentarista de la cadena de televisión estadounidense *Fox News*, Greg Gutfeld, dijo que Francisco es hoy por hoy “el hombre más peligroso del planeta”. “Santidad, los Estados Unidos ven esas críticas al sistema económico como una condena a su modo de vida. ¿Qué responde a ello?”, le preguntó una periodista durante el vuelo de regreso de Paraguay a Italia y El Vaticano. “Lo que he dicho no es nuevo. Lo dije en la encíclica *Evangelii Gaudium*: ‘esta economía mata’. Lo he dicho también en la encíclica *Laudato Si’*. No es nuevo. Se sabe. Supe que se han hecho algunas críticas en Estados Unidos. No las he leído ni he tenido tiempo para leerlas. Cada crítica debe ser estudiada y luego iniciar el diálogo”, respondió.

Francisco se mantiene en sus posiciones. Insiste en el tema ecológico. Su encíclica ha tenido mucho peso en la COP21⁴⁷ de París —el presidente Barack Obama la aprecia mucho— y entre los entendidos en el tema. Por otro lado, avanza con las nulidades matrimoniales, y lanzó el perdón del aborto para el jubileo de la misericordia. Pero no se siente que los episcopados latinoamericanos lo acompañen en estas propuestas, con algunas excepciones como la Red Eclesial Panamazónica (REPAM). Más lo apoyan algunos episcopados Europeos como es el caso de Alemania, Suiza, Francia y Austria.

4. DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES

4.1 LA REFORMA Y LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA

El desafío central de este período conciliar es la reforma y la renovación de la Iglesia, lo que supone actualizar el Vaticano II ante los

tíficos. El ‘Tea Party’ también lo ha criticado, así como el candidato republicano Jeb Bush, reconocido negacionista, quien declaró: “no me dejaré dictar la política económica por mis obispos, mis cardenales o mi Papa”.

⁴⁷ La 21ª Conferencia Internacional sobre Cambio Climático, también conocida como COP21, tuvo lugar en París (Francia) del 30 de noviembre al 11 de diciembre de 2015 (nota de los editores).

nuevos ‘signos de los tiempos’ que es preciso saber leer hoy. Señalo algunos.

- *La crisis financiera* desencadenada en Estados Unidos por las ‘hipotecas basura’ y que continúa hasta hoy a nivel mundial sacó a luz la codicia de los bancos, que son rescatados por el Estado, mientras que no se rescata a los que pierden sus casas. Se ve que el mercado no se auto regula y que es importante el papel del Estado. La economía está estancada, más aún ahora con el frenazo de China. Francisco incide en estos temas, desde los pobres.

- *La persistencia de la pobreza* en amplios sectores de la humanidad, con extremos escandalosos de hambre y mortandad. Si bien los pobres han disminuido, la desigualdad ha crecido enormemente. Algunos individuos son más ricos que países enteros. Según cálculos de Oxfam, la fortuna de las 85 personas más ricas del mundo equivale actualmente a la riqueza de la mitad más pobre de la humanidad —unos 3.500 millones de personas—. Además, la fortuna de los 85 más ricos no hace más que crecer. Esa es la economía que mata, según Francisco.

- *La gravísima crisis ambiental*, advertida con cada vez mayor urgencia por el panel de científicos, e ignorada por sectores recalcitrantes. Hay un enorme peligro para el planeta. Está en cuestión un modelo de crecimiento y un estilo de vida. La intervención de Francisco con *Laudato Si’* subraya que los más afectados serán los pobres.

- *La ola migratoria*. Las guerras, sobre todo en el Medio Oriente, y el fundamentalismo islamista muestran los resultados de intervenciones Estados Unidos y Europa en la zona, y generan muerte y destrucción, empujando a decenas de miles a intentar entrar a Europa. A ellos se suman los migrantes africanos que siguen muriendo en el mar. Francisco llama a acogerlos en casas, parroquias, conventos, y que los países desarrollados abran sus puertas. En América sigue la migración a Estados Unidos y a otros países.

- *La crisis de sentido*. La primacía del mercado, de la razón instrumental, de las salidas individuales, del consumismo, llevan en Occidente a una sensación de vacío y pérdida de sentido, de deterioro de las relaciones humanas y de la convivencia, de indiferencia frente a los otros o de cerrazón en defensa de un estilo de vida. La globalización lleva estas mentalidades a otros continentes.

Con relación al Vaticano II, Rahner dice que es “la primera realización oficial de la Iglesia universal (...). Aún hoy, tal realización todavía no ha llegado a su término (...). La relación concreta de la Iglesia con el mundo no europeo fue, en efecto —perdonen la expresión— la de una empresa de exportación que exportó una religión europea (que) se quería enviar a través del mundo; junto con una cultura y civilización que se consideraba superior”. Pero “la actualización de la esencia de la Iglesia como una Iglesia universal, en este Concilio apareció sólo en forma inicial y confusa. La existencia de tendencias contrarias no debe ser ocultada”⁴⁸.

Tras describir las tres épocas ya señaladas en la historia de la Iglesia, Rahner dice que así como con Pablo ocurre la transición de un cristianismo judío a un cristianismo de gentiles, ahora se está dando “la transición de un cristianismo europeo —con sus anexos americanos— a una religión realmente universal”⁴⁹.

Añadiría al planteamiento de Rahner, que la Iglesia requiere todavía terminar de asumir aspectos centrales de la modernidad, como el diálogo con la ciencia, los derechos humanos, la igualdad entre los sexos, formas más democráticas de gobierno y la libertad de pensamiento. Es decir, está a medias otra transición: el paso de la cultura helenística y medieval a la moderna. Asimismo, la Iglesia latinoamericana dejó de ser un simple anexo. Ha desarrollado una reflexión y pastoral propias que han llegado a marcar a la Iglesia universal con la opción preferencial por los pobres.

48 Rahner, Karl. (1979). *Hacia una interpretación teológica fundamental de Vaticano II*.

49 Rahner, Karl. (1979). “Épocas en la historia de la Iglesia”, en *Hacia una interpretación teológica fundamental de Vaticano II*.

4.2 VOLVER A LO ESENCIAL DEL MENSAJE CRISTIANO

El mensaje del Evangelio tiende a ser oscurecido por una maraña de normas, doctrinas, prohibiciones, contra testimonios y aún escándalos graves, que han llevado a una real crisis de credibilidad. Francisco lo ha percibido y resalta lo esencial, y eso tiene eco en mucha gente. Pero no es seguido por la mayoría de los obispos, que persisten en las guerras culturales y sexuales. No se dan cuenta de que lo que defienden no tiene ningún sentido para la mayoría de la gente, salvo los más conservadores. La insistencia en el pecado, sin explicar su sentido antropológico —la limitación humana—, el trato a las mujeres y la injerencia en decisiones estatales, aleja a la gente, cuando no la vuelve duramente anticlerical.

Han impactado las declaraciones de Francisco sobre la Iglesia pobre y para los pobres, una Iglesia que sale de sí misma, que cura las heridas, que no condena a los homosexuales ni a los divorciados, la necesidad de un cambio de estilo de vida que cuide la naturaleza, la acogida a los inmigrantes, etc. Es un llamado a todos los cristianos sobre temas de la corriente de Iglesia de los pobres y de la corriente renovadora.

Es la única salida para recuperar credibilidad, pero debe estar acompañada de cambios importantes como los que Francisco está tratando de poner en marcha, y que aún siendo moderados encuentran obstinada resistencia. Y sobre todo requiere un nuevo testimonio cristiano y eclesial que es lo más difícil de lograr.

Es fundamental que el laicado cristiano sea tratado como adulto. Se han olvidado las enseñanzas del Vaticano II al respecto, pero Francisco recuerda que “en todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar. El Pueblo de Dios es santo por esa unción que lo hace infalible, *in credendo*. Esto significa que cuando cree no se equivoca, aunque no encuentre palabras para explicar su fe. El Espíritu lo guía en la verdad y lo conduce a la salvación. Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de

Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta conaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión”⁵⁰.

Se debe escuchar la voz de los laicos, sobre todo en materias que directamente los afectan, como la vida familiar y la sexualidad, y en temas en los que tienen competencias especializadas seculares.

4.3 SER IGLESIA POBRE Y PARA LOS POBRES (Y DE LOS POBRES)

Es el tema central de Francisco, y de la Iglesia latinoamericana, un poco olvidado en el ‘invierno eclesial’, pero ahora es el momento de vivirlo a fondo.

La Iglesia latinoamericana se afirmó como adulta en Medellín, reafirmó su opción por los pobres en Puebla, resistió las presiones en Santo Domingo, y con obispos nombrados todos por Juan Pablo II y Benedicto XVI fue capaz de realizar Aparecida. Es una Iglesia de mártires y testigos, de profetas y teólogos, con comunidades cristianas, con laicos comprometidos en la sociedad, aunque sean minoría.

Pero ha habido un retroceso en muchas Iglesias nacionales, autoritarismo episcopal, clero conservador, movimientos laicos reaccionarios, que han crecido en los anteriores pontificados.

Hoy Francisco abre una nueva fase, pero la Iglesia latinoamericana no lo sigue, debería ser la primera y más entusiasta en hacerlo; es una gran oportunidad para hacer avanzar el proyecto de Iglesia de los pobres, la apertura al mundo, el diálogo ecuménico, y —con las ciencias y las culturas— las comunidades cristianas, el compromiso por erradicar las causas de la pobreza y la desigualdad.

¿Cuál es nuestro papel? ¿Se va a perder la oportunidad histórica que abre el pontificado de Francisco?

50 *Evangelii Gaudium* 119.

EXPERIENCIAS DEL ESPÍRITU EN ALGUNOS SUJETOS SIGNIFICATIVOS DE AMÉRICA LATINA¹

*Etel Nina Cáceres**

INTRODUCCIÓN

El Sur Andino del Perú ha constituido y constituye una realidad social que interpela a la sociedad en su conjunto, al Estado y a la Iglesia.

En resumen, podemos señalar como elementos que definen al Sur Andino, que se trata de una región de larga formación histórica con una población indígena de habla quechua-aymara dominante, donde también predomina el sector agropecuario. Además, se caracteriza por la diversidad geográfica, climática, socioeconómica, cultural y lingüística².

1 Conferencia presentada en el primer panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015, a propósito de la experiencia de la Iglesia del Sur Andino en Perú.

* Investigadora peruana. Nació en Arequipa. Es Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad de San Agustín de Arequipa. Desde 1983 participa y lidera procesos educativos e investigativos en la Iglesia Surandina. Entre 1984 y 2003 fue directora de la oficina diocesana de educación católica de la Prelatura de Sicuani. Desde el año 2008 asumió la responsabilidad de dirigir el Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria (ISAIAS). De 2013 a 2015 hizo parte del comité ejecutivo latinoamericano de Mission 21. Actualmente coordina el proyecto continental “Fortaleciendo y tejiendo redes” desde el quehacer teológico de las mujeres y su presencia en el mundo de la política.

2 Cf. *Informe final de la comisión de verdad y reconciliación*, Tomo IV, pp. 189-190.

En esta tierra, identificada con la afirmación “somos pueblo, somos Iglesia”, mujeres y varones creyentes hemos peregrinado durante más de 40 años, como nos pide Jesús, tratando de ser sal y luz, desafío enfrentado no sin dificultades y errores. Para ello, asumimos el inculturarnos como Iglesia en esta realidad multicultural del pueblo, reconociendo en ella sus valores y limitaciones.

1. SOMOS PUEBLO, SOMOS IGLESIA

“Entendemos por Iglesia del Pueblo de Dios aquella que peregrina en la historia como comunidad de miembros unidos a Cristo y se compromete a anunciar con obras y de verdad el Reino de justicia y amor fraterno. Este pueblo celebra comunitariamente su fe en torno a la Eucaristía”³.

La Iglesia del Sur Andino, fiel al camino trazado por Jesús, se hizo pueblo con los excluidos/as, los marginados/as, los ignorados/as, los olvidados/as, asumiendo la suerte de los pobres como suya. Reconoció en los hermanos marginados el rostro de Cristo. “Somos pueblo, somos Iglesia” describe la presencia de la Iglesia en la vida de la gente.

Vale la pena recordar algunos rasgos de esta presencia:

(I) La relación del Evangelio con la sociedad, la política del país, la democracia, la defensa de la vida, etc. Hemos sabido ser fieles en distintos contextos, buscando nuestra razón de ser misioneros/as.

Afirmamos que la Iglesia no sólo tiene mucho que dar al mundo sino que también el mundo tiene mucho que aportar a la Iglesia. En esta nueva relación Iglesia-mundo es muy importante la presencia y contribución de los cristianos laicos que están inmersos existencialmente en ella.

3 Llanque Chana, Domingo. *La presencia andina en la Iglesia católica Iquique-Puno*. Cuaderno de Investigación en cultura y tecnología andina N° II (acápito N° 9), 1997. Disponible en: http://iecta.uta.cl/biblioteca/cuadernos/html/cuaderno_II.htm

(2) A lo largo de todo este tiempo hemos experimentado, de muchas maneras, nuestro ser pueblo y ser Iglesia que reconoce en Jesús de Nazaret al Dios con nosotros, con rostro humano, que vino a la Tierra para que tengamos vida y vida en abundancia. Como discípulos/as de Jesucristo nos sentimos interpelados/as a discernir permanentemente los 'signos de los tiempos', interpretarlos a la luz del Evangelio y descubrir una respuesta que pueda ser explicitada en la práctica. "Mira que yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal" (Dt 30, 15).

(3) Discernir los signos de los tiempos nos permite conocer el mundo, el continente, nuestro país, la región andina, para en primer lugar amar nuestro mundo e intentar transformarlo con el corazón y la fuerza de Jesús y con la ayuda de las ciencias sociales. En los signos de los tiempos reconocemos la presencia y el llamado de Dios.

El trabajo pastoral realizado se ha manifestado en mayores niveles de coordinación y compromiso concreto, que se expresaron en los documentos emanados de nuestra Iglesia Surandina como respuesta a los contextos que nos tocó vivir: *Acompañando a nuestro pueblo; Tierra, don de Dios, derecho del pueblo; Siguiendo a Cristo; Sembrar la vida, cosechar la paz; Testigos de resurrección*; entre varios otros.

Este ejercicio también nos permite hasta hoy reconocer lo bueno para potenciarlo y denunciar todo lo que contribuye a la opresión, violencia e injusticia, nos motiva a ser solidarios/as con los hombres y las mujeres que sufren las consecuencias de la injusticia, y nos ayuda a promover signos de cambio a nivel personal y social.

(4) El carácter laical de la Iglesia del Sur Andino, constituye otro rasgo de la Iglesia del Sur Andino. Significa que hay una apuesta por las personas y no únicamente por los consagrados/as, porque la Iglesia es fundamentalmente laica. En nuestro camino no hemos hecho diferencias entre los que tienen un ministerio ordenado y los laicos/as en la Iglesia, pues siempre hemos valorado la dignidad y el aporte de cada uno/a al servicio de todos/as. Por eso afirmamos que todos y todas

somos pueblo y somos Iglesia. “Ustedes son la sal de la tierra (...). Ustedes son la luz del mundo (...)” (Mt 5, 13-15). “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva” (Is 65, 17).

(5) Otra característica ha sido el carácter de civilidad. Actuamos más allá de los linderos eclesiásticos, en una comprensión de una Iglesia en el mundo y para el mundo. Como civiles o ciudadanos/as promovimos la participación ciudadana para la búsqueda de la paz, el bien común, el Estado de derecho y la consolidación de la democracia, promoviendo la gobernabilidad local.

(6) Todo eso lo hemos vivido en el marco de la espiritualidad del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, en comunión y participación con todos los discípulos/as de Jesús, a través de un proceso de formación permanente, de análisis de la realidad, de diálogo, como una Iglesia que hace camino y trata de ser fiel al Dios de la vida, buscando que el Evangelio sea Buena Nueva para los pobres y tenga la eficacia histórica que le corresponde.

Cabe mencionar que, en esta experiencia, la creación del Instituto de Pastoral Andina (IPA) contribuyó a fortalecer la misión de una Iglesia insertada en el corazón del pueblo andino. El IPA se creó con dos objetivos fundamentales: la investigación seria de la religiosidad andina que permitió el conocimiento y la revalorización profunda de la cultura y la religión andinas, además de la construcción colectiva de líneas de acción pastoral.

(7) ¿Qué es lo que sostenía y sostiene esta perspectiva evangélica? En el Sur Andino tuvimos mucha creatividad para aportar a la creación y al fortalecimiento permanente de comunidades vivas, así como a su organicidad, que a partir de la vivencia en comunidad se proyectaron hacia el bien común en el sentido amplio de la palabra, convencidos de la presencia actuante y exigente del Espíritu de Jesús aleteando en nuestras vidas y renovándonos continuamente.

Han sido más de cuatro décadas de trabajo en fidelidad al espíritu

del Concilio Vaticano II, que nos pidió ser Iglesia-Pueblo de Dios, que nos pidió estar atentos a los ‘signos de los tiempos’, exigencias que fueron asumidas y concretizadas en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968).

Con motivo de la celebración del Congreso Eucarístico y Mariano (Puno, 1987), se elaboró una proclama que sin duda resume nuestra identidad y proyecciones:

*Proclama*⁴

I

*Somos pueblo, somos Iglesia
es la proclama gozosa que brota de nuestros labios
después de presentar ante Dios, en este Congreso, nuestra vida.*

*La pensamos con fe y la hacemos teología.
La compartimos en la mesa del Señor y es Eucaristía.
Que se escuche en todos los rincones del Ande,
que su eco llegue a todas las naciones:*

*Sí, somos multitud, somos historia,
somos cosecha recogida en esta inmensa tierra surandina,
regada con sangre y sudor
para abogar la muerte y el terror.*

II

*Entre nosotros se sembró —ya van a hacer quinientos años—
la ambición junto con la doctrina,
la destrucción junto con el bautismo.
Y nosotros supimos resistir sin impaciencia,*

4 Reproducimos esta *Proclama* publicada en la Revista Pastoral Andina N° 63 (edición extraordinaria de ese año), porque es parte de una rica memoria que sigue expresando lo que mujeres y hombres cristianos del Sur Andino sentimos en la actualidad. Por eso es también el lema que hemos retomado para nuestro Congreso Teológico de 2011.

*soportando las guerras, las mentiras,
las heladas, los despojos, las lluvias y sequías,
las mil plagas de insectos y enemigos.*

*Hemos sembrado vida en nuestra tierra,
escogiendo y cuidando los granos de Evangelio
en medio de los terrones duros del saqueo
y del desprecio que sufrimos.*

*Hicimos germinar nuestras ideas
para saber sobrevivir en medio de tanta hambre,
para defendernos de tanto escándalo y ataque,
para organizarnos en medio de tanta confusión,
para alegrarnos a pesar de tantísima tristeza
y para soñar más allá de tanta desesperación.*

*No soñamos con abundancias para acumular:
nuestra única abundancia será la vida del Reino de Dios.
Soñamos con lo suficiente para repartir,
porque somos hermanos gracias al amor de Dios.*

III

*Parece que entramos a una nueva historia:
la que haremos crecer nosotros mismos.
Somos pobres, pero dignos y rebeldes
porque estamos dispuestos
a levantar el corazón y la cabeza
como Jesús se levantó de la tumba.
Vamos recuperando la tierra,
vamos forjando la paz,
vamos tejiendo comunidad,
vamos descubriendo a Dios,
aunque nos persigan con trampas y violencia,
con odio y división.
Algo nuevo está naciendo en nuestros Andes*

*y será una planta robusta
porque nuestras raíces no se secaron nunca,
porque hemos recibido la protección
y el abono de muchos misioneros que nos acompañan,
pero que ya también confiarán más en nosotros.*

*Será una planta vigorosa
con la fuerza de nuestra organización,
de nuestra participación, de nuestro compromiso cristiano.*

*¡Ahora vamos a rebrotar!
Escogeremos semillas seleccionadas, sin engaño, sin gusano.
Trabajaremos la tierra con justicia y con cariño
y la aportaremos con disciplina.
Nuestros hijos labrarán su futuro sin venganzas.
¿Acaso somos un pueblo resentido?
¡Somos un pueblo de corazón grande y generoso
como la Pachamama buena!*

IV

*Queremos proclamar:
Somos pueblo, somos Iglesia.
Creemos que Dios Padre nos ama y nos trata con respeto.
Creemos en Jesucristo que nos ha liberado.
Creemos que el Espíritu de Dios está siempre con nosotros.
Creemos que como buena Madre
la Mamacha María nos enseña el perdón y la esperanza.
Creemos que ser hermanos con todos los hombres y mujeres quiere decir:
sembrar la vida para cosechar la paz.*

*Queremos hacer un bando claro:
Somos pueblo, somos Iglesia.
Tenemos una faena entre todos.
En nuestras comunidades, en nuestras familias,*

*en nuestros pueblos y ciudades,
sin desmayo, el acuerdo es:
sembrar la vida para cosechar la paz.*

Puno, 6 de setiembre de 1987

2. EL ISAIAS

Pero desde hace unos años, con la llegada de nuevos obispos y el repliegue de otros, la pastoral empezó a dar un giro de 180 grados atrás. Los nuevos desvaloran e incluso rechazan lo que se ha venido haciendo como Iglesia y como pueblo en esta región, considerándolo “sociología”.

Ante esta situación, el Espíritu nos movió a crear el Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria (ISAIAS), que recogiendo las experiencias vividas y valoradas en nuestro caminar de Iglesia, nos ayudaría a seguir coordinando y potenciando la corriente liberadora, la ‘fuerza histórica de los pobres’, con mayor protagonismo laical en fidelidad al Dios de la vida y a este pueblo que quiere seguir viviendo su fe y luchando por su inclusión. Por un desarrollo sostenible y solidario.

En consecuencia en el ISAIAS:

(1) *Reafirmamos* nuestra fe en un Dios con nosotros, que nos acompaña y anima, que nos valora y reconoce como hijos e hijas que vivimos en una realidad, tenemos un saber y culturas propias.

(2) *Asumimos* “con nueva fuerza esta opción (...)”. “Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo”: “ellos interpe-
lan el obrar de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas”. “Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40). Es necesario decir que la pobreza, tiene diversas expresiones: económica, física, espiritual, moral, género. Todas

ellas movidas por la convicción de que “el lazo entre Dios y el pobre impregna toda la Biblia”.

(3) Nos *fortalecemos* para el seguimiento a Jesús expresando nuestra fe en nuestro vivir de cada día y en nuestras celebraciones religiosas, en nuestro compromiso por seguir venciendo debilidades personales y sociales.

(4) Estamos juntos y juntas para *pensar* cómo salir de situaciones de empobrecimiento y marginación, para hacer avanzar la acción por la justicia y la promoción humana, que no son ajenas a la evangelización, todo lo contrario.

Para seguir con el compromiso de “ser pueblo y ser Iglesia” —y estamos dispuestos a continuarlo— se formó el ISAIAS. Desde nuestra identidad lo describimos como “un movimiento de cristianos y cristianas comprometidos/as que busca aportar a la construcción de una sociedad fraterna, justa y solidaria”.

Rosario Valdeavellano Roca Rey, presidenta de la Asociación, ha resumido de la siguiente manera lo que somos y lo que queremos⁵:

ISAIAS no es solamente el uso de unas siglas para decir ‘Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria’. ISAÍAS, en el Antiguo Testamento, es un movimiento profético, una escuela de seguimiento del Señor, no una sola persona. Son grupos y profetas que hacen oír su voz en medio de la crisis del pueblo de Israel a lo largo de bastante tiempo y en diferentes situaciones, por ejemplo con sus propios reyes y autoridades o cuando son desterrados a Babilonia.

Esa voz colectiva a merced del Espíritu es:

5 Mensaje expresado por Rosario Valdeavellano Roca Rey, en diciembre de 2013, al asumir el compromiso de acompañar al movimiento ISAIAS.

(1) *Testimonio* de la vocación que supone conversión de la persona que se decide por buscar siempre la amistad con su Dios.

(2) *Denuncia* de la injusticia social que agobia al pueblo, causada por la codicia, el lujo, la opresión y el afán por dominar que caracteriza a los poderosos.

(3) *Orientación* cuando el pueblo se desanima o cae en la idolatría, desviándose de su fidelidad al Señor.

(4) *Palabra* de consolación recordando que la salvación no es sólo promesa sino ‘ya’ una realidad.

(5) *Revelación* del plan salvador de Dios y de la figura mesiánica de un elegido lleno del Espíritu y servidor de su pueblo.

(6) *Anuncio* liberador que recuerda la acción de Dios en su historia y la esperanza de un cielo nuevo y de una nueva tierra, porque “otro mundo es posible”.

(7) *Promesa* de la nueva creación y de la manifestación de la gloria de Dios para siempre.

¿No es éste nuestro programa de vida y nuestra ferviente súplica al Señor para que su Iglesia viva esta espiritualidad? Por eso decíamos al crear el ISAIAS, en 2006, que nos identificábamos y no queríamos por nada perder:

(1) *El compromiso* con todas las dimensiones del ser humano: integridad y solidaridad para vivirlo.

(2) *La proclamación* sin desmayo del Dios de la vida, de su reinado en la historia y la esperanza activa, porque su gloria es la plenitud de la vida.

- (3) *Atención a los signos de los tiempos*, exigencia de Jesús que nos hace atentos y nos reclama lucidez frente a la realidad.
- (4) *No ceder a nuestro derecho de anunciar y predicar a un Jesús comprometido* y ser discípulos/as suyos consistentes. Tampoco ceder a la libertad para reunirnos entre amigos/as que rezamos y reflexionamos alentándonos entre nosotros/as.
- (5) *Seguir siendo una Iglesia de los pobres* que anima la vida, la espiritualidad, que toma iniciativas frente a defender su causa.
- (6) *Formar comunidad eclesial profética*, de comunión y fraternidad, con una opción clara por la justicia.

Mucho deseo que nos sintamos cada vez más entusiasmados en nuestra vocación de seguir a Jesús en nuestras vidas cotidianas, siendo discípulas y discípulos que asumimos nuestra adultez cristiana con la gracia recibida en el bautismo y la confirmación, que nos hacen vivir el sacerdocio del único Señor y Maestro para amar y servir a nuestros hermanos y hermanas sin excepción, como es su voluntad, y seguros/as de la fuerza de su Espíritu en nosotros.

3. NO PERDEMOS LA ESPERANZA

Finalmente, la construcción de una nueva sociedad, ‘casa común’ y espacio de fraternidad, nos compete a todos. Por lo tanto desde el Sur Andino asumimos con valentía la responsabilidad de contribuir a la verdad, la justicia, la paz y el amor. En esta tarea no estamos solos, Dios nos anima y tenemos los testimonios de tantos hermanos sacerdotes: monseñor Alberto, monseñor Vallejos, monseñor Albano, Víctor Ramos, los dos Bernardos, Manuel Vassallo y hermanas y hermanos del pueblo de Dios que nos han precedido en la vida plena, así como tantos

amigos que nos acompañan. Damos fe del Espíritu de Jesús vivo entre nosotros. Por eso no perdemos la Esperanza.

Termino con lo dicho por el Papa Francisco, en la vigilia antes del Sínodo: “sin el Espíritu, Dios resulta lejano, Cristo permanece en el pasado, la Iglesia se convierte en una simple organización, la autoridad se transforma en dominio”.

ELEMENTOS PARA UNA TEOLOGÍA INTERCULTURAL¹

*Vicenta Mamani Bernabé**

La teología intercultural y el diálogo interreligioso son elementos vitales desde la creación de la humanidad hasta el ‘fin’ del mundo. Por tanto, no hay una cultura ni una religión pura sin una interrelación.

La teología intercultural es una interrelación de los diferentes pensamientos teológicos, para el enriquecimiento mutuo desde la diferencia, en un respeto simétrico y dinámico.

La teología intercultural es la interpelación a una teología monolítica y estática, donde predomina una forma del quehacer teológico universal. En ese sentido, cuestiona la única forma del quehacer teológico

I Conferencia presentada en el primer panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015, a propósito de la experiencia de la teología intercultural y el diálogo interreligioso en Bolivia.

* Teóloga indígena aymara de la Iglesia metodista. Nació en Ticohaya, provincia Camacho, en el departamento de La Paz. Magister en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José (Costa Rica). Ha publicado libros y artículos sobre el mundo aymara. En ese sentido, su libro *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara* es un aporte a las investigaciones sobre la realidad histórica y sociocultural de los pueblos bolivianos. Actualmente es rectora del Instituto Superior Ecuménico Indígena de Teología (ISEAT) de La Paz (Bolivia).

occidental, como canon teológico universal que, por mucho, acepta una teología de la inculturación o encarnación.

La teología intercultural devela la teología natural, de las múltiples vivencias implícitas o explícitas de todo el pueblo de Dios —cada uno en su particularidad—.

La teología intercultural es la espiritualidad teológica de la diversidad cultural, es alma (*ajayu*) dinámica de lo pluricultural y/o multicultural. La teología intercultural es la intercomunicación de las dimensiones trascendentales teológicas que cada cual adquiere de acuerdo con su contexto cosmológico e histórico.

La teología intercultural es la interrelación de las subjetividades espirituales a favor del paradigma del buen vivir: *suma jakaña* y no *suma gamaña*, porque este último es sólo coyuntural y material, mientras que el primero es trascendental, holístico e integral.

La teología intercultural implica un diálogo de escucha de los diversos pensamientos teológicos que se expresan mediante textos académicos, ritos, mitos, leyendas, fábulas, prácticas religiosas ancestrales y/o sincréticas, prácticas ‘espirituales’ de los nuevos movimientos religiosos, y tradición de las Iglesias históricas protestantes y católicas.

La teología intercultural es la apertura hacia la teología de la alteridad e incluso hacia la adversidad, en la perspectiva de percibir el misterio de la divinidad en la diversidad.

La teología intercultural es la reafirmación del Ser Supremo en la multiplicidad de colores doctrinales, confesionales, denominacionales, credos... a partir de la convicción en el Dios (*Apu*) de la vida, como el *awayu* multicolor, unidos bajo el hilo transversal del *qipa* —hilo que une todos los colores— donde todos los colores tienen su matiz peculiar, a fin de formar un solo tejido multicolor que recree la maravillosa creación de Dios.

La teología intercultural es una teología incluyente, donde dos o más formas de reflexión comparten sus formas de pensar teológico. No es excluyente, ni sectaria.

La teología intercultural es el *t'inku* teológico, donde dos *ayllus*: *janan saya* y *jurin saya* (*alax saya* y *manqha saya*), en una aparente oposición

se complementan. Donde el uno existe porque el otro existe, lo distinto hace posible el crecimiento del pueblo (*marka*). Difiere totalmente del pensamiento occidental, donde la otredad debe ser extirpada. Es el *apthapi* teológico, donde cada uno aporta su pensar y su práctica teológica.

La teología intercultural es un beber de las diferentes fuentes de agua, es un beber del pozo de Jacob y de las aguas profundas del Titi-kaka (*T'itiwQuta*, que quiere decir 'lago sagrado'). Es el acercamiento al Altísimo desde el Monte de Sión, y el acercamiento al *Apu* Dios desde las montañas sagradas de Los Andes.

La teología intercultural es un compartir de los diferentes alimentos espirituales, es como compartir el arroz asiático, el trigo europeo, y la papa y el maíz indoamericanos.

La teología intercultural es la fortaleza del árbol de la vida, donde dos arboles: el *vibocý* y el *motacú* se amalgaman para formar un sólo árbol fornecido, manteniendo cada cual su particularidad y su yuxtaposición teológica.

La teología intercultural reafirma la identidad cultural, religiosa y espiritualidad de los diversos, en un respeto mutuo y diálogo recíproco.

La teología intercultural es el alma de la sociedad pluricultural de Bolivia —indígenas, mestizos, blancos, afro-bolivianos, inmigrantes en proceso de aculturización—, ya que cada una de las culturas tiene sus propias formas de prácticas religiosas.

Profundicemos en este asunto a partir de dos autores: Juan José Tamayo y Matthias Preiswerk.

1. HACIA UNA TEOLOGÍA INTERCULTURAL

Juan José Tamayo señala que el resultado de diferentes diálogos interreligioso es la teología intercultural, por tanto, el nuevo paradigma del quehacer teológico del siglo XXI es la teología intercultural.

De la teología de la inculturación se pasa a la interculturalidad. La interculturalidad va más allá del multiculturalismo que se limita a la coexistencia de las diferentes culturas.

“Entiendo la interculturalidad como comunicación simétrica, interrelación armónica e interacción dinámica de diferentes culturas, filosofías, teologías (...)”².

La interculturalidad es adversa al pensamiento de la globalización, porque subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguaje y cosmovisiones. “Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una sola cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas, así como el reconocimiento de sus valores”³.

“La teología intercultural cuestiona la pretendida universalidad y la supuesta superioridad del cristianismo, y no acepta la universalidad, superioridad y exclusividad de la teología oficial católica. Se muestra especialmente crítica con el planteamiento exclusivista, cristocéntrico, y eclesiocéntrico de la teología vaticana”⁴.

La teología no es monolítica, sino que sus raíces se fundamentan en diferentes tradiciones religiosas, de acuerdo a los condicionamientos de cada cultura. “Cada sistema de creencias ha elaborado una teología con su propia metodología, su universo conceptual, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos”⁵.

La teología intercultural es la pluralidad de formas de articulación sobre la percepción de Dios. No es una corriente teológica como tantas del siglo pasado y actual.

Por otra parte, el judaísmo, el helenismo y el cristianismo se presentan interculturalmente en la Biblia. “La Biblia representa uno de los ejemplos más claros de diálogo intercultural e interreligioso entre Atenas y Jerusalén, entre cristianismo, judaísmo y helenismo, aunque no exento de conflictos e incluso de guerras”⁶.

2 Tamayo, Juan José. (2011). *Otra Teología es Posible, Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid: Herder. p. 171.

3 *Ibíd.*, p. 172.

4 *Ibíd.*, p. 180.

5 *Ibíd.*, pp. 181-182.

6 *Ibíd.*, p. 184.

Con respecto a la interculturalidad y la teología indígena andina, Tamayo señala que está surgiendo una teología que se niega a someterse al pensamiento monocultural y a las categorías occidentales. “La teología andina es un ejemplo cargado de originalidad y creatividad. El punto de partida de esta teología es la constatación y el reconocimiento de la diversidad de los pueblos amerindios: cosmovisionales, étnicas, culturales, religiosa, simbólica, lingüística, etc., como riqueza de lo humano y de lo religioso, y no como problema. Dicha diversidad se traduce en una pluralidad de manifestaciones y discursos religiosos.”⁷

2. EDUCACIÓN TEOLÓGICA INTERCULTURAL

Matthias Preiswerk propone algunos talantes para una educación teológica intercultural, desde cuatro perspectivas: talantes generales e integrales; talantes relacionados con demandas, protagonistas y ámbitos; talantes relacionados con disciplinas y áreas; y talantes específicamente teológicos.

2.1 TALANTES GENERALES E INTEGRALES

(I) *Entre diversidad e inclusión*: “la interculturalidad, contrariamente a la multiculturalidad, no se limita a constatar la diversidad sino que pretende crear puentes e intercambios en medio de la variedad, sin afán de homogeneizador y sin buscar integrar lo diverso al modelo dominante”⁸.

(2) *Entre teoría y práctica*: “para ser intercultural la educación teológica requiere una ida y vuelta constante (...) entre teorías y prácticas”⁹. Trata de superar vías unilaterales de deducción e inducción.

7 *Ibíd.*, p. 185.

8 Preiswerk, Matthias. (2011). *Contrato Intercultural. Crisis y refundación de la Educación Teológica*. La Paz: Plural. p. 427.

9 *Ibíd.*, p. 428.

(3) *Entre épocas, contextos y culturas diferentes*: la teología intercultural no es una cuestión ‘solamente cultural’, es fundamental la época y el contexto. En este sentido, la interculturalidad y la intercontextualización van juntas, a fin de superar la universalidad académica y el provincianismo particular. “La catolicidad de la educación teológica intercultural será garantizada solamente en la medida en que conozca, dialogue y se enriquezca con las variedades épocas, contextos y culturas”¹⁰.

(4) *Entre las diferentes racionalidades*: “la interculturalidad y, por ende, la educación teológica intercultural se expresa, aprende y se enseña acudiendo a diferentes racionalidades: contextuales, ético-políticas, relacionales, multipolares, descentradas, inéditas, corpóreas, etc.”¹¹.

(5) *Entre diferentes espiritualidades*: la educación teológica intercultural tiene que aceptar las múltiples espirituales que reivindican sus protagonistas, con diferentes acentos: emotivos, éticos, humanistas, centradas en la palabra, etc. “Ninguna de estas marcas puede ser reivindicada como propia de alguna familia eclesial en particular ya que son transversales a las diferentes expresiones cristianas”¹².

2.2 TALANTES RELACIONADOS CON DEMANDAS, PROTAGONISTAS Y ÁMBITOS

(I) *Entre demandas*: “las y los diferentes protagonistas dirigen diversas demandas a la educación teológica que pueden llegar —incluso— a ser contradictorias” para los educandos y las instituciones eclesiásticas y civiles. “La educación teológica se vuelve intercultural en la medida en que logra cierto nivel de interacción y de negociación entre estas demandas y cuando el currículo las refleja mínimamente”¹³.

10 *Ibíd.*

11 *Ibíd.*

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.* pp. 428-429.

(2) *Entre diferentes actores y ámbitos del quehacer teológico y pedagógico*: “una educación teológica intercultural ofrece canales de comunicación e interacción productiva entre la teología popular, pastoral y especializada. Una educación teológica intercultural está frente al desafío de plantearse y desarrollarse entre tradiciones y comunicaciones tanto orales como escritas”¹⁴.

(3) *Entre diferentes manifestaciones de educación cristiana*: “la educación teológica, en tanto esfuerzo teológico y pedagógico relacionado con la transmisión y la reflexión crítica sobre la fe, está situada entre las variadas manifestaciones de educación cristiana: familiar, eclesial, escolar, universitaria, diaconal, alternativa y popular”¹⁵.

2.3 TALANTES RELACIONADOS CON DISCIPLINAS Y ÁREAS

(I) *Entre diferentes disciplinas, áreas o especializaciones*: “una educación teológica intercultural está relacionada con una teología capaz de dialogar, aprender, incidir y dejarse transformar por las diferentes disciplinas del saber, desde las ciencias llamadas ‘puras’ hasta las ciencias humanas y sociales. Dentro del quehacer teológico, la educación teológica intercultural facilita las articulaciones entre enfoques bíblicos, hermenéuticos, sistemáticos, históricos, éticos, misionológicos y pastorales a partir de problemas y situaciones del propio contexto”¹⁶.

(2) *Entre teología y pedagogía*: “una educación teológica intercultural incentiva relaciones no solamente interdisciplinarias, también transdisciplinarias entre la teología y la pedagogía. Es parte de un proceso que va afectando a las dos disciplinas en cuestión, superando instrumentaciones tanto espiritualistas o fideístas como didácticas o pragmáticas”¹⁷.

14 *Ibíd.*, p. 429.

15 *Ibíd.*

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*

2.4 TALANTES ESPECÍFICAMENTE TEOLÓGICOS

(1) *Entre fe, razón, contemplación y lucha transformadora*: “una educación teológica intercultural estará en las intersecciones entre la fe como don de Dios, la razón como esfuerzo de la mente, y la contemplación como actitud receptiva de otras dimensiones y la lucha a favor de mayor equidad entre clases sociales, culturas, géneros, generaciones, capacidades diferentes, opciones sexuales”¹⁸.

(2) *Entre la misión y el Reino de Dios*: “una educación teológica intercultural está al servicio de la misión, entendida como una tarea centrada más en el Reino de Dios que en la Iglesia, denuncia toda amalgama entre misión y colonización”¹⁹.

(3) *Entre diferentes ministerios*: una teología intercultural permite la capacitación del ministerio del Reino de Dios a todo el Pueblo de Dios y no apenas a una élite eclesial. Permite la profesionalización y la cualificación de los diferentes ministerios de acuerdo a los carismas. Por lo tanto, permite una educación bivocacional o multivocacional.

(4) *Entre diferentes iglesias, confesiones, denominaciones, congregaciones*: una teología intercultural permite a una iglesia o congregación el encuentro y el diálogo con otras tradiciones doctrinales y eclesiales.

(5) *Entre diferentes corrientes teológicas significativas*: “para que una educación teológica sea intercultural, además de situarse entre vertientes teológicas de diferentes momentos, contextos y culturas —sean complementarias o contradictorias entre sí— tendrá que estar dispuesta a dialogar y aprender de otras sin renunciar a su propia identidad”²⁰.

18 *Ibíd.*

19 *Ibíd.* p. 430.

20 *Ibíd.*

EL ESPÍRITU Y LA AUTORIDAD DE LOS MÁRTIRES¹

*Juan Hernández Pico**

1. ¿CON QUÉ PENSAMIENTOS HABRÁN VIVIDO LOS MÁRTIRES LA INEVITABLE CERCANÍA DE SU PROPIA MUERTE?

Muchas veces me he preguntado qué pensarían o qué se comunicarían entre sí los mártires de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' (UCA), mis hermanos jesuitas, cuando sintieron que los iban a matar. Al revés de los mártires cristianos de los primeros siglos, no tenemos en este caso actas porque no hubo juicio y condena ni ejecución judicial. Pero sí nos han quedado algunos fragmentos atesiguados de lo que aconteció.

I Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Sacerdote jesuita teólogo y sociólogo. Nació en el país Vasco, España y tiene la nacionalidad guatemalteca desde 1975. Es docente en la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' (UCA) de El Salvador. En su haber, tiene varios libros escritos, entre ellos: *El Salvador, año político 1971-72*; y *Reflexiones cristianas desde Centroamérica*. Algunos de sus escritos son: *Guatemala: terminar la guerra, traicionar la paz* (2005); *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza* (2010); y *Luchar por la justicia al viento del espíritu: autobiografía y esbozo de historia de mi generación* (2015).

De José Ignacio Martín Baró —‘Nacho’— sabemos por una testigo fuera de toda sospecha, Lucía Cerna, que le escuchó, que al sentir los golpes sobre la puerta que daba a la capilla de Jesucristo Liberador, fue a abrir a los soldados y les gritó lleno de indignación: “¡esto es una injusticia! ¡Ustedes son carroña!”.

Esa noche Nacho había hablado por teléfono con su hermana Alicia y le había dicho que estaban rodeados por el ejército y “escucha, escucha, ¿oyes cómo suenan las bombas?”. Ella le preguntó cuándo se iba a terminar eso, y Nacho le contestó: “tiene que haber muchas muertes, muchas muertes todavía”.

De Ignacio Ellacuría sabemos —por la declaración judicial de uno de los soldados asesinos— que se dirigió con calma, al menos exterior, a los que golpeaban la puerta de entrada a la casa junto a su cuarto y les pidió: “espérense, ya voy a abrirles. Pero no hagan ese desorden”.

La escena de cómo los encontraron al amanecer del día 16 de noviembre de 1989 nos comunica que los soldados sacaron de la casa a cinco de los seis jesuitas y les ordenaron tumbarse boca abajo sobre la grama. Quedaba Joaquín López y López —‘el tío Quin’—, el único salvadoreño de nacimiento, ya entrado en sus 70 y enfermo de cáncer, a quien no sacaron al patio los soldados porque no lo vieron cuando abrieron las puertas de las habitaciones. Se había escondido detrás de su puerta. Cuando escuchó el silencio inmenso, que siguió a los asesinatos después de que los soldados lanzaron llamas contra varios archivos y un retrato de monseñor Romero y dispararon al corazón de otro retrato del mismo Romero, salió al corredor, pero se encontró con los asesinos que le apuntaban y dijo: “no me vayan a matar porque yo no pertenezco a ninguna organización”. Un soldado le disparó y un sargento lo remató ya caído en el corredor. De este sargento tenemos su testimonio.

Mientras tanto otros dos soldados escucharon gemidos en la habitación donde habían dormido esa noche la señora cocinera del teologado y su joven hija, porque en su casita junto al portón oriental de la UCA no habían podido conciliar el sueño la noche anterior, y dispararon mortalmente contra Julia Elba y Celina, cuando la madre intentaba

cubrir a su hija². “Justo antes de que los asesinos empezaran a disparar, una vecina asegura haber oído una especie de cuchicheo acompasado, como salmodia de un grupo en oración”³.

Pero especialmente me he preguntado sobre Ignacio Ellacuría. ¿Qué habrá pensado al intuir destruidos sus razonamientos para no abandonar su casa? Con sus compañeros había analizado la situación y había razonado que después del cateo (registro) del ejército en las oficinas del Centro Monseñor Romero y en su propia vivienda sin haber encontrado armas ni ningún otro indicio de colaboración con la ofensiva del FMLN⁴, estaban aún más seguros que antes. ¿Por qué ‘que antes’? Ignacio siempre había pensado que matarlo a él sería irracional porque dañaría mucho más la causa del mismo ejército y de la derecha gobernante. Ya en su oficina, la mañana siguiente al registro, su asistente, Rolando Alvarado, joven jesuita nicaragüense⁵ que había vivido diez años antes la insurrección de Managua, se refirió al cateo y le dijo: “eso se llama reconocimiento, ¿no debería usted irse a otro lado?”. Pero Ignacio no quiso escuchar lo que llamó paranoia, y se mantuvo en su tesis: “si ya vinieron, vieron que no hay nada”⁶.

Ignacio Ellacuría, que había analizado con tanta precisión y lucidez políticas la situación de El Salvador tantas otras veces, e incluso las propias amenazas contra él, que lo habían llevado a salir del país tem-

- 2 Whitfield, Teresa. (1998). *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores. Ver sobre todo la introducción (pp. 25-45) y el capítulo XII: muerto con espíritu (pp. 611-662).
- 3 Armada, Pedro y Doggett, Martha. (1995). *Una muerte en El Salvador. El asesinato de los jesuitas*. Con Prólogo de Jon Sobrino. Madrid: PPC. p. 75.
- 4 La sigla FMLN corresponde al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, fundado en 1980 como organismo de coordinación de las Fuerzas Populares de Liberación “Farabundo Martí” (FPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la Resistencia Nacional (RN), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y el Partido Comunista Salvadoreño (PCS). Actualmente es un partido político (nota de los editores).
- 5 Rolando Alvarado es hoy, 26 años después, Superior Provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica.
- 6 *Op. cit.* Whitfield, p. 607.

poralmente en otras ocasiones, careció en esta ocasión tan tremenda de aquella precisión y lucidez. ¿Qué pensamientos le vinieron cuando, igual que a sus compañeros, los soldados le mandaron acostarse sobre la grama con su rostro contra ella?

En cuanto a Segundo Montes, según uno de los asesinos —el sub-sargento Ramiro Ávalos Vargas— les abrió el portón que llevaban diez minutos golpeando con un tronco “un señor chele⁷ que vestía pijama”, quien le pidió que dejara de golpear porque “ellos estaban conscientes de lo que les sucedería”. De hecho el único de los asesinados que solo vestía pijama fue Segundo Montes⁸. Es evidente que si Segundo Montes estaba consciente, también Ignacio Ellacuría y los demás compañeros lo estaban ya en aquella hora decisiva.

2. LA DISPONIBILIDAD PARA DAR LA VIDA POR LOS DEMÁS, SUSCITADA POR EL ESPÍRITU

Puede uno creer que parece imposible que Ignacio Ellacuría, que había sido testigo del asesinato de monseñor Romero, pensara que matarlo a él sería más irracional que matar a Romero, sabiendo como sabía que su propia postura de luchar por terminar la guerra negociando, sin victoria militar de ningún lado, iba contra los intereses del ejército y de la derecha más fanática. De hecho tres o cuatro meses antes Jon Sobrino me había contado que, por primera vez, Ignacio le había dicho: “ahora sí puede pasar”. ‘Ahora’, es decir con el partido ARENA, fundado por el presunto asesino de Romero, D’Aubuisson, en el poder.

Yo creo hoy que en la decisión de Ignacio de quedarse en su casa de la UCA hubo probablemente una corriente inconsciente, subliminal, que, sin embargo afloró, por ejemplo, en otra parte de la respuesta que dio a Rolando Alvarado a continuación de la que ya he citado:

7 En varios países centroamericanos ‘chele’ hace referencia a una persona ‘de color blanco’.

8 *Op. cit.* Armada y Doggett, p. 74.

“...Y en última instancia, ¿a dónde quieres que nos vayamos? ¿A la embajada de Estados Unidos? Hemos peleado desde aquí y aquí nos vamos a quedar”⁹. En esa hora crucial, cuando el pueblo de los barrios marginados estaba siendo masacrado como respuesta a la ofensiva guerrillera, no se trataba de esconderse, como sí había sido el caso en otras oportunidades.

Por otro lado, la disponibilidad para esta decisión se lee entre líneas en uno de sus últimos artículos. Ignacio acababa de escribir y publicar en el último número de *Revista Latinoamericana de Teología* un artículo, fundamental en su modo de hacer teología, sobre “Utopía y profetismo desde América Latina”. Y en él se leen estas palabras tan coherentes con el tema del II Congreso Continental de Teología (“Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”) y con el énfasis de mi presentación:

De ahí que este hombre nuevo se defina en parte por la protesta activa y la lucha permanente, las cuales buscan superar la injusticia estructural dominante, considerada como un mal y como un pecado, pues mantiene a la mayor parte de la población en condiciones de vida inhumana. Lo negativo es esta situación, que en su negatividad lanza como un resorte a salir de ella; pero lo positivo es la dinámica de superación, en la cual alienta el Espíritu [*con mayúscula*] de múltiples formas, *siendo la suprema de todas la disponibilidad de dar la vida por los demás, sea en la entrega cotidiana incansable o en el sacrificio hasta la muerte, padecida violentamente.*

Típico, sin embargo, de este hombre nuevo, movido por el Espíritu, es que su motor no es el odio, sino la misericordia y el amor, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir (...)¹⁰.

9 Op. cit. Whitfield, p. 607.

10 Ellacuría, Ignacio. (1989). “Utopía y profetismo desde América Latina”, en *Revista Latinoamericana de Teología* No. 17 (mayo-agosto 1989), Año VI. San Salvador: Centro de Reflexión Teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. pp. 166-167. Puede verse también en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon Sobrino. (1990). *Mysterium Liberationis I*. Madrid: Trotta. p. 422.

Creo, pues, que en Ignacio Ellacuría alentaba en las vísperas de su asesinato aquel Espíritu Santo que le movió, en vez de ir a buscar refugio fuera, a arriesgar su vida en su permanencia en su nueva comunidad dentro del campus de la UCA, el lugar desde donde había luchado con sus compañeros contra la injusticia estructural dominante en El Salvador. Es ese Espíritu de Dios, memoria de Jesús de Nazaret en nuestras vidas y en la historia (cf. Jn 14, 26), el que otorga suprema autoridad a la disponibilidad de dar la vida no solo —y vuelvo a citar su artículo— “en la entrega cotidiana incansable”, sino incluso “en el sacrificio hasta la muerte, padecida violentamente”.

Ese Espíritu de Dios fue también el que animó a ‘Nacho’ Martín Baró a conversar por teléfono esa noche con su hermana Alicia y decirle con lucidez que antes de que terminaran los horrores de la guerra tenía “que haber muchas muertes, muchas muertes todavía”, también subliminalmente, tal vez, la suya propia y la de sus compañeros. Cuando el mismo Nacho tuvo el valor de denunciar la injusticia que se estaba cometiendo esa noche y de llamar “carroña” a quienes la cometían, sus palabras eran una clara denuncia profética motivada por el Espíritu de Dios, llena de rechazo valeroso de la injusticia, con indignación pero sin odio contra los injustos que la cometían.

Es ese mismo Espíritu de Dios el que le dio a Segundo Montes la autoridad para ordenar a los soldados que dejaran de hacer destrozos en la casa porque ya “ellos eran conscientes de lo que les sucedería”. Me parece, pues, que detrás de su decisión de permanecer en su casa dentro de la UCA, una decisión aparentemente muy argumentada razonablemente, coexistía ya la sospecha de poder equivocarse y, con ella, una decisión más profunda de arriesgarse a que les pudieran quitar la vida “en el sacrificio hasta la muerte, padecida violentamente”.

De hecho habían ya experimentado la fuerza del odio concentrada en los numerosos atentados dirigidos contra su casa. Dos de ellos podían haber sido mortales: en el primero, una bala había traspasado el respaldo de la silla del comedor donde se sentaba habitualmente el que presidía la mesa, pero ninguno estaba sentado allí entonces; en el segundo, una bomba explotó a los pies de la cama donde estaba

durmiendo Segundo Montes y podía haberlo dejado lisiado o haberlo matado la hemorragia en sus piernas con solo que la bomba hubiera explotado un poco más cerca de su cuerpo.

3. LAS TUMBAS DE LOS MÁRTIRES CONVERTIDAS EN SANTUARIO PARA EL PUEBLO

Desde hace más de 26 años los mártires de la UCA han gozado de una gran autoridad. Para quien, como yo, lleva viviendo y trabajando en la UCA ocho años en esta última etapa, es impresionante ser testigo de cómo se ha convertido en un santuario esa parte de la UCA donde están enterrados los mártires, en la capilla de Jesucristo Liberador, y donde se exponen sus reliquias en la sala memorial del Centro Monseñor Romero, y donde se conserva el jardín en el que fueron asesinados, plantado de rosas por Obdulio, el jardinero, esposo de una de las mártires, la señora Julia Elba Ramos, y papá de la otra, Celina, hija de ambos.

Muchísimas escuelas y colegios de El Salvador hacen que sus alumnas y alumnos visiten esa parte de la UCA durante el año y muchos años a lo largo de sus estudios. Vienen también peregrinaciones de los Estados Unidos, sobre todo durante los meses de junio a septiembre y en los aniversarios de los asesinatos en noviembre, y también en el mes de marzo, aniversario del asesinato de Romero. Han venido peregrinaciones de España y de Inglaterra y también de otros países. Personalidades latinoamericanas, como el presidente Rafael Correa, de Ecuador, y la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, por citar solo dos, han visitado las tumbas.

Igual, o más todavía, ha ocurrido con los lugares que recuerdan a monseñor Romero: la capilla del Hospitalito para cancerosos terminales, donde fue asesinado durante el ofertorio de su última Eucaristía; su austera vivienda en los terrenos del mismo Hospitalito, en cuyo patio están enterradas las vísceras incorruptas del arzobispo mártir; y la tumba de Monseñor, primero en el lado derecho del crucero de catedral —es famosa la fotografía de Juan Pablo II arrodillado ante ella

en 1983— y luego en la cripta de catedral donde su sepulcro ocupa el espacio central ante la pared circular que alberga las tumbas de los anteriores arzobispos y de su sucesor, monseñor Arturo Rivera Damas, SDB. Hay una ‘comunidad de la cripta’ que celebra la Eucaristía los domingos a las diez de la mañana, y todos los días esa cripta está llena de peregrinaciones y visitantes particulares.

Y así pasa también con la iglesia parroquial de El Paisnal, el pueblo donde nació y fue asesinado el sacerdote jesuita Rutilio Grande y dos de sus compañeros laicos. Cuando al papa Francisco le preguntaron por primera vez los periodistas por el proceso de canonización de Romero, él contestó que estaba ya desbloqueado y añadió que también había que mover el de Rutilio. Eran ambos amigos del alma y Romero pasó toda la noche del 12 al 13 de marzo de 1977 velando a Rutilio. Dos domingos después decidió celebrar en la arquidiócesis una Misa única, delante de la Catedral, para protestar por el asesinato de Rutilio, y esa Misa única, que le enemistó con muchos de sus hermanos obispos y con el Nuncio, fue el comienzo de aquella pastoral profética que culminó con su martirio.

4. LA AUTORIDAD DE LOS MÁRTIRES

¿De dónde proviene la autoridad de los mártires? Dicho breve y teológicamente, su autoridad viene de una vida y una muerte reivindicadas por el Espíritu Santo dado por el Padre de Jesús de Nazaret (cf. Jn 14, 15), el Abogado por antonomasia, como vida y muerte llenas de razón, justificadas por Él, presentadas al mundo en la historia como auténticos paradigmas de generosa y plena humanidad.

Fue ese mismo Espíritu Santo quien los hizo poco a poco ‘padres de los pobres’ y les enseñó a comprender la mayor gloria de Dios como la mejor vida de los pobres: *gloria Dei vivens pauper*¹¹, la gloria de Dios es

11 Romero, Óscar Arnulfo. “La dimensión política de la fe. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina”, en *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, UCA. p. 192.

la vida de los pobres. Y fue también este mismo Espíritu quien los hizo, muy a su pesar no pocas veces, hombres “de pleitos y contiendas con todo el mundo” (Jer 15, 10).

Pienso que tanto los y las mártires de la UCA, como antes el mártir Rutilio Grande, también jesuita, los otros cinco sacerdotes asesinados durante los tres años de ministerio arzobispal de monseñor Romero, sobre todo el mismo Monseñor, ya beatificado y antes declarado ‘san Romero de América’ por el obispo Pedro Casaldáliga y por mucho pueblo, y tantos otros mártires laicos del pueblo salvadoreño, y de muchos otros lugares de Centroamérica y de toda América Latina, de África, de la India, etc., etc., todos ellos han revivido aquellas palabras que el Evangelio de Juan pone en boca de Jesús sobre el Espíritu Santo:

Si no me voy, no vendrá nunca el Paráclito¹²; si me voy se lo enviaré. Cuando él venga le probará al mundo que hay pecado, justicia y sentencia. Primero, pecado porque no creen en mí. Luego justicia porque voy al Padre y no me verán más. Por último, sentencia, porque el Príncipe de este mundo ha sido condenado (Jn 16, 7b-10).

5. EL PLEITO QUE EL ESPÍRITU SANTO ENTABLA CONTRA EL MUNDO POR LA MUERTE DE LOS MÁRTIRES

El Paráclito —en este contexto tal vez traducido mejor como Abogado— aparece antes en el cuarto Evangelio como sinónimo del Espíritu Santo: “el Defensor, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, les enseñará todo y les recordará todo lo que les he dicho” (Jn 14, 26). Según este texto, como en el caso de Jesús, el asesinato martirial de los jesuitas de la UCA, igual que el de Romero, Angelelli, João Bosco Penido Bournier, Chico Mendes, Dorothy Stang y tantos y tantas otras, se convirtió pronto en un proceso que el Espíritu Santo

12 El Paráclito (*Parakletos*), se traduce en diversas Biblias como “Consolador”, “Abogado”, “Valedor”, del verbo *parakaleo* (pedir, exhortar, consolar).

entabla contra el mundo, es decir, contra “el mundo que no reconoció la luz verdadera que ilumina a toda persona” (Jn 1, 10c-9b), contra el espíritu de este mundo que los asesinó y que, con su muerte violenta, pretendía dejar definitivamente establecido el fracaso de su causa.

Este texto de Juan, que hemos citado, no es de fácil comprensión a primera vista. Es necesario explorar la exégesis que de él han hecho algunos de los mejores intérpretes del Evangelio de Juan.

Un buen exegeta salesiano, Francis J. Moloney, habla de la labor del Espíritu, a partir del verbo *elenchein*, que usa el cuarto Evangelio, como un pasaje difícil porque ese verbo puede significar tanto culpar como condenar, convencer, desenmascarar, avergonzar o investigar. Y afirma que la mejor manera de interpretarlo es en el contexto en que lo usa el cuarto Evangelio en otros lugares, es decir, la ‘crisis’ que desencadena en el mundo la presencia de Jesús “como revelación de Dios” (cf. Jn 3, 19-21; 5, 22; 7, 7; 8, 24; 9, 39; 12, 31). Añade también Moloney que “el relato joánico se parece a un proceso judicial en el que Jesús es el acusado, pero, irónicamente, son sus acusadores quienes son juzgados” (cf. 3, 19; 5, 22.27.30.44-45; 8, 16; 9, 30)¹³.

El gran especialista en el Evangelio de Juan y en otros escritos joánicos, Raymond E. Brown, SS, se decanta por traducir la acción del Espíritu Santo, expresada en este pasaje —ya lo hemos dicho— por el verbo *elenchein*, como ‘probar’ y no como ‘convencer’. Y la razón es que este mundo pertinazmente malvado “es incapaz de aceptar al Paráclito” (Jn 14, 17). No se puede hablar, pues, de convencer al mundo. Se trata de un proceso que el Espíritu entabla contra el mundo, pero es un proceso que tiene lugar no en un juicio público, ni siquiera en el sentido de un juicio final apocalíptico, sino en la conciencia de los discípulos de Jesús, que, al recibir la prueba de la derrota de este mundo, lo desafían manteniendo la inocencia y la verdad de Jesús frente al juicio histórico que acabó en su crucifixión¹⁴.

13 Moloney, Francis J, SDB.(2004). *El Evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino. p.450.

14 Brown, Raymond E, SS. (2000). *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, 2ª ed. Madrid: Cristiandad. pp. 1061-1062.

5.1 PRIMERO: EL ESPÍRITU, EL ABOGADO, PRUEBA SU CULPA A LOS QUE DETENTAN EL PODER Y LA RIQUEZA EN EL SALVADOR

La prueba que el Espíritu muestra a los discípulos tiene tres elementos: “culpa, justicia y sentencia” (Jn 16, 8). El evangelista desarrolla luego estos elementos: “Primero, culpa, porque no creen en mí”. Todo el Evangelio de Juan está surcado por la cuestión de la fe en Jesús. Ya desde los primeros capítulos se establece que “la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz porque sus acciones eran malas” (Jn 3, 19).

Recordemos que el contexto en que fue escrito este Evangelio es el de la ruptura entre la Sinagoga, como institución representativa del pueblo de Israel después de la destrucción del templo y de la ciudad santa de Jerusalén, y las comunidades judeocristianas expulsadas de las sinagogas alrededor del Sínodo de Yamnia en el último cuarto del siglo I. Para Juan ‘el mundo’ opuesto a Jesús es precisamente el que coincide con los sucesores de aquellos ‘sumos sacerdotes y fariseos’ que se negaron a creer en Jesús y buscaron su ejecución. Se trata ciertamente de una situación dual, donde se ubican por un lado los judeocristianos creyentes en Jesús y por otro los judíos que no han creído en él: una situación que requiere posicionamiento¹⁵.

Naturalmente este punto de vista del evangelista en el cuarto Evangelio no significa una condena de cualquier persona o grupo de personas o pueblo que no crea en Jesucristo. Como muy bien dijo el Vaticano II, “la persona cristiana, conformada con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos, recibe las *primicias del Espíritu* (Rm 8, 23), las cuales la capacitan para cumplir (Rm 8, 1-II) la ley nueva del amor”¹⁶. Y continúa el número 22 de *Gaudium et Spes*: “esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todas las personas de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible”.

15 Brown, Raymond E, SS. (1999). *El Evangelio según Juan I-XII*, 2ª ed. Madrid: Cristiandad. pp. 88-91.

16 *Gaudium et Spes* 22.

Repitamos que el evangelista está escribiendo en una situación dual de confrontación, en la que alrededor de la fe en Jesucristo se desencadena la necesidad de una opción y una alternativa fundamentales que solo admiten el sí a la luz o la persistencia en las tinieblas. Una situación bien delimitada por el Sumo Sacerdote Caifás cuando dijo cínicamente: “no entienden nada. ¿No ven que es mejor que muera uno solo por el pueblo y que no perezca toda la nación?” (Jn II, 49b-50).

Una situación contrapuesta dual, analógicamente parecida, es la que también se presenta cuando amenaza el asesinato de los jesuitas de la UCA, que luego será reflexionado teológicamente como martirio. Esta era la situación tal como la emisora del ejército salvadoreño, Radio Cuscatlán, lo estaba proclamando al airear llamadas telefónicas que planteaban esta exigencia: “¿Deberían sacar a Ellacuría para matarlo a escupidas!”¹⁷. O como la vio el vicepresidente Merino que se atrevió a proclamar que los jesuitas habían “envenenado las mentes de la juventud salvadoreña”¹⁸. Y esta fue también la situación como la definieron, en la noche del 15 al 16 de noviembre de 1989, los miembros del alto mando militar de El Salvador, señalados en el Informe de la Verdad de la ONU en 1993 como autores intelectuales de los asesinatos de la UCA. Y así la definió el coronel Benavides, director de la Academia Militar y jefe de la defensa del sector donde se encontraba la UCA, cuando comunicó al teniente Espinoza la orden de asesinar que había recibido del Alto Mando: “esta es una situación donde son ellos o somos nosotros —dijo—: vamos a comenzar por los cabecillas, dentro del sector nuestro tenemos la universidad y ahí está Ellacuría”¹⁹.

Así había sido definida la situación también 12 años antes cuando los medios de comunicación salvadoreños quedaron inundados por ataques contra la Iglesia católica que presagiaban la persecución inaugurada por el asesinato del padre Rutilio Grande. Me acuerdo de haber comentado con mis compañeros jesuitas entonces que nunca había

17 *Op. cit.* Whitfield, p. 602.

18 *Ibíd.*

19 *Ibíd.* p. 38.

leído yo comunicados y análisis noticiosos que respiraran tanto odio. “¡Haga Patria! ¡Mate un cura!”, se leía en las octavillas esparcidas por la Primera Avenida Poniente de San Salvador, delante del Santuario y del Seminario Mayor de San José, al final del funeral del canciller Borgonovo, secuestrado y asesinado por grupos revolucionarios. Y una hora más tarde estallaba la noticia del asesinato del padre Alfonso ‘el Chino’ Navarro, párroco en la iglesia de la Colonia Miramonte.

Los Escuadrones de la Muerte fueron matando cura tras cura durante los tres años de arzobispado de monseñor Romero, intentando acorralarlo, atemorizarlo y obligarlo a deponer su postura profética y callar su denuncia de la injusticia. Rutilio Grande, Alfonso Navarro, Ernesto Barrera, Octavio Ortiz, Rafael Palacios y Alirio Napoleón Macías fueron los nombres de los seis curas que fueron asesinados en los tres años de arzobispado de monseñor Romero. Finalmente mataron también al mismo monseñor Romero.

Romero llevaba muy dentro la seguridad de que atentarían contra él. Habían atentado contra su voz dinamitando la emisora de radio YSAX, que transmitía sus homilias dominicales. Le llegaban amenazas cada vez más duras. Lo expresó él mismo así: “aunque me maten..., si morimos con la conciencia tranquila, con el corazón limpio de haber producido solo obras de bondad, ¿qué me puede hacer la muerte?”. Y en el mismo día reflexiona sobre los sacerdotes que le han matado y dice: “sé que están así, dándonos el estímulo de haber sabido morir sin miedo, porque llevaban su conciencia comprometida con esta ley del Señor: la opción preferencial por los pobres”²⁰. El 2 de septiembre de 1979. Y un mes antes de su asesinato, el 24 de febrero de 1980, se expresaba así:

Espero que este llamado de la Iglesia no endurezca aún más el corazón de los oligarcas, sino que los mueva a la conversión. Compartan lo que son y tienen. No sigan callando con la violencia a los

20 Cavada, Miguel. (2010). *El corazón de Monseñor Romero*, Centro Monseñor Romero, UCA: San Salvador. p. 63.

que estamos haciendo esta invitación ni, mucho menos, continúen matando a los que estamos tratando de lograr que haya una más justa distribución del poder y de las riquezas en este país. Y hablo en primera persona porque esta semana me llegó un aviso de que estoy yo en la lista de los que van a ser eliminados la próxima semana; pero que quede constancia de que la voz de la justicia nadie la puede matar ya²¹.

No puede estar más claro que se trataba de la misma situación de contraposición dual que enfrentó a los judíos y a los judeocristianos al final del siglo I. Ahora, entre dos maneras de ver la vida en El Salvador, una la de quienes querían en nombre de Jesús “una mesa común para todos, cada cual con su taburete y que a nadie le falte el conqué”²², como había predicado Rutilio Grande, y otra la de quienes querían mantener a El Salvador privilegiado para la oligarquía. Y era ahí donde el Espíritu Santo ‘probaba’ al mundo su culpa, porque ese privilegio defendido a sangre y fuego significaba no creer en Jesús, a pesar de creer en el Dios de los ricos y de los poderosos, su modo de entender la religión católica.

5.2 SEGUNDO: EL ESPÍRITU, EL ABOGADO, PRUEBA ANTE EL MUNDO QUE LA MUERTE DE LOS MÁRTIRES ES JUSTICIA PORQUE IMPLICA SU TRIUNFO ETERNO E HISTÓRICO

El texto del evangelista Juan continúa así: “luego, justicia, y la prueba es que me voy con el Padre”. Resuena aquí anticipadamente la fe de Jesús que espera su glorificación. Jesús sabe que le van a quitar la vida, pero en medio de la angustia que eso le provoca —“ahora mi espíritu está agitado y, ¿qué voy a decir? ¿Que mi Padre me libre de este trance? No; que para eso he llegado a este trance” (Jn 12, 27-28)— Jesús espera

21 *Ibíd.*, pp. 79-80.

22 ‘conqué’ se dice en el habla de El Salvador al alimento común, sencillo, de todos los días.

que su Padre le glorificará y entiende su muerte inminente como instrumento de reunión para muchas personas: “Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí. Lo decía indicando de qué muerte iba a morir” (Jn 12, 32-33).

¿Podemos suponer que Jesús de Nazaret, a estas alturas de su vida pública y después del enfrentamiento tan serio con los judíos, intuye ya el tipo de muerte que le espera, es decir la crucifixión? No se puede descartar esta conciencia del modo de su muerte, puesto que más tarde, en el proceso mismo de Jesús, quedará muy claro que los sumos sacerdotes y los fariseos no se contentan con cualquier muerte, quieren esa muerte de la crucifixión que convierta a Jesús en un maldito y lo desacredite ante el pueblo (cf. Dt 21, 22-23).

Precisamente, Jesús, en la visión teológica del cuarto Evangelio, espera que todo suceda de modo inesperado para sus enemigos judíos: que sea esa muerte la que su Padre transforme en triunfo atrayente para tanta gente. La conciencia de Jesús aparece aquí alimentada por su esperanza. La historia ha confirmado esta esperanza. Es el crucificado el que triunfará y en su resurrección atraerá a tanta gente en este mundo a lo largo de milenios. Es esto lo que Pedro anuncia el día de la venida del Espíritu en la fiesta de Pentecostés: “a este Jesús crucificado por ustedes, Dios lo ha resucitado y lo ha nombrado Señor y Mesías” (Hch 2,36). Es el Espíritu quien una vez más establece la autoridad de Jesús crucificado y resucitado.

Esto me parece importante. Porque, ¿qué pasa con los mártires? Según un periodista guatemalteco, José Calderón Salazar, monseñor Romero le dio una entrevista poco antes de ser asesinado. El periodista la publicó después del asesinato de Romero. Y en este ‘después’ se ha fundamentado una duda histórica sobre si serán de Romero algunas de las palabras de la entrevista o habrán sido invento del periodista, puesto que —dicen— parecerían mostrar en Romero una especie de conciencia de mesianismo impropia de él. ¿De qué palabras se trata? Hablando de la amenaza contra su vida, Calderón Salazar afirma que Romero le dijo: “si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño”. Se ha dicho que estas palabras son inverosímiles en los labios de una persona como

Romero, líder humilde, que afirmaba que “con este pueblo no es difícil ser buen pastor”²³, y creyente en la resurrección de los muertos. ¿Pero no son estas, unas palabras que muestran una similitud analógica con las de Jesús mismo en el cuarto Evangelio: “cuando yo sea elevado de la tierra atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32)?

Claro que Romero creía en la resurrección de los muertos más allá de la historia. Son innumerables los testimonios de esta fe en sus homilías. Veamos este, por ejemplo, por lo demás bien humilde:

no me repugnaría —si tengo la dicha de poseer un cielo— de estar en ese cielo cerca de los que hoy se declaran mis enemigos, porque allá no seremos enemigos (...) Pero los que gratuitamente quieren ser mis enemigos, conviértanse al amor y en el amor nos encontraremos, en la felicidad de Dios (2 de septiembre de 1979)²⁴.

Y en la misma homilía afirmó:

(...) si morimos con la conciencia tranquila, con el corazón limpio de haber producido solo obras de bondad, ¿qué me puede hacer la muerte? (...) Cada sacerdote muerto es para mí un nuevo concelebrante en la eucaristía de nuestra diócesis (...) (2 de septiembre de 1979)²⁵.

Una semana más tarde, rechazando la acusación de la extrema izquierda, que decía de él “que yo soy opio”, contestaba:

¡Nunca! Estoy diciendo que, precisamente estas promociones a la trascendencia son para excitar más la promoción de lo histórico, de lo social, de lo económico, de lo político. Y estoy diciendo que Dios no solo ha hecho el cielo después de la muerte para el hombre,

23 *Op. cit.* Cavada, p. 71.

24 *Ibid.* p. 62.

25 *Ibid.* p. 63

sino que ha hecho esta tierra también para todos los hombres. ¡Esto no es opio! (9 de septiembre de 1979)²⁶.

Finalmente, veamos este testimonio de su fe en la resurrección en una fecha más cercana a su asesinato:

A quienes caen en la lucha (...) debemos considerarlos siempre presentes entre nosotros, no solo porque se mantienen en el recuerdo de los que continúan sus luchas, sino también porque la trascendencia de nuestra fe nos enseña que, con la destrucción del cuerpo, no termina la vida humana, sino que esperamos que, por la misericordia divina, es tras la muerte cuando los hombres alcanzaremos la liberación plena y absoluta (27 de enero de 1980)²⁷.

Así pues, tanto en Jesús como en Romero, la fe esperanzada en la resurrección de los muertos es perfectamente compatible con la fe esperanzada en que la muerte martirial tendrá ese efecto terrenal, histórico, de atracción para mucha gente. La muerte de Jesús, entonces, y la muerte de los mártires, se muestra como 'justicia' producida por el Espíritu, el Abogado que la deja en claro en su pleito contra el mundo.

5.3 TERCERO: SÓLO LA FE ESPERANZADA EN EL ESPÍRITU SANTO, ABOGADO DE LOS MÁRTIRES EN LA HISTORIA, PERMITE AFIRMAR LA DERROTA DEFINITIVA DEL MAL

El Espíritu Santo prueba al mundo que el mal está ya condenado. Y sin embargo el mal nos sigue acechando en la historia. Sólo la fe esperanzada en el Espíritu Santo, Abogado de los mártires en la historia, permite afirmar la derrota definitiva del mal.

El texto del evangelista Juan, que estamos considerando, termina así: "por último, sentencia, porque el Príncipe de este mundo ya ha

26 *Ibíd.* p. 64.

27 *Ibíd.* p. 78.

sido condenado”. Evidentemente se trata de una afirmación paradójica. Por un lado el escrito neotestamentario que llamamos *Carta a los Hebreos*, por ejemplo, es una prueba de esta fe en la derrota del enemigo que puso a prueba a Jesús al principio de su ministerio público y que continuó en su lucha durante toda la duración de su vida.

Hebreos nos transmite la fe de algunas comunidades cristianas de que, la participación de Jesús en la condición humana tuvo como una finalidad “anular con su muerte al que controlaba la muerte, es decir al Diablo, y (...) liberar a los que, por miedo a la muerte, pasan la vida como esclavos” (Heb 2, 14-15). Que el miedo a la muerte que esclaviza no pocas veces es una experiencia que aún sigue vigente. Lo que, según el evangelista Juan, ocurre es que esa acción del Espíritu, del Abogado, de enjuiciar al mundo, es un recuerdo poderoso de que la muerte de Jesús es liberadora. En la noche agónica del Huerto de los Olivos, los Evangelios Sinópticos narran que Jesús pidió a su Padre: “*Abbá*, Padre, tú lo puedes todo; aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya” (Mc 2, 36). Jesús evidentemente fue presa de ese miedo brutal a la muerte, y sobre todo a una muerte injusta. Un texto cristológico moderno ha traducido esa súplica de Jesús así: “Padre, ellos quieren taparnos la boca, quieren ahogar la voz de los que reclamamos justicia (...). ¡Que no se haga la voluntad de ellos sino la tuya! ¡Que no ganen ellos, los poderosos, los hombres sanguinarios, sino que ganes tú, el Dios de los pobres, nuestro Defensor!”²⁸.

En su última homilía, en una Misa de aniversario de la mamá de un periodista independiente, Romero dijo estas palabras a propósito del texto del grano de trigo que muere (Jn 12, 23-26):

Acaban de escuchar el Evangelio de Cristo: que es necesario no amarse tanto a sí mismo que se cuide uno para no meterse en los riesgos, en la vida que la historia nos exige. El que quiera apartarse del peligro perderá su vida; en cambio, aquel que se entrega por amor

28 López Vigil, José Ignacio y María. (1982). *Un tal Jesús* 3, Salamanca: Lóquez. p. 888.

a Cristo, al servicio de los demás, este vivirá como el granito de trigo que muere (...). Si no muriera se quedaría solo (...), solo deshaciéndose produce la cosecha²⁹.

Enseguida se escuchó el disparo que segó su vida.

Hemos dicho que cuando el evangelista nos anuncia que “el Príncipe de este mundo está condenado” no podemos evitar que nos suene a una afirmación paradójica, incluso increíble. Tanto en la muerte de Jesús de Nazaret como en la de Romero y los demás mártires nos parece que es el mal el que nos esclaviza y que Dios no escucha nuestra petición en el Padre Nuestro: “líbranos del mal” (Mt 6, 13). En la primera carta de Juan, la paradoja estalla con fuerza. Por un lado el autor escribe a las comunidades del discípulo amado y les dice: “les escribo a ustedes porque han vencido al Malo” (1Jn 2, 13), pero en el último capítulo de la carta se afirma que “el mundo entero pertenece al Malo” (1Jn 5, 19).

Tanto los asesinos de Romero como los de los Rutilio o los de los sacerdotes diocesanos asesinados antes que Romero, como los asesinados de los jesuitas de la UCA, y los que asesinaron a Enrique Álvarez Córdoba y a sus compañeros del Frente Democrático Revolucionario y a tantos otros sencillos cristianos del pueblo en El Salvador, creyeron haber resuelto el problema. Pero mucha gente en el pueblo salvadoreño recogió su sangre e hizo de ella símbolo de liberación.

Con la crucifixión de Jesús los sumos sacerdotes creyeron haber triunfado, pero pocas horas después ya estaban queriendo armar una conspiración para quitar fuerza a la desaparición de su cuerpo (cf. Mt 28, 11-15). Sin embargo, una mirada profunda, como la del evangelista Juan, descubre que los asesinos no tendrían ningún poder si no se lo hubiera dado Dios (cf. Jn 19, 11).

¿Qué quiere decir esto? Tras del horror y del impasse del mal histórico, hay un acompañamiento de Dios en la historia, que no suprime

29 Cavada, Miguel (ed.). (2009). *Homilias Monseñor Oscar A. Romero. Tomo VI*. San Salvador: UCA. p. 455.

el mal pero sí reclama por él (cf. Gn 4, 9-12) y lo ubica dentro del llamado de Dios a la lucha por la justicia con amor, en última instancia, vencedor.

Un excelente exegeta nos dice: “si Pilato desempeña un papel en este juicio, ese papel está totalmente supeditado al proyecto de Dios. No hay nada que quede fuera de este horizonte. Jesús ha recordado a Pilato el marco de su actuación. Quien lleva la batuta es Jesús”³⁰. Es cierto que esta es una visión teológico-bíblica y que históricamente “Jesús fue ejecutado, a fin de cuentas, porque se había convertido en una espina para el *establishment* político religioso”³¹. Pero también es cierto que, según la visión teológica del cuarto evangelista, “aunque Pilato lo ignore, la razón de que posea un poder del que ahora presume no está en que tenga a los legionarios bajo su mando. Tiene poder porque Dios le ha asignado un papel en ‘la hora’... Pilato tiene poder sobre Jesús por ser el prefecto de Judea aquel año”³², igual que lo tuvo Caifás por ser sumo sacerdote aquel año (cf. Jn, 11, 51-52). En la historia la humanidad tiene su autonomía, pero Dios actúa en rescate escatológico de la bondad de la historia y en propuesta paradigmática de quienes en ella se dejan mover y actúan con ese auténtico amor que tiene autoridad, porque está dispuesto a mantenerlo hasta dar la vida con la fuerza del Espíritu Santo.

La paradoja, desde luego, continúa en la historia y solo la continuidad de la fe esperanzada en el Espíritu Santo, Abogado de los mártires en la historia, permite afirmar la derrota definitiva del mal. El Espíritu Santo mantiene vigente en la historia el enjuiciamiento del mundo y pocas experiencias cristianas tienen tanta autoridad para mantener viva la condena de las fuerzas del mal como haber sido testigos de la sangre de los mártires.

30 Tuñí Valcells, Josep-Oriol SJ. (2012). *El don de la verdad (Jn 1, 17). El Evangelio según Juan como revelación de Jesús*. Santander: Sal Terrae. p. 203.

31 Dunn, James D.G. (2009). *El Cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*. Estella: Verbo Divino. p. 886.

32 *Op. cit.* Brown. p. 1291.

Hay una frase en la llamada Carta a los Hebreos que, a primera vista produce horror y rechazo: “sin derramamiento de sangre no hay perdón” (Heb 9, 22). Aunque la frase se refiere a la costumbre establecida en la ley mosaica de conseguir la purificación de los pecados con sacrificios de animales (cf. Lv 16, 3-22) y sellar también así la alianza entre el pueblo y Dios (cf. Ex 20, 22-24), hay otro modo experiencial de entenderla: la vida nos cambia cuando somos testigos de la sangre de los asesinados.

En Centroamérica, en pleno último tercio del siglo XX, mataron a nuestros hermanos y ser testigos de la entrega de su sangre hasta la muerte nos cambió la vida, es decir, nos la hizo más cristiana. Porque el Espíritu Santo, el Abogado y también el Consolador, nos dio la experiencia de que, gracias a Él, Jesús de Nazaret, el Crucificado-Resucitado, estará con nosotros todos los días hasta el fin de la historia (cf. Mt 28, 20), o, dicho de otra manera —como buena noticia de hoy que viene de los pobres— que “Diosito nos acompaña siempre”³³. Así pues, la autoridad de esa sangre nos permitió empezar a vivir en la dura paradoja, y seguir afrontándola con la lucha por la justicia y la esperanza del triunfo de la vida de los pobres³⁴.

6. EL ENFRENTAMIENTO CON EL MAL: ANTES QUE MÁRTIRES FUERON ASESINADOS

Pero esto no nos ahorró el enfrentamiento con el mal en aquellos días aciagos. Porque antes de que los celebráramos, nosotros y el pue-

33 Esta es la frase maravillosa que Víctor Codina escuchó de Doña Matilde, una señora de un barrio en Cochabamba. Cfr. Codina, Víctor. (2013). *Diario de un teólogo del Posconcilio. Entre Europa y América Latina*. Bogotá: San Pablo. p. 314.

34 Vale la pena mencionar el testimonio del padre Pedro Declercq, sacerdote diocesano belga que vivió 47 años en El Salvador, y falleció el 23 de agosto de 2015, en San Salvador. Siempre acompañó a los pobres en sus desplazamientos, migraciones, refugios y asentamientos, ayudando a construir Comunidades Eclesiales de Base. Durante su velación otro compañero recordó que Pedro exclamaba muchas veces: “¿qué sería yo sin Rutilio, sin Romero, sin los mártires?”.

blo, y los declararíamos teológicamente como mártires, los compañeros y compañeras que murieron fueron asesinados.

Lo primero que les pasó fue, como a Jesús, ser víctimas de un crimen horrendo. Ningún crimen hay más horrendo que quitar la vida a seres humanos. Mucho más si pretende además que, como consecuencia, sea desautorizada su vida y oscurecido su valor: “¡eran guerrilleros, comunistas!”. Ahí conocimos el mal y su fuerza poderosa. Y eso nos anonadó. Porque el mal anonada, asusta y acobarda. Es preciso reconocerlo. Por eso, pedimos en el Padre Nuestro: “¡libranos del mal!”. Después, reflexionamos cristianamente y llegamos a la conclusión de que estábamos reviviendo la época de las persecuciones y de los mártires. Esta vez, en un continente que se llamaba cristiano, católico, donde los perseguidores y asesinos eran creyentes confesos.

35 años más tarde el sucesor de Pedro, el obispo de Roma, Francisco, firmó el decreto que hablaba de Óscar Romero como “pastor según el corazón de Cristo, evangelizador y padre de los pobres, testigo heroico del Reino de Dios” y mandaba que a este “obispo y mártir” en adelante “se le llame beato”³⁵, lo que quiere decir: feliz, dichoso, bienaventurado.

La verdad es que ni este honor ni la inmensa alegría del pueblo salvadoreño y de tanta gente alrededor del mundo puede hacer olvidar que detrás de un martirio, en la profundidad de la existencia humana de Óscar Romero, hubo un asesinato. Y que asesinatos así fueron múltiples en El Salvador, en América Latina y en el mundo.

Incluso se actuó con las víctimas más dura e inhumanamente que con Jesús y los mártires de los primeros tiempos. Todos ellos tuvieron un juicio, aunque estuviera viciado por la injusticia. Con Romero y los mártires de hoy, se trató de ejecuciones extrajudiciales. Ese es el “misterio de iniquidad” (2Tes 2, 7). No podemos ocultar ese horror.

Rutilio, Romero, Ignacio Ellacuría y sus compañeros, confrontaron a El Salvador con su propia verdad. Rutilio, con ocasión de la expul-

35 Así se lee en Francisco, “Carta Apostólica dirigida al Arzobispo de San Salvador y a los demás obispos del País”, en *Carta a las Iglesias*, (2015). San Salvador: Centro Monseñor Romero, No. 662, p. 10.

sión del país de un párroco colombiano, habló en una Misa de protesta, menos de un mes antes de su asesinato, y dijo con toda lucidez que, si Jesús pasara la frontera de El Salvador desde Honduras, no lo dejarían hoy avanzar desde Chalatenango, la capital del departamento nortño, y llegar a San Salvador: “lo detendrían allí y duro con él hasta hacerlo callar o desaparecer”; y tampoco dejarían pasar la Biblia más allá³⁶.

Romero pensaba con firmeza que la hora que le tocaba vivir en El Salvador era una hora de lucha entre la verdad y la mentira. Lo recordaba en el primer aniversario del asesinato del padre Alfonso Navarro³⁷. Con gran valentía enfrentaba al poder político, económico y militar con la verdad de la represión, de la pobreza y del encubrimiento de la verdad en el país con la injusticia.

Ellacuría y sus compañeros hacían lo mismo desde la Universidad en sus Cátedras de la Realidad Nacional y en sus investigaciones sobre los refugiados, los derechos humanos violentados y la sociedad salvadoreña y latinoamericana en estado de conflicto. Y todo ello desde la contemplación del pueblo reprimido y violentado como hermano de Jesús en su suerte: “ustedes son la imagen del Divino traspasado”, les dijo Romero a los vecinos de la ciudad de Aguilares, que tras el asesinato de Rutilio Grande, su párroco, habían sido cercados y reprimidos bárbaramente por el ejército durante un mes³⁸. Es así, como en la ultrajada iglesia parroquial del mártir Rutilio Grande, Romero, como Jesús, movido por el Espíritu, probaba con su vida que había venido para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18, 37).

Entre 27 y 36 años después, en El Salvador, Honduras y Guatemala vivimos hoy una fuerza brutal que asesina a los pueblos de estos países a razón a veces de 60 muertos al año por cada cien mil habitantes,

36 Varios Autores. *XXX Aniversario P. Rutilio Grande. Palabra comprometida con los pobres*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, UCA, Cuaderno 19. p. 12.

37 Cavada, Miguel (ed.). (2005). *Homilías Monseñor Óscar A. Romero. Tomo II Ciclo A 27 de noviembre de 1977 – 28 de mayo 1978*. San Salvador: UCA. p. 482.

38 Cavada, Miguel (ed.). (2005). *Homilías Monseñor Óscar A. Romero. Tomo I Ciclo C 14 de marzo 1977 – 25 de noviembre 1977*. San Salvador: UCA. pp. 149-150.

y más. Detrás de esta fuerza están los tráficos prohibidos y la codicia de dinero fácil de no pocos jóvenes y hombres maduros de barrios, agrupados en pandillas. Solo asumiendo hoy este horror como terrible realidad en medio del gran acontecimiento de la convivencia humana, y tratando de denunciarlo y enfrentarlo humanamente, podemos también asumir con fe esperanzada que el amor hasta dar la vida por los amigos es la fuerza profunda que en el corazón de los mártires atestigua su autoridad, la autoridad de los mártires que el Espíritu Santo, el Abogado, el Defensor, proclama en su juicio contra esa cara perversa del mundo que nos acosa.

II. PNEUMATOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

EL VENTARRÓN DIVINO EN LOS REMOLINOS DE LA LIBERACIÓN¹

*Marcelo Barros**

*El viento sopla hacia donde quiere:
oyes su rumor, pero no sabes de dónde viene ni adónde va.
Así sucede con el que ha nacido del Espíritu (Jn 3, 8)²*

Quien acompaña la historia sabe que el camino de la liberación, ya sea en América Latina y el Caribe, o en otros continentes, pasa por frecuentes remolinos y tempestades. Lo que no parece tan claro es que el Espíritu Divino no sólo se revele presente sino que, además, actúa fuertemente en el corazón de esos remolinos y tempestades.

1 Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, en torno a la multiforme experiencia del Espíritu en el contexto social, cultural y eclesial latinoamericano. Texto original en portugués traducido por el autor y revisado por María Elena Bicara.

* Biblista y escritor brasileño. Es monje benedictino asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de algunos movimientos sociales. Actualmente es coordinador latinoamericano de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). Tiene publicados 46 libros en Brasil, Italia y otros países. El más reciente es *Evangelio e Institución*.

2 Sigo acá la traducción de Luis Alonso Schoekel en la *Biblia del Peregrino*. En el inicio del versículo, él traduce *pneuma* como viento y al final dice que así acontece con quien nace del *Espíritu*, comprendido así como Espíritu de Dios.

Es siempre arriesgado y puede ser pretencioso afirmar que esta o aquella experiencia social o eclesial es del Espíritu Santo, en detrimento de otras. Como dice el Evangelio: “el viento sopla hacia donde quiere: oyes su rumor, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así sucede con el que ha nacido del Espíritu” (Jn 3, 8). En ese contexto, afirmar que en América Latina y el Caribe el camino de la liberación, la acción de las Iglesias insertas en ese proceso y las teologías correspondientes —como las teologías de la liberación, lo mismo que las teologías afro, indígena y feminista latinoamericanas— son frutos del Espíritu, puede parecer ‘apologético’ o sonar como tentativa de canonizarlas. La intención aquí no es legitimar la práctica de las comunidades o de los movimientos sociales y sí testimoniar la acción del Espíritu en las Iglesias y en el mundo.

Antes que nada, me propongo hacer como una *lectio divina* de la historia de estos últimos 50 años en América Latina y el Caribe. Propongo que escuchemos lo que “el Espíritu dice hoy a las Iglesias” y lo que Él pide de nosotros como testigos de las maravillas de Dios en los ‘pentecostés’ cotidianos que acontecen en medio nuestro.

En ese camino, tuve la gracia de haber estado siempre próximo al padre José Comblin, mi maestro y profesor desde los tiempos de mis estudios en teología. Por eso, en esta reflexión, lo cito de modo especial. En el libro publicado después de su partida, el propio Comblin afirmó: “casi todos mis libros me fueron encomendados. La única cosa que partió de mí mismo fue lo que deseaba proponer como *Tratado del Espíritu Santo*, o sea, una pequeña contribución a la pneumatología”³. Eduardo Hoornaert, otro de mis profesores de teología, ha comentado que el hecho de que Comblin, desde los años 70, haya dejado de escribir tratados para hacer libros accesibles a todos, es consecuencia de la transformación interior por la que pasó en su inserción con los pobres del Nordeste⁴. Leonardo Boff concluyó: “Comblin se reveló como uno

3 Comblin, José. (2012). *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. São Paulo: Nhanduti. p. 23.

4 Hoornaert, Eduardo. (2015). *O tema da transformação no pensamento de José Comblin*, in REB, vol. 75/ (abril-junho 2015). p. 463.

de los grandes pensadores del Espíritu en el siglo XX y en los inicios del siglo XXI”⁵.

Al querer definir al Espíritu, buscando la exactitud de la fórmula correcta, se procede pero no se aclara qué función propia tiene en Dios y con Dios. Este asunto nos haría retomar las discusiones de la Iglesia comprometida con el Imperio Romano en los primeros concilios y en las polémicas que terminaron en las discusiones respecto del ‘filioque’⁶ y en la dolorosa separación de las Iglesias de Oriente.

Hoy, con la perspectiva de una teología pluralista de la liberación, procuramos colocarnos en una perspectiva de adoración del Misterio. Preferimos una ‘teología apofática’⁷ que sabe que, en relación al Espíritu, todo lo que afirmemos es siempre incompleto. Podemos y debemos aprender con otras tradiciones culturales y religiosas. Como decía, en 1992, el manifiesto del Ier Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios en Quito: “Dios es mayor que todas las imágenes y palabras sobre Dios”⁸. Dentro de esa comprensión y en la línea del ‘ver, juzgar y actuar’⁹, antes de ver la práctica de las comunidades, es importante aclarar mejor qué podemos entender como acción del Espíritu Santo y cómo comprender, a la luz del Espíritu, el camino de la liberación.

5 Boff, Leonardo (2013). *O Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes. pp. 154-155.

6 La expresión ‘filioque’ hace referencia a una fórmula teológica que expresa la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (en latín, ‘filioque’ significa: «y del Hijo»). La inserción de esta cláusula en el credo niceno-constantinopolitano dio origen a una controversia entre católicos y ortodoxos (nota de los editores).

7 De modo sucinto, la ‘teología apofática’ —que muchos califican como ‘negativa’— es aquella que estudia ‘lo que Dios no es’. Aplicado este principio al tratado sobre el Espíritu Santo (pneumatología), implica la aceptación de su inefabilidad por su alto grado de complejidad (nota de los editores).

8 Casaldáliga, Pedro (1997). “O Macroecumenismo e a proclamação do Deus da Vida”, en Teixeira, Faustino (organizador), *O Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas. pp. 3 ss

9 La triada ‘ver, juzgar y actuar’ evoca los tres momentos fundamentales de uno de los métodos más representativos de la tradición teológica y pastoral en América Latina y el Caribe (nota de los editores).

1. LA VOZ DEL ESPÍRITU EN LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN

Por varias razones, no pretendo abordar aquí todo el camino popular, o los movimientos revolucionarios y de liberación en el Continente. Haré cierta selección y tomaré solamente algunas muestras de una acción que ha acontecido y que es más amplia y, algunas veces, hasta imperceptible. Para coincidir con el ámbito en el cual se inscribe el II Congreso Continental de Teología, me limito a los últimos 50 años y recuerdo algunos momentos de la historia, no para idealizar el pasado y menos aún para situar al Espíritu Santo solamente dentro de los límites del camino ya vivido. Sin duda, el desafío mayor es discernir la presencia y la acción del Espíritu en el mundo de hoy y en el actual proceso social y político de las comunidades de nuestros pueblos en América Latina y el Caribe.

Tal vez alguien se pregunte si es posible asumir que todo movimiento, considerado revolucionario, es un movimiento de liberación. Sin duda, los acontecimientos históricos son siempre susceptibles de varias interpretaciones. No nos compete aquí juzgar esos movimientos. En Brasil, a comienzos de los años 60, Caio Prado Junior definió la revolución como “transformaciones capaces de reestructurar la vida de un país en la línea de sus necesidades más generales y profundas, y las aspiraciones de la gran masa de su población que, en el estado actual, no son debidamente atendidas (...). Algo que lleve al país por un nuevo rumbo”¹⁰.

Esa definición, sin embargo, no clarifica la cuestión que queremos plantearnos. Alguien podría decir que tal movimiento va en el sentido de esas transformaciones y otra persona podría decir que de ningún modo es así.

Aquí intento discernir la acción del Espíritu en todo movimiento, considerando aquellas acciones que buscan la transformación del

10 Prado Jr., Caio (1966). *Revolução Brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1966. Citado por Boff, Leonardo (2004). *Responder Florindo*. Rio de Janeiro: Garamond. p. 47.

mundo y de las personas. Está claro que es importante discutir los métodos y las formas de ese proceso revolucionario. Ninguno de nosotros vería la acción del Espíritu en guerras sagradas, sea de derecha, sea de izquierda. Tal vez podríamos decir que la señal de la acción del Espíritu en cualquier movimiento revolucionario está en el esfuerzo de crear una mayor humanización de la vida. Eso puede ser reconocido como inspiración del Espíritu. Sobre este asunto, nos podría ayudar la afirmación de la teóloga Elizabeth Johnson:

La complejidad de la experiencia del Espíritu se realiza en la historia y a través de la historia del mundo. Ella puede ser positiva o negativa, ordenada o caótica, clara y fulgurante u oscura y ambigua, ordinaria o extraordinaria, social o individual (...). Donde estamos deseando algo inefablemente más de aquello que aparece, y que este 'más' sea mediatizado por la belleza y la alegría, o, al contrario, en contraste con las fuerzas aplastantes, ahí ya transpira la experiencia del Espíritu¹¹.

En América Latina y el Caribe, nuestra historia reciente está llena de movimientos y grupos que luchan bajo la bandera de la revolución. Pero es necesario ver también las iniciativas de grupos pequeños y menos pretenciosos. ¿Cómo no ver el Espíritu dando fuerza a las personas que hasta hoy se preocupan por parientes desaparecidos en Chile, y a movimientos como el de las Madres y las Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina?

Muchas de las personas que participan en espacios de búsquedas teológicas e intercambio de experiencias en torno a una 'Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres' —como el II Congreso Continental de Teología— en cierto modo, han acompañado esa historia. Algunos/as han estado más próximos a los movimientos indígenas de Chiapas, de los Andes o de Brasil. Otros/as han estado comprometidos

11 Johnson, Elizabeth. (1995). *Aquella que é* (O mistério de Deus no trabalho teológico feminino). Petrópolis: Vozes. p. 188.

en el camino de 'la vía campesina' o del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Algunos han participado conmigo, en los últimos 15 años, de la esperanza de un nuevo 'bolivarismo', que nació en las comunidades de la periferia y de los movimientos populares de Venezuela, así como también en Bolivia y en Ecuador, llámese 'bolivarismo', revolución ciudadana o insurgencia indígena, basada en el paradigma del 'bien vivir'. El cardenal Walter Kasper afirma que "siempre que brota algo nuevo, allí hay una manifestación de la actividad del Espíritu"¹².

2. LAS VOCES DEL ESPÍRITU EN LA RESISTENCIA DE LOS INDIOS Y DE LOS NEGROS

Desde Groenlandia hasta la Patagonia, un fenómeno común a las manifestaciones religiosas originales de los diversos pueblos indígenas del Norte y del Sur, es el trance. La posesión y experiencias del Espíritu son parte del chamanismo y de la *pajelança*. Condenadas y perseguidas por el sistema colonial y por la Iglesia, las religiones indígenas y afro consiguieron sobrevivir y mantener la identidad cultural de las personas. En el pasado, en medio de todos los suplicios de la esclavitud, esas creencias y ritos daban fuerzas a los oprimidos para mantener la conciencia de su dignidad humana. A veces, llegaron incluso a suscitar elementos de una ética de resistencia y de liberación.

En el libro *La caída del cielo*, Davi Kopenawa, chamán del pueblo Ianomami, en las fronteras entre Brasil y Venezuela, muestra cómo, después de un contacto y inserción en la sociedad dominante, él fue rescatado para su pueblo y volvió a su identidad indígena. Kopenawa dice que fue llamado a retomar una misión de resistencia cultural por los *xapiris*, los espíritus de la selva, manifestaciones de Oumana, el Espíritu Supremo, creador del cielo y de la tierra¹³.

12 Kasper, Walter (1997). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme. p. 227.

13 Kopenawa, Davi e Bruce, Albert. (2015). *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras.

Actualmente, en algunas periferias de las grandes ciudades marcadas por la violencia urbana y por fenómenos como el desempleo y el tráfico de drogas, muchas veces las comunidades de las religiones afrodescendientes y sus ritos son los únicos factores de humanización. Ayudan a las personas a mantener la conciencia de su dignidad humana. Eso, sin duda, es la acción del Espíritu que toma las formas de las manifestaciones de los diversos orixás, inquices o caboclos. Ellas revelan lo que Pablo llama “frutos del Espíritu” (cf. Rom 8, 6; Gál 5, 22; Ef 5, 9).

Hace algunas décadas busqué el candomblé de tradición Ketu para dar un testimonio de justicia y de valoración de las religiones afrodescendientes como quien, en nombre de mi Iglesia, reconocía una deuda histórica y social con estas tradiciones religiosas. Sin embargo, al integrarme en los cultos afro, me sentí tocado personalmente. Y confieso que me sentí llamado a integrarme, no solo por una misión pastoral y sí para descubrir fascinado las mociones del Espíritu en aquella comunidad y a través de aquella espiritualidad en mi vida personal. A pesar de que aún siento de pertenezco a una cultura diferente, debo reconocer que he hecho la experiencia del Espíritu Divino más en mis contactos con el candomblé que en muchas celebraciones de la liturgia tradicional de mi Iglesia.

En las últimas décadas de América Latina y el Caribe, una de las más lindas expresiones del Espíritu Santo fue el desarrollo de una pastoral indígena y afro que no solo respeta sino que valora espiritualmente las culturas y las religiones originales, no únicamente como método de diálogo o abordaje pastoral y sino también como camino místico.

Todas las personas que con sinceridad y profundidad se han integrado en las comunidades religiosas de matriz africana y en grupos indígenas, de repente han descubierto manifestaciones del Espíritu Divino que todavía no saben explicar y que las conducen por un camino nuevo de integración y unidad.

Sin caer en concordancias artificiales ni en tentativas de comparaciones indebidas con la cosmovisión cristiana, la teología andina descubrió en las imágenes y expresiones del culto a la *Pachamama*, equivalentes al culto cristiano al Espíritu Santo. De hecho, en su *Historia de la Iglesia*

en América Latina, Enrique Dussel señala a la *Pachamama* de los pueblos del Altiplano como imagen del Espíritu Santo¹⁴. Del mismo modo Leonardo Boff afirma: “la categoría central de la religión Yorubá es el Axé. Es equivalente al *pneuma* griego, al *spiritus* latino y al *ruah* bíblico”¹⁵.

Para quien piense que es insólito reconocer el Espíritu como energía o ambiente vital, Boff enseña:

En los estratos más antiguos de la Biblia, todas las fuerzas, sean para la vida, sean para la muerte, son llamadas: *ruah*. H. Caselles y Jean Gallot descubrieron que, en las lenguas semíticas, el sentido primitivo de *ruah* no era, como siempre se admitía, el viento, pero sí un espacio atmosférico entre el cielo y la tierra, calmado o agitado. Después, ese espacio se amplía y se transforma en el ambiente vital donde todos los seres vivos, animales y humanos van a dar luz a la vida. A partir de ese sentido originario se derivan los otros sentidos.

Su significado primero, por lo tanto, es cosmológico. Después asume una expresión física y designa el viento. Enseguida asume una dimensión antropológica, que es la manera como el ser humano se sitúa dentro del ambiente vital –sus disposiciones, su espíritu– en el sentido moderno del término. En otro sentido, el espíritu representa una energía vital divina, como se afirma en el salmo 104, 4: “si Dios retira el Espíritu todos los seres vivos expiran y vuelven al polvo. Si Dios lo envía, es una nueva creación que surge” (Sal 104, 29-30)¹⁶.

La asociación entre creencias indígenas y afrodescendientes y, por otra parte, la concepción bíblica del Espíritu, tienen como objetivo contemplar y testimoniar la presencia del Espíritu en esos caminos religiosos, en las formas propias y diversas como Él (Ella) se manifiesta.

14 Dussel, Enrique. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 1/ 1, *Introducción general*. Sígueme: Salamanca. p. 153.

15 *Op. cit.* Boff, p. 82.

16 *Ibid.* pp. 79- 80.

En las últimas décadas, a partir de la insurgencia indígena en Chiapas y de la articulación de los movimientos indígenas en todo el Continente, la revalorización de las religiones ancestrales suscitó el retomar y releer importantes elementos de resistencia social y política. Así, por ejemplo, los pueblos andinos y otros, redescubrieron el paradigma del 'bien vivir', presente en las cosmovisiones de varios pueblos indígenas de todo el Continente y que hoy se convirtió en un programa continental propuesto como objetivo del Estado en el camino de la construcción de un 'nuevo bolivarismo'.

En todo ese camino podemos ver una señal de la iluminación del Espíritu Madre. Ella hizo que esos pueblos no solo revaloraran sus tradiciones religiosas antiguas, sino que los llevó a retomar una vitalidad nueva con un renovado protagonismo social y político.

3. EL ESPÍRITU SANTO, FUENTE DE SUBVERSIÓN EN EL MUNDO Y EN LA IGLESIA

Parece extraño ver al Espíritu Divino como fuente de subversión. Casi siempre, los grupos cristianos que se dicen 'del Espíritu' parecen más ordenados y conservadores que los grupos y movimientos revolucionarios que no hablan del Espíritu. Es verdad que cuando a comienzos del siglo XX entre las Iglesias evangélicas norteamericanas surgieron las comunidades pentecostales, era un movimiento de negros y pobres. El movimiento pentecostal significó una subversión contra las costumbres de las Iglesias establecidas, que no daban suficiente voz a los pobres, a los laicos y a las mujeres. En las décadas siguientes muchos pentecostales continuaron en el camino revolucionario de liberación, tanto en el plano social y político, como en el ámbito eclesial.

En los años 60, cuando el pastor Martin Luther King y sus compañeros y compañeras consolidaron el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, la mayoría de sus seguidores eran de comunidades pentecostales.

En Chile, en los años 80, los pentecostales asumieron actitudes

proféticas frente a la dictadura de Pinochet. En el correr de los años, muchas comunidades pentecostales crecieron y se fueron ajustando al modelo de las Iglesias tradicionales. Los cultos continuaron libres y participativos, pero su teología y su modo de vivir la fe sufrieron la influencia de los movimientos fundamentalistas.

Más tarde, a finales de los años 60, surgió en la Iglesia católica el Movimiento Carismático. Este movimiento valoró a los laicos, hombres y mujeres. En los cultos carismáticos todos pueden invocar al Espíritu, imponer las manos y bendecir a los hermanos. Por otra parte, raramente consiguen ir más allá de las expresiones de piedad personal. Y la lectura bíblica que hacen, la mayoría de las veces, no va más allá de una perspectiva devocional y casi fundamentalista.

El padre Comblin explicaba este fenómeno por el hecho de que la mayoría de los miembros de los movimientos carismáticos católicos procedían de las clases sociales acomodadas. Bajo el influjo del Espíritu continúan condicionados por la cultura de su clase social. Comblin concluía:

Para el conjunto de los fieles, hasta aquí, la renovación carismática parece ser, antes que nada, una devoción particular de grupos muy específicos. De cualquier modo, devotos o indiferentes interpretan ese don del Espíritu como una experiencia espiritual privada, personal, interior. Infelizmente, ni el pueblo cristiano en general, ni la mayoría de los propios carismáticos perciben el significado de ese acontecimiento del Espíritu para la marcha del mundo¹⁷.

De todos modos, el hecho de que en la Iglesia occidental, la teología y la referencia al Espíritu hayan sido siempre muy atenuados, indica que, intuitivamente, las personas han percibido que el Espíritu Santo puede ser peligroso. A comienzos de los años 70, en su libro sobre el movimiento carismático, el cardenal Suenens, entonces arzobispo de Bruselas, contaba lo siguiente:

17 Comblin, José. (1978). *O Espírito no mundo*. Petrópolis: Vozes. pp. 7-8.

Durante una de las sesiones del Concilio [Vaticano II], el cardenal Ruffini tuvo una intervención en la que relegaba al pasado los carismas y desaconsejaba que el Concilio revalorizara la acción del Espíritu con carismas actuales. Él tenía miedo de que eso colocara en riesgo a la Iglesia institucional. Fui obligado a replicarle, demostrando la necesidad de la dimensión carismática y la importancia del Espíritu Santo en la Iglesia¹⁸.

De hecho, el Concilio Vaticano II significó un ‘nuevo Pentecostés’, como pedía a Dios el papa Juan XXIII. A partir del Concilio, en el mundo entero, ocurrió un clima de renovación en la Iglesia católica y en las Iglesias evangélicas y ortodoxas, miembros del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Tres años después del Concilio, la 4ª Asamblea General del CMI, reunida en Upsala, Suecia, tuvo por tema general las palabras del Apocalipsis: “Hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5) en el mundo, y no solamente en las almas de los fieles y en la organización de las Iglesias.

Si comprendemos así las experiencias del Espíritu, entonces sí podremos contemplar y testimoniar el vendaval divino en medio de los remolinos del camino de liberación de nuestras comunidades.

4. EL ESPÍRITU EN EL CAMINO ECLESIAL DE LA LIBERACIÓN

A pesar de que la renovación eclesial suscitada por el Concilio Vaticano II fue una experiencia fuerte de manifestación del Espíritu Santo en todo el mundo, sin lugar a dudas en América Latina y el Caribe esa manifestación tomó expresiones propias y desafiantes.

Solo pudo haber sido obra del Espíritu Santo que el episcopado latinoamericano, en su mayoría conservador, reunido en su II Conferencia General, en Medellín (1968), haya logrado, además de aplicar el Concilio a nuestro Continente, suscitar también, como afirmaba el padre Comblin: “el nacimiento de una Iglesia latinoamericana”.

18 Suenens, Leo Jozef. (1976). *Lo Spirito Santo, nostra speranza*. Roma: Paoline. pp. 37-38.

El propio tema de la II Conferencia: “la Iglesia en la actual transformación de la América Latina...”, indicaba una Iglesia que se sentía llamada a responder a las apelaciones urgentes de la realidad, como se lee en la introducción a los documentos finales: “la vocación a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad”¹⁹.

El Mensaje de los obispos que participaron en la Conferencia Medellín a los pueblos del Continente afirmó que

en esta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, se ha renovado el misterio de Pentecostés. Es el Espíritu Santo el que nos abrió a esa dinámica del Reino de Dios, acontecimiento casi palpable en medio de los pequeños y preferidos del Padre, en una vocación de Iglesia-servicio que se ve volcada al mundo y no para sí misma²⁰.

Allí el episcopado latinoamericano asumió las nuevas experiencias de la Iglesia en medio de los movimientos populares y así refrendó el surgimiento de la teología de la liberación. De hecho, en Medellín, los obispos propugnaron “que se presente, cada vez más nítido en América Latina, el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pas-cual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida con la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Medellín 5, 15)²¹.

A partir de los años 70, los encuentros intereclesiales de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), comenzaron a presentar las CEB como “el nuevo camino de la Iglesia”, aunque con el tiempo se propuso de forma más modesta: “un camino nuevo de ser Iglesia”.

19 Paulo VI. (1969). *Discurso del 3 de julio de 1966*, citado en el documento de *Introducción a las Conclusiones de Medellín*, n. 7. Cf. CELAM (1969). *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, Conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes. p. 37.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.* pp. 104-105

Ese rostro nuevo y pobre de la Iglesia en medio del camino de liberación, surgió a partir de abajo y como ‘en salida’ de las sacristías y ambientes eclesásticos. Al comienzo, muchos pastores de la Iglesia percibieron y reconocieron que, como decía el padre Comblin: “la nueva experiencia cristiana de las comunidades que participan de las aspiraciones y en las luchas populares para la liberación de los pueblos del Continente es muy fuertemente una experiencia del Espíritu Santo”²².

Podemos afirmar que en los último 50 años, sin negar la presencia y la actuación del Espíritu en los grupos y en los movimientos carismáticos y pentecostales, la acción más sorprendente y milagrosa del Espíritu en nuestro Continente se ha dado en los movimientos revolucionarios y en el camino de las comunidades populares, de los movimientos sociales y de la inserción de las Iglesias cristianas en ese camino.

No son pocos los que han afirmado que esa presencia y actuación del Espíritu es sorprendente, porque muchos de esos grupos, una y otra vez, parecen menos institucionales y algunas veces han sido vistos como marginales de la Iglesia oficial. Llegaron a ser acusados de ‘poco espirituales’. Incluso, en la caminata de la Iglesia en medio de los pobres y la teología de ahí consecuente, se ha mencionado la sospecha de haber intercambiado a Jesús por los pobres.

5. MOCIONES DEL ESPÍRITU EN LAS COMUNIDADES DEL CAMINO

Tengo recelo de parecer que estoy diciendo lo obvio o repitiendo lo que todo el mundo ya sabe, pero pienso que si hoy volviéramos a ver nuestras Iglesias locales desde la perspectiva de las cartas del Apocalipsis a las Iglesias de Asia, probablemente la que más se adecuaría sería la carta a la Iglesia de Éfeso (cf. Ap 2, 1-7). Allí, Cristo manda decir al ángel de la Iglesia: “conozco sus acciones. Usted se mantuvo fiel y observante, pero olvidó el ardor o la vitalidad de su primer amor”.

22 Comblin, José (1987). *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes. p. 9.

El pedido de Cristo es: “retorne a su primer amor”. En la Biblia y en los profetas, el tiempo del primer amor de Israel fue el Éxodo, el camino de la liberación en el que Dios hizo alianza y se casó con su pueblo (cf. Jr 2, 1-2; Os 2, 16ss).

Para nuestras Iglesias latinoamericanas y caribeñas, volver al primer amor es retomar su integración al camino liberador de nuestros pueblos, como proyecto político de una Iglesia misionera y pascual, como pedía Medellín, o ‘en salida’, como dice ahora el papa Francisco. Pero también como testimonio de la acción del Espíritu en el caminar liberador de nuestros pueblos, aunque ese camino sea defectuoso y tenga problemas que deban ser corregidos. Sobre esto, el padre Comblin afirmaba: “(...) con el Espíritu ya estamos iniciando ese proceso de liberación de la creación entera, pero todavía falta un largo camino. El Espíritu es la fuerza que infunde las energías necesarias para la vida renovada, restaurada y, en últimas, plenamente realizada”²³.

Es ese ver hacia afuera y esa perspectiva de comunión y solidaridad con los procesos de transformación social y política lo que nos hacen reconocer y valorar las señales del Espíritu Santo en nuestras comunidades. Son tantas las señales, que no podemos enumerarlas. Aquí indicaremos solo algunas que el padre Comblin apuntaba y destacaba.

5.1 LA EXPERIENCIA DE COMUNIDAD

Comblin explicaba:

La sociedad latinoamericana es una sociedad desintegrada. La mayoría de los habitantes de las ciudades se mantiene al margen de cualquier asociación. El desempleo, las difíciles condiciones de vida y el ambiente hostil de las periferias urbanas, dificulta mucho cualquier proyecto comunitario. El éxodo permanente de personas, cambiando de morada, todo ello vuelve difícil la experiencia de las comunidades.

23 *Ibíd.*, p. 163.

Por eso, lograr afirmar una comunidad de vida y de convivencia es un verdadero milagro. Solo una acción especial de Dios que acompaña a su pueblo puede hacer eso posible. Es una experiencia casi extática, aún vivida en el día a día y con serenidad. La comunidad es intercambio de experiencias. Compartir la palabra, compartir bienes, compartir el hacer social y político, consigue, a veces, llevar adelante una acción pública en conjunto. Es una manifestación fuerte del Espíritu Santo²⁴.

5.2 LA LUCHA POR LA VIDA COMO BASE DE LAS COMUNIDADES Y MOVIMIENTOS POPULARES

“La lucha por la vida es la cuestión más abarcable y que explicita mejor la experiencia de las comunidades cristianas latinoamericanas”²⁵. Nos situamos en esa lucha por la vida en el ámbito del que hablamos al comienzo de esta reflexión, en el torbellino del camino de la liberación. Pero la lucha por la vida tiene una dimensión básica de lucha por la sobrevivencia cotidiana. Cada vez más, las comunidades tienen que asumir y enfrentar esto. La sobrevivencia cotidiana incluye los elementos del sustento básico, pero abarca también la lucha por el agua en el barrio, la cuestión del transporte, de la seguridad, de la salud y otras cuestiones fundamentales.

Esas luchas se dan para los indígenas en el contexto de la lucha por la tierra y por su autonomía cultural. Para los labradores en el camino de sus propias luchas y así también en cada contexto urbano o rural. Es un camino que implica una espiritualidad de resistencia, una mística de defensa y de cuidado con la vida.

Quien llega al *sertão*²⁶ de Paraíba o de Ceará en Brasil, en tiempo seco, se puede preguntar: ¿cómo es posible sobrevivir y mantenerse en

24 *Ibíd.*, p. 47.

25 *Ibíd.*, p. 48.

26 En Brasil, *sertão* hace referencia a una región agreste en el interior, distante de la población o de tierras pobladas (nota de los editores).

este lugar?, ¿este pueblo de qué vive? Son cuestionamientos que alguien se puede hacer desde el punto de vista de la estrategia de la vida, pero pueden también ser cuestionamientos hechos al Espíritu Divino que posibilita esos prodigios...

El Espíritu hace que más allá de las cuestiones básicas necesarias para la sobrevivencia, incluso en medio de todas las carencias, las comunidades sean capaces de suscitar cultura, calidad de relaciones, arte y belleza. Incluso en los barrios más pobres de la periferia y en asentamientos precarios, las personas se movilizan en 'puntos de cultura'. En todo nuestro Continente ocurre lo que, en otro contexto, escribió Elizabeth Johnson:

Una vez que el Espíritu es el creador y el dador de la vida, la propia vida en sí, con todas sus implicaciones, con su riqueza, sus peligros, misterios y alegrías, se vuelve una intermediación básica de la dialéctica de la presencia y de la ausencia del misterio divino. El mundo de la historia se convierte en sacramento de la presencia y de la actividad divina²⁷.

5.3 EL PROTAGONISMO DE LAS MUJERES EN EL CAMINO

Un elemento a ser resaltado de la experiencia de las comunidades, es el ministerio de las mujeres. La inmensa mayoría de las comunidades es coordinada por mujeres. Ellas ejercen no solamente un ministerio diaconal, de servicio en la comunidad. También muchas veces sustentan a la comunidad y la animan. Ese proceder, propio de las mujeres que se consagraron a la comunidad, manifiesta, más que otros elementos —si podemos decir así— el rostro femenino del Espíritu Santo en medio de nosotros. La imagen viva del Espíritu en las periferias es la imagen de muchas mujeres, madres, no solo de familia, sino de comunidades y grávidas (o preñadas) de las Iglesias de base.

27 *Op. cit.* Johnson, pp. 187-188.

En su libro sobre el Espíritu Santo²⁸, el padre Congar afirmó que fueron el judeo-cristianismo y el cristianismo siríaco los que desarrollaron el carácter femenino del Espíritu Santo. Pienso que si él hubiera vivido en América Latina y hubiera asistido a ciertas reuniones de nuestras comunidades, podría haber dicho también que aunque otros han desarrollado el concepto, aquí, en nuestras comunidades, nosotros desarrollamos la experiencia del Espíritu en las expresiones femeninas del cuidado pastoral que, al menos en nuestra cultura —no estoy diciendo que es una cuestión ontológica o universal— las mujeres del pueblo nos lo han revelado.

Siempre leí y releí la escena del Apocalipsis 12: la mujer vestida de sol —como refiriéndose a la comunidad— que puede ser representada por María, como imagen de la comunidad fiel. La experiencia del protagonismo de las mujeres en las comunidades, ayuda a comprender lo que el padre Congar explicaba del antiguo cristianismo sirio, sobre cómo algunos interpretaban la figura de la mujer del Apocalipsis como si se tratara del Espíritu Santo.

Una vez en Itacoatiara, en el estado de Amazonas, en Brasil —en los tiempos del obispo Jorge Marskell— una mujer de la comunidad al oír este texto dijo: “eso que el Apocalipsis dice de la mujer vestida de sol se parece a lo que la gente dice sobre la Madre del Río”. Es lo mismo que los pueblos andinos dicen de la *Pachamama*²⁹.

5.4 LA MÍSTICA DEL CUIDADO CON LA VIDA EN EL SENTIDO MÁS AMPLIO

En algunas tradiciones orientales antiguas, la sacralidad de la vida exige respeto y cuidado con todas las formas de vida. Ya en 1992, en la Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre el cambio climático, celebrada en Río de Janeiro, la Conferencia de los Pueblos advertía que entre todos los animales en extinción el más

28 Cf. Congar, Yves. (1980). *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III. París: Cerf.

29 *Op. cit.* Dussel, p. 153.

amenazado es el ser humano, específicamente en América Latina y el Caribe, las personas más empobrecidas.

Leonardo Boff nos ayudó a unir el grito de la Tierra al grito de los pobres. Ahora el papa Francisco oficializó esa visión cuando en la *Laudato Si'* insiste en la 'ecología integral'.

Entretanto, en el camino de la liberación eso ya estaba claro en la lucha de Chico Mendes y de los seringueiros de Acre a finales de los años 80. Era lo que hacía la hermana Dorothy Stang defendiendo la vida de los labradores y la protección de la selva (en los años 90), o lo que llevó al obispo Luiz Cappio a las comunidades ribereñas del río San Francisco para protestar por la transfusión que no cuidaba, antes que todo, la revitalización del río, y que lleva hoy a monseñor Erwin Krautler y a las comunidades de la Iglesia de Xingu y Altamira a protestar contra la construcción de hidroeléctricas como la de Belo Monte.

En el siglo IV Basilio de Cesarea afirmaba: "el Espíritu gestaba, abrigaba la naturaleza de las aguas igual que un ave cubre los huevos con su cuerpo y les da fuerza vital con el calor que brota de sí. El Espíritu preparaba a la naturaleza de las aguas para producir seres vivos"³⁰.

El cuidado de la madre Tierra, la hermana Agua y el hermano Aire, se suman al cuidado de la vida de las comunidades de la periferia, cada vez más castigadas en cuestiones muy fundamentales para la vida, como la salud, el acceso a la educación, a la tierra, a los derechos humanos y a los servicios comunitarios tales como el transporte público eficiente y el ocio.

5.5 LA FORMA DE LEER LA BIBLIA A PARTIR DE LA VIDA Y COMO PALABRA DE DIOS PARA NUESTRA REALIDAD

El padre Comblin afirmaba que, en orden histórico, podría hasta colocarse la cuestión de la lectura bíblica de las comunidades como primera señal del Espíritu. En la mayoría de los casos las personas

30 De Cesarea, Basilio. *Hexameron*, 2, 6. Citado por Edwards, Denis (2006). *El Dios de la evolución*. Santander: Sal Terrae. p. 105.

ingresan a la comunidad atraídas por la Palabra y en búsqueda de una palabra de Dios en la Biblia, para su vida y para la del pueblo de hoy.

En este punto, por toda América Latina y el Caribe se expandieron centros bíblicos y servicios que han ayudado y ayudan al pueblo a reapropiarse de esa fuente de agua viva que es la Palabra, y eso es acción del Espíritu en medio de nosotros.

En Brasil podemos enorgullecernos de haber comenzado esto con el trabajo pionero de fray Carlos Mesters, quien sintetiza en sí dos dimensiones bíblicas del Espíritu: la dimensión profética y la de la sabiduría. Quienes lo conocen pueden decir que conocen a un profeta bíblico y a un sabio del pueblo de Dios.

5.6 LA ORACIÓN QUE BROTA DE LA VIDA Y LLEVA A LA VIDA

Muy ligado a la escucha de la Palabra es el modo de orar que practican las CEB. Al menos en Brasil, en las últimas décadas, el *Oficio Divino de las Comunidades* les ha ayudado a unir sus celebraciones con su experiencia de vida. El camino de la liberación es, al mismo tiempo, el memorial de la fe, la Pascua de Jesús y la experiencia litúrgica de las Iglesias cristianas.

De todos modos, sobre eso, vale la pena retomar lo que Gustavo Gutiérrez afirmó en su libro *Beber en su propio pozo*, cuando dijo que, en general, las oraciones de las comunidades expresan un clima de profunda comunión, alegría y libertad y, por eso, son verdaderas experiencias de la manifestación del Espíritu Santo³¹.

5.7 LA ACCIÓN SOCIAL Y POLÍTICA PARA LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

Desde los tiempos en que pasamos a vivir en la Iglesia católica lo que el padre Libanio llamó “la vuelta a la gran disciplina”, las comunidades de base e igualmente algunos grupos de pastoral popular han

31 Cf. Gutiérrez, Gustavo. (1983). *Beber do próprio poço*. Petrópolis: Vozes.

cambiado mucho y se han convertido, de grupos de acción social a grupos de la Iglesia. En los encuentros intereclesiales de las CEB más recientes, por ejemplo, en las fichas de inscripción disminuyó mucho el número de personas de comunidades afiliadas a partidos, miembros de sindicatos o directamente comprometidas en asociaciones de barrio o de centros de defensa de los derechos humanos.

Sea como sea, a pesar de la tendencia a ‘parroquizar’ las CEB, por el propio hecho de existir y resistir ellas constituyen un camino nuevo de ser Iglesia y de ser como un útero donde nacen muchas luchas sociales y donde la fe se expresa en acciones o prácticas libradoras. Lo mismo cuando no llega a nivel de política parlamentaria o representativa, se crea una acción política de base. Por el propio hecho de compartir la vida, muchas comunidades y grupos comienzan, de alguna forma, a integrar a sus miembros en las luchas por los derechos humanos, en asociaciones de barrio y de trabajadores. En el compartir de los duros acontecimientos de la vida cotidiana, las CEB y los grupos de base educan a sus miembros a vivir lo que podemos llamar ‘indignación ética o profética’, que crea una conciencia crítica mayor y lleva a un cambio de actitud frente a la vida.

Aunque eso se dé poco a poco, o apenas en parte, en la medida que las comunidades emprenden una acción que va más allá de sí mismas, ellas dan lugar a la acción del Espíritu en ellas y a través de ellas. El padre Comblin escribía que “a través de ellas, es el Espíritu que hace y se ofrece en movimiento”³².

5.8 PRAXIS DEL MARTIRIO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE³³

Es común hablar en toda la Iglesia latinoamericana y caribeña de la mística martirial. De hecho, ha sido característica de nuestro camino

32 Comblin, José. (1982). *O Tempo da Ação, Ensaio sobre o Espírito e a História*. Petrópolis: Vozes. p. 15

33 Cf. Marins, José e Trevisan Chamona, Teolide. (1984). *Martírio, Memória perigosa na América Latina hoje*. São Paulo: Paulinas.

y el testimonio de lo que el Espíritu ha hecho en medio de nosotros. El padre Comblin aclaraba: “el Nuevo Testamento distingue la venida del Espíritu y la plenitud del Reino de Dios. El Espíritu Santo es para el tiempo de lucha y persecuciones, en cuanto todavía no llega el reino final”³⁴. El Credo de Nicea dice que es el Espíritu el que habla por los profetas. Entre nosotros, el Espíritu ha hablado también por medio de tantos hermanos y hermanas mártires del Reino y de su justicia.

En Brasil y en varios países del Continente, además de los/as mártires de la lucha por la tierra, de la lucha de los indígenas por su liberación, de la lucha en defensa de la naturaleza o por los derechos humanos, hay mártires que dieron su vida explícitamente por el camino de la liberación.

Las comunidades han convivido diariamente con asesinatos de jóvenes en las periferias, con la terrible cuestión de la droga y su tráfico que trae tanto sufrimiento, riesgos, violencia... Si no podemos identificar todos los asesinatos y muertes como martirios, podemos decir que muchos de ellos tocan a las comunidades y las llevan al martirio, no solamente de los jóvenes o de los maridos que fueron asesinados, sino de las madres y de las esposas, de los padres y de los hijos, de los hermanos y de las hermanas, que tienen que cargar con este sufrimiento y mantener la esperanza y un proyecto de vida.

Desde los primeros tiempos del cristianismo, la Iglesia interpretó el relato midráxico de la matanza de las criaturas en Belén (Mt 2, 16-18) como “martirio de los santos inocentes”. También en nuestra realidad, muchas de las muertes con las que nuestras comunidades de la periferia conviven cotidianamente ocurren dentro del camino por otro proyecto de vida. Esas personas y comunidades que conviven así: con sufrimientos indecibles, con riesgos cotidianos para la vida y con la coexistencia, casi permanente, de la muerte injusta y violenta de personas queridas, por el hecho de permanecer en las comunidades y en lucha por una vida más digna y más justa, dan testimonio de un nuevo rostro de Dios. No de aquel Dios todopoderoso e impasible, distante de nuestra historia e indiferente a nuestros dolores, sino de un Dios solidario y sufriente.

34 *Op. cit.* Comblin. (1987). p. 78.

Ya en los años 80 nuestro hermano Ronaldo Muñoz escribía en Chile:

Toda injusticia y opresión violenta ocurren porque Dios no puede evitarlas (...). Asumiendo él mismo, por amor, el mal y la injusticia allí donde más duelen, Dios se deja crucificar con el Crucificado y los crucificados de hoy, es Él quien nos interpela si estamos haciendo lo máximo y lo posible para transformar esa realidad (...). Creer junto a los que sufren y los oprimidos en el Dios de Jesucristo, da sentido y fuerza para juntos vivir y luchar³⁵.

Ese testimonio de fe en la vida y en un Dios solidario que sufre con nosotros la lucha por la vida, hace que las comunidades sufran por el Reino y nos revela que en el camino de las comunidades, el martirio más que una forma de morir es una forma de vivir, como testimonio del Reino, los riesgos de lo cotidiano. Es testimonio del Espíritu Santo que asume con nosotros las cruces de nuestro camino.

5.9 LA PRÁCTICA DEL MACRO-ECUMENISMO DE BASE

Sin duda, una acción siempre sorprendente del Espíritu es suscitar unidad en medio de un mundo que nos forma para la división y competencia. El Concilio Vaticano II afirmó que “el movimiento ecuménico fue inspirado y es guiado por el Espíritu Santo”³⁶.

Nosotros en nuestros medios, en muchas CEB y en los grupos de pastoral social, encontramos la participación ecuménica de cristianos de Iglesias diferentes, lo mismo que el diálogo y la apertura de personas no cristianas, sean de otras religiones, sean no creyentes que se unen al grupo y participan en el mismo camino de liberación.

Es manifestación ecuménica del Espíritu el asumir profundamente las expresiones culturales del catolicismo popular y descubrir en ellas potencialidades sociales y liberadoras. Desde los años 80, se expan-

35 Muñoz, Ronaldo. (1986). *O Deus dos Cristãos*. Petrópolis: Vozes. pp. 136-137.

36 *Unitatis Redintegratio* I y 4.

dieron por todo Brasil las “romerías de la Tierra”, las fiestas de los grandes santuarios de peregrinación popular en perspectiva liberadora. Es la acogida cariñosa que valora las expresiones de la cultura y de la religión indígena y afro.

En ese camino despojado y exigente de la convivencia, podemos comprender mejor el sentido profundo de porqué la teología ortodoxa considera al Espíritu como precursor de Cristo y llega a decir que la pneumatología debe ser la fuente de la cristología³⁷.

De hecho, la fe que nos une a todos no puede ser la fe en Jesucristo expresada en las formulaciones de los concilios de los siglos IV y V, como hasta hoy la Iglesia oficial insiste en continuar hablando de “Cristo Rey”, en un mundo en el que la cristiandad de Jesús no tiene ya sentido. Desde este punto de vista, vivir la fe de Jesucristo, aquella que Jesús tuvo, y a partir de ese modelo vivir la fe en él, nos permitirá encontrarnos con hermanos y hermanas de otros caminos religiosos en la fe con quienes tenemos en común la fe en el Espíritu Santo, igualmente adorado con diferentes nombres y de las más diversas formas.

Por otra parte, cuando me integré más profundamente en el macro-ecumenismo, uno de los ejes de la espiritualidad y de la teología que más me han ayudado, fue preciso asumir en mi vida y en mi modo de ser el movimiento kenótico de Cristo, como forma de misión.

De hecho, en los últimos tiempos he descubierto que ese proyecto o decisión de vivir la misión de modo kenótico no es solo de Jesús, es propio del Padre y ahora, lo que nos importa aquí, es también del Espíritu Santo. “Es justo hablar de una kénosis del Espíritu que no se expresa como la de Jesús en hacerse hombre y pequeño, sino en asumir lo más íntimo de la humanidad, una especie de abajamiento, o vamos a decir, de apagamiento de amor que, bajo cierto punto de vista es más radical que la kénosis de Cristo”³⁸. Esa kénosis se realiza en el dar al

37 Cf. Zizoulas, John. (1982). “Implications ecclésiologiques des deux types de Pneumatologie”. In *Communio Sanctorum, Mélanges offertes à Jean-Jacques Von Allmen*. Genève.

38 Maraldi, Valentino. (2002). *Lo Spirito Creatore e la novità del Cosmo*. Milano: Paoline. pp. 220ss.

ser humano un corazón que ama y realizar en las criaturas el trabajo de parto de una creación renovada.

El Espíritu Santo acogido así, abre las puertas para que, sin ningún proselitismo, testimoniemos que somos discípulos de Jesús. Por eso en las CEB y en los movimientos populares, podemos experimentar lo que Leonardo Boff afirmó: “el Espíritu Santo fue la primera persona divina en entrar en nuestra historia (...). El mundo está preñado del Espíritu, incluso cuando el espíritu de la iniquidad persevera en su obra, hostil a la vida y a todo lo que es sagrado y divino. Mas el Espíritu es invencible”³⁹.

6. CÓMO OÍR LO QUE EL ESPÍRITU DICE HOY A LAS IGLESIAS

“Salgamos al encuentro de él, fuera del recinto sagrado, cargando con sus humillaciones, pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Hb 13, 13-14). En América Latina y el Caribe hemos aprendido a ir al encuentro de Jesús “fuera del recinto sagrado” y cargando sus humillaciones, actualizadas en la ‘sub-vida’ que todavía llevan tantos de nuestros hermanos y hermanas.

Por otra parte, la propia Iglesia necesita, como pide el Papa, estar ‘en salida’, no por una especie de actividad externa ejercida más allá de su sacralidad, sino como una forma de ser Iglesia, esto es, como testimonio de la acción del Espíritu en medio del mundo y en nuestras luchas más concretas. A veces, tenemos la impresión de que los cambios simbólicos y de clima eclesial que el papa Francisco suscita en la Iglesia, todavía no llega a muchas de nuestras diócesis y parroquias —me refiero a los católicos—. Si eso significara una cierta eclesiología de la Iglesia local autónoma y con una forma propia de ser Iglesia, esa independencia tendría un lado positivo. Pero sabemos que no se trata de eso.

¿Conseguirá el Espíritu Santo quebrar los muros de encierro y de dureza, detrás de los que muchos eclesiásticos, formados en los años

39 *Op. cit.* Boff, pp. 267-268.

de la “gran disciplina”, resisten la escucha de lo que Dios pide hoy a la Iglesia? ¿Conseguirá nuestra Iglesia ayudar a la humanidad a realizar la “conversión ecológica” que el Papa propone en la *Laudato Si*? Infortunadamente parece que esta encíclica no ha logrado todavía penetrar en la mayoría de las casas parroquiales y curias metropolitanas.

Para muchos hermanos del ministerio, el Derecho Canónico todavía parece más importante y es más invocado en lo cotidiano que el propio Evangelio. ¿Lograrán estos hermanos adherirse al Jubileo de la Misericordia propuesto por el Papa? Si es así, es importante que sea, no con actitud paternalista (o benévola), de compasión con los cuidados, sino como principio de justicia y reconocimiento de la dignidad de hijos e hijas de Dios, frente a tanta gente que se siente hoy rechazada o considerada como cristiana de categoría inferior. San Pablo advertía a los cristianos de Tesalónica: “¡cuidado! no apaguen el Espíritu. No desprecien la profecía” (I Ts 5, 19-20) y el autor de la Carta a los Efesios aconsejaba: “no entristezcan al Espíritu de Dios que los marcó para el día de la liberación” (Ef 4, 30).

Ciertamente la alegría de nuestra fe es creer que el Espíritu Divino está actuando hoy en nuestro mundo. Creemos que él se manifiesta en el recinto de las Iglesias y en los procesos de santificación de cada persona. Él o Ella nos llama como Iglesia a ser testimonio de su acción en el mundo y de aquello que percibimos o logramos comprender. Es creer en esa acción del Espíritu lo que hace que no perdamos la esperanza y continuemos apostando por una salida social y política para el mundo y para nuestro Continente. Es difícil verlo actuando en los representantes oficiales de los gobiernos que preparan las Conferencias sobre el Cambio Climático. Es más fácil descubrir su presencia y actuación en las iniciativas de la sociedad civil y de los movimientos sociales que intentan actuar paralelamente a la Conferencia de la ONU.

Sin duda, el documento final de la II Conferencia Mundial de los Pueblos, clausurada el 12 de octubre de 2015 en Cochabamba (Bolivia), tiene señales de la manifestación del Espíritu. Junto con el papa Francisco, sostenemos que la creación no fue solamente un acto del comienzo del mundo, sino que es continua.

Moltmann distingue la creación inicial de la creación que continúa en la historia. Afirma que la primera creación fue sin mucha fatiga. La segunda, la creación continua, es una acción de Dios que contiene tanto la acción de recrear como su sufrimiento, una especie de pasión del propio Dios⁴⁰.

Nosotros aprendemos que creación y redención o liberación, no son dos momentos o dos dimensiones separadas de la acción divina, sino un solo movimiento de amor. Es esa convicción la que nos hace, siendo muy críticos, apostar al proceso social y político nuevo que ocurre en algunos países de América Latina y el Caribe, y creer que nuestras crisis son como dolores de parto de una realidad nueva. En la Carta a los Gálatas, Pablo afirma: “nada importa ser o no ser circuncidado”, eso es, la ley religiosa no es importante. “Lo importante es ser nueva criatura, formar parte de la nueva creación” (Gál 6, 15).

Ese parto de la nueva creación en nosotros, en nuestro interior y en la realidad del mundo no es algo separado o independiente de la evolución, lo que científicos como Humberto Maturana y Francisco Varela llamaron ‘autopoesis’, o sea, un principio de auto-organización y de un proceso cognitivo inherente a todo ser vivo que es, al mismo tiempo, interno a cada ser y lo une, por un extraño proceso de saber, a los otros seres y, en cierta forma, a todo el universo⁴¹. Ese proceso que es cognitivo no está separado del proceso de ‘amorización’ y ese es propio del Espíritu de Dios que actúa como una especie de energía, de principio de unidad ascendente, como lo que teológicamente, Pan-nenberg lo llamaba “auto-transcendencia de la vida” y Theillard de Chardin lo denominaba “energía radial”⁴². Esto ha hecho a un nuevo

40 Cf. Moltmann, Jürgen. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*. pp. 247-248. Citado por Maraldi, Valentino. (2002). *Lo Spirito Creatore e la novità del Cosmo*. Milano: Paoline. p. 218.

41 Cf. Hathaway, Mark e Boff, Leonardo. *O Tao da Libertação*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. pp. 297- 298. Ver también Maturana, Humberto e Varela, Francisco. (1995). *A árvore da vida – A base biológica do entendimento humano*. Campinas: Psy II.

42 *Op. cit.* Maraldi, p. 121.

teólogo italiano afirmar que “la obra del Espíritu Santo es hacer que toda novedad que emerge en el mundo coincida con la autogénesis, esa creación permanente y en cierta forma autónoma, más solidaria de cada criatura”⁴³.

En los años 70 le preguntaron al cardenal Suenens: ¿Por qué usted se mantiene como una persona de esperanza? Él respondió:

*Porque creo que Dios es nuevo cada mañana.
 Creo que Él crea el mundo en ese exacto momento
 y no en un pasado nebuloso y olvidado.
 Eso me obliga a estar, cada minuto, dispuesto para el encuentro,
 porque lo inesperado es la regla de la Providencia.
 Ese Dios inesperado nos salva
 y nos libera de todo determinismo
 y desmiente los pronósticos miopes de sociólogos.
 Ese Dios inesperado es un Dios que ama a
 todos los seres humanos, sus hijos e hijas.
 Esa es la fuente de mi esperanza.
 Soy un ser de esperanza, no por razones humanas
 u optimismo natural,
 sino, simplemente, porque creo
 que el Espíritu Santo está trabajando
 en la Iglesia y en el mundo, lo sepamos o no.
 Podemos ser personas de esperanza porque creemos
 que el Espíritu Santo es siempre y para siempre el Espíritu Creador,
 que da a quien lo acoge en cada mañana, una libertad nueva,
 y un abastecimiento de alegría y confianza (...).
 Esperar es un deber, no un lujo.
 Esperar no es soñar.
 Al contrario, es el medio de transformar un sueño en realidad.
 Felices las personas que se atreven a soñar*

43 *Ibíd.*, p. 213.

*y que están dispuestas a pagar el precio más alto
para que el sueño se vuelva realidad y se encarne
en la vida de las personas y del mundo.*

(Pentecostés, 1974)⁴⁴.

44 *Op. cit.* Suenens, pp. 11-12.

LA EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU EN ISRAEL¹

*Carlos Mesters**

INTRODUCCIÓN

En La Biblia, la experiencia del Espíritu está en todas partes. Desde el primer capítulo del Génesis (Gn 1, 2) hasta el último capítulo del Apocalipsis (Ap 22, 17). La palabra ‘espíritu’ se menciona 523 veces en la Biblia. Las afirmaciones de la Biblia con relación al Espíritu Santo son como un río inmenso, en el que se mezclan muchos afluentes de origen y sentido variados, provenientes tanto del Antiguo Testamento (AT) como del contexto cultural de la época.

I Conferencia presentada en el segundo panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, a propósito de la experiencia del Espíritu en la Biblia. Texto original en portugués traducido por María Elena Bicara.

* Fraile carmelita nacido en Holanda. Vive en Brasil desde 1949. Es doctor en teología bíblica y referente latinoamericano de la lectura popular de la Biblia. Ha estado vinculado a la *caminhada* de las Comunidades Eclesiales de Base. Ayudó a fundar y asesora el Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos (CEBI). Algunos obispos brasileiros solicitaron su asesoría en la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos que se realizó del 5 al 26 de octubre de 2008, sobre *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*.

Voy a abordar tres asuntos: (1) indagaré por la relevancia de la variedad como la acción del espíritu es experimentada en el AT; (2) profundizaré en búsqueda del origen de esta variedad; (3) y plantearé una breve conclusión sobre cómo la acción del Espíritu en el AT es enriquecida por la experiencia del Espíritu en el Nuevo Testamento (NT).

1. LA VARIEDAD COMO LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU ES EXPERIMENTADA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1.1 LA VARIEDAD Y LA RIQUEZA DE LA EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el *Pentateuco*:

(1) El “espíritu de Dios” aletea sobre las aguas: da fuerza a la palabra creadora (cf. Gn 1, 2).

(2) En la creación del primer hombre: el “soplo de vida” de Dios comunica vida (cf. Gn 2, 7).

(3) Dios dice: “no permanecerá mi espíritu para siempre” en el ser humano (cf. Gn 6, 3).

(4) José tiene “el espíritu de Dios” que trae sabiduría y discernimiento (cf. Gn 41, 38).

(5) El espíritu de celos en el marido (cf. Nm 5, 14.30).

(6) Dios da el espíritu de Moisés a los 70 ancianos para llevar con él la carga del pueblo (cf. Nm 11, 17).

(7) “Que todos tengan el espíritu”: Moisés a Josué frente a Eldad y a Medad (cf. Nm 11, 24-29).

(8) Dios es “Dios de los espíritus” (Nm 27, 16).

(9) Josué “está lleno del espíritu de sabiduría”, porque Moisés le impuso las manos (cf. Nm 27, 18; Dt 34, 9).

(10) Balaam: “el espíritu de Dios vino sobre él” e hizo su oráculo (cf. Nm 24, 2-3).

En los *Libros Históricos*:

(11) El Espíritu irrumpe en los jueces. El pueblo ‘reza’ a Dios y Dios suscita el juez:

(a) Otoniel, quien juzga y libera al pueblo (cf. Jc 3, 10).

(b) Amalec invade el territorio, y “el espíritu de Yavé” se apodera de Gedeón quien toca a trompeta (cf. Jc 6, 34) y libera al pueblo.

(c) El “espíritu de Yavé” viene sobre Jefté y él enfrenta al rey de los amonitas (cf. Jc 11, 29).

(d) Sansón: desde niño, el espíritu de Yavé lo impele (cf. Jc 13, 24-25). Amenazado por un león, el espíritu de Yavé viene sobre él (cf. Jc 14, 6). Cuando los amigos descubren la adivinanza, el espíritu de Yavé cae sobre él y se apodera de él y él mata a 30 hombres y les saca la ropa para pagar lo que prometió a los que descubrieran el enigma (cf. Jc 14, 19). Amarrado, el espíritu de Yavé viene sobre él y con una quijada de asno mata a mil (cf. Jc 15, 14-15). Reza a Dios, empuja las columnas y mata a todo el mundo (cf. Jc 16, 28-31).

(12) En la época de los Jueces, Dios envía un espíritu de discordia a Abimelec (cf. Jc 9, 23).

(13) Saúl: “el espíritu de Yavé vendrá sobre ti y entrarás en delirio y te transformarás en otro hombre” (I S 10, 6.10; II, 6-8). El delirio es una señal “de que Dios está contigo” (I S 11, 7).

(14) Eliseo pide el doble del espíritu de Elías (cf. 2 R 2, 9). “El espíritu de Elías reposa sobre Eliseo” (2 R 2, 15).

(15) En la época de los reyes, Dios manda el espíritu para engañar a los dos reyes (cf. 2 Cro 18, 19-22).

En los *Libros Proféticos*:

(16) Isaías y los seis (siete) dones del Espíritu: “sobre él reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Yavé: en el temor de Yavé estará su inspiración” (Is 11, 2-3). El siervo de Yavé es ungido por el Espíritu: “puse en él mi espíritu” (Is 42, 1; 61, 1).

(17) Dice que el pueblo se rebeló contra Dios y ofendió a su Espíritu Santo (cf. Is 63, 10). Y el pueblo se pregunta: “¿dónde está aquel que puso su Espíritu Santo en el seno del pueblo? Aquel que acompañó la diestra de Moisés con su brazo glorioso, que separó las aguas delante de ellos, asegurando para sí mismo un renombre eterno; que los hizo andar por los abismos como un caballo anda por el desierto sin tropezar; como el ganado que descende por un valle, así el Espíritu de Yavé los condujo al reposo. Así condujiste a tu pueblo, haciendo para ti un nombre glorioso” (Is 63, 11-14).

(18) Joel dice que Dios va a derramar su espíritu sobre toda la carne (cf. Jl 3, 1-3).

(19) Ezequiel dice que el Espíritu está en movimiento y tiene un rumbo (cf. Ez I, 12,20); el espíritu lo levanta y lo lleva hasta los exilados en Tel Aviv (cf. Ez 3,14). Ezequiel estaba postrado y el Espíritu lo puso de pie (cf. Ez 3, 24), y lo levantó “entre el cielo y la tierra” (Ez 8, 3). Dice que Dios va a dar un espíritu nuevo, va a sacar el corazón de piedra y va a dar un corazón nuevo (cf. Ez 11,19; 36, 26,27). Él habla en contra de los profetas que siguen su propio espíritu (cf. Ez 13, 2-3). Pide al pueblo a que se convierta y expulse las transgresiones, para “formar un corazón nuevo y un espíritu nuevo” (Ez 18, 31). La visión de los huesos secos (cf. Ez 37, 1-14). “Pondré mi espíritu dentro de ustedes y revivirán” (Ez 37,14). “No volveré a esconder de ellos mi rostro, porque derramaré mi espíritu sobre la casa de Israel” (Ez 39, 29).

En los *Libros Sapientiales*:

(20) En el libro de la *Sabiduría*: “el Espíritu Santo, el educador, huye de la doblez” (Sb I, 5). “La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres” (Sb I, 6). “El espíritu del Señor llena el universo, da consistencia a todas las cosas” (Sb I, 7). “Pide el don del Espíritu de la sabiduría, este don es el mayor bien que se pueda imaginar, mayor a todas las riquezas” (Sb 7, 7-11).

(21) “En ella hay un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, movable, penetrante, inmaculado, lúcido, invulnerable, amigo del bien, agudo, incoercible, benefactor, amigo de los hombres, firme, seguro, sereno, todo lo puede, todo lo abarca, que penetra todos los espíritus inteligentes, puros, los más sutiles. La sabiduría es más movable que cualquier movimiento y, por su pureza, todo lo atraviesa y lo penetra. Ella es un efluvio del poder de Dios, una emanación purísima de la gloria del Omnipotente, porque nada impuro se introduce en ella. Porque es un reflejo de la luz eterna, un espejo nítido de la actividad de Dios y una imagen de su bondad. Siendo una sola, todo lo puede; sin cambiar

nada, todo lo renueva y, entrando en las almas buenas de cada generación, prepara a los amigos de Dios y a los profetas; porque Dios ama solo a quien habita con la sabiduría. Ella es más bella que el sol, supera todas las constelaciones: comparada con la luz del día, sale ganando, porque la luz sucede a la noche, de tal modo que sobre la sabiduría no prevalece el mal” (Sb 7, 22-30).

(22) “Yavé me creó, primicia de sus obras, de sus hechos más antiguos. Desde la eternidad fui establecida, desde el principio, antes del origen de la tierra. Cuando los abismos no existían, fui engendrada, cuando no existían los manantiales de las aguas. Antes que las montañas fuesen asentadas, antes que las colinas, yo fui engendrada. Él aún no había hecho la tierra ni el campo, ni los primeros elementos del mundo. Cuando afirmaba los cielos, allá estaba yo, cuando trazaba la bóveda sobre la faz del abismo; cuando condensaba las nubes en lo alto, cuando se llenaban las fuentes del abismo; cuando ponía un límite en el mar: y las aguas no traspasaban su mandamiento, cuando asentaba los fundamentos de la tierra. Yo estaba junto a él como maestro de obras, yo era su encanto todos los días, todo el tiempo jugaba en su presencia: jugaba en la superficie de la tierra, y me alegraba con los hombres” (Pr 8, 22-31).

1.2 EL ESPÍRITU ES EXPERIMENTADO...

(1) Como energía y soplo creador que comunica vida: en la creación (cf. Gn 1, 2; 2, 7).

(2) Como ímpetu que lleva a hacer cosas extraordinarias: jueces; Elías y Eliseo.

(3) Como sabiduría que ayuda a hacer discernimiento: Sabiduría; José de Egipto (cf. Gn 41, 38).

(4) Como capacidad para guiar y coordinar al pueblo de Dios: Moisés y los 70 ancianos (cf. Nm 11, 17).

- (5) Como ministerio distribuido por la imposición de manos: Moisés (cf. Nm 27, 18; Dt 34, 9).
- (6) Como luz repentina que hace proferir oráculos divinos: Ezequiel; Balac (cf. Nm 24, 2).
- (7) Como sabiduría, el mayor don de Dios para todos (cf. Sb 7, 7-11).
- (8) Como fuerza que hace a la persona entrar en delirio: Saúl (cf. I S 10, 6.10; II, 6-8).
- (9) Como fruto de la oración y del clamor del pueblo (cf. Jc 6, 34).
- (10) Como sorpresa que irrumpe y lleva a hacer lo imprevisible: jueces; Elías; Ezequiel.
- (11) Como transformación de la persona: Saúl (cf. I S 10, 6.10).
- (12) Como el don más precioso, más que el oro y la plata (cf. Sb 7, 7-11).
- (13) Como el don que viene de Dios y conduce a Dios (cf. Sb 7, 22-30).
- (14) Como respuesta al deseo más profundo del ser humano (cf. Sb 7, 22-23).
- (15) Como don universal y no como propiedad exclusiva del pueblo de Dios (cf. Sb I, 7).
- (16) Como presencia que llena la vastedad de la tierra (cf. Sb I, 7).
- (17) Como movimiento libre cuyo origen es destino y misterio (cf. Sb 7, 22-30).

- (18) Como educador respetuoso, amigo de los hombres (cf. Sb 1, 6).
- (19) Como reflejo límpido de Dios (cf. Sb 7, 25-26).
- (20) Como maestro de obra en la creación (cf. Pr 8, 30).
- (21) Como discordia que estorba y confunde: Abimlec (cf. Jc 9, 23; cf. Nm 5, 14.30).
- (22) Como luz que entra en las personas y prepara a los amigos de Dios y a los profetas (cf. Sb 7, 27).

2. PROFUNDIZACIÓN EN EL ORIGEN DE LA VARIEDAD COMO LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU ES EXPERIMENTADA A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE LA PALABRA *RUAH*

2.1 LA ACCIÓN DE LA *RUAH* EN LAS CRIATURAS

En nuestra lengua, la palabra ‘espíritu’ pertenece al género masculino y hace pensar en un ser personal, espiritual, o en un intelecto, alma, de una persona, en oposición a su ser corporal. En el AT, la palabra *Ruah* es femenina y no hace pensar en un ser espiritual de esfera superior, ni en un intelecto o en una alma. La palabra *Ruah* tiene dos significados básicos: el primero, ligado al fenómeno natural del viento (aire, brisa, tempestad); el segundo, referido al fenómeno de la respiración (soplo, hálito, aliento).

La *Ruah*, propiamente dicha, no se identifica con estos fenómenos, pero indica algo que se encuentra en todos ellos, a saber, el ‘estar en movimiento’; movimiento que ella recibe no desde afuera, sino de una energía que existe dentro de ella. La *Ruah* es una ‘energía en movimiento’. ¡Pero no un movimiento cualquiera! El movimiento de la *Ruah* tiene, ‘dentro de sí’, un rumbo, una dirección definida. Nosotros percibimos la dirección de la *Ruah* en el movimiento que ella produce, por ejemplo,

en el viento del norte o del sur, pero no conocemos ni controlamos la causa interna a partir de la cual la *Ruah*, el espíritu, se mueve en esta o en aquella dirección.

Y ella “no sólo se mueve, sino que pone otras cosas en movimiento. De este modo, vuelve visible la energía misteriosa que en ella actúa”. Nadie es señor de la *Ruah*, dice Qohelet (cf. Ec 8, 8). Jesús expresó el sentido de la *Ruah* en la conversación con Nicodemo: “el Espíritu sopla donde quiere y oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene ni para adónde va. Así sucede con todo aquél que nació del espíritu” (Jn 3, 8).

Lo que más caracteriza a la *Ruah* es su libertad. El viento, el espíritu, es libre, no puede ser controlado. Actúa sobre los otros y nadie logra actuar sobre Él. Su origen es misterio, su destino es misterio. El marinero debe, primero, descubrir el rumbo del viento, después, debe colocar las velas de acuerdo con este rumbo. Una descripción muy bonita de la movilidad y de la libertad de la *Ruah*, *pneuma* o espíritu, se encuentra en el libro de la Sabiduría (cf. Sb 7, 22-27).

El espíritu, la *Ruah*, es también la energía que se manifiesta dentro de la respiración. Aquí aparece un tercer significado básico de la palabra *Ruah*, en el sentido de ‘soplo de vida’, energía para vivir, fuerza de ánimo, resistencia (cf. Gn 6, 17; 7, 15). Indica lo más íntimo y lo más profundo del ser humano, su ‘espíritu’, la búsqueda de su corazón en dirección a Dios (cf. Sal 77, 4.7). Es la energía o el movimiento que la persona siente dentro de sí, como un impulso que la anima, la inspira, la empuja: pasión, furor, ira, coraje, resistencia. Es en el momento de morir, que entregamos esta *Ruah* que nos hace vivir: “en tus manos entrego mi espíritu” (Sal 31, 6, Lc 23, 46; He 7, 59).

La *Ruah*, aún siendo energía, es frágil y puede quebrarse dentro de la persona (cf. Sal 51, 19; Is 57, 15). Sansón perdió la *Ruah* pero después la recuperó (cf. Jc 15, 19). Puede incluso suceder que una *ruah* extraña suba desde adentro de la persona, como en Saúl (cf. I S 16, 14). La música tocada por David ayudaba a expulsar la mala *ruah* de se encontraba dentro de él (cf. I S 16, 16.23). Aquí aparece la necesidad de discernir los espíritus.

2.2 LA ACCIÓN DE LA *RUAH* DE DIOS CREADOR

Como toda *ruah*, también la *Ruah* o Espíritu de Dios es una energía en movimiento y, como tal, tiene su rumbo o su proyecto, pero “no se sabe de dónde viene ni para dónde va” (Jn 3, 8). El rumbo del Espíritu de Dios se manifiesta en la creación y en la historia. Es ahí que debe ser descubierto por la búsqueda humana.

2.2.1 EN LA CREACIÓN

En efecto, el Espíritu de Dios estuvo presente en la Creación bajo la forma de un ave (paloma) en movimiento, aleteando por encima de las aguas del caos (cf. Gn 1, 2). La *Ruah* de Dios pone a toda la naturaleza en movimiento, de acuerdo con la secuencia de las estaciones, y la renueva año tras año (cf. Sal 104, 30). Y es ella, la *Ruah*, la que provoca el deshielo al comienzo de la primavera (cf. Sal 147, 18). El Espíritu de la sabiduría de Dios llena toda la naturaleza y gobierna todas las cosas (cf. Sb 8, 1).

2.2.2 EN LA HISTORIA

La *Ruah*, enviada por Yavé, está presente también en la historia. Ella hizo retroceder el Mar Rojo (cf. Ex 14, 21) y trajo a las codornices para que el pueblo comiera en el desierto (cf. Nm 11, 31). Estuvo con Moisés y, a partir de él, se distribuyó en los líderes del pueblo (cf. Nm 11, 24-25). Tomaba posesión de los líderes y los llevaba a acciones liberadoras: Otoniel (cf. Jc 3, 10), Gedeón (cf. Jc 6, 34), Jefté (cf. Jc 11, 29), Sansón (cf. Jc 13, 25; 14, 6.19; 15, 14), Saúl (cf. I S 11, 6), y Débora, la profetiza (cf. Jc 4, 4). Estuvo presente en el grupo de los profetas y actuaba en ellos como fuerza contagiosa (cf. I S 10, 5-6.10). Su acción en los profetas produjo envidia en los otros, pero Moisés reaccionó: “¡ojalá todo el pueblo fuera profeta y recibiese la *Ruah* de Yavé!” (Nm 11, 29). El Deutero-Isaías relee toda la historia como conducida por el Espíritu de Dios (cf. Is 63, 10-15).

En la época del Éxodo la fuerza del Espíritu irrumpía en los jueces, capacitándolos para acciones especiales y temporales. Después de la entrada de la monarquía, la *Ruah* de Dios ya no se transmitió de manera espontánea e inesperada, sino a través de la unción (cf. I S 16, 13) y de la imposición de las manos (cf. Dt 34, 9). De este modo, la posesión de la *Ruah* quedó ligada a la transmisión del cargo y se vuelve una fuerza permanente, lo que suscita la tentación de querer controlar su acción en favor de los intereses de la monarquía.

Así surgen los profetas de la corte que gritan “¡oráculo de Yavé!” para decir cosas del agrado del rey (cf. Jr 28, 2-4). Este abuso fue tan nefasto para el destino de la nación, que se llegó a prevenir a las personas contra la profecía (cf. Jr 23, 30-40; Za 13, 2-6). Tal vez sea por eso que la palabra *Ruah* aparezca tan poco en la boca y en la acción de los grandes profetas de la época de la monarquía.

La frustración sufrida a causa de la monarquía hizo crecer la esperanza de un rey, un ungido (mesías), fiel y justo. Paralelamente, creció la doble esperanza de que la *Ruah* de Dios orientase al Mesías en la realización del proyecto de Dios (cf. Is 42, 1-9) y descendiera sobre todo el pueblo de Dios (cf. Ez 36, 27; 39, 29; Is 32, 15; 44, 3). Se trata de la gran promesa del futuro que se manifiesta de varias maneras en los profetas del exilio: la visión de los huesos secos, resucitados por la fuerza de la *Ruah* de Dios (cf. Ez 37, 1-14); la efusión de la *Ruah* de Dios sobre todo el pueblo (cf. Jl 3, 1-5); la visión del Mesías-niño que tendrá la plenitud del don del Espíritu (cf. Is 11, 1-9); la visión del Mesías-siervo que será ungido por el Espíritu para establecer el derecho en la tierra y anunciar la Buena Nueva a los pobres (cf. Is 42, 1; 44, 1-3; 61, 1-3). Ellos vislumbran un futuro sin rey, en el que el pueblo renace, una y otra vez, de nuevo, por la efusión del Espíritu en el corazón del propio pueblo (cf. Ez 36, 26-27; Sal 51, 12; Is 32, 15-20).

2.2.3 LUZ SOBRE EL NUEVO TESTAMENTO

La acción de la *Ruah* descrita en el AT es el telón de fondo para entender lo que el NT afirma sobre la vida en el Espíritu de las primeras comunidades. El hecho de que los primeros cristianos designaran la novedad de su experiencia con la palabra *Ruah*, espíritu, revela dos cosas: por una parte, la convicción de que la acción del Espíritu no puede ser controlada. Ella exige total obediencia. El Espíritu no es nuestro, ¡somos nosotros quienes le pertenecemos!

Por otra parte, la conciencia de que en la experiencia del Espíritu de las comunidades se realiza lo que el AT anunciaba sobre la futura acción del Espíritu Santo (cf. Hch 2, 16-21). Lo prometido del Padre llegó (cf. Lc 24,29). Ellos, ahora, son el nuevo pueblo de Dios que nació del Espíritu.

Es Lucas, sobre todo, quien transmite esta convicción en sus dos libros². Para él, el día de Pentecostés marca el inicio de este nuevo tiempo, en el que todos serán incluidos, volverán a nacer y serán recreados por el Espíritu. En la manera de describir la acción del Espíritu, Lucas sugiere la continuidad. Las mismas cosas que el Espíritu hacía en el AT las continúa haciendo en la historia de las comunidades descrita en los Hechos de los Apóstoles: hablar, rezar, caminar, viajar, orientar, cantar, criticar, decidir, permanecer alegre, crecer, anunciar, servir, etc.

De este modo, Lucas ayudaba a las comunidades a releer el AT a partir de su vida en el Espíritu. Es releyendo e investigando el AT con una mirada recibida de la vida en el Espíritu como ellas descubren el rumbo del Espíritu, el proyecto de Dios. Ellas no vinculan el presente a la luz del pasado, sino que releen el pasado a la luz de su nueva vida en el presente.

2 En el Nuevo Testamento, el Evangelio según san Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles son atribuidos a la comunidad de Lucas (nota de los editores).

3. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU EN EL ANTIGUO TESTAMENTO ENRIQUECIDA POR LA EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU EN EL NUEVO TESTAMENTO

3.1 LA EVOLUCIÓN DEL ESPÍRITU A LO LARGO DEL ANTIGUO TESTAMENTO QUE DESEMBOCA EN EL NUEVO TESTAMENTO...

- (1) Es una fuerza o una energía que toma posesión de las personas.
- (2) Lleva a hacer cosas superiores a las propias fuerzas.
- (3) Lleva a percibir y a divisar otra dimensión de las cosas (rayos-x).
- (4) Es fuente de sabiduría que ayuda a discernir y a orientar.
- (5) Se transmite por imposición de manos.
- (6) Tiene su origen en Dios y se encarnó en Jesús.
- (7) Conduce a la plenitud del Espíritu en Jesús resucitado.

3.2 EL NUEVO TESTAMENTO ILUMINA EL ANTIGUO TESTAMENTO

- (1) El día de Pentecostés, con el fenómeno de las lenguas, ilumina la historia de la torre de Babel.
- (2) El soplo o el vendaval que vino del cielo y llenó la casa donde ellos estaban reunidos los discípulos en Pentecostés, evoca cómo la nube o *shekiná* llenó al 'Santo de los santos'.
- (3) El don del espíritu prometido por Jesús como *Go'el*: consolador, redentor, salvador, y que acontece en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de los primeros cristianos, realza el valor de la función del redentor que es el propio Dios.

(4) Los dones del Espíritu Santo, descritos en las cartas de Paulo y en los Hechos de los Apóstoles, evocan los dones descritos en el libro del profeta Isaías como los dones del Espíritu Santo.

(5) La imagen de la paloma en el bautismo, da realce al espíritu que aletea sobre las aguas.

(6) La imagen del soplo creador.

(7) La imagen del *Go'él*, o defensor del pueblo:

(a) En el NT, sobre todo en el Evangelio de Juan, tanto Jesús como el Espíritu de Jesús, ambos reciben el título de *Go'él*, palabra hebrea, que tiene traducciones variadas: aquel que rescata, paráclito, defensor, abogado, redentor, liberador, salvador, pariente próximo (cf. I Jn 2, 1; Jn 14, 16; 16, 9)³.

(b) La palabra *Go'él* tiene origen en una práctica secular, que proviene de la época tribal. La ley del *Go'él* era un instrumento para defender a las familias y a las personas a través del fortalecimiento del clan. El *Go'él*, el defensor, el abogado, el vengador, entró en acción para restablecer el derecho perjudicado.

(c) En la época del exilio en Babilonia (587-538), ya no había *Go'él* para hacer el rescate. La nueva experiencia de Dios de Isaías, retomó el término antiguo en un sentido nuevo. El propio Dios era visto por ellos como el *Go'él*, el redentor, aquel que rescata a su pueblo (cf. Is 41, 14; 43, 14; 44, 6.24; 47, 4; 48, 17; etc.). Fue en este contexto del cautiverio que el término *Go'él* asoció elementos nuevos y abrió su significado a la vivencia de la fe. En torno a él se concentró la esperanza mesiánica: en el futuro, Dios va a 'rescatar' a su pueblo. El Mesías será el *Go'él* del pueblo (cf. Rt 4, 14).

3 cf. Schökel, Luis Alonso. *Diccionario Bíblico Hebraico-Portugués*. p. 125.

(d) El uso del título *Go'el* para describir la acción tanto de Jesús como del Espíritu de Jesús en la vida de las comunidades revela otro criterio de discernimiento. La acción del Espíritu es una acción de solidaridad y de reconstrucción del pueblo. Él lleva a los cristianos a rescatar, a liberar, a restablecer los derechos transgredidos de los pobres y, así, a continuar la misión de Jesús (cf. Jn 20, 21; Lc 4, 18-19). Ayuda a mantener la vida de la comunidad en contacto estrecho con la vida del pueblo, sobre todo de los pobres.

A MODO DE COLETILLA (POR FRANCISCO OROFINO)⁴

Para completar, vale la pena resaltar tres puntos importantes:

(1) En primer lugar, en la creación, el Espíritu tiene una gran meta que es mantener el equilibrio. La palabra hebrea *shalom*, usualmente traducida como 'paz', también puede traducirse como 'armonía' y 'equilibrio'. En realidad, traducirla solamente como 'paz' es muy reducido.

La palabra cielo en hebreo es '*shamayim*', que es una palabra compuesta integrada por las expresiones 'fuego' (*esh*) y 'agua' (*mayim*). Por lo tanto, el equilibrio de la *Ruah* consiste en mantener, en el mismo espacio, la armonía entre dos polos antagónicos: el fuego y el agua. Esa es la acción del Espíritu.

(2) En segundo lugar, es importante mencionar que la acción del Espíritu se realiza a través de la respiración. Esta observación se encuentra relacionada con la naturaleza.

El Espíritu de Dios mantiene la creación a través de la respiración, traducida en las diferentes Estaciones. Cuando Dios inspira viene el otoño, las hojas se vuelven amarillas, caen, los árboles van perdiendo las

4 A modo de coletilla se presentan tres sugerentes elementos que fueron aportados por Francisco Orofino, en continuidad con los asuntos desarrollados por Carlos Mesters (nota de los editores).

hojas, la muerte va llegando. Viene entonces el invierno, Dios continúa inspirando y todo muere. Es cuando Dios expira que viene la primavera, dando paso al sol y a la vida misma. Entonces todo se vuelve verde.

(3) El tercer elemento del Espíritu es la respuesta humana a través de la palabra. Dios viene a nosotros a través de la *Ruah*, y nosotros respondemos a Dios a través del *nefesh*. *Nefesh*, es el soplo que pasa desde nuestra garganta y producimos ese soplo a través de la voz. La voz humana (*nefesh*) es la respuesta, el soplo al soplo de vida.

De todos los registros y la potencialidad de la voz humana Dios es profundamente fiel a un único tipo de respuesta humana, el grito que sale del pobre. El *nefesh* del pobre nos lleva a gritar pidiendo justicia a Dios. La respuesta de Dios es la vida, así que la *Ruah* se manifiesta en la vida. El pobre grita pidiendo vida, y la vida viene de Dios, en respuesta al grito del pobre.

La voz humana puede producir discursos, la voz humana puede producir alabanzas, la voz humana puede producir gritos, pero la única voz humana a la que Dios es profundamente fiel es al *nefesh* del pobre, el grito del pobre.

LA EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA VIDA DE JESÚS Y DE LOS APÓSTOLES¹

*Solange Maria do Carmo**

INTRODUCCIÓN

Cuando recibí la invitación para el panel *La experiencia del Espíritu en la Biblia*, en el II Congreso Continental de Teología, al lado de Carlos Mesters, Francisco Orofino y Eduardo de la Serna, no entendí nada. ¡Lo juro! Para mí, Mesters, Orofino y de la Serna siempre han sido nombres en mayúscula, colocados entre paréntesis en medio de los textos, o como referencias bibliográficas al final de los trabajos académicos,

I Conferencia presentada en el segundo panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, a propósito de la experiencia del Espíritu en la Biblia. Texto original en portugués traducido por Óscar Elizalde Prada y Deysi Moreno García.

* Teóloga, filósofa e ingeniera agrónoma brasilera. Durante casi 20 años colaboró en la evangelización de laicos en la arquidiócesis de Mariana y en la diócesis de Paracatu. Realizó su maestría en teología con énfasis en Biblia y su doctorado en teología con énfasis en catequesis. Actualmente es profesora de teología en el Instituto de Filosofía y Teología Dom João Resende Costa, de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais y en el Instituto de Filosofía y Teología Santo Tomás de Aquino (ISTA) en Belo Horizonte.

ubicadas según las normas de la ABNT². Un amigo me preguntó si yo ya los conocía, y le respondí con los versos de una samba de Zeca Pagodinho: “¿Usted sabe qué es el caviar? Nunca vi ni comí, yo solo oigo hablar”.

A pesar del susto inicial, acepté con alegría el convite, con el deseo de honrar un antiguo compromiso hecho, en la intimidad del corazón, con el Dios de la vida: jamás dejaría de proclamar su Palabra, si me fuera dada la oportunidad de hacerlo. Entonces, aunque me cuesta estar entre los grandes de esta área, me pongo en actitud de aprendiz, lista para acoger las intrevenciones de todos, principalmente de los compañeros de la mesa.

Acogí con mucha alegría el tema que nos fue propuesto: la experiencia del Espíritu en la Biblia. En mi caso, me compete reflexionar brevemente sobre la experiencia del Espíritu en la vida de Jesús y de los apóstoles. Es un tema ampliamente discutido y, ciertamente, no hay algo de lo que voy a compartir que no se haya dicho antes.

Este tema siempre ha despertado mi interés. Desde mi primer contacto con la Biblia en el año de 1980, cuando me la presentaron en un grupo de jóvenes de la Universidad Federal de Viçosa, la universidad en la que estudiaba en ese tiempo. Me bastó con leer apenas un primer relato de la Biblia, para que la amara y comprendiera que no podría vivir más sino para anunciar la experiencia de la fe que ella comunica: el encuentro con el Dios-amor en Jesucristo.

Fue a través de la Biblia que hice mi propia experiencia del Espíritu. Los relatos de la Biblia nacen de una experiencia con el Espíritu o, tal vez sea mejor decir, ‘de una experiencia del Espíritu’. Por nacer de esa experiencia del Espíritu, la Biblia tiene el don de comunicar el propio Espíritu. Cada relato presente en la Escritura, revela la vida de un grupo de personas abierto al Espíritu, dispuesto a acoger la presencia de Dios que es capaz de comunicar. Fue leyendo esos relatos que experi-

- 2 La Asociación Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) es la entidad que regula las normas para la presentación de trabajos académicos en Brasil, equivalente a las normas de la Asociación Estadounidense de Psicología (APA) que en muchos países rige para el campo de las ciencias sociales (nota de los editores).

menté una fuerza nueva en mi vida. Entonces comprendí que la Escritura Sagrada es Palabra que hace vivir, es fuerza para la vida. Mi pasión por la Biblia fue ‘amor a primera vista’, y siempre he conservado una pasión singular por los relatos que cuentan cómo Jesús y los apóstoles, así como yo, experimentan la fuerza del Espíritu en sus vidas.

1. JESÚS Y EL ESPÍRITU

Es muy común encontrar en el medio cristiano quien atribuya los grandes hechos de Jesús —llamados ‘milagros’ en los Evangelios Sinópticos³, y ‘señales’ en el Evangelio de Juan— a su naturaleza divina. Se han desarrollado acaloradas discusiones en este sentido. Los grandes hechos de Jesús son, para algunos, prueba de su divinidad. Más aún, sobre este asunto se ha formado una especie de círculo vicioso: porque Jesús es Dios, hace milagros; los milagros prueban que él es Dios.

Una lectura más crítica de los Evangelios nos muestra que no es así. Los evangelistas no se cansan de hablar de que Jesús actuó siempre por la fuerza del Espíritu. Incluso los Evangelios de Marcos, Mateo y Juan, que no se dedican tanto a este tema, son unánimes en afirmar que Jesús actúa por el poder del Espíritu⁴.

1.1 EN EL EVANGELIO DE MARCOS

El Evangelio de Marcos, como sabemos, prescinde de los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús, presentes en los Evangelios de Mateo y de Lucas, así como de las apariciones del Resucitado, como en Mateo, Lucas y Juan.

- 3 Los Evangelios según Mateo, Marcos y Lucas son considerados los ‘Evangelios Sinópticos’ en razón a su afinidad narrativa, así como por la similitud de contenidos y fuentes, entre otros elementos comunes (nota de los editores).
- 4 Un estudio más profundo muestra que la palabra ‘Espíritu’ no significa lo mismo en los cuatro Evangelios, pero la extensión de este texto no nos permite entrar en este tema.

El segundo Evangelio es sobrio, kerigmático⁵, y comienza con Juan bautizando en el desierto, anunciando que él bautiza con agua, pero que uno más fuerte que él bautizará con el Espíritu Santo (cf. Mc I, 4-8).

Las referencias a la experiencia del Espíritu en la vida de Jesús no son muchas. Marcos cuenta que Jesús fue bautizado por Juan en el río Jordán y que el Espíritu descendió sobre él como paloma. A continuación, encontramos el relato que muestra el Espíritu haciendo salir a Jesús hacia el desierto, donde es puesto a prueba por Satanás. Y, desde entonces, Marcos parece ignorar el tema del Espíritu. Jesús está listo para continuar como el ‘siervo sufriente’, lo contrario de ‘mesías’...

1.2 EN EL EVANGELIO DE MATEO

El Evangelio de Mateo tampoco da tanta importancia al tema de la experiencia del Espíritu en la vida de Jesús.

En Mt I, 18 encontramos la noticia de que María está embarazada por la acción del Espíritu Santo. ¡Y ya! El siguiente relato acerca de esa experiencia será en el bautismo de Jesús. Jesús mismo ve el Espíritu descender sobre él como una paloma (cf. Mt 3, 16). Sigue luego el relato de la tentación: “Jesús fue conducido al desierto por el Espíritu, para ser puesto a prueba por el diablo” (Mt 4, 1) y valientemente el Hombre de Nazaret refutó todas las propuestas que le fueron hechas. Después, Mateo no menciona más, explícitamente, esa experiencia del Espíritu. Al final del Evangelio, encontramos la orden de Jesús: “vayan, pues, hagan discípulos entre todas las naciones, y bautícenlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19).

5 El término griego ‘kerigma’ significa ‘anuncio’ o ‘proclamación’. En el contexto neotestamentario usualmente se refiere al anuncio de la ‘buena noticia’ y, propiamente, a la proclamación de Jesucristo como ‘buena nueva’. Sin embargo biblistas y exégetas señalan otras traducciones, usos y sentidos (nota de los editores).

1.3 EN EL EVANGELIO DE JUAN

En el Evangelio de Juan, Jesús es identificado como el ‘mesías’ por su precursor, el Bautista, quien afirma: “aquel sobre quien vean el Espíritu descender y permanecer, es él quien bautiza con el Espíritu Santo” (Jn 1, 33). Para el evangelista Juan, en el bautismo, no sólo el Espíritu descende sobre Jesús, sino permanece –verbo tan querido por el cuarto evangelista– como la Palabra que descendió y permaneció entre nosotros (cf. Jn 1, 1-18).

El Evangelio de Juan ni siquiera dice que Juan Bautista bautiza a Jesús, haciéndonos pensar que quien lo hace es Dios mismo con su Espíritu. Juan apenas testimonia la obra que Dios mismo realiza. Una vez identificado como aquel en quien el Espíritu descende y permanece, Jesús inicia sus señales. A continuación viene el relato de la primera señal: las bodas de Caná (cf. Jn 2, 1-12).

En el transcurso del Evangelio casi no tenemos referencias explícitas sobre la experiencia del Espíritu en la persona de Jesús. Entre los capítulos 13 y 17, encontramos en el discurso de despedida la promesa del envío del Espíritu Santo a sus seguidores, lo que nos hace pensar que Jesús está pleno del Espíritu y por eso puede darlo a los suyos. Pero esto es más claro al final del Evangelio, en Jn 19, 30, cuando Jesús entrega el Espíritu. Tal expresión carga un doble sentido: él entrega el Espíritu al Padre y lo engrega a los suyos, como Elías que dejó su espíritu a Eliseo.

Una nueva referencia al Espíritu aparece en Jn 20, 21-22. Después de afirmar que sus discípulos son sus enviados, como él es el enviado del Padre, el Resucitado sopla sobre ellos y les da el Espíritu: “reciban el Espíritu Santo”.

1.4 EN LA OBRA LUCANA

La obra lucana es la que, de hecho, se dedica al tema del Espíritu. Tanto en el Evangelio como en los Hechos de los Apóstoles, Lucas no se cansa de hablar de la experiencia del Espíritu. En el Evangelio, vemos

la experiencia del Espíritu que Jesús hace; en los Hechos, la experiencia de los apóstoles.

Para Lucas, la historia de Jesús comienza por la acción del Espíritu: “el Espíritu te cubrirá con su sombra” (Lc I, 35), esas son las palabras que el ángel dirige a María. Ciertamente este texto no quiere decir algo sobre la madre del niño que va a nacer —si es virgen o no— sino sobre el niño mismo, pues no había aún esa preocupación mariológica de hoy. El nacimiento del niño acontece por la acción del Espíritu: un preuncio de que él será pleno de ese mismo Espíritu.

Cuando María visita a Isabel, el niño salta en el vientre de la esposa de Zacarías —quién ya era una persona de edad—, pues aquel que María lleva en el vientre tiene la plenitud del Espíritu. E Isabel “quedó llena del Espíritu Santo” (Lc I, 41).

Juan Bautista anuncia que bautiza con agua, pero que Jesús va a bautizar con el Espíritu Santo y con fuego (cf. Lc 3, 16). Para Lucas, Jesús va a comunicar aquello que le es propio: su Espíritu.

Asimismo, en el relato del bautismo, el evangelista dice que “el Espíritu Santo descendió sobre Jesús en forma corpórea, como una paloma” (Lc 3, 22).

En seguida, “Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió al Jordán y, en el Espíritu, era conducido por el desierto” (Lc 4, 1). Jesús, el hijo amado del Padre, está listo para enfrentar el desierto de la vida, por la fuerza del Espíritu. Lucas insiste: él estaba ‘lleno del Espíritu y, en el Espíritu’ es conducido por el desierto. Y, lleno del Espíritu, Jesús combate al diablo. Y el diablo es humillado. ¡Qué grande es la fuerza de aquel que capacita a Jesús para la batalla! Si en el desierto Israel ha sido probado y reprobado, también en el desierto Jesús es probado y aprobado, pues no enfrenta las luchas de la vida solo, sino por la acción del Espíritu.

Únicamente después de estos textos que muestran claramente la dependencia de Jesús del Espíritu, o sea, la experiencia del Espíritu que Jesús hace, es cuando Lucas comienza los relatos de la vida pública.

Antes, sin embargo, Lucas dice una vez más que Jesús está pleno del Espíritu: “Jesús vuelve a Galilea con la fuerza del Espíritu” (Lc 4, 14). Para no dejar dudas de la experiencia del Espíritu que Jesús hace,

el evangelista relata el discurso en la sinagoga. Jesús tomó el libro del profeta Isaías (cap. 61) y leyó: “el Espíritu del Señor está sobre mí, pues él me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres...” (Lc 4, 18). Y después dice: “¡hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír!” (Lc 4, 21). Al final de ese texto, Lucas relata que todos, maravillados con lo que vieron y oyeron, testifican a favor de él preguntándose: “¿no es éste el hijo de José?” (Lc 4, 22).

Curiosamente, no hay ningún relato de milagro o de curación ahí. Por el contrario, hay un claro y explícito rechazo a Jesús, hasta el punto de expulsarlo de la ciudad, llevándolo hasta lo más alto de la colina donde la ciudad había sido construida, para precipitarlo desde allá. No obstante, el diablo ya había realizado algo semejante llevando también a Jesús hasta lo más alto de la ciudad y hasta el pináculo del templo, haciéndole propuestas indecentes, tales como adorarlo a cambio de reinos o saltar de allá, desde la cúspide, confiando que Dios lo socorrería, como si Jesús aceptara sobornos del diablo o privilegios por ser hijo de Dios (cf. Lc 4, 5-12). Lucas tiene fina ironía. Afirma: “Jesús, sin embargo, pasando por en medio de ellos, continuó su camino” (Lc 4, 30), mostrándonos que la experiencia del Espíritu no es prioritariamente para realizar portentos, curaciones y milagros en *shows* o espectáculos, sino para dar fuerza para continuar el camino de la vida, para seguir adelante con el anuncio de la buena nueva a los pobres (cf. Lc 4, 18).

Sólo después de ese incidente con los adversarios de Jesús, Lucas narra los grandes hechos del Maestro de Nazaret: reprende a un poseído en la Sinagoga, ordena que la fiebre deje en paz a la suegra de Pedro, y, al final del día, cura a muchos enfermos y expulsa a muchos demonios, siempre con mucho éxito. Después de ese fatigante trabajo, Jesús, por la mañana, va a un lugar desierto a rezar. Necesita abastecerse del Espíritu en oración al Padre. Aunque quieren que él permanezca ahí, en los alrededores, continuando con aquellas proezas, él se niega. Necesita ir a otras ciudades con el fin de anunciar la buena nueva (cf. Lc 4, 42-44).

Lucas continúa mostrando a Jesús siempre en oración (cf. Lc 5, 16; 6, 12; 9, 29; 22, 41-42) y afirmando que el “poder de Dios” (Lc 5,

17) o el Espíritu está con él. Precisamente, es por la fuerza del Espíritu que Jesús toma la “firme decisión de partir hacia Jerusalén” (Lc 9, 51), incluso imaginando lo que allí le esperaba. Curiosamente, después de que Jesús comienza su gran viaje de Galilea a Jerusalén, el evangelista no vuelve a mencionar —como lo venía haciendo con frecuencia— que Jesús está lleno del Espíritu o que el Espíritu está con él. Parece que Lucas toma ese principio como presupuesto, así como lo hacen los otros evangelistas.

Cuando los apóstoles vuelven de la misión contando que también ellos actúan en nombre de Dios, Lucas relata una experiencia bonita que Jesús hace. Jesús se alegra y exulta en el Espíritu (cf. Lc 10, 21), pues la acción del Espíritu es cosa que el Padre esconde a los sabios y revela a los más pequeños (cf. Lc 10, 22). Y eso hace que también nosotros exultemos: la sabiduría de Dios está presente en ‘los pequeños’ y esto es algo que ‘los grandes’ envidian.

Cuando, por solicitud de los discípulos, Jesús les enseña a rezar, el fruto de la oración no será otro distinto a la presencia del Espíritu en sus vidas. A diferencia de los otros evangelistas —inclusive Juan— que dicen que el Padre dará todo lo que le pidan, Lucas dice que el Padre dará el Espíritu, puesto que no hay una experiencia mayor que esta: la presencia del Espíritu en nosotros, experimentada por Jesús en plenitud (cf. Lc 11, 13).

Al final del Evangelio, Jesús entrega al Padre su Espíritu (cf. Lc 23, 46) y luego, Resucitado, en una aparición a los Once les recuerda que ellos serán sus testigos, pero para llevar a cabo esta misión deberán recibir lo que el Padre prometió, la fuerza de lo alto, el Espíritu (cf. Lc 24, 48-49).

2. LOS APÓSTOLES Y EL ESPÍRITU

Sobre la experiencia del Espíritu en los apóstoles tenemos como fuente los Evangelios, especialmente el de Juan, pero principalmente el libro de los Hechos de los Apóstoles.

2.1 EN LOS EVANGELIOS

En los Evangelios Sinópticos, tenemos pocas referencias acerca de la acción del Espíritu sobre los apóstoles. Una de las más significativas es aquella de Lucas, ya mencionada anteriormente (cf. Lc 11, 13), acerca del Espíritu que el Padre dará al orante.

En Juan, Jesús enseña a Nicodemo que es necesario nacer del agua y del Espíritu (cf. Jn 3, 5). Y garantiza: quien hace esa experiencia ya no es dueño de sí mismo, pues el Espíritu es quien lo conduce (cf. Jn 3, 8).

En diálogo con la Samaritana, Jesús afirma que los verdaderos adoradores son los que adoran en Espíritu y en verdad (cf. Jn 4, 24).

Así también en el discurso de despedida de Jesús encontramos las cinco sentencias sobre el Espíritu:

(1) Jn 14, 16-17: Jesús promete que el Padre nos dará otro ‘Defensor’ que permanecerá siempre con nosotros, el Espíritu de la verdad.

(2) Jn 14, 26: Jesús promete que el ‘Defensor’, el Espíritu que el Padre enviará en su nombre, va a enseñarnos y a recordarnos todo lo que él ha dicho.

(3) Jn 15, 26-27: Jesús promete que el ‘Defensor’, el Espíritu de la verdad, dará testimonio de él.

(4) Jn 16, 7-11: Jesús afirma que es bueno que él se vaya, pues si no es así, el Espíritu no vendrá, y también dice que el Espíritu juzgará el mundo.

(5) Jn 16, 12-15: Jesús promete que, cuando venga el Espíritu de la verdad, él nos guiará en toda la verdad, pues no hablará por sí mismo sino aquello que haya oído, y él glorificará a Jesús.

2.2 EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

En el primer capítulo de los Hechos de los Apóstoles, Lucas retoma el relato de la ascensión con el cual termina su Evangelio: “Jesús fue elevado al cielo, después de haber dado instrucciones, por el Espíritu, a los apóstoles que había escogido” (Hch I, 2). Y la recomendación dada a ellos es bien conocida por todos: “no se alejen de Jerusalén, sino que esperen la realización de la promesa del Padre, de la cual me oyeron hablar, cuando dije: «Juan bautizó con agua; ustedes, sin embargo, dentro de pocos días serán bautizados con el Espíritu Santo»” (Hch I, 4-5).

Intrigados con las palabras del Maestro, los discípulos —curiosos— quieren saber si es la hora de restaurar el Reino de Israel. La respuesta de Jesús es más curiosa todavía: “no les corresponde a ustedes saber los tiempos o los momentos que el Padre determinó con su autoridad. Pero recibirán el Espíritu Santo que vendrá sobre ustedes, para que sean mis testigos en Jerusalén, por toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch I, 7-8). Dicho con otras palabras: no sean entrometidos ni se preocupen con lo que no les compete. Vayan a cuidar la tarea que les corresponde: ¡por la fuerza del Espíritu, testimonien mi presencia en todos los rincones! Terminada la tarea de Jesús, quien sube al cielo, comienza la tarea de los discípulos.

Del mismo modo que comienza el Evangelio, con el descenso del Espíritu sobre Jesús capacitándolo para la misión (bautismo), Lucas inicia también el libro de los Hechos de los Apóstoles. En el capítulo 2, antes de cualquier hecho significativo de los discípulos, el evangelista relata el cumplimiento de la promesa. El Espíritu es derramado sobre los apóstoles en el día de Pentecostés. Capacitados por el Espíritu, todo lo que aconteció con Jesús en los evangelio también va a acontecer con los apóstoles, especialmente con Pedro y Pablo, en los Hechos. A partir de ahí los apóstoles actúan por la fuerza del Espíritu.

No faltan en este libro referencias a la acción del Espíritu en la vida de los seguidores de Jesús. En total, el Espíritu es citado en 59

ocasiones: 21 veces ‘el Espíritu Santo’; 16 veces ‘Espíritu Santo’ (sin el artículo ‘el’); 19 veces ‘el Espíritu’; dos veces: ‘Espíritu del Señor’; y una vez ‘Espíritu de Jesús’.

En algunos casos, el Espíritu aparece como protagonista de la escena, tomando la delantera, decidiendo y ordenando lo que se debe hacer... Es el caso de Hch 8, 29 (el Espíritu dice a Felipe que se aproxime al carro del eunuco y lo acompañe); Hch 10, 44 (Pedro aún hablaba cuando el Espíritu Santo interrumpió al apóstol y descendió sobre Cornelio y su familia, tomando la delantera de la acción entre los paganos); Hch 13, 2 (el Espíritu Santo dice a la comunidad de Antioquía que es necesario separar a Pablo y a Bernabé para la misión); Hch 16, 7 (después de que la comitiva misionera de Pablo pasa por Tróada, el Espíritu de Jesús impidió que ella fuera a Bitinia); y así continúa. Toda la acción evangelizadora de los apóstoles se encuentra profundamente marcada por la acción del Espíritu que se manifiesta, toma las riendas de las decisiones, escoje y envía a los discípulos...

Pero esa experiencia que los discípulos hacen no es exclusivamente de ellos, es para todos. Para que no quede duda de ello, Lucas habla claramente en Hch 2, 38-39: “recibirán el don del Espíritu Santo, pues la promesa es para ustedes y sus hijos y para todos aquellos que están lejos, todos aquellos que el Señor nuestro Dios llame”.

Luego, reafirmando esa universalidad de la experiencia del Espíritu, Lucas relata diversas efusiones del Espíritu —o varios Pentecostés—. El primero para los apóstoles y demás presentes que oraban en el Cenáculo. Junto con ellos, son destinados del Espíritu los que estaban sujetos a la Torá, los judíos, incluyendo judíos de la diáspora y prosélitos (cf. Hch 2, 1-13); después, para los samaritanos (cf. Hch 8, 14-17); en seguida, para algunos gentiles piadosos, como es el caso de Cornelio y su familia (cf. Hch 10, 44-48); y, finalmente, para todos los gentiles, como es el caso de la efusión del Espíritu en Éfeso (cf. Hch 19, 1-7).

Se cumple así el programa de Hch 1, 8: “serán mis testigos en Jerusalén, en Samaria y en Judea, hasta los confines del mundo”. En medio de estos relatos, Lucas no deja escapar a Pablo quien, después del

encuentro con el Resucitado en el camino de Damasco, donde queda ciego, es acogido por Ananías quien le anuncia que recobrará la visión y quedará lleno del Espíritu Santo (cf. Hch 9, 17).

En todos los relatos, Lucas insiste en que es el Espíritu quien está actuando, encorajando a los discípulos para seguir adelante con la misión recibida: ser testigos del Resucitado en todos los rincones, hasta los confines de la tierra. Valientemente los discípulos del Señor salen a evangelizar y Dios confirma con señales y prodigios que esta obra evangelizadora es suya.

Lucas termina su relato con una última referencia al Espíritu, en el discurso de Pablo a los judíos de Roma, recordando cómo el Espíritu Santo habló por la boca de los profetas acerca de la dureza de sus corazones (cf. Hch 28, 25-27).

De este modo, la acción del Espíritu atraviesa toda la obra lucana, mostrando cómo no es posible ser discípulo del Resucitado sino por la experiencia del Espíritu, por la fuerza de su acción transformadora en nosotros.

CONCLUSIÓN

Según los relatos de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, la experiencia del Espíritu no es una experiencia más, ni una experiencia apenas posible. Es una experiencia determinante, absolutamente necesaria. Ninguno de los evangelistas piensa la misión de Jesús sin esa experiencia y el libro de los Hechos también la coloca como condición para el apostolado de los que siguen al Resucitado.

Esta experiencia es fundante en la vida de Jesús y de los apóstoles. No solo porque está en el principio, precediendo sus acciones, sino porque es el principio que fundamenta y orienta la vida de ellos. Es lleno del Espíritu como Jesús va al desierto a enfrentar al diablo. Pedro hace referencia al descenso del Espíritu sobre ellos en su primer discurso (no es por la fuerza del vino que él anuncia, sino por la fuerza del Espíritu).

Esa experiencia ‘es dada’, viene de otro, no brota de un esfuerzo humano, sino de Dios mismo que da su Espíritu. Notamos que todos los evangelistas hablan del ‘descenso’ del Espíritu sobre Jesús. También sucede así con los apóstoles. El Espíritu ‘desciende’ sobre ellos. Jesús les promete una fuerza que van a recibir de lo alto, promete que va a mandar el Espíritu. Así también Jesús da cuenta, al final de la vida, del don recibido, como un talento que recibió de otro. Él lo entrega multiplicado al Padre, o sea, posibilita su venida sobre los suyos. A partir de su elevación, el Espíritu con el cual el Padre lo plenificó, plenificará la vida de todos sus seguidores.

Tanto para Jesús como para los apóstoles, esa experiencia es una constante que debe renovarse en la intimidad con Dios. Lucas muestra esto cuando afirma que Jesús está siempre orando al Padre, y los discípulos están siempre atentos a lo que el Espíritu dice. La exigencia de una experiencia permanente del Espíritu se comprende, pues la fe es ‘devenir’, no se trata de algo definitivamente adquirido. Es una experiencia que debe rehacerse todos los días.

La del Espíritu también es una experiencia transformadora. Tal transformación se observa en la actitud de los apóstoles que, antes de Pentecostés, está marcada por el miedo, la dispersión, etc. y, después de Pentecostés, se caracteriza por el valiente anuncio a todos los pueblos. Otro ejemplo significativo es el cambio de mentalidad de Pedro en la casa de Cornelio. A partir de la acción del Espíritu en Cornelio y en los suyos, Pedro se convierte y acoge a los gentiles en el seno de la comunidad cristiana.

La experiencia del Espíritu da fuerza a la vida, hace vivir, moviliza la vida de toda la gente. Jesús encuentra fuerza para seguir resueltamente hacia Jerusalén, camino a su muerte, en esa experiencia fundante. También los apóstoles encuentran fuerza para el discipulado del Resucitado en esa experiencia primera.

Revisando la presencia del Espíritu en la vida de Jesús y de los suyos, no podemos dejar de pensar dos temáticas importantes:

En primer lugar, *la praxis pastoral*, o sea, la acción evangelizadora de la Iglesia. Debemos preguntarnos cómo vamos a favorecer, a través de

nuestro trabajo, la experiencia del Espíritu para que ella no sea un privilegio de algunos. Nuestro mayor desafío hoy es posibilitarla, crear condiciones para que ella acontezca, crear un ambiente que la favorezca. Un camino que se me ocurre, como biblista, es difundir la Palabra de Dios no para defender los dogmas y la doctrina, ni solamente para juzgar las circunstancias de la vida, las realidades terrestres. Necesitamos difundirla como ‘fuerza para vivir’, porque ella relata una experiencia que hace vivir. Cuando leemos el texto sagrado y nos apropiamos de él, esa experiencia acontece en nuestra vida también. Ciertamente que se trata de una experiencia que afecta todos los espacios recónditos de la vida: desde aquellos más secretos del corazón de la gente hasta aquellos más desafiantes de nuestra realidad.

En segundo lugar, *la reflexión teológica*, o sea, la teología que hemos producido. Entiendo que la experiencia del Espíritu en la vida de Jesús y de los apóstoles nos motiva a una teología más pneumatológica. Esa, me parece, es una deuda de la teología de la cual somos herederos. Hay un ‘déficit del Espíritu’ en nuestra teología y en nuestra vivencia cristiana. Yo me atrevería a decir que necesitamos una teología ‘pneumatoderiva’. Haciendo una clasificación simplificada, pues el espacio no me permite mayores profundizaciones, podemos elencar esta teología en tres fases:

(1) *Teología teoderivada*: todo viene del Padre, todo depende de su iniciativa. Dios revela su verdad y Jesús es su portavoz. El Espíritu prácticamente permanece olvidado. Es la teología de Trento y de la escolástica.

(2) *Teología cristoderivada*: en reacción a la primera fase, muy deductiva, todo pasa a ser dicho a partir de Jesús de Nazaret, el hombre que vino de Dios. Construimos una teología inductiva, que parte de las realidades terrenas, de la vivencia diaria, de la vida común del Nazareno. Es por él que llega al Padre y se puede decir algo acerca de Dios. El Espíritu también permanece muy olvidado en esta teología. Es la teología del Concilio Vaticano II, la ‘nueva teología’, la teología de la liberación.

(3) *Teología pneumatoderivada*: coloca la experiencia del Espíritu como centro de la teología. Es el Espíritu quien actúa en nosotros y nos hace conocer a Jesús, el rostro humano de Dios. No es por observación de la realidad, ni por inteligencia humana, que llegamos a ese conocimiento. Ese conocimiento es puro don de Dios, es gracia, es obra de la experiencia del Espíritu. Esta teología no es descendiente ni ascendiente, ni deductiva ni inductiva, sino que son las dos cosas al mismo tiempo. Es descendiente puesto que depende de la gratuidad del Padre. Es ascendiente porque la acción del Espíritu que lleva a amar y a conocer a Jesús solo puede ser dicha a partir de la experiencia, de la realidad concreta de nuestras vidas.

Me gustaría que nuestra teología redescubriera la experiencia del Espíritu. Solo una teología más pneumatoderivada podría, en mi opinión, corregir ese ‘déficit del Espíritu’ y nos ayudaría a dar cuenta de los desafíos de hoy.

En un mundo en cambio, con transformaciones tan rápidas y vertiginosas, solo el Espíritu —que no acepta cadenas, pues sopla donde quiere y cuando quiere— puede ayudarnos a seguir hacia adelante sin desalentarnos, comprendiendo las urgencias de nuestro tiempo. Por eso propongo una teología que redescubra la experiencia del Espíritu, tanto en el campo personal como en el ámbito eclesial, incluso con los riesgos que ello implica. Para esto, sería necesario vencer preconcepciones, superar obstáculos, algunos en el área del conocimiento, otros referidos a la acción pastoral. Debemos doblegarnos ante el Espíritu y hablar como el apóstol Pedro: “¿quien soy yo para oponerme a la acción de Dios?” (Hch 11, 17).

LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU EN LOS ESCRITOS DE SAN PABLO¹

*Eduardo de la Serna**

Hacer mención al espíritu² en los escritos seguramente paulinos resulta difícil. Por un lado hay teologías de Pablo que poca o casi nula

1 Conferencia presentada en el segundo panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, a propósito de la experiencia del Espíritu en la Biblia.

* Biblista argentino. Es sacerdote. Perteneció al Grupo de Curas en Opción por los pobres desde su fundación en 1986, un grupo continuador del pensamiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Es profesor de Sagradas Escrituras, bloguero y tiene varias publicaciones académicas y pastorales. Participó en la obra *Bajar a los pobres de la cruz: cristología de la liberación*, escrita en solidaridad con Jon Sobrino. Actualmente es párroco de Jesús el Buen Pastor, en San Francisco Solano, en la Gran Buenos Aires.

2 Para empezar, y lo señalaremos, no es fácil saber si ha de escribirse “espíritu” o “Espíritu”. Obviamente no es problema de los escritos bíblicos para los cuales no existen las minúsculas, pero es doblemente difícil a partir de los Concilios y del reconocimiento del Espíritu como ‘persona’ divina. Muchos autores utilizan la ‘E’ mayúscula cuando se trata de Espíritu divino y la ‘e’ minúscula cuando se trata de espíritu humano, lo cual en muchos casos es hipotético. Sin intenciones de tomar posición en este tema, en este trabajo utilizaremos la minúscula salvo cuando los autores citados utilicen la mayúscula.

cabida dan al tema³, y por otro hay autores que afirman que éste constituye el centro mismo de la teología paulina⁴, que es una creación del apóstol⁵ o que el tema no se diferencia de Cristo, constituyendo casi un sinónimo del mismo⁶. Para ser precisos sería sensato mirar no sólo la totalidad de las veces que el término *pneuma* —y sus derivados— se encuentra en las cartas auténticas de Pablo, sino también ver la progresión que el término muestra en las mismas⁷, pero eso es algo que excede nuestras posibilidades en este escrito.

La importancia del tema puede quedar expresada en una cita de unos autores contemporáneos: “la doctrina paulina del espíritu es por lejos más central y característica que su doctrina de la justificación por la fe”⁸.

No puede entenderse la teología de Pablo sin verse cómo el espíritu la atraviesa de punta a punta, en especial porque es inseparable de

- 3 Puede verse el limitado espacio que dedica al tema J. Sánchez Bosch en *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el Apóstol* (2007, Navarra: Verbo Divino). Es ejemplo de esto que en *The blackwell companion to Paul*, S. Westerholm (ed.) (2011, Wiley & Blackwell) no hay un capítulo dedicado al espíritu.
- 4 Cf. Rondez, P. (2002). “Ein zentrum paulinischen theologie? Eine pneumatische erschliessung des zusammenhangs von soteriologie und christologie anhand von Gal 5, 25”, en Dettwiler, A. y Zumstein, J. Kreuzes theologie in Neuen Testament, Tübingen: Mohr, pp. 59-79.
- 5 “Pablo es el iniciador de la teología escrita sobre el Espíritu”. Cf. Pastor Ramos, F. (2010). *Para mí, vivir es Cristo. Teología de San Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*. Navarra: Verbo Divino. p. 244.
- 6 Varios autores ‘en el pasado’ han propuesto una identificación entre Cristo y Espíritu, *ibíd.*, Pastor Ramos, p. 249.
- 7 Así, por ejemplo H. Lona, “Elementos de pneumatología paulina”, Proyecto 3I (1998), pp. 5-48; F. W. Horn “Holy Spirit” en *Anchor Bible Dictionary* (1992) III, pp. 260-280; brevemente, J. D. G. Dunn. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark, pp. 419-425.
- 8 Neil, S. y Wright, N.T. (1988). *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford: Oxford Univ. Press, p. 203. “En suma, no tendrán la doctrina paulina de la garantía [*assurance*] (y la gloria de la doctrina reformada de la justificación es precisamente seguridad) sin la doctrina paulina del Espíritu”, cf. Weight, N.T. (2009). *Justification. God’s plan & Paul’s vision*. Illinois: IVP Academic, p. 237.

la gracia. La centralidad del don del espíritu en y como comienzo del discipulado cristiano es uno de los principios fundacionales de la obra de Pablo como evangelista, pastor y teólogo⁹. De hecho, con razón U. Schnelle lo presenta como “principio de conexión” del pensamiento paulino: la teología, la cristología, la soteriología, la antropología, la ética y la escatología¹⁰.

Aunque no hay uniformidad, como es propio del judaísmo, es muy frecuente sostener que el ‘espíritu’ se ha retirado de Israel (alguno, quizás exageradamente lo ha llamado “teología oficial”¹¹), Dios se ha alejado de su pueblo y recién lo enviará en un futuro indeterminado. La expectativa en un profeta —como Moisés o como Elías— anuncia la llegada de los tiempos escatológicos o quizás mesiánicos.

La resurrección de Jesús manifiesta para sus seguidores la llegada de la ‘nueva era’ anunciada por Daniel (cf. Dn 12, 2), una ‘nueva era’ que es inseparable del mismo Cristo resucitado. Esta era presenta una novedad disociativa para el movimiento de Jesús, puesto que aunque ya ha comenzado aguarda todavía la inminente venida de Jesús para vivirse en plenitud¹². Con la pregunta por la identidad del Nazareno comienza la pregunta cristológica, pero ésta es inseparable de la respuesta escatológica. Este Jesús, reconocido como Mesías, Señor e Hijo de Dios por los primeros seguidores, es experimentado como algo ya ocurrido puesto que el don escatológico por excelencia, el espíritu de Dios, se ha derramado. Sólo poseyendo el espíritu la comunidad primitiva puede reconocer a Jesús como Hijo (cf. Rm I, 4), o como Señor (cf. I Co 12, 3).

9 Puede verse Paige, T. (1993). “Holy Spirit” In Hawthorne, G.F. *et al* (eds.). *Dictionary of Paul and his letters*. Illinois-Leicester: Inter Varsity Press, pp. 404-413.

10 Cf. Schnelle, U. (2005). *Apostle Paul. His life and theology*. Michigan: Baker Academic, pp. 486-490.

11 Cf. Schweizer, E. (1984). *El Espíritu Santo*. Salamanca: Sígueme, pp. 46-47.

12 “El Espíritu es la clave de la doctrina cristiana del fin”, Thiselton, Anthony C. (2013). *The Holy Spirit in biblical teaching, through the centuries and today*. Michigan-Cambridge: Eerdmans, p. 75.

La secta de los Nazarenos está marcada por su reclamo de haber recibido el espíritu de Dios de un modo nuevo y excepcional. Como se dijo, muchos afirman que la profecía ha cesado —en el período del segundo templo— y el espíritu se ha retirado (cf. I M 4, 46). Pero ahora Pablo se ve a sí mismo cómo profeta. El espíritu es ‘derramado’ (Isaías, Ezequiel, Joel), se ‘bebe’ (cf. I Cor 12, 13). La confianza en la donación del espíritu fue tan decisiva como la resurrección de Jesús.

Pero el espíritu no solamente se ha infundido sobre toda la comunidad creyente como don, sino que también se derrama —como es habitual en la Biblia hebrea— sobre algunos miembros para una misión particular. Pablo es consciente de que él ha recibido el espíritu y ha sido llamado por Dios como profeta de los tiempos escatológicos, como un nuevo Elías, lleno de celo por Dios, llamado desde el seno de su madre a realizar ‘signos y prodigios’, anunciando la venida inminente del Señor y de su ‘día’¹³.

Espíritu es un término nacido de la experiencia¹⁴; experiencia de vida y libertad/liberación. Y está estrechamente ligado al bautismo¹⁵. Experimentar la presencia del espíritu no es contradictorio para Pablo que a su vez experimenta la debilidad. El espíritu de Dios es cristocéntrico,

13 Cf. De la Serna, Eduardo. (2013). “Pablo, ¿el Precursor? Pablo y las tradiciones sobre Elías” en *RevistB75*.

14 “...los inicios son un momento privilegiado por la cercanía de Jesús, por el entusiasmo existente (inseparable de la peculiar experiencia del Espíritu en la fe cristiana) porque se realizaron opciones decisivas que marcaron la historia posterior”, Aguirre, R. (2015). *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Navarra: Verbo Divino, p. 131.

15 “El uso de Pablo de la idea helenística *pneuma* revela las dificultades que tiene con él. Para él, el espíritu está dado en el bautismo como una posesión cristiana común. Esta mirada puede ser correlativa con su comprensión de la *ekklêsía* como una entidad que, si es el pueblo de Dios escatológico, sin embargo está en el mundo y está sujeto a las vicisitudes de la existencia histórica. La identidad del cristiano no puede ser pensada sin referencia práctica a su entorno social”, Schütz, J. H. (2007). *Paul and the anatomy of apostolic authority*, Louisville-London: Westminster J. Knox Press, p. 255.

comunitario y escatológico¹⁶. El lenguaje paulino tiene ambigüedades, particularmente porque no es fácil en muchos casos —como se dijo— saber si correspondería usar mayúscula o minúscula¹⁷.

Hay discusiones posteriores sobre el Espíritu y Cristo, como señala Thiselton¹⁸: (1) el Espíritu no apunta a sí mismo sino a Cristo; (2) frecuentemente hay confusión de los ‘medios del Espíritu’ con ‘el Espíritu’, algo que Fison llama “confusión idolátrica”¹⁹; (3) confundir al Espíritu con sus manifestaciones es reducirlo y rebajarlo de su ser casi personal. Es el caso de Corinto donde algunos confunden el Espíritu de Cristo “con el *pneuma* arrebatante de las experiencias místicas griegas y sustituto de la inteligencia (*nous*) humana”²⁰.

Hay un *sistema cristológico* para el cual todos reciben el espíritu y un sistema veterotestamentario en el cual el espíritu se da a algunos para el ministerio²¹. En este último, el espíritu es sólo cumplimiento de las esperanzas de los últimos días; en el sistema cristológico se trata de completar la obra y el ministerio de Cristo. El espíritu da al cristiano la misma intimidad con Dios que Cristo tuvo.

16 “Es indudable que entre *Kyrios* y *Pneuma* existe una relación estrechísima, como también es muy estrecha la que existe entre Dios y el Espíritu. Tanto la acción de Cristo resucitado como la acción de Dios se experimentan en el Espíritu. Se puede afirmar incluso que la identidad de acción entre el *Kyrios* y el *Pneuma* es un elemento propiamente paulino”. Gnllka, J. (1998). *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, p. 113.

17 *Op cit.* Thiselton, *The Holy Spirit*, p. 76. Algo semejante sostiene Aletti, J.N. (2013). “Paul’s Exhortations in Gal 5, 16-25. From the apostle’s techniques to his theology” (2013), In *Biblica* 94, 401 nota 14.

18 *Op cit.* Thiselton, *The Holy Spirit*, p. 78.

19 Fison, J.E. (1950). *The blessing of the Holy Spirit*. London-New York: Longmans-Green, p. 22, citado por Thiselton, *The Holy Spirit*, p. 78.

20 Barbaglio, G. (2005). *La Teología de San Pablo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, p. 455.

21 Thiselton, A.C. (2009). *The living Paul. An introduction to the apostle’s life and thought*. Illinois: IVP Academic, p. 59.

La referencia a Jesús glorificado y al don del espíritu son entonces prácticamente inseparables aunque aludan a aspectos muy diferentes²².

Mirando algunas perícopas clave en las cuales el término *pneuma* ocupa un lugar central, y sabiendo que es mucho lo que quedará por decir, señalemos aspectos principales de la presencia o envío del espíritu de Dios sobre la comunidad.

1. EL ESPÍRITU Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES (1 CORINTIOS)

La unidad de I Co 2, 6-16²³ está caracterizada por el uso de la primera persona del plural²⁴, tiene la apariencia de un midrás comenzado y concluido por un texto de la Escritura, y con semejanza a I Co I, 18-31: en ambas unidades Pablo contrasta la sabiduría humana y la sabiduría divina. Así también, ambas secciones (I Co I, 18-31 y I Co 2, 6-16) finalizan con una unidad en la que Pablo habla de su ministerio —comenzada cada una por *kagô* (cf. I Co 2, 1; 3, 1)—. La palabra de Pablo —‘hablamos’ es el leitmotiv de la unidad (cf. v.6.7.13)— es intracomunitaria, dirigida a los *teleiois* (v.6), estos son los que tienen ‘la mente’ (*nous*) del Señor. Se refiere a ‘hablar’ —no a ‘proclamar’, con lo que prepara el hablar profético de capítulo 14—. Lo hablado es la

22 En De la Serna, E. (2008) “Aproximación a la teología paulina”, En: *Theologica Xaveriana* No. 165 (58/1), pp. 51-85 hemos propuesto que la cristología, la escatología, la antropología y la eclesiología en Pablo, casi no se entienden separadamente ya que Pablo pasa de una a otra con suma facilidad. H. P. van Dusen afirma que “la relación entre Cristo y el Espíritu Santo constituye la contribución más original de Pablo a la concepción cristiana del Espíritu Santo”, Dusen, H.P. *Spirit, Son and Father*, p. 66; citado por Thiselton (2013), *Holy Spirit*, p. 79.

23 “De todos los pasajes de I Corintios la exégesis de 2, 6-16 es quizás la más complicada”. O’Connor, J. Murphy (1986). “Interpolations in I Corinthians”, In: CBQ 48, p. 81.

24 M. Widmann propone que esta perícopa es una interpolación no paulina, “I Kor 2, 6-16: Ein einspruch gegen Paulus”, In: ZNW 70 (1979), pp. 44-53; cosa que reafirma Walker, W. (1992) “I Corinthians 2,6-16: A non-pauline

‘sabiduría de Dios’²⁵. El contraste es entre *theos* y *anthropos*²⁶ y entre el espíritu divino y el espíritu humano —contraste que se encuentra en la cita mencionada en el v.9 y es particularmente importante en el v.II—. El agente del obrar divino es el espíritu de Dios, espíritu de revelación y es el mismo espíritu el que permite la aceptación para reconocer los dones de Dios porque conoce las cosas de Dios (cf. v.II), viene de Dios (cf. v.I2), es ‘de Dios’ (cf. vv.II.I4). Lo que es comunicado por el espíritu de Dios es la sabiduría de Dios y esto permite a Pablo destacar qué sabiduría es de Dios y cuál no corresponde a él sino que es ‘de los príncipes de este tiempo’ (cf. vv.6.9). Los diferentes términos antropológicos de 2, 6-16 —espíritu de la persona, persona natural...— contrastan una persona ‘natural’ (*psyjikós*) con una persona ‘espiritual’ (*pneumatikos*) que ha recibido el don del espíritu de Dios.

interpolation?, In: JSNT 47, pp. 75-94, respondiendo a las críticas de J. Murphy O’Connor a aquel (“Interpolations”); también Conzelmann. (1975). *1 Corinthians, hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press p. 57 (“términos escatológicos... tomados del lenguaje de los misterios”). E. E. Ellis propone que es prepaolino y Pablo la adapta: “Traditions in 1 Corinthians”. In: NTS 32 (1986), p. 490. Fee, G.D. (1991). *The first epistle to the Corinthians* [NICNT]. Michigan: W. B. Eerdmans, p. 100 (“está usando su lenguaje”) y Thiselton, A.C. (2000) *The first epistle to the Corinthians* [NIGTC]. Michigan-Cambridge: W. B. Eerdmans, p. 224 (“Pablo toma las palabras clave... y reclama los términos para el Evangelio”) proponen que Pablo toma temas o términos corintios y los reubica. Mark Taylor (2014) muestra claramente nueve elementos centrales de la unidad que son comunes y coherentes al resto de la carta en *1 Corinthians. The New American Commentary*, (vol 28) Publishing Group, Tennessee, p. 84 n. 222. S. Grindheim (2002) propone que se comprende la unidad más claramente en el contexto de las discusiones retóricas de su tiempo, “Wisdom for the perfect: Paul’s challenge to the corinthian Church (1 Corinthians 2, 6-16)”. In: JBL 121/4, p. 691 (explicitado en nota 5).

- 25 Siendo el tema del presente trabajo el ‘espíritu’ no podemos detenernos en la importancia de la cristología y Sofía. La bibliografía sobre la misma es abundante, particularmente en la teología feminista.
- 26 Así lo afirma Buttica, S. (2015). “Vers une anthropologie universelle? La crise galate: fragile gestión de l’ethnicitéjuive”, In: NTS 61, pp. 505-524.

La perfección, ¿alude a los ‘espirituales’? Parece que los adversarios corintios entienden que la madurez se define en clave conocimiento, mientras que Pablo la define en términos de edificación (cf. I Co 8, 1). No ha de descuidarse que toda esta gran unidad de I Co 1-4 está marcada por la iniciativa divina²⁷. Esta sabiduría divina es inaccesible sin mediar la revelación —no puede adquirirse por la propia inteligencia o capacidad— sólo puede adquirirse por el espíritu que sondea las profundidades de Dios. Conzelmann ha señalado, justamente, que quienes utilizan este lenguaje son las clases altas²⁸. ‘Perfectos’ puede ser un término de los corintos o de Pablo mal utilizado por éstos, que él universaliza como ‘don de Dios’ —como lo hará también en I Co 12— y no por capacidad humana; y lo relaciona con la cruz, que no es de este eón. Madurez, sabiduría y ser ‘espirituales’ se identifican en la mirada paulina. No es evidente a quiénes se refiere con el ‘nosotros’ del v.10, ¿a los predicadores?, ¿a todos los cristianos? Lo cierto es que hay quienes tienen conocimiento y quienes no, y la diferencia entre ambos radica en tener o no el espíritu; la terminología del ‘espíritu’ es la dominante en el resto de la unidad.

Lo que resulta importante, entonces, es el contraste que podemos llamar ‘antropológico’²⁹. Resulta interesante que algunos en Corinto se creen poseedores del ‘espíritu’, y esos tales —probablemente de las clases altas de Corinto— tienen una actitud de menosprecio a los que, según ellos, no lo tienen. El espíritu, pretenden, es algo que poseen unos pocos. El mismo tema se planteará en los capítulos 12-14. Algunos, que se ven como ‘espirituales’ (cf. I Co, 12, 1) pretenden que Pablo les reconozca

27 De la Serna, E. (1989). “La iniciativa divina en I Cor”, In: *RevistB* 51, pp. 39-44.

28 *Op. cit.* Conzelmann, *1 Corinthians*. pp. 60; 123.

29 R. Bultmann (1958) ha insistido en que la antropología está en la base de la escatología y la cristología paulinas ya que de hecho estructura toda su teología: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 187-353. Allí distingue un esquema animista (*animistischer Denkweise*) y un esquema dinamista (*dynamistischer Denkweise*) al hablar del ‘espíritu’. “Hay un consenso de que el don del *pneuma* es un don escatológico, que su efecto en la comunidad es un acontecimiento escatológico” (pp. 157-158).

su primacía en la comunidad³⁰. Estos incluso hacen sentir su inferioridad a los que menosprecian (cf. I Co 12, 21) e incluso han logrado que aquellos reconozcan esta supuesta superioridad (cf. I Co 12, 15-16).

Como en I Co 2, 6-16 Pablo insistirá en que el espíritu es dado a toda la *ekklésia* y nadie hay sin espíritu (cf. I Co 12, 7.11), la característica de los ‘dones espirituales’ o ‘carismas’³¹ es que surgen de la iniciativa divina: ‘los puso Dios’ (cf. I Co 12, 18.28), o también el ‘espíritu’, ‘según quiere’ (cf. I Co 12, 11).

Podemos decir del espíritu en esta unidad algo semejante a lo que Dale B. Martin ha dicho del cuerpo en esta misma carta: la élite de Corinto hace suya una concepción intelectual, ilustrada y de clase alta del cuerpo, al estilo de Galeno, Hipócrates y el pseudo-Aristóteles; Pablo —que quizás comparta esta opinión— hace suya una mirada popular del término, quizás más semítica³². En este caso, si los individualistas y ‘sabios’ corintios pretenden tener el espíritu, Pablo les destaca que la Iglesia es un ‘pueblo crucificado’³³, que la verdadera ‘sofía’ —que contrasta la ‘carnal’, la de los ‘príncipes de este mundo’— es revelada por medio del espíritu por lo que tenemos ‘la mente del Señor’.

Pablo rechaza el elitismo de algunos en Corinto haciendo propia su opción por los últimos de la comunidad. En este mismo sentido,

30 La insistencia de Pablo en su trabajo manual y en no aceptar dinero de esta comunidad en particular ha de verse en este sentido. cf. De la Serna, E. (2006). “La Justificación por la fe. Una mirada teológica del trabajo paulino”, In: *RevistB* 68, pp. 101-115.

31 Mientras los corintios le preguntan por los ‘espirituales’ (I Co 12, 1), Pablo prefiere hablar de ‘carismas’ (I Co 12, 4) y les cambia el término para resaltar el don divino (‘distribución’, cf. vv.4-11) por encima de las personas.

32 D. B. Martin (1999) luego de hablar de ideologías, estatus socio-económico, señala el conflicto diciendo que “lo que tenemos en la Iglesia de Corinto es, entonces, una división entre aquellos que pueden controlar económicamente su destino y quienes no”, *The corinthian body*. Yale: Yale Univ. Press, p. xvii); así contrasta la opinión clásica (pp. 18-19) con la postura asumida por Pablo (pp. 55-68).

33 De la Serna, E. (1999). “El pueblo crucificado. Aspectos bíblicos”, In: Proyecto 33 [en Homenaje a Ignacio Ellacuría] pp. 115-141 (específicamente 129-133).

podemos afirmar con R. Horsley que el uso paulino del término ‘espíritu’ marca un contraste anti-imperial³⁴. Es evidente que Pablo toma del lenguaje imperial una serie de términos trastocando sus sentidos en un modo contracultural. Estos términos –‘hijo de Dios’, ‘señor’, ‘gracia’, ‘fe’, *ekklēsia*, ‘paz’, ‘evangelio’, etc.— y aquí ‘espíritu’, forman parte del corazón mismo de la teología paulina y nos invitan a pensar a Pablo desde una perspectiva subversiva para el Imperio³⁵.

En suma, el espíritu que algunos de la élite corintia reclamaban exclusivamente para sí mismos, sintiéndose poseedores exclusivos y despreciando a los sectores marginales, Pablo lo reconoce como un don de Dios para todos sin excepción. Nadie hay sin espíritu aunque algunos pretendan monopolizarlo por manifestarse con expresiones estruendosas o extraordinarias. La edificación de la comunidad es el criterio fundamental y no la auto-exaltación individualista y superficial que caracteriza a los miembros de la élite que se desentiende de los débiles³⁶.

34 Cf. R. Horsley (2000) sobre los espirituales y la ‘posesión de Sofía’ en Corinto y el contraste entre esta élite y los sectores marginales, en R. A. Horsley (ed.). *Paul and Politics. Ekklesia-Israel-Imperium-Interpretation*, específicamente “Rhetoric and Empire – and I Corinthians”. Pennsylvania: Trinity Press International, pp. 89-90. Forma parte del uso anti imperial de la lengua del imperio contra los pneumáticos de Corinto (p. 101).

35 Sobre esto, cf. Horsley, Georgi, Elliott [cf. De la Serna, E. (2015) “El desafío paulino ante las autoridades romanas. Lecturas de Romanos 13, 1-7”, en D’Amico, J.L. y Mendoza, C. (eds.) *La Palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón (Dt 30,13). Homenaje a G. M. Napole*. Buenos Aires: PPC, p. 312, notas 60 y 61]. Sugerentemente, Ehrensperger, K. (2007) añade también el uso de ‘Padre’ (e hijos adoptivos): *Paul and the dynamic of power. Communication and interaction in the early christ-movement* (LNTS 325). London-New York: T&T Clark, p. 127.

36 La *astheneia* (debilidad) es un tema muy importante en la carta. Pablo afirma que la mayor parte de los miembros de la comunidad lo son (cf. I Co 1, 25.27 y contraste con el v.26), Pablo se presenta a sí mismo como ‘débil’ (cf. I Co 2, 3) lo que contrapone a la actitud de algunos en la comunidad (cf. I Co 4, 10). Algunos se desentienden de los ‘débiles’ y su conciencia (cf. I Co 8, 7.9.10) de los que irónicamente afirma que los ‘edifican a la idolatría’ (v.10). Pablo ha hecho

2. EL ESPÍRITU Y LA DEBILIDAD 1 (GÁLATAS)

En la carta a los Gálatas, Pablo entra en conflicto con la comunidad a causa de que han seguido lo que irónicamente llama ‘otro Evangelio’ (cf. Ga I, 6) y que enseguida precisa como una deformación (*metastrépsai*) en Ga I, 7³⁷. El tema principal de la carta está puesto en el debate con ese ‘otro evangelio’ que predicaban los ‘maestros’ introducidos en la comunidad.

El judaísmo recibía a los paganos que querían hacerse judíos. Eran los prosélitos. Para incorporarse a Israel era preciso un baño de purificación, al que muchos llaman ‘bautismo de los prosélitos’³⁸, y luego era necesaria la circuncisión. La teología que Pablo aprende, asume y perfecciona en su estadía en Antioquía³⁹, lo lleva a entender que el bautismo ‘en nombre de Cristo’ incorpora plenamente a los paganos en el Pueblo de Dios ‘en Cristo’. Ya no hace falta nada más. Otras comunidades, quizás mayoritarias, representadas especialmente por la Iglesia

una opción por la ‘debilidad’ (cf. I Co 9, 22) destacando que los miembros más débiles del cuerpo son los indispensables (cf. I Co 12, 22). De hecho, para Pablo la debilidad asemeja con la cruz, y la resurrección es la fuerza que viene en consecuencia (cf. I Co 15, 43). El término, ciertamente se encuentra en un contexto conflictivo con los que se ven a sí mismos como ‘fuertes’. Cf. Barrett, C.K. (2003). “Eidólōthyta once more”, In: Barrett, C.K. *On Paul. Essays on his life, work and influence in the early Church*. London-New York: T&T Clark, pp. 27-35.

37 Quizás haya que relacionar el tema con lo que 2 Cor 11, 4 llama: “otro Jesús... un espíritu diferente... un evangelio diferente (*éteroneuaggelión*)”. En ambos se alude a que los destinatarios han seguido la predicación de otros que distorsionan la predicación de Pablo criticando a su vez al apóstol. En ambas cartas Pablo se ve obligado a realizar una apología. La diferencia radica en que Pablo pone su acento en el contenido del Evangelio en Gálatas, mientras que en 2 Corintios resalta su rol como evangelizador, sin duda porque en la primera, los ‘maestros’ han puesto el acento en la circuncisión y en la crítica a Pablo, mientras en la segunda la crítica a Pablo va acompañada de un elogio a los ‘apóstoles excelsos’.

38 Cf. Lawrence, J.D. (2006). *Washing in Water. Trajectories of ritual bathing in the hebrew Bible and second temple literature*. Leiden-Boston: Brill.

39 Cf. Barrett, C.K. “Christocentricity at Antioch”. In: Barrett, *On Paul*, pp. 37-54.

de Jerusalén, entienden que el bautismo es la primera etapa pero falta la circuncisión y eso es lo que reclaman y predicán. De allí la importancia que da Pablo en esta carta al tema del bautismo. Para Pablo, el bautismo es el momento en el que la persona se incorpora plenamente a Cristo y recibe a su vez el Espíritu.

Gal 3,27-28		1 Cor 12,13	
En efecto, todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón y mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús.	οἱ οὖν ἅπαντες ἐν Χριστῷ ἡμεῖς ὅλοι ἐνδύσασθε. οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔστιν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστιν ἄρσεν καὶ θῆλυ. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.	P o r q u e en un solo Espíritu todos en un cuerpo hemos sido bautizados, ya judíos ya griegos, ya esclavos ya libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu.

Al afirmar “el Espíritu que recibieron” (Ga 3, 2) supone que el tema no está en discusión. La pregunta es por las circunstancias en que lo hicieron. “Pablo quiere partir de la experiencia del espíritu entre los gálatas para poner en discusión su actual orientación”⁴⁰. El Espíritu lo hemos recibido por la fe. La semejanza entre Cristo y el Espíritu, a la que hicimos referencia, tiene en el bautismo un punto de partida fundamental, como se ve en el texto paralelo de Ga 3 y I Co 12.

El bautismo ‘en Cristo’ o ‘en el Espíritu’ parece idéntico. Sin dudas Pablo lo modifica según el tema que está destacando en cada una de estas cartas: ‘en el espíritu’ frente a los que pretenden ser ‘espirituales’ en Corinto, y ‘en Cristo’ porque destaca ‘la fe en Cristo’ sobre la ‘ley’ en Gálatas⁴¹.

- 40 Pitta, A. (1996). *Lettera ai Galati* (SOC 9). Bologna: Edizioni Dehoniana, p. 164. Betz, H.D. (1979) *Galatians, Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press, p. 133, afirma que “no es clara la relación del bautismo con esta experiencia (del espíritu). Pero de todos modos, no puede negarse que la experiencia del Espíritu ocurre fuera de la alianza de la Torah, que no es ahora fruto de las ‘obras de la Torah’”.
- 41 Se ha señalado que Pablo parece estar citando un texto bautismal paulino. Este texto no incluiría ‘varón-mujer’, que Pablo lo añade a raíz de la importancia que da al tema de la mujer en I Corintios. Lo hemos señalado en De la Serna, E. (2003), “El lugar de la mujer en los escritos de Pablo” en De la Serna, E. y D’Amico, J.L. (coords.), *Donde está el Espíritu está la libertad (Fs. Luis H. Rivas)*. Buenos Aires: San Benito, pp. 381-382. Un tema importante que no podemos señalar aquí para una mejor comprensión de los textos es conocer si Gálatas es anterior o posterior a I Corintios, y por tanto, por ejemplo, si añade u omite el par ‘varón y mujer’. Nosotros creemos que I Corintios ha de fecharse antes de Gálatas, cf. Sánchez Bosch, J. (1999). *Escritos paulinos*. Navarra: Verbo Divino, pp. 65-69; *Op. cit.* Pitta, A. *Lettera ai Galati*, pp. 30-32. Muchos autores anteponen la carta como la segunda de Pablo luego de I Tesalonicenses y tienen en cuenta la ‘colecta’ como criterio estructurante (cf. Martyn, J.L. (1997). *Galatians* (AB 33A). New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday, pp. 19-20). Sin duda la colecta es un elemento valioso para la cronología paulina, pero Pablo mismo afirma que la colecta es organizada en Macedonia y Acaya (cf. 2 Cor 8-9; Rm 15, 26), no es claro a qué, cómo o cuándo se refiere a esto en I Cor 16, 1 (cf. Georgi, D. (1992) *Remembering the poor. The history of Paul’s collection for Jerusalem*. Nashville: Abingdn Press.

Este bautismo, resalta Pablo, nos une plenamente al hijo⁴². Cristo y Espíritu, cristología y escatología, vuelven a integrarse en un claro marco antropológico.

“El Espíritu es la novedad escatológica de Dios, la presencia apocalípticamente poderosa en el mundo”⁴³. La experiencia del espíritu es, para Pablo, la prueba de la falsedad de la predicación de los maestros. Hay un contraste entre maldición (cf. Ga 3, 13) y bendición (cf. Ga 3, 14), haciéndose eco de la doctrina de los dos caminos; entre los elementos de este mundo que nos hacen esclavos —en el v.8 los que nos hacen esclavos son los ídolos; en v.9 los identifica y enseguida se los relaciona con la ‘ley’— y el rescate de esto que nos provoca la adopción filial.

Es interesante observar que en ambas unidades el espíritu ocupa un lugar central: la fe nos permite recibir el Espíritu y Dios envió a su hijo al llegar la plenitud de los tiempos. Es impensable ‘volver atrás’ —cabe notar este tema centralmente escatológico en relación al espíritu— ya que Pablo insistirá en la insensatez, siendo libres por el Hijo, de volver atrás a la esclavitud de los ‘elementos de este mundo’ o de ‘la ley’⁴⁴. Así se entiende el refuerzo del ‘envío’ por parte de Dios ‘del hijo’ (cf. Ga 3, 4) y ‘el espíritu’ (cf. Ga 6, 6) y que sea llamado ‘espíritu de su hijo’ (cf. Flp 1,19; 2 Co 3, 17).

De este modo, el Espíritu “constituye la propia presencia continua invasiva —apocalíptica— de Dios y su actividad en el mundo de los seres

42 “Pablo usa el arameo *abbá* dirigiéndose a una audiencia grecoparlante al menos para resaltar que por el Espíritu de su hijo los cristianos tienen hacia Dios la misma actitud que Cristo”, cf. *Op cit.* A. Thiselton, *Holy Spirit* 79.

43 De Boer, M.C. (2011). *Galatians, The New Testament library*. Kentucky: Westminster John Knox Press, p. 183.

44 Resulta interesante que en la primera referencia a los ‘elementos’ (cf. Ga 4, 3) Pablo habla de ‘nosotros’ incluyendo, evidentemente su pasado judío, mientras que en la segunda (cf. Ga 4, 9) se dirige a ‘ustedes’. Seguramente al ser ‘esclavo’ de la ley en su pasado, Pablo compara elementos como el sábado o la Pascua con los elementos como el sol, la luna entendiendo que ambos grupos esclavizan. En cambio, el ‘ustedes’ del v.9 contrasta el pasado y el presente del ser ‘menores de edad’ y de ser conocidos por Dios en la ‘plenitud de los tiempos’.

humanos”⁴⁵. No somos guiados —esclavos— por la ley sino por el Espíritu (cf. Ga 5, 18) que nos lleva a entrar en intimidad con Dios.

Así se entiende el contraste entre caminar según el espíritu y cumplir los deseos de la carne (cf. Ga 5, 16-17). El contraste carne-espíritu marca el sentido escatológico de esta antropología. “Si vivimos por el espíritu, al espíritu también sigamos” (Ga 5, 25), algo reflejado en las ‘obras de la carne’ y el fruto del espíritu ante el que ‘no hay ley’ (cf. Ga 5, 23). La idea la retomará en la carta a los Romanos.

3. EL ESPÍRITU Y LA DEBILIDAD 2 (ROMANOS)

La carta a los Romanos termina su primera gran unidad (Rm 1-8) dedicada a mostrar los efectos de la gracia en los creyentes. El gran efecto —ya preparado en la carta a los Gálatas, que muchos autores ven como una gran inspiración de la carta a los Romanos— es la libertad.

El creyente es libre a diferencia de los que están sometidos a sus propias (in)capacidades o a la misma Ley (cf. Rm 1-3). Pero no es libre por su propia fuerza sino por la gracia de Dios. Ésta nos sumerge ‘en Cristo’ y por tanto hemos abandonado el ámbito de la debilidad (= carne) para dejarnos conducir por la fuerza de Dios en nosotros, que es el espíritu. Sin ese espíritu, ciertamente, recaeríamos en la incapacidad que nos impide vivir según Dios, ‘en Cristo’. Sin Cristo ‘no pueden’ (*oudynantai*, cf. Rm 8, 7.8).

El contraste es evidentemente entre la carne y el espíritu, se trata de dos mundos (eones), dos horizontes. La carne es expresión de nuestra propia incapacidad, mientras que el espíritu es ‘de Dios’, sólo quien tiene el espíritu de Dios puede agradar a Dios, es decir: vivir conforme a lo que Pablo ha enseñado (cf. 1 Ts 4, 1), buscando agradar a los hermanos (cf. Rm 15, 1-3), a todos (cf. 1 Co 10, 33) por Dios (cf. Ga 1, 10).

45 Op. cit. De Boer, *Galatians*, p. 266.

Aquellos que en el Bautismo han recibido el espíritu de hijos ya no están ‘en la carne’, el espíritu ‘habita’ en ellos (cf. Rm 8, 9.11; I Co 3, 16). Sin ese espíritu, el que ‘habita’ es el pecado (cf. Rm 7, 17.20), “nada bueno habita en mí” (Rm 7, 18).

Este contraste entre carne y espíritu se refleja en otro contraste: pecado-justicia, muerte-vida (cf. Rm 8, 10). La muerte ha entrado en el mundo como consecuencia del pecado (cf. Rm 5, 12), la vida ha reinado a causa de la justicia: “en efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre ¿con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por un solo, por Jesucristo!” (Rm 5, 17). La vida que los ‘cuerpos mortales’ recibirán de parte de aquel que ‘resucitó a Jesús’ es dada por mediación de ese espíritu de Dios que habita en nosotros (cf. Rm 8, 11).

Pablo da un cierre a toda la primera parte de la carta, estableciendo, fundamentalmente un contraste con el ser humano de la debilidad, la ley y el pecado que ha presentado en el capítulo 7: con Cristo hemos sido liberados del pecado, la muerte y la ley, pero no es eso lo que experimentamos. Ante esa debilidad la persona se encuentra sin salida: ¿quién me libraré? (cf. Rm 7, 24), no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero (cf. Rm 7, 19), es el pecado el que habita en mí (cf. Rm 7, 17).

Ese ser humano sin salida encuentra otro camino:

pues lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu (Rm 8, 3-4).

Ese ser humano que se dirigía a la muerte encuentra súbitamente abierto el camino hacia la vida, algo expresado —como es frecuente en Pablo— en los términos ‘carne’ y ‘espíritu’. Estos términos son los que marcan el ritmo de esta unidad, pero han de entenderse en un sentido

escatológico, es decir, señalando la llegada del fin de los tiempos —comenzada en la resurrección de Cristo, a la que nos unimos plenamente por el bautismo— en la cual el espíritu es el don por excelencia recibido por los que creen. Los que no creen, en cambio, están precisamente ante esa debilidad sin salida (la carne) de la que hablaba en el capítulo 7.

Podríamos parafrasearlo de este modo: ustedes no están en el tiempo de la carne sino en el tiempo del espíritu. Pertenece a Cristo —es de Cristo— quien tiene su espíritu. Rm 8, 10 hace referencia a la muerte, que es consecuencia del pecado (cf. Rm 5, 12.21; 6, 23; 7, 13; 8, 2) y a la vida, fruto del espíritu por la justicia que viene de la fe (cf. Rm 1, 17; 3, 22.25.26.28.30; 4, 3.5.9.11.13; 5, 1...). Ese espíritu que Dios ha transmitido es dador de vida, como ya lo ha mostrado al resucitar a Jesús de entre los muertos. Por eso, nuestros cuerpos, que caminan hacia la muerte, recibirán ese mismo espíritu dador de vida (cf. I Co 15, 45)⁴⁶.

Así, los creyentes no deben nada a la carne sino al espíritu, y por tanto están frente a dos opciones: la vida y la muerte, de acuerdo a si viven ‘según la carne’ o ‘según el espíritu’ (cf. Rm 8, 13).

Luego de destacar que gracias a la plena unión con Cristo (= gracia) somos libres del pecado, de la muerte y de la ley, Pablo finaliza destacando que esto ocurre por la donación plena del espíritu, el don escatológico por excelencia.

Con esta idea comienza el fragmento sobre “los que se dejan guiar con el espíritu de Dios” (Rm 8, 14). Al recibir el espíritu se produce una suerte de fusión de todos los espíritus con el espíritu de Dios. Muy probablemente Pablo tenga en mente la imagen bautismal. Al sumergirse todos son/están ‘en Cristo’, y son ‘hijos en el Hijo’, usando

46 Además de decirse de Dios, también se dice del espíritu [recién en el Nuevo Testamento] que ‘da vida’ (cf. Jn 6, 63; Rm 8, 11; I Co 15, 45; 2 Co 3, 6; I P 3, 18), y sólo de ellos se afirma en la Biblia. El ‘espíritu’ es dador de vida porque es ‘de Dios’. El espíritu de Dios es el dador de vida (cf. Gn 2,7; Jb 33, 4; Sal 104, 29-30; Ez 37, 9-10; Rm 8, 11; 2 Co 3, 6 y Rm, 8, 2).

palabras de Agustín. Esta filiación adoptiva⁴⁷ es, para el apóstol, algo propio de Israel (*huiothesia*; cf. Rm 8, 23; Ga 4,5; Ef 1, 5): de Israel “es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, y los patriarcas; de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén” (Rm 9, 4). Precisamente por hijos, somos herederos. Al ser hijos por estar unidos a Cristo, “son descendencia de Abraham, herederos según la promesa” (Ga 3, 29).

Así, la unión (bautismal) con Cristo, el hijo de Dios, hace a los creyentes ser adoptados también ellos como hijos. El contraste viene dado al destacar que no han recibido el espíritu de esclavos para volver al temor. El contraste hijos-esclavos fue usado con mucho provecho por Pablo en Ga 4, 1-7 para resaltar la llegada del tiempo establecido por el Padre para percibir la herencia.

Pablo había dicho que nadie puede decir ‘Jesús es Señor’ si no tiene el espíritu de Dios (cf. I Co 12, 3). Ahora señala que la oración confiada que se dirige a Dios como *Abbá*-Padre⁴⁸ es un testimonio de la unión de nuestro espíritu con el espíritu de Jesús y, por tanto, de que somos verdaderamente, como él, hijos de Dios. A diferencia de Gálatas,

47 Es interesante notar que el Antiguo Testamento desconoce la ‘adopción’. Ésta la recibe del derecho romano y la utiliza en clave bautismal. El código de Hammurabi prevé que un hombre adopte los hijos de su esclava (No. 170) y dedica a los derechos de los adoptados los números 185-194. Cf. Esler, Ph.F. (2006). *Conflicto e identidad en la carta a los romanos. El contexto social de la carta de Pablo*. Navarra: Verbo Divino, pp. 344-347.

48 El término es arameo, y dice ‘padre’ desde una perspectiva cargada de respeto y de confianza. El término sólo se encuentra tres veces en el Nuevo Testamento. Siendo que Jesús hablaba arameo, y que en todas las oportunidades en que se dirige a Dios lo hace llamándolo ‘Padre’ (la única excepción es en la cruz citando el Salmo 22: “Dios mío, Dios mío...”), lo más probable es que las comunidades hayan conservado el término arameo porque fue usado por Jesús. *Abbá* no existe en ningún caso que conozcamos en oraciones para dirigirse a Dios. Sí hay algunos textos en los que se usa ‘padre mío’ en hebreo, *’abí*, por ejemplo en Qumrán. También esta discontinuidad es indicio de que Jesús ha de haberlo usado frecuentemente e invitado a los suyos a hacerlo también.

“Pablo... presenta la filiación divina... como un apoyo para exigir que vivan en el Espíritu y no en la carne”⁴⁹.

En Rm 8, 17 había dicho que “si sufrimos, seremos glorificados con él”. Partiendo del tema del sufrimiento, aunque ahora tematizado y universal (‘toda la creación’), Pablo da un paso más marcado por la esperanza. Una serie de elementos caracterizan el presente: sufrimientos, gemidos, dolores (de parto), paciencia, pero nada de esto impedirá la llegada de la gloria que se manifestará como revelación, liberación y rescate. De este modo, la esperanza es una parte fundamental (cf. Rm 8, 24-25). El espíritu, que era fundamental en el párrafo anterior, cede su lugar a otra perspectiva marcada por el presente (cf. Rm 8, 18.22) y el futuro (cf. Rm 8, 18.19.20.23.24.25) preparado con las imágenes del parto y las primicias (cf. Rm 8, 22.23). La recurrencia de la creación (*ktisis*) ubica el relato en un afuera del ser humano, un horizonte en el que éste se ve incluido pero no lo agota. Quizás por eso no habla de resurrección sino de corrupción, caducidad, sufrimiento, y liberación o rescate.

Por otra parte, el texto está en las antípodas de las imágenes que piensan que este mundo es perverso, o que todo lo positivo se vivirá exclusivamente en un futuro indeterminado. Las ‘primicias’ (cf. Rm 8, 23), el espíritu, el primogénito de muchos hermanos (cf. Rm 8, 29), nos recuerda que es en el aquí y ahora que debemos vivir en el presente histórico, mirando su cumplimiento en esperanza. En realidad, lo anunciado en Rm 8, 18 se desarrolla en Rm 8, 19-22 refiriendo a toda la creación, en Rm 8, 23-25 a los cristianos (“y no sólo en ella, también nosotros”) y en Rm 8, 26-27 retorna el tema del espíritu (“y de igual manera el espíritu”) como fundamento de la vida cristiana.

El espíritu se manifiesta en contraste con la debilidad (*astheneía*). Es sabido que el espíritu es la fuerza que viene de Dios para sostener (*synantilambanô*, venir en nuestra ayuda), se hace cargo de nuestra debilidad, es el camino de los llamados a seguir su voluntad y sus caminos.

49 Op. cit. Esler, *Conflicto e identidad*, p. 346.

La debilidad, en suma, es propia de todo ser humano sin Cristo-espíritu.

Por eso, al recibir el espíritu el ser humano es fortalecido, recibe la fuerza de Dios. Con nuestras limitaciones ni siquiera sabemos cómo pedir (*proseújomai*), de allí que el espíritu intercede (*hyperentugjanei*, única vez en la Biblia) con ‘gemidos’⁵⁰. Estos gemidos no son la voz de un bebé, sino los gritos del dolor, la opresión y el sufrimiento y por eso son ‘inexpresables’ (*alálêtos*, literalmente: ‘sin palabras’, también única vez en la Biblia).

El contraste entre debilidad-carne y espíritu no es algo que depende de la mera decisión humana sino que nace de la iniciativa divina (gracia) y es recibido (fe) por varones y mujeres ‘en Cristo’.

El verbo *eraunâô*, (investigar, sondear, escrutar) no es muy frecuente en la Biblia (se utiliza seis veces) y suele referirse a la voluntad de Dios. En este caso, ‘el que escruta los corazones’ (= Dios) conoce las aspiraciones íntimas del espíritu. ‘Conocer/tender’ (*frônêma*) es también poco frecuente⁵¹, aunque depende hacia dónde se tienda (la carne o el espíritu). En este caso se refiere a tender hacia el espíritu, por lo que la ‘intercesión’ (*entugjanô*) es ‘según (*kata*) Dios’ y ‘en favor (*hyper*) de los santos’, es decir, de los miembros del pueblo de Dios. El espíritu, don por excelencia de Dios para los tiempos nuevos, nos hace tender en sentido contrario a lo que nos separa de Dios: nos hace tender a la vida, interceder coherentemente con la voluntad de Dios.

En Rm 8, 26 dice que el espíritu de Dios viene en ayuda de nuestra debilidad, permitiéndonos intervenir y pedir de modo que esto sea según Dios (cf. Rm 8, 27). El texto ahora nos señala que Dios interviene (*synergei*) en favor (para bien, *agathon*) de los que le aman, de los que fueron llamados. El acento está puesto en una cadena de verbos que se interrelacionan.

La glorificación (*edóxasen*) es la conclusión de un proceso que co-

50 La otra vez que la palabra ‘gemidos’ se encuentra en el Nuevo Testamento, en Hch 7, 34, traduce el término ‘clamores’ (cf. Ex 2, 24; 6, 5).

51 Cf. 2 M 7, 21; 13,9; Rm 8, 6 (2 veces).7.27.

mienza con el conocimiento que Dios tiene y por el cual llama. La larga lista de verbos son sumamente importantes, y cada una merecería un párrafo. Todos se encuentran en aoristo, por lo que se refieren a un momento concreto y puntual del tiempo pasado.

El cristiano, poseyendo el espíritu, ha sido liberado de la ley del pecado y de la muerte (cf. Rm 8, 2), de allí que en cierto modo ya participe plenamente de la gloria de Adán (cf. Rm 3, 23)⁵².

Todo el capítulo 8 finaliza con un himno formado por una larga serie de preguntas retóricas que suponen una respuesta negativa: ¿quién estará contra nosotros? ¡Nadie! ¿Quién acusará? ¡Nadie! ¿Quién podrá separarnos? ¡Nadie! Ni siquiera las situaciones conflictivas más duras —tribulaciones, angustias, persecución, hambre, desnudez, peligros o espada—. El contexto de violencia de los conflictos recién mencionados, invita a notar que hambre y desnudez en este caso parecen entenderse como consecuencia de una invasión y derrota militar. Ni siquiera estas situaciones de violencia extrema —a las que somos sometidos por ‘la causa’ de Dios / Jesús— nos pueden separar del amor que Cristo tiene por nosotros (amor ‘de’ Cristo es subjetivo).

La lista de dificultades es algo frecuente en la antigüedad. Era frecuente la presencia de ‘catálogos’ en este caso de dificultades. Lo habitual es que el primero de los miembros de la lista es el que sintetiza el todo. En nuestro caso, la ‘tribulación’ (*thlipsis*), que puede entenderse como la característica de las dificultades de los tiempos escatológicos.

Estas dificultades finalizan con un canto de triunfo: vencemos, pero no gracias a nuestra capacidad o fortaleza sino al mismo amor de Cristo (‘aquel que nos amó’). La debilidad propia es sostenida por la fuerza de Cristo. 2 Co 12, 9 dice: “me jactaré de la debilidad para que habite en mí la fuerza de Cristo... cuando soy débil soy fuerte”.

A modo de conclusión Pablo señala otra larga lista de cosas que

52 “Pablo ha hablado de la primicia del Espíritu, ya donado a los cristianos (cf. v.23) y ésta representa en cuanto tal una segura anticipación del futuro”, Penna, R. (2006). *Lettera ai Romani II. Rm 6-11* (SOC 6) Bologna: edizione dehoniana Bologna, p. 204 (hay una edición castellana publicada por Verbo Divino).

no podrán separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo. Nuevamente un elenco de dificultades, pero ahora con elementos contrapuestos: muerte-vida; presente-futuro; altura-profundidad, pero más abstractos que los anteriores.

Esta nueva lista tiene una nueva conclusión positiva (“estoy seguro”, cf. Rm 8, 38) a las preguntas retóricas que hemos visto y comentado. La respuesta negativa que se suponía es explicitada claramente: ¡nada! / ¡nadie! podrá separarnos.

Como lo había hecho en Rm 3, 27.31, en Rm 8, 2 Pablo habla de la ley en sentido positivo. En los primeros habla de la ley de la *pistis*, aquí se habla de la ley del Espíritu.

Esta ley no es una exigencia, una norma o autoridad. Es, más bien, un ambiente de lealtad y solidaridad, de fidelidad y confianza, de espíritu y de comunidad. Así, la ley se convierte en una entidad profética, una expresión de poder creativa e imaginación. Establece que ni el pasado ni el presente, atan o limitan el futuro. Abre el futuro y es un mensaje de libertad⁵³.

Sinteticemos afirmando que “Pablo insiste que la posesión del Espíritu es el *sine qua non* de la existencia cristiana”⁵⁴.

CONCLUSIONES

La predicación de Pablo fue manifestación de “espíritu y poder” (I Co 2,4, quizás “espíritu que es poder”). El espíritu es la ayuda en la predicación, predicación del crucificado, no otra (cf. I Co 2, 2).

53 Georgi, D. “God Turned Upside Down”. In: Horsley, R.A. (ed.). (1997). *Paul and Empire. Religion and power in roman imperial society*. Pennsylvania: Trinity Press International, p. 155.

54 Kruse, C.G. (2012). *Paul's letter to the romans*. Michigan-Cambridge: Apollos. p. 334.

Como la cruz es debilidad pero en ella actúa el poder de Dios, lo mismo ocurre con la predicación (cf. 2 Co 13, 4). Por eso “cuando soy débil es que soy fuerte” (2 Co 12, 10). En la cruz puede verse el obrar de Dios, lo que “ningún ojo vio”, lo que Dios reveló por el espíritu —algo incomprensible para la sabiduría humana— es “sabiduría de Dios”, “insensatez” para el que no sabe del espíritu (cf. 1 Co 1, 18 - 2, 16).

Así, al hablar de espíritu y carne, aunque la formulación no sea ajena a la del tiempo (cf. *Qumrán*, Filón), para Pablo se contrastan dos modos de vida, “según la carne y “las obras de la ley” por un lado y “según el espíritu”, una “vida nueva” por el otro (cf. Ga 3, 2-3; Rm 2, 29; 7, 5-6). Así, lo opuesto —como en el Antiguo Testamento— a la carne es Dios mismo —no el espíritu—, como se puede ver en 1 Co 1, 26; 2 Co 1, 12; 10, 4; 11, 17-18; Flp 3, 3-7. Lo que cuenta es sobre qué se edifica la vida. Lo carnal es lo humano, incluso el propio esfuerzo —que no está lejos de la idolatría— o también lo psíquico (cf. 1 Co 2, 14; 15, 44-49). Se trata de lo meramente terreno. El ‘moralista’ —los que se creen fuertes— pone su confianza en la carne, y desde su creerse moral, intachable, evalúa y juzga a los demás. Así, la ley conduce al pecado (cf. Rm 5, 20). Sólo está abierto a Dios quien no se cree suficiente, y por tanto se sabe necesitado de Dios y de su amor.

Espíritu es, por el contrario, el accionar de Dios en la vida del ser humano. Eso está reflejado en los dos hijos de Abraham (cf. Ga 4, 23, según la carne y según la promesa). En Flp 3,3 contrasta la vida ‘en’ la carne, de la vida ‘por’ el espíritu. Uno es aquello en lo que el ser humano confía y otra el espíritu que actúa y da la vida. Es Dios que actúa en nosotros. El contraste está dado entre obras de la carne, lo que hacemos —y puede cuantificarse— y el fruto —singular— del obrar del espíritu.

Tan importante es la irrupción del espíritu en la persona, que Pablo la compara con la liberación del esclavo (cf. Ga 4, 6-7.25-26; 5, 1-5; Rm 8, 15-16.21), donde está el espíritu está la libertad (cf. 2 Co 3, 17), afirmando que Dios nos amó “siendo todavía pecadores” (Rm 5, 8). Así entendemos a Dios como presente en medio nuestro como *Abbá*

(cf. Ga 4, 6-7; Rm 8, 15-17). El espíritu, su gran don, nos permite “dejarlo actuar en nosotros”.

Esto hace al ser humano moverse en ‘otro aire’: en Cristo / en el espíritu y Cristo en nosotros y el espíritu en nosotros son paralelos (cf. Rm 8, 1-10). Es un don del espíritu ser lavados, santificados y justificados (cf. 1 Co 6, 11). El espíritu viene a nosotros como el espíritu de la promesa que mira hacia el futuro (cf. Ga 3, 14), futuro de Dios (cf. Ga 5, 5). Esto nos lleva a una apertura hacia los demás, miembros de un cuerpo por la acción del espíritu (cf. 1 Co 12, 13), miembros de una comunidad. El amor es el primero –si no el único– fruto del espíritu (cf. Ga 5, 22; Rm 15, 30; 1 Co 13).

Siendo que los fenómenos extáticos también se daban en grupos fuera de la comunidad eclesial, para Pablo el primer criterio de evaluación es la confesión de fe: “Jesús es Señor” (cf. 1 Co 12, 2-3; Rm 10, 10). El siguiente criterio es el provecho común (cf. 1 Co 12, 7); si no se llega a la comunidad / comunión como un todo, no está allí el espíritu de Dios. El criterio conduce a la edificación de la comunidad (cf. Rm 12, 14, 17, 21). No es ese espíritu ‘descontrolado’ el criterio fundamental, el criterio para Pablo es el amor: “el amor edifica” (1 Co 8, 1).

La resurrección todavía no ha ocurrido, vivimos aún en este cuerpo (cf. 1 Co 15, 44) pero existe un cuerpo ‘espiritual’ que poseeremos resucitados. En Cristo, el espíritu creador nos proporcionará una vida real, pero este ‘espíritu dador de vida’ ya ha irrumpido en nuestra vida (cf. Rm 6, 5-8), de algún modo ya se hace visible (cf. 2 Co 4, 11), ya lo atestigua (cf. Rm 8, 16). Recibimos un espíritu de adopción (cf. Rm 8, 15), espíritu de la promesa (cf. Ga 3, 14).

La resurrección revela un Dios que interactúa con el mundo, y el espíritu es la experiencia más prominente de esta interacción. La obra del espíritu es transformar a los cristianos en la semejanza divina (cf. 2 Co 3, 18), que es Cristo (cf. 2 Co 4, 4). De este modo, el espíritu es “espíritu de Cristo” (Rm 8, 9) “del Hijo” (Ga 4, 6), “de Jesús Cristo” (Flp 1, 19), “del Señor” (2 Co 3, 17). La relación entre Cristo y su espíritu es sumamente estrecha, como también se ve en los textos triádicos en los que el Padre, el Señor y el espíritu aparecen interac-

tuando como fuente de gracia. Es interesante que la relación –por el espíritu– con el Padre hace exclamar *Abbá* y en relación con Jesús –por el espíritu– hace exclamar “Señor” (cf. Rm 8, 15; 1 Co 12, 3). Sin duda alguna, una doble relación en el culto es atribuida al espíritu⁵⁵.

Por eso Pablo exhorta a los cristianos a vivir “una vida nueva” (Rm 6, 4) coherente con su bautismo, y a no acomodarse “al eón presente” (Rm 12, 2).

Notemos, para concluir:

Los cristianos son la vanguardia de la nueva creación en un mundo y una historia ya viejos. Han muerto con Cristo al poder del pecado, a la humanidad vieja, a los viejos comportamientos del ser humano, pero no participan todavía en la Resurrección de Cristo en el bautismo (Rm 6, I-II). Por consiguiente, Pablo puede hablar de morir a la ‘humanidad vieja’... Los bautizados entran en la nueva era, pero aún deben realizar día tras día su ser ‘en Cristo’⁵⁶.

Las lecturas en contexto de los escritos paulinos han ido ampliando horizontes. Y en esta ampliación, la experiencia del espíritu –tema central del pensamiento del apóstol– no puede quedar ajena.

Este tipo de experiencias y la convicción de que el Espíritu tenía un papel clave en el reconocimiento de Jesús como Señor, fueron ayudando a los discípulos de la primera generación a descubrir que dicho Espíritu formaba parte de la nueva imagen de Dios que se estaba revelando.

Esta intuición se hizo más explícita en algunos grupos, que percibieron una relación particular entre Jesús y el Espíritu. En al-

55 Guijarro, S. (2015). *El Dios de los primeros cristianos*, Lección inaugural en la solemne apertura del curso académico 2015-2016. Salamanca: Pontificia Universidad de Salamanca, pp. 39-40.

56 Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 238.

gunos pasajes de las cartas paulinas, en efecto, el Espíritu se vincula especialmente a Jesús, de tal modo que ya no se habla del 'Espíritu de Dios', sino del 'Espíritu de Jesús'.

Esta forma de definir al Espíritu revela una nueva visión del Espíritu, que tiene dos acentos particulares. Por un lado, el hecho de vincular el Espíritu a Jesús supone que Jesús asume un papel propio de Dios. Por otro, al establecerse esta relación, el Espíritu queda definido con los rasgos de Jesús, permitiendo así discernir qué experiencias espirituales son propiamente cristianas⁵⁷.

Podemos decir que

el fondo antropológico de toda esta reflexión (sobre el Espíritu y el pecado) es claro: las fuerzas del mal han penetrado en el hombre y en el mundo hasta tal punto que lo han devastado espiritualmente (...). El espíritu, potencia creadora de Dios según la tradición bíblica, es principio de vida nueva, liberador de la ley del pecado y de la muerte (cf. Rm 8, 2), entregado a los creyentes como dinámica alternativa opuesta a la carne⁵⁸.

Los débiles, los pobres, los despreciados por la cultura hegemónica, encuentran en el espíritu de Jesús la capacidad, la iniciativa divina, que les permite experimentar la fuerza de Dios presente en el mundo y en la historia para cambiarla. La experiencia del espíritu es profundamente subversiva, especialmente al constatar nuestra debilidad frente a 'los príncipes de este mundo', o 'los elementos', ya que permite que no sean ellos los que tengan la última palabra sino que la tengamos los que 'vivimos según el espíritu' y por ello 'obremos según el espíritu' (cf. Ga 5, 25).

57 *Op. cit.* Guijarro. *El Dios de los primeros cristianos*, pp. 53-54.

58 *Op. cit.* Barbaglio. *Teología de San Pablo*, p. 4

LÍNEAS CENTRALES DE UNA PNEUMATOLOGÍA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE¹

*Víctor Codina**

Antes de intentar establecer las líneas centrales para una pneumatología latinoamericana y caribeña, hemos de situar esta problemática en el contexto histórico de la teología latina occidental.

1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

La pneumatología es todavía hoy una asignatura pendiente en la Iglesia latina. En la gran mayoría de centros teológicos no existe todavía la materia de pneumatología como tratado específico, aunque se hable del Espíritu en el tratado de la Trinidad y se enseñe teología espiritual. En realidad el esquema dominante parece ser el de Dios-Cristo-Iglesia.

1 Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, en torno a una pneumatología a partir de la experiencia de América Latina y el Caribe.

* Sacerdote jesuita doctor en teología. Nació en Barcelona (España) en 1931 y reside en Bolivia desde 1982, alternando la docencia de la teología en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, con la formación de laicos, el acompañamiento a Comunidades Eclesiales de Base y el trabajo en parroquias populares. También es docente de teología en facultades de Italia, Brasil, El Salvador y otros países de América Latina. Ha publicado artículos, ensayos y libros sobre eclesiología, espiritualidad, sacramentos, religiosidad popular, teología de la vida religiosa, y pneumatología.

La Iglesia oriental acusa a la Iglesia latina de cristomonismo², es decir de centrarse de forma unilateral y casi exclusiva en el misterio de Cristo, olvidando la dimensión del Espíritu o relegándolo a un apéndice final. Este eclipse del Espíritu en la Iglesia occidental, sobre todo a partir del segundo milenio, ha sido ya ampliamente estudiado y aunque posiblemente esta afirmación tenga algo de exageración, sin embargo pone el dedo en una llaga real³.

Ciertamente el Concilio Vaticano II intentó corregir esta unilateralidad teológica, pero aún después del Concilio, Pablo VI afirmó que: “a la cristología y especialmente a la eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo sobre el Espíritu Santo”⁴.

Este olvido del Espíritu en la Iglesia latina ha tenido a lo largo de la historia consecuencias negativas, tanto teológicas como pastorales, que en gran parte aún perduran en la Iglesia de hoy y contra las que reacciona el papa Francisco, como luego veremos. Mencionamos, brevemente, algunas de estas consecuencias:

(1) Se ha acentuado más lo doctrinal, lo moral y lo ritual que la vivencia y la experiencia cristiana espiritual y la mistagogía.

(2) Ha habido una inflación de lo jurídico, de lo institucional y de lo estructural de la Iglesia por encima de lo comunitario, lo carismático y lo místico.

(3) Hay una pérdida de lo simbólico y poético, de lo cordial y afectivo, de lo gratuito y festivo, de la alegría, frente al predominio de la razón ilustrada e instrumental.

2 Cf. Nissiotis, N. (1963). “Pneumatologie orthodoxe”. In: *Le Saint Esprit*. Genève. pp. 85-106.

3 Cf. Congar, Y.M. (1983). *El Espíritu Santo*. Barcelona, p. 188; Bingemer, Maria Clara Luccheti. (2011). “El amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente”. In: *Concilium* n° 342, septiembre 2011. pp. 61-76; Codina, V. (1994). *Creo en el Espíritu Santo*. Santander. pp. 42-50.

4 Pablo VI. Audiencia general del 6 de junio de 1973. Cf. *Ecclesia* 6.06,73, 5.

- (4) Existe una fuerte acentuación del magisterio eclesiástico frente al sentido de fe e incluso la infalibilidad de fe de los fieles⁵.
- (5) El centralismo universalista romano domina sobre la legítima autonomía de las Iglesias locales, a pesar de la doctrina conciliar sobre la colegialidad⁶.
- (6) Aunque después del Vaticano II la Iglesia se ha abierto a la presencia del Espíritu en las culturas y religiones⁷, prevalece en muchos sectores de la Iglesia una postura apologética y proselitista de la misión.
- (7) A pesar de la doctrina conciliar sobre los signos de los tiempos⁸, hay todavía en muchos sectores arrogancia y cerrazón eclesial frente al mundo secular y a sus avances modernos, como si la Iglesia tuviera la exclusiva del Espíritu.
- (8) El divorcio entre teología y espiritualidad, ocasiona una teología excesivamente racionalista y una espiritualidad devota pero poco sólida.
- (9) No obstante la doctrina conciliar sobre la Iglesia como Pueblo de Dios⁹, persiste en muchos lugares la separación entre clero y fieles y se mantiene un dualismo entre la historia sagrada y la historia profana, con una identificación entre la Iglesia y el Reino, etc.
- (10) Y aunque en la Iglesia nunca ha estado ausente la ayuda a los pobres, no parece que haya una conexión teológica directa y explícita entre Espíritu y pobres.

5 Cf. *Lumen Gentium*, 12.

6 Cf. *Lumen Gentium*, 22-23.

7 Cf. Concilio Vaticano II. *Nostra Aetate*. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

8 Cf. *Gaudium et Spes*, 4; II; 44.

9 Cf. *Lumen Gentium*, II.

Se pueden dar diferentes motivos de este olvido del Espíritu, pero quizás la razón última ha sido una apropiación ideológica del Espíritu por parte de la institución eclesiástica. La presencia del Espíritu en los fieles, en la práctica, quedaba casi reducida a la experiencia mística de unas pocas personas.

El teólogo oriental Paul Evdokimov ha expresado bien las consecuencias de esta ausencia del Espíritu en la Iglesia occidental:

La ausencia de la economía de Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos, como también su cristomonismo, determinan que la libertad profética, la divinización de la humanidad, la dignidad adulta y regia del laicado y el nacimiento de la nueva criatura queden sustituidos por la institución jerárquica de la Iglesia¹⁰.

Este olvido del Espíritu por parte de la teología occidental ha suscitado como reacción algunos sucedáneos. Yves Marie Congar enumera tres sustitutos del Espíritu que se han desarrollado en la Iglesia latina: la devoción a María, a la eucaristía y al Papa¹¹.

Pero si dirigimos ahora nuestra mirada a la teología latinoamericana y caribeña, hemos de confesar con José Comblin¹² y João Batista Libanio¹³ que también en la teología latinoamericana de la liberación de los años 70-90, la pneumatología es una realidad todavía incipiente. Se han desarrollado teológicamente en América Latina y el Caribe la cristología, la eclesiología, la espiritualidad, la moral, la escatología e incluso la teología trinitaria¹⁴... pero la pneumatología ha estado poco presente.

10 Evdokimov, P. (1967). *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Paris. p. 146

11 *Op cit.* Congar, pp. 188-194

12 Comblin, J. (1990). "Espíritu Santo". En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. (ed.). *Mysterium liberationis I*, Madrid. p. 690

13 Libanio, J.B. (1993). "Panorama de la teología de América latina en los últimos 20 años". En Comblin, J., González Faus, J.I. y Sobrino, J. *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Madrid. pp. 62-64.

14 Una prueba de ello son los dos volúmenes de la obra conjunta editada por de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino: *Mysterium liberationis* (Madrid, 1999).

Esta ausencia de pneumatología ha producido consecuencias negativas en la teología y en la praxis liberadora: riesgo de milenarismo, de voluntarismo, de paternalismo, asfixia espiritual, desánimo, cansancio, falta de esperanza, crisis personales...¹⁵.

Pero a esta apreciación más bien negativa de la ausencia de pneumatología en América Latina y el Caribe, hay que añadir que desde 1990 hasta nuestros días ha habido cambios en la teología latinoamericana:

(1) Apertura a nuevos temas como género, indígenas, afroamericanos, teología india (Eleazar López), culturas, diálogo interreligioso, ecología.

(2) Una mayor presencia de teólogos: Elsa Támez, María Clara Bingemer, Lucia Weiler, Antonieta Potente, Adriana Curaqueo, Bernardeth Caero, Consuelo Vélez, Virginia Azcuy, Socorro Martínez, Ana María Tepidinho, Georgina Zubiría, Maricamen Bracamonte, Marilú Rojas, Martha Zechmeister, Geraldine Céspedes, Bárbara Buckner, Clara María Temporelli, Teresa Rosaza, Teresa Porcile (+), Martha Orsini (+)

(3) Y un repunte de la pneumatología: José Comblin¹⁶, Leonardo Boff,¹⁷ María Clara Bingemer¹⁸, María José Caram¹⁹, Diego Irrázaval²⁰... Esta pista es la que queremos ahora profundizar²¹.

15 Cf. Cabarrús, C. (2001). *Cuadernos de bitácora, para acompañar caminantes*, 3ª ed. Bilbao. p. 21.

16 Cf. Comblin, J. (1982). *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis; Comblin, J. (1987). *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid; Comblin, J. (2012). *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus, obra póstuma*. São Bernardo do Campo.

17 Cf. Boff, L. (2013). *O Espírito Santo*. Petrópolis.

18 Cf. Bingemer, M.C. (2011). "El Amor escondido. Notas sobre la kénosis del Espíritu Santo". In: *Concilium* 342, sept 2011, pp. 63-76.

19 Cf. Caram, M.J. (2012). *El Espíritu en el mundo andino*. Cochabamba.

20 Cf. Irrázaval, D. (2011). "Comprensión vivencial del Espíritu en Sudamérica". In: *Concilium* 342, sept 2011, pp. 137-147.

21 Cf. Codina, V. (1994). *Creo en el Espíritu Santo*. Santander; Codina, V. (2008). *No extingáis el Espíritu*. Santander; Codina, V. (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander. Este último texto es la base de esta exposición y en él se encontrarán ulteriores fundamentaciones y bibliografía.

2. UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA: LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Hay que comenzar por distinguir claramente la experiencia espiritual de la reflexión teológica sobre ella, la llamada pneumatología.

En América Latina y el Caribe hubo en las décadas de los 70-90 una experiencia espiritual muy fuerte, una verdadera irrupción del Espíritu del Señor, aunque hasta ahora no haya sido suficientemente tematizada. Dicha experiencia constituye no solo un *Kairós* latinoamericano y caribeño, sino un momento estelar de la historia de la humanidad y de la Iglesia. Es una recepción creativa y original del Vaticano II por parte de América Latina y el Caribe.

El pueblo latinoamericano y caribeño sometido durante siglos a la esclavitud, a la pasividad y al silencio servil, recobra ahora la palabra, experimenta la libertad y el sentido comunitario, se lanza a luchar por su dignidad y por su liberación, en una dolorosa gestación de una nueva civilización.

Medellín lo afirma claramente y ve en ello el paso del Espíritu: “no podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación”²².

Y Puebla lo confirma:

El Espíritu que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia de nuestro continente²³.

Enumeremos algunos de los datos significativos de esta irrupción del Espíritu.

22 Medellín, 4.

23 Puebla, 201.

2.1 LOS PASTORES POSTCONCILIARES

Esta irrupción del Espíritu es detectada y apoyada por una serie de obispos, en muchos aspectos comparables a los Santos Padres de la Iglesia primitiva.

Esta floración de obispos postconciliares es tanto más sorprendente porque contrasta con la postura un tanto pasiva y tímida de los obispos latinoamericanos en el Vaticano II, la llamada ‘mayoría silenciosa’, fuera de algunas voces excepcionales como las de Hélder Câmara y Manuel Larraín.

Citemos alguno nombres de estos obispos notables del postconcilio como Leonidas Proaño de Ecuador, Ramón Bogarín de Paraguay, Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz de México, José Dammert y Juan Landázuri de Perú, Enrique Alvear y Raúl Silva Henríquez de Chile, Jorge Novak y Jaime de Nevares de Argentina, y los obispos mártires Enrique Angelleli de Argentina, Oscar Romero de El Salvador, Juan Gerardi de Guatemala. Seguramente se pueden añadir a esta lista otros obispos posteriores, como Jorge Manrique y Manuel Eguiguren de Bolivia, y Joaquín Piña de Argentina, para no citar a algunos que todavía viven como Pedro Cadaldálga.

Estos obispos surgen en un momento histórico de grandes cambios sociales y políticos de América Latina, se caracterizan por anunciar el Evangelio, en plena comunión con la tradición de la Iglesia pero respondiendo a los desafíos de un pueblo pobre y explotado. No lucharon contra las herejías, ni contra el marxismo, sino que lucharon contra la injusticia y a favor de la dignidad de la persona humana y los derechos humanos, denunciando las situaciones de pecado estructural. No defendían la violencia, eran pacíficos en su lucha por la liberación. Su vida era ejemplar y santa, eran sencillos y pobres, cercanos al pueblo, auténticos seguidores de Jesús, hombres de una fe profunda y de oración, que aceptaron la cruz.

Fueron muchas veces incomprendidos, calumniados y marginados a veces por sus mismos hermanos en el episcopado y lo que fue más doloroso para ellos, incluso por Roma. Fueron tildados de ser políti-

cos, de ser marxistas, de provocar desorden y división en sus diócesis, de apartarse del Evangelio. Sufrieron persecuciones y algunos de ellos el martirio.

No eran teólogos ni sociólogos, eran pastores cercanos al pueblo que con su vida y predicación hicieron creíble la fe, incluso fuera de América Latina. Como dijo el obispo poeta Pedro Casaldáliga de Oscar Romero, los pobres les enseñaron a leer el Evangelio... Son, en expresión de José Comblin, “los Santos Padres de la Iglesia de los pobres”.

Añadamos a lo anterior la memoria de muchos sacerdotes que animados por los ejemplos de sus pastores, vivieron una vida de acercamiento al pueblo y de compromiso con sus justas luchas, por lo cual muchos también sufrieron los efectos de la represión y el martirio.

2.2 LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Otro signo del Espíritu es el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que no nacieron como fruto de una planificación pastoral elaborada desde un despacho de la Iglesia institución, sino de la base de la Iglesia, como consecuencia de la misma pobreza social y eclesial del pueblo de Dios.

La falta de ministros de eucaristía hizo que el pueblo se organizara para escuchar la Palabra y celebrar su fe en comunidad. Son ‘comunidades’, es decir, un grupo de personas con un deseo de mantener una relación fraterna y de solidaridad; son ‘eclesiales’, es decir comunidades cristianas que forman parte de la Iglesia, reunidas por la Palabra y la fe en Jesús el Señor; y son de ‘base’, de la base social y eclesial. Constituyen lo que se llama la primera eclesialidad, es decir, la comunidad de bautizados, anterior a cualquier otra distinción por razón de los ministerios o carismas, que constituyen la segunda eclesialidad.

Son una nueva forma de ser Iglesia, en palabras de Medellín: “célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”²⁴.

24 Medellín, *Pastoral de conjunto*, 10.

Y según Puebla:

Las Comunidades Eclesiales de Base son expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo²⁵.

Estas comunidades, que crecieron sobre todo en Brasil, con la ayuda de Carlos Mesters y José Marins, se extendieron por toda América Latina y el Caribe, en barrios marginales, sectores populares, grupos mineros e indígenas. Muchas veces han sido lideradas por mujeres, con gran sabiduría cristiana y sentido popular.

Leonardo Boff en su libro *Eclesiogénesis* describe las líneas teológicas de este nuevo modelo eclesial²⁶: una Iglesia Pueblo de Dios, de los pobres, débiles y explotados, una Iglesia de seglares, con el poder de la *koinonía*, toda ella ministerial, liberadora y de diáspora, que sacramentaliza las liberaciones concretas, que prolonga la gran tradición, en comunión con la gran Iglesia, Iglesia que construye su unidad a partir de la misión liberadora, Iglesia con una nueva concreción de catolicidad, toda ella apostólica, realizadora de un nuevo modelo de santidad.

A su vez, Ronaldo Muñoz, teólogo que vivió siempre en medio del pueblo y de las CEB, describe algunas características de la experiencia espiritual de Dios y de la Iglesia que surge de las CEB: se descubre el rostro de una Iglesia samaritana, de una Iglesia hogar, de una Iglesia santuario, de una Iglesia misionera, de una Iglesia profética. Y estas dimensiones se dan conjuntamente, como en circularidad eclesial²⁷.

Socorro Maríñez, más recientemente, señala que las CEB son un

25 Puebla, 643.

26 Cf. Boff, L. (1980). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander. pp. 51-73.

27 Cf. Muñoz, R. (1993). "Experiencia popular de Dios y de la Iglesia". En Comblin, J., González Faus, J.I., y Sobrino, J. (ed.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid. pp. 161-179.

nuevo modelo de Iglesia, una comunidad fraterna, donde los pobres tienen un lugar privilegiado, comunidad misericordiosa, liberadora, profética, que discierne, misionera, en fidelidad a la Iglesia institucional, orante y celebradora, en la alegría del Espíritu²⁸.

De este modo las CEB constituyen una realización parcial pero verdadera de la Iglesia de los pobres.

2.3 LOS LAICOS COMPROMETIDOS

Uno de los fenómenos más típicos de esta época es el despertar del pueblo tanto en lo social como en lo eclesial, sobre todo la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia. Se pasa de una situación generalizada de pasividad y resignación a una toma de conciencia de los desafíos sociales y eclesiales.

A nivel social y político, sectores populares, pero también sectores de universitarios y profesionales, despiertan y abren los ojos ante situaciones de injusticia inveterada, ante dictaduras militares, ante la opresión y marginación que sufre el pueblo. De ahí surgen movimientos sindicales, obreros, universitarios, políticos, contra la injusticia reinante. Huelgas, manifestaciones, protestas, participación en guerrillas... jalonan toda esta época. Naturalmente desde las políticas de la Doctrina de la Seguridad Nacional, estos movimientos son reprimidos y aplastados brutalmente. Esta es una de las causas del martirio.

Pero estos laicos comprometidos, con raíces y motivaciones cristianas, no encuentran ordinariamente en la piedad tradicional un fundamento que les anime y alimente su fe. Esta será una de las motivaciones que tendrán muchos pastores y teólogos para buscar una nueva formulación de la fe, más acorde con esta situación de lucha contra la injusticia. La teología de la liberación buscará dar respuesta a esta situación pastoral concreta.

28 Cf. Martínez, Socorro. *Eclesiología y fe. Las Comunidades eclesiales de base y un nuevo modelo de Iglesia*. Disponible en: <http://amerindiaenlared.org/biblioteca/7813/eclesiologia-y-fe--las-comunidades-eclesiales-de-base-y-un-nuevo-modelo-de-iglesia>.

Pero también a nivel eclesial hay un despertar del pueblo. Surgen catequistas, animadores pastorales, delegados de la Palabra, conscientes de que la Iglesia no es simplemente la jerarquía y de que todos los bautizados hemos de comprometernos en la defensa y propagación de la fe. La misma escasez de clero obliga a tomar conciencia de la corresponsabilidad eclesial de todos. Precisamente en este clima surgen las CEB. También estos laicos comprometidos con la Iglesia, con una Iglesia liberadora y defensora de la justicia, serán reprimidos y martirizados.

Queremos destacar especialmente la importancia de la presencia de la mujer en todo este proceso y caminar de la Iglesia latinoamericana: mujeres catequistas y agentes pastorales, animadoras de CEB, compañeras comprometidas en la lucha contra la injusticia, la dictadura y los abusos militares, defensoras de los derechos humanos, mujeres mineras, campesinas, indígenas, muchas de ellas violadas, torturadas y martirizadas por el Reino y su justicia. Estas mujeres reflejan la dimensión femenina y materna del Espíritu, de la *Ruab* creadora y vivificadora, liberadora y madre de los pobres.

Hay un resurgir de algo nuevo a nivel social y eclesial en la América Latina de estos años y precisamente a partir de su situación de pobreza y marginación. ¿De dónde surge esta nueva fuerza y vitalidad?

2.4 LA VIDA RELIGIOSA

A esta nueva configuración de los pastores y de los laicos se añade también una clara toma de conciencia de la vida religiosa de su dimensión no solo carismática, sino concretamente profética.

La pobreza y explotación del pueblo golpea duramente la conciencia de religiosos y religiosas, que en sus carismas históricos originarios en su gran mayoría nacieron para ayudar y promocionar a los sectores pobres, pero con el tiempo se habían ido concentrando en la educación y la salud de sectores burgueses, y la misma vida religiosa se había ido aburguesando en su nivel de vida, edificios, economía, tierras, etc.

Medellín insiste en que los religiosos den testimonio de la po-

breza de Cristo, formen entre sus miembros pequeñas comunidades encarnadas realmente en los ambientes pobres, compartan sus bienes con los más necesitados, pongan al servicio de la comunidad humana sus edificios y los instrumentos de sus obras, distingan lo que toca a la comunidad de lo que pertenece a sus obras, etc.²⁹. La vida religiosa, a partir de Medellín e impulsada por la Confederación latinoamericana de religiosos y religiosas (CLAR) —nacida en 1959— emprendió la gran aventura de la inserción de la vida religiosa en medio del pueblo pobre. Grupos pequeños pero significativos, mayormente de religiosas, iniciaron un éxodo del centro de las ciudades a los barrios pobres periféricos de las ciudades, al campo, entre indígenas y afroamericanos, mineros, campesinos, pescadores, etc., en un éxodo no solo geográfico, sino social, cultural y religioso, evangélico. Tuvieron una nueva experiencia espiritual de su vocación y del seguimiento de Jesús de Nazaret.

Lo que interesa destacar aquí es la audacia y valentía de estas personas que dejaron atrás toda una tradición y comenzaron un camino nuevo realmente evangélico y profético, lleno de riesgos y desafíos. Los pobres los evangelizaron y surgió un estilo nuevo y diferente de vida religiosa, mucho más cercano al Evangelio y a los carismas originales.

¿De dónde sacaron fuerza estas comunidades para insertarse en ambientes sociales, culturales y religiosos tan nuevos y arriesgados, para hacerlo con alegría e ilusión? ¿Quién les dio ánimo para enfrentar dificultades internas y externas, para soportar las críticas de los sectores más conservadores de la sociedad y de la misma Iglesia, para mantenerse firmes en medio de las represiones policiales y del mismo martirio?

2.5 EL MARTIRIO

Consecuencia de este compromiso por la justicia y los pobres y de un enfrentamiento a las estructuras de pecado y de injusticia, ha sido el martirio.

La Escuela de las Américas en Panamá por parte de Estados Uni-

29 Medellín, *Pobreza de la Iglesia*, 14; 16.

dos, la Doctrina de la Seguridad Nacional que justificaba la eliminación de todo los ‘disidentes’ del pensamiento único, el fantasma del marxismo y del comunismo como algo que había que erradicar, los intereses económicos de los grandes consorcios internacionales aliados a los gobiernos militares y policiales... desembocan en el martirio de obreros, sindicalistas, campesinos, universitarios, indígenas, miembros de comunidades de base, agentes pastorales sacerdotes, religiosos y religiosas e incluso de obispos.

No es la primera vez que la Iglesia sufre el martirio, pero la novedad de los martirios de América Latina y el Caribe consiste en que los dictadores, militares, asesinos y torturados son cristianos, miembros de la Iglesia, que matan para defender la ‘civilización’ cristiana occidental. Esto ha hecho que amplios sectores de la Iglesia y de la sociedad no considerasen estos asesinatos como martirios cristianos sino como muertes políticas. Más aún, muchos de ellos, antes de ser martirizados por poderes civiles, sufrieron también persecución de parte de autoridades eclesiásticas, lo cual fue para ellos causa de un gran sufrimiento interior.

Evidentemente estos mártires no murieron por defender los dogmas cristianos de la Iglesia sino por defender la justicia, los derechos humanos, la libertad, la vida... son mártires por el Reino, como Jesús que fue asesinado por los dirigentes religiosos de su tiempo, por ser considerado blasfemo. Los mártires latinoamericanos son mártires ‘jesuánicos’ —como refiere Jon Sobrino— que participan de la pasión y cruz de Jesús, forman parte del pueblo crucificado, son la actualización de Siervo de Yahvé que carga con el pecado del pueblo. Son los bienaventurados perseguidos por causa de la justicia (cf. Mt 5, 10).

Algunos de ellos fueron personas activamente comprometidas con la justicia, pero otros fueron martirizados en las masacres colectivas de pueblos de campesinos e indígenas, forman parte de los mártires que son como ‘los santos inocentes’, víctimas del odio al pueblo pobre e indefenso.

¿Quién dio fuerza y valentía para soportar estos martirios tanto a obispos como Romero y Angelleli, como a teólogos como Ellacuría en

El Salvador, a Luis Espinal en Bolivia, a Ita Ford, Dorothy Kazel, Jean Donovan y Maura Clarke, a las hermanas de Maryknoll asesinadas en El Salvador, a la religiosa francesa Alice Domon torturada en Argentina, a la hermana Dorothy Stang asesinada por defender a los indígenas mientras leía las bienaventuranzas, a los indígenas cruelmente masacrados en Guatemala, a los jóvenes encerrados en el estadio de Santiago de Chile, a los mártires de Brasil, de Colombia, de Centroamérica, del Cono Sur, de México, del Caribe...? ¿Quién consuela a estas madres que ven cómo sus hijos concebidos en prisión les son arrebatados y entregados a militares? ¿Quién da esperanza a tantos familiares de desaparecidos? ¿Quién ha dado fuerza a tantos familiares y amigos de los asesinados para seguir adelante, tener hijos, esperar un mañana mejor, seguir luchando?

No hay otra respuesta que recurrir al Espíritu del Señor que no solo da palabras a los perseguidos ante sus jueces sino que los conforta y anima y luego da esperanza pascual al pueblo pobre para seguir caminando adelante.

2.6 LOS MOVIMIENTOS PENTECOSTALES Y CARISMÁTICOS

El movimiento pentecostal, tanto católico –la llamada Renovación carismática– como evangélico, se está desarrollando con mucha fuerza en América Latina y el Caribe. Para algunos autores es el mayor movimiento religioso desde la Reforma.

Las Iglesias protestantes históricas se están pentecostalizando, conquistan millones de adeptos, se extienden en el mundo popular, en las periferias de las grandes ciudades, su orientación depende mucho de su origen norteamericano, son fundamentalistas en lo doctrinal e indiferentes en lo político, pero tienen pastores autóctonos y son Iglesias que se autosostienen económicamente gracias a los diezmos de los fieles. A veces colaboran con movimientos populares en las luchas sindicales y políticas. Los más pobres entre los pobres acuden no a las comunidades de base sino a los grupos pentecostales.

Los movimientos carismáticos católicos se extendieron en las clases

medias y en ella han prosperado y son más impenetrables que los pentecostales a lo social y político, aunque últimamente ha habido algunos avances.

Pero este redescubrimiento del Espíritu no deja de interpelarnos y en medio de sus ambigüedades es un clamor hacia las Iglesias cristianas históricas para que vuelvan al Espíritu³⁰. Esta serie de acontecimientos pneumáticos nos ofrece un material abundante para una reflexión pneumatológica desde América Latina y el Caribe.

3. LÍNEAS DE FUERZA DE LA PNEUMATOLOGÍA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Lo ocurrido en América Latina en estos años 70-90 sin duda interesa a historiadores, economistas, sociólogos y politólogos, también a los fenomenólogos de lo religioso, pero nosotros queremos acceder a ello como teólogos, desde la fe, como claro signo de los tiempos, como un verdadero lugar teológico donde se nos manifiesta y expresa el misterio de Dios, su Palabra, como un *kairós* para elaborar una pneumatología latinoamericana y caribeña, que como dice Comblin “solo puede proceder de la praxis de un pueblo libre”³¹.

Lo que discernimos con claridad es que el Espíritu Santo en estos años no ha actuado desde arriba, ni desde el poder, ni desde el centro político o eclesial, sino que ha actuado en América Latina desde abajo, desde el clamor de los pobres, desde el revés de la historia, desde el abismo y desde el *de profundis* de la historia, desde los excluidos y descartados, desde los que ‘no saben ni pueden’, desde los ‘nadies’, desde la impotencia, desde los últimos (*eschatoi*), desde los crucificados de la historia... Este es el Espíritu que da fuerza a los pobres, a los indígenas

30 Cf. Comblin, J. (1990). “Espíritu Santo”. En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium liberationis I*, Madrid. pp. 620-621; Salvatierra, C. (2013). “Católicos y Pentecostales”. En: Equipo Ilamis, *Urbes*, Cochabamba. pp. 185-224

31 *Op. cit.* Comblin. “Espíritu Santo”, *Mysterium liberationis*, p. 663.

y afroamericanos, a las mujeres, a los cristianos comprometidos por la justicia, a las CEB, a la vida religiosa inserta, a los mártires, a los movimientos pentecostales y carismáticos. Es el que anima al pueblo a luchar por la vida, en un conato agónico, a hacer fiesta, a comprar flores, a casarse y tener hijos, a no suicidarse colectivamente...

Y aunque en este proceso hay quienes han colaborado desde arriba, ha sido en función de los de abajo, a su servicio, por su causa, en su defensa, asumiendo su voz. Los obispos en Medellín y Puebla discernieron este clamor y vieron en él la presencia del Espíritu. Los teólogos han visto aquí un llamado a descubrir la presencia *kenótica* del Espíritu en la base social y eclesial. 'Desde abajo' no es un mero lugar geográfico o físico, es un lugar teológico, evangélico, pascual, escatológico, que nos revela que el Señor quiere revertir el sentido de la historia desde los últimos, que son los predilectos del Reino y sus primeros beneficiarios, son los bienaventurados.

Frente a otras teologías del Espíritu reelaboradas en otros lugares desde la Trinidad immanente, desde la jerarquía eclesiástica, desde la interioridad subjetiva de los místicos... la pneumatología desde América Latina y el Caribe considera al Espíritu como el 'padre de los pobres' que actúa desde abajo, desde la Trinidad económica.

La pregunta que inmediatamente surge es si este desde abajo del Espíritu es una innovación moderna o bien tiene raíces bíblicas y se inserta en la mejor tradición de la Iglesia, aunque para muchos resulte algo novedoso.

4. FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA

Sin pretensión de exhaustividad, enumeremos algunos aspectos del Espíritu que actúa desde abajo, según las Escrituras.

(I) El Espíritu es creador y dador de vida, la *Ruah* hebrea, que engendra vida desde el caos inicial de la creación (*tohu wabohu*) (cf. Gn I, 2). Es aliento de vida para el primer hombre formado de barro (cf. Gn 2,7).

Hace pasar de la muerte a la vida como en la visión simbólica del campo de huesos secos que resucitan (cf. Ez 37, 1-4). Es el Espíritu que hace que mujeres estériles conciban, desde Sara (cf. Gn 11, 30) a Isabel, la madre de Juan bautista (cf. Lc 1, 7.25). Es el que fecunda el vientre de una joven desconocida y humilde de Nazaret para ser la madre del Mesías, Jesús (cf. Lc 1, 35). Es el Espíritu que brota del costado tras-pasado de Jesús de Nazaret para engendrar una vida nueva (cf. Jn 19, 30.34) no ya la vida natural (*bios*) sino la divina (*zoē*) (cf. Jn 10,10). Es el Espíritu que resucita a Jesús y a los bautizados en Cristo (cf. Rm 8, 11), el que libera a la creación de la esclavitud y de los dolores de parto (cf. Rm 8, 22-23) para que nazca una nueva tierra.

(2) Es el Espíritu que habló por los profetas y profetisas que surgen sobre todo en momentos de crisis y caos de Israel, para denunciar la injusticia y anunciar la esperanza de los tiempos mesiánicos (cf. Is 28, 5-6; Mi 3, 8-10; Is 11, 1-9; Ez 36, 27-28; Jl 3, 1...). Este Espíritu de justicia es el que desciende sobre Jesús en el bautismo (cf. Lc 3, 21-22) y lo unge para la misión de liberar a los cautivos y anunciar la buena nueva a los pobres (cf. Lc 4,16-30) en la línea de Is 61. Es el Espíritu de Pentecostés que desciende sobre un grupo de discípulos temerosos y cobardes para hacerlos heraldos del Evangelio y para que nazca una comunidad eclesial con la alegría del compartir y la utopía de una sociedad sin pobres (Hch 2).

(3) Es el Espíritu padre-madre de los pobres, de los pequeños y sencillos, a quienes han sido revelados los misterios del Reino (cf. Lc 10, 21-22; Mt 11, 25-27). Es el Espíritu que clamó a través de los israelitas en Egipto pidiendo liberación (cf. Ex 4, 3). Es el Espíritu que ilumina a Simeón y a Ana en el templo y les hace reconocer en el hijo de una pareja de pobres campesinos galileos al Salvador y la luz de las naciones (cf. Lc 2, 22-28). Es el Espíritu que desde nuestra pobreza radical nos hace llamar a Dios *Abbá*, Padre (cf. Rm 8, 15; Ga 4, 6). Es el padre-madre de los pobres, el *goel* protector de los pobres que no tienen quien los proteja.

En resumen, en toda la historia de salvación el Espíritu actúa desde los marginados, desde abajo, desde la periferia, utilizando medios pobres y desproporcionados. Es una lógica contraria al racionalismo moderno pero es la lógica del Magnificat de María que canta la misericordia del Señor que se ejerce con los pequeños, los humildes y los hambrientos (cf. Lc 2, 46-55).

5. LA TRADICIÓN ECLESIAL

Podemos preguntarnos ahora si en la tradición eclesial hay elementos para una pneumatología desde abajo.

A pesar de la estrecha relación bíblica existente entre el Espíritu y el mundo de los pobres, tanto el magisterio y la teología oficial de la Iglesia occidental como el de la oriental, ordinariamente no han vinculado el Espíritu con los pobres, sino que han elaborado más bien una pneumatología desde arriba, aunque siempre hayan tenido una actitud de solidaridad y de preocupación por los pobres, y de defensa de la justicia y de la dignidad de la persona humana. Espíritu y pobres parecen realidades más paralelas que convergentes.

Concretando un poco más, los Padres de la Iglesia, sobre todo los Capadocios están preocupados sobre todo por defender la divinidad del Espíritu Santo, que como afirma el Concilio de Constantinopla I (381), es digno del mismo honor y gloria que el Padre y el Hijo. Pero no se conecta al Espíritu trinitario con el mundo histórico de los pobres, aunque estaban impresionados de la dimensión pneumática del monacato.

Ireneo habla de las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu, con las cuales Dios nos crea y gobierna, pero no alude a la dimensión desde abajo del Espíritu. Agustín considera el Espíritu como el lazo amoroso de unión entre el Padre y el Hijo, pero no articula una pneumatología desde abajo.

Tampoco el magisterio y la teología oficial de la cristiandad medieval elaboran una pneumatología desde abajo, sino que desarrollan más

bien la dimensión jerárquica del Espíritu y la subjetiva y mística, a partir de los siete dones del Espíritu según (cf. Is II, 1-2), pero sin tener en cuenta que en Is II a los siete dones se añade la preocupación por la justicia a los débiles, la defensa del derecho de los pobres, la crítica al opresor y la dimensión escatológica de una creación nueva, donde el niño jugará con la serpiente (cf. Is II, 3-9). Parece que el Paráclito se reduce a ser el “dulce huésped del alma”, como se canta en uno de los himnos medievales al Espíritu.

La tradición oriental, mucho más sensible al Espíritu que la latina, elabora una pneumatología muy rica, acentuando las dimensiones trinitarias, litúrgicas y escatológicas del Espíritu, pero con escasa incidencia histórica.

Pero la tradición eclesial no se reduce al magisterio eclesiástico o a la teología oficial, sino que hay que acudir al polo profético de la Iglesia para descubrir elementos de una pneumatología desde abajo, desde la base, desde el revés de la historia.

El monacato, que en la Iglesia de su tiempo se vio como una irrupción del Espíritu, en cuanto crítica profética al Constantinismo, inaugura una visión del Espíritu desde la periferia.

En esta misma línea se sitúan los movimientos laicales y de mendicantes de los siglos XII y XIII, con una clara vuelta a Jesús de Nazaret y una acentuación de la pobreza y de la cercanía a los pobres. La figura más simbólica es Francisco de Asís. Es especialmente significativo el aporte del monje calabrés Joaquín de Fiore (1136-1212) quien con su teoría del tercer Reino del Espíritu apuesta por una presencia e incidencia del Espíritu en la historia.

La Reforma, tanto católica como protestante, que quiere volver a las fuentes de la revelación, ha de considerarse como un movimiento del Espíritu nacido desde abajo. Destaca en la tradición protestante la personalidad de Thomas Müntzer (1489-1525) que quiere unir la fe con la lucha contra la opresión social que sufren los campesinos, para así preparar el Reino del Espíritu.

La primera evangelización de América Latina, a pesar de realizarse unida al poder colonial y en un contexto tridentino, ofrece ejemplos

de una evangelización profética en defensa de los indígenas, como los dominicos Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, los doce franciscanos de México y las reducciones jesuíticas. Todo ello nos habla de un Espíritu que actúa desde la base, no desde el poder.

Así también, tanto la revolución francesa del siglo XVIII como los movimientos de independencia latinoamericanos y caribeños del siglo XIX son fruto de un Espíritu que desde abajo suscita movimientos de igualdad, libertad, fraternidad y dignidad en la sociedad, no bien vistos por la Iglesia oficial. Más cercanos a nuestro tiempo, son fruto del Espíritu en la Iglesia los movimientos bíblico patrístico, litúrgico, ecuménico, social y pastoral de mitad del siglo XX, que entraron en conflicto con la Iglesia oficial (la encíclica *Humani Generis* de Pío XII) y que prepararon el futuro Concilio Vaticano II. Su herencia fue recogida por Juan XXIII, otro hombre lleno del Espíritu, venido de la base social y eclesial, que convocó el Concilio movido por el Espíritu y deseó que la Iglesia fuera, sobre todo, la Iglesia de los pobres, por más que el Vaticano II no llegara a asumir ni a formular esta pneumatología desde abajo.

Habrà que esperar a Medellín para encontrar el filón bíblico y profético perdido de una pneumatología desde abajo. Le corresponde a la teología latinoamericana tomar conciencia de esta pneumatología desde abajo.

6. ALGUNAS CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS Y PASTORALES

6.1 LA IRRUPCIÓN DEL ESPÍRITU DESDE LA BASE

Llegamos a estas conclusiones a partir del discernimiento de la irrupción del Espíritu en América Latina y el Caribe, en el movimiento de liberación de los pobres de los años 70-80.

La pneumatología desde América Latina y el Caribe no nace de una especulación de laboratorio sino desde la vida de la Iglesia y de la historia de la humanidad, desde la base.

6.2 LA PRESENCIA CONSTANTE DEL ESPÍRITU

Señor y vivificador, el Espíritu creador que llena el universo y que actúa desde dentro, se manifiesta de modo especial en momentos de caos, de crisis, de confusión, de aparente muerte física o social, para suscitar desde esta realidad en peligro, una vida en abundancia.

Esto es válido desde el *tohu wabohu* y *big-bang* de los orígenes hasta los momentos de cambios históricos, para las épocas de opresión social y también para las noches oscuras eclesiales. El Espíritu siempre actúa desde el *de profundis* de la creación y desde el revés de la historia.

En este sentido aparece como una constante el hecho de que el Espíritu actúe desde abajo, desde los que están en peligro, desde los pobres e insignificantes, y siempre en función de ellos, para que tengan vida y vida en abundancia, aunque el Espíritu a veces utilice otros medios e instrumentos no pobres para realizar su misión. El Espíritu es un Espíritu liberador y profético.

Esto explica el hecho de que en momentos en que la historia de la humanidad y también de la Iglesia caminan por caminos contrarios al Reino, el Espíritu suscite un polo profético en la sociedad y en la Iglesia, despertando líderes religiosos, profetas y profetisas, movimientos carismáticos, místicos/as, santos/as, artistas, poetas, movimientos sociales, políticos y culturales, que defienden los valores del Reino de Dios, aunque muchas veces estas voces proféticas estén mezcladas con el error y el pecado de la fragilidad humana, con el espesor de la contingencia.

6.3 EL DISCERNIMIENTO DEL ESPÍRITU

Precisamente esta constante ambigüedad de todo lo creatural y humano exige una tarea de continuo discernimiento para discernir lo que procede genuinamente del Espíritu de lo que nace del pecado, la carne, la mentira y la limitación humana. Hay que distinguir el trigo de la cizaña, auscultar y discernir los signos de los tiempos, como toda la tradición espiritual enseña.

El único criterio válido para discernir la presencia del Espíritu San-

to en las personas, grupos, movimientos, comunidades, religiones y culturas, es la confrontación con la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. En él se disciernen los espíritus. Todo espíritu que niegue a Jesús, que se oponga a su proyecto de vida del Reino, todo lo que lleve a la destrucción y muerte, sobre todo de los más débiles y pobres, no es del Espíritu del Señor Jesús. Y al revés, todo lo que produzca alegría verdadera y vida, sobre todo en los pobres, es del Espíritu Santo.

El motivo último de la centralidad de Jesús en el discernimiento radica en el hecho de que las dos misiones del Padre, las 'manos' del Hijo y la del Espíritu, están en perfecta comunión e integración: el Espíritu conduce a Jesús y Jesús confiere el Espíritu, ambas 'manos' realizan el designio salvador del Padre, un único proyecto de salvación, el Reino de filiación y de fraternidad universal.

En este sentido, la *kénosis* del Espíritu está de acuerdo con la *kénosis* del Hijo. Ambos actúan desde abajo. La acción del Espíritu desde abajo está en perfecta coherencia con la opción de Jesús por los pobres y pequeños, con el designio del Padre de hacer de ellos los destinatarios privilegiados de la revelación de los misterios del Reino.

El Espíritu realiza el misterio de la encarnación de Jesús en el seno de una joven desconocida de un pueblo pobre de Galilea, llamado Nazaret, es el Espíritu el que desciende sobre Jesús en su bautismo en el Jordán, el que lo conduce al desierto y lo ilumina en la opción por un mesianismo pobre y humilde, nazareno, no davídico, opción que lo llevará a la cruz, pero también a la resurrección pascual, por obra también del Espíritu vivificador.

Por esto, a la afirmación de Benedicto XVI en *Aparecida* (2007) de que la opción por los pobres está implícita en nuestra fe cristológica³², podemos añadir que la opción por los pobres está también implícita en nuestra fe pneumatológica.

32 Cf. *Aparecida*, 392.

6.4 EL ESPÍRITU EN EL MISTERIO TRINITARIO

Hay que criticar tanto el cristomonismo, tentación continua y herética de la Iglesia occidental, como el pneumatomonismo de los movimientos espiritualistas y entusiastas, desde montanistas, joaquinitas y *fraticelli* hasta pentecostalismos modernos, que tienen el riesgo de marginar la figura de Jesús y derivar en una gnosis.

Esto nos lleva a profundizar en el misterio Trinitario viendo al Espíritu no solo como el vínculo amoroso de unión entre el Padre y el Hijo, ya que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*filioque*), sino también como el que está presente en la filiación del Hijo (*spirituque*)³³. Por tanto, el orden (*taxis*) tradicional de 'Padre-Hijo-Espíritu' se puede enriquecer con el orden de 'Padre-Espíritu-Hijo', en conformidad con la tradición patristica³⁴.

De hecho la defensa del *filioque* se asocia en Santo Tomás a la defensa del papado: según él, el error de los que niegan que el Vicario de Cristo, Pontífice de la Iglesia romana, tenga el primado de la Iglesia universal, es semejante al error de los que afirman que el Espíritu no procede del Hijo³⁵. Es decir, el Vicario de Cristo viene a constituirse en causa instrumental de la donación del Espíritu en la Iglesia, es decir el Espíritu nos llega desde arriba de la Iglesia jerárquica.

En cambio, desde una pneumatología desde abajo que asume el *spirituque*, se comprende que el Espíritu precede a toda cristofanía, como afirman los orientales o en formulación de Rahner, que el Espíritu es la causa eficiente del acontecimiento crístico, pero Cristo es la causa final de la acción del Espíritu³⁶.

Esto no es mera especulación sino consecuencia de la acción y presencia del Espíritu en la acción salvífica (*economía*): Jesús nace de María virgen por obra del Espíritu Santo y es resucitado por el Espíritu

33 Cf Evdokimov, P. (1977). *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris. p. 71.

34 Bobrinskoy, B. (2008). *El misterio de la Trinidad*. Salamanca. pp. 83-88.

35 Tomás de Aquino. *Contra errores graecorum, Opera omnia*. Ed Parma, T 15, p. 256.

36 Rahner, K. (1979). *Curso fundamental de la fe*. Barcelona. pp. 369-371.

del Padre. Todo ello refleja el misterio de la vida Trinitaria (la *teología* o Trinidad immanente), en una misteriosa comunión de las personas divinas (*pericoreosis*).

De lo cual se deduce que partiendo de los pobres como lugar teológico, no solo se comprende la opción de Jesús por ellos y la acción del Espíritu desde abajo, sino también el misterio del Padre, cuya omnipotencia reside en su vaciamiento amoroso, en su entrega hacia fuera, en su clemencia y misericordia, en sus maternas entrañas que se conmueven ante los dolores y el sufrimientos de sus hijos.

Si el Espíritu es el ‘padre de los pobres’, es porque el Padre es el ‘padre pobre y de los pobres’. Esto rompe la lógica mundana centrada en la prepotencia de los poderosos y de los grandes de la tierra. Dios nunca es un Dios sin nosotros, muy concretamente nunca es un Dios sin los pobres de la tierra.

6.5 CONSECUENCIAS PASTORALES

De todo lo anterior se pueden deducir algunas consecuencias pastorales:

(1) Hay que partir de la experiencia espiritual de Cristo en los pobres, de la *mistagogía* antes de iniciar la evangelización del *kerigma*, y por supuesto antes de la catequesis y de la teología. Esta experiencia espiritual que muchas veces nace del contacto con los pobre, lleva necesariamente a la opción por los pobres. La mística se convierte en profecía y en una praxis liberadora. No se puede hablar de Cristo sin hablar de los pobres³⁷. Hay que tomar en serio que a los pobres les han sido revelados los misterios del Reino y partir del potencial evangelizador de los pobres.

(2) Así surgirá una teología más narrativa que dogmática y racional, más simbólica, contemplativa y cósmica que dialéctica; una cristología

37 Cf. *Aparecida*, 393.

de Jesús de Nazaret ungido por el Espíritu; una Iglesia nazarena pobre y desde los pobres, en continuidad con el Espíritu de Jesús, que camina conjuntamente con otros al Reino por la fuerza del Espíritu; una sacramentología a partir de los sacramentales —sacramentos de los pobres— de la fe del pueblo (*fides qua*) como base para la fe del credo (*fides quae*).

(3) El desde abajo del Espíritu se abre a los diferentes y a los diversos, al género y a diversas configuraciones sexuales, a las diferentes edades, a las diversas las culturas y religiones, y por tanto implica el diálogo entre religiones, culturas, sexos y edades. El Espíritu es el Espíritu de Pentecostés, contrario a Babel, es el Espíritu de la pluralidad de lenguas y de la diversidad multiforme de carismas, un Espíritu siempre novedoso, que llega antes que los misioneros.

(4) Esta pneumatología desde abajo está implicada en lo cósmico, en llevar a término la creación que comenzó con el viento del Espíritu, en llegar a la constitución de los nuevos cielos y la nueva tierra, en liberar a la tierra de la esclavitud, en transfigurar todo en Cristo.

(5) Y no en último lugar, esta pneumatología desde abajo, profética y liberadora, tiene consecuencias eclesiológicas que implican una nueva imagen y un nuevo estilo de Iglesia, pobre y de los pobres, solidaria, sinodal, descentralizada, que cure heridas, salga a las fronteras, huela a oveja, cuide de la creación, no tenga miedo de la ternura, que viva el gozo y la alegría del Evangelio, que respete todo lo positivo que hay en las culturas y religiones, que respete las conciencias, que no tenga miedo a la novedad del Espíritu.

(6) Finalmente, el Espíritu al hacer memoria continuamente de Jesús de Nazaret nos prepara para la segunda venida del Señor, nos abre a una continua novedad, al dinamismo y al fuego interior, a la transfiguración de personas, grupos, sociedades y cosmos. Estamos en tiempo de advenimiento, preparando siempre la venida del Señor, de un Señor que viene continuamente, viene cada día, hasta que llegue la escatología final.

Unos versos del obispo poeta y profeta Pedro Casadáliga puede resumir lo que hemos expresado en la pneumatología latinoamericana:

*El Espíritu
ha decidido
administrar
el octavo sacramento
¡la voz del pueblo³⁸.*

EPÍLOGO

Francisco, el nuevo obispo de Roma, nacido en una de familia de emigrantes italianos y venido ‘del fin del mundo’, del Sur, ¿no confirma nuestra tesis de que el Espíritu actúa desde abajo, desde la periferia?

Francisco como jesuita asumió la opción de la Congregación 32 de la Compañía de Jesús sobre la lucha por la fe y la justicia (1974-5), como argentino participó del movimiento liberador de la Iglesia latinoamericana suscitado desde Medellín y Puebla, y también de la corriente teológica argentina centrada sobre todo en la teología del Pueblo, en su cultura y religiosidad popular (L. Gera, F. Tello, J. Allende, J.C. Scannone, Seibold...). Esto se reflejó en su trayectoria episcopal en Buenos Aires —sencillez y austeridad personal, cercanía a los sectores pobres de las villas y a los curas villeros...— y esto se manifiesta ahora en su pastoral como obispo de Roma.

A diferencia de sus dos predecesores, Francisco no es un profesor académico especialista en filosofía y teología, sino un pastor, como Juan XXIII. Su teología no es esencialista y especulativa sino narrativa, más ligada a los sinópticos que a Pablo, más *kerigmática* y *mistagógica* que doctrinal y moralista. Sus numerosos gestos simbólicos que han cautivado a todo el mundo y sus homilías con sus expresiones gráficas

38 Casadáliga, P. (1984). *Cantares de la entera libertad*. Managua. p. 73.

—‘puertas abiertas’, ‘oler a oveja’, ‘ir a las fronteras’, ‘callejear la fe’...— rezuman Evangelio.

En su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* denuncia proféticamente el actual sistema económico injusto que mata a los pobres³⁹, reafirma la dimensión social de la fe⁴⁰, expresa su sueño de una Iglesia pobre y para los pobres⁴¹, reafirma la piedad popular como lugar teológico⁴², pero todo ello siempre movido por el Espíritu del Resucitado. Francisco se deja llevar por el Espíritu, confía en él, lo invoca y resalta la importancia de la espiritualidad para renovar la Iglesia⁴³.

Y en *Laudato si'* denuncia el paradigma antropocéntrico tecnocrático que depreda nuestra casa común y excluye a los pobres⁴⁴, contempla la Trinidad en estrecha relación con las criaturas, y ve al Espíritu “íntimamente presente en el corazón del universo animando y suscitando nuevos caminos”⁴⁵. Por esto el Espíritu es siempre novedoso y sorprendente.

Este cambio de clima pastoral iniciado por Francisco, esta Iglesia que quiere ser de los pobres, esta esperanza de una nueva primavera eclesial que se ha suscitado en toda la Iglesia después de un crudo invierno, ¿no es un momento estelar, un tiempo de gracia, un *kairós* suscitado por el Espíritu del Señor que, una vez más, actúa desde abajo?

¡Ven, Espíritu Santo y renueva la faz de la tierra!

39 Cf. *Evangelii Gaudium*, 53-59.

40 Cf. *Evangelii Gaudium*, 177-186.

41 Cf. *Evangelii Gaudium*, 192-209.

42 Cf. *Evangelii Gaudium*, 122-126.

43 Cf. *Evangelii Gaudium*, 275-280.

44 Cf. *Laudato Si'*, 115-121.

45 *Laudato Si'*, 238.

EL ESPÍRITU Y LA AUTORIDAD DE LOS POBRES¹

*Gustavo Gutiérrez Merino**

INTRODUCCIÓN

Lo primero que quisiera decir es que es muy bueno para mí estar aquí con tantos compañeros de la *caminhada*, como dicen en Brasil. Me da mucho gusto poder estar en este Congreso. Muchísimos de ustedes son compañeros de trabajo y de ruta desde hace mucho tiempo, pero también el encuentro con las nuevas generaciones es igualmente una alegría muy grande.

I Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015. Texto digitalizado por Álvaro Martínez.

* Filósofo y teólogo peruano ordenado sacerdote en 1959 y dominico desde 1998. Profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica en Perú y de la Universidad de Notre Dame en Estados Unidos. Iniciador de la teología de la liberación y fundador del Instituto Bartolomé de las Casas en Lima (Perú). En 2003 fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. En 2009 la Universidad de Yale le otorgó un doctorado *honoris causa* en teología, por su trabajo social en los barrios de Lima y su estudio avanzado de la medicina y la teología. Entre sus numerosas publicaciones, su libro *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971) abrió caminos en el desarrollo teológico latinoamericano y caribeño.

Aquí estoy y aquí estamos muchos, con algunas cicatrices pero sin heridas, con memoria pero no con nostalgia, definida —la nostalgia— como una fijación al pasado que estrangula el futuro cuando uno funciona de esa manera. Eso sí: con muchas preguntas. De alguna manera, en una reunión como esta, donde se comparten diferentes opiniones, escuchar a los amigos, a los colegas, etc., va resolviendo algunas preguntas o por lo menos permite que sean más manejables.

Hay algo que quisiera decir: no nos acostumbremos a que todavía exista esta horrorosa pobreza en nuestro continente y en nuestros pueblos. Si esta reflexión teológica, si esta fe cristiana nuestra ha querido contribuir en algo —aunque ya sé que no está totalmente en nuestras manos— ha sido bajo la insistencia de que hay que permanecer en la inconformidad frente a una situación como esta, absolutamente inhumana.

Digo esto como una pequeña introducción al tema que me ha sido propuesto: “el Espíritu y la autoridad de los pobres”.

Hay una cosa que he tenido siempre muy presente y esta vez quiero expresarla respecto al Espíritu Santo. Un poeta francés, que muchos conocen y han leído —mi generación lo ha leído mucho— Charles Péguy, escribió un libro sobre la segunda virtud, sobre la esperanza². Él hablaba de Dios con su poesía —que naturalmente yo estoy banalizando un poco con mi recuerdo— y decía que la gente tenga fe en ese Dios, eso lo entiendo porque es importante, es un mensaje humanamente muy rico; que tenga caridad, eso también lo comprendo muy bien; pero en cambio, eso de que la gente tenga esperanza en ese Dios, según él, eso sí que me preocupa y no lo entiendo del todo.

Luego propone una imagen en la que quisiera insistir, que es muy sencilla y dice que las tres virtudes teologales son tres hermanas. Están las hermanas mayores: la fe y la caridad, y hay una chiquita que la sostienen de la mano. Todo el mundo cree que las dos mayores hacen caminar a la pequeña pero es falso, quien hace funcionar a la fe y a la caridad es la chiquita. Es ella la que las hace avanzar.

2 El libro de Péguy se titula *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* (*El pórtico del misterio de la segunda virtud*) y fue publicado en 1912 (nota de los editores).

Siempre me pareció una manera interesante de hablar de la Trinidad. Vayamos al Padre y Madre, y nos encontramos con una figura fortísima e imponente. Todo el mundo dice que el Padre fue el creador. El Hijo vino a la Tierra, hubo gente que lo vio, que lo tocó —dice Juan— y son testigos de Él. Y luego hay esperanza. Me parece también que la esperanza que viene, en este caso, del Espíritu Santo, es esa dimensión de Dios que en verdad está abundantemente presente en la Escritura, pero que al mismo tiempo no cuenta tanto en la vida concreta del cristiano. Se habla siempre del mensaje cristiano o del cristianismo como una fe, asimismo la caridad se impone, pero la esperanza no tanto. Y sin embargo, tengo la impresión de que es el Espíritu Santo el que jala a la fe y a la caridad. Es algo así como la pequeña niña de la esperanza que va llevando a las otras dos virtudes.

Como podría parecer que estamos hablando de tres dioses y no de uno sólo, terminaré esta introducción diciendo simplemente que si miramos la famosísima obra de Andréi Rubliov³, el pintor ortodoxo del siglo XV —hace ya unos años canonizado por la Iglesia ortodoxa—, allí está muy clara la unidad compleja, la unidad de Dios. Esos tres jóvenes o ángeles son todos iguales y no hay manera de saber quién es quién. Uno puede pensar que el Padre debe estar al centro. Pues no me parece porque no hay nada que lo indique. Como al frente hay un cáliz se podría decir que ese es el Hijo, pero el que está al costado está a la misma distancia del cáliz que el que está en el centro. No hay manera de saber quién es quién. Esa es riqueza que el arte tiene para presentar cosas que nos cuesta tanto comprender a través de conceptos. Me parece impresionante. Por eso afirmo la idea de una dimensión de Dios que es el Espíritu Santo.

Para estar acorde con la Trinidad, me he propuesto desarrollar esta exposición en tres partes. Voy a mencionar los títulos simplemente para dar un poco de orden a la presentación.

3 La obra referida de Rubliov es el célebre icono de *La Trinidad* o *Holy Trinity* (*Troitsa*), que se encuentra en el Tretyakov Gallery en Moscú. Cf. http://www.tretyakov-gallery.ru/en/collection/_show/image/_id/70 (nota de los editores).

La primera parte la he titulado: “vivir según el Espíritu”. Nada nuevo. Vivir o caminar es de Pablo. Eso es un cristiano, alguien que quiere vivir según el Espíritu. Está clara la idea de que es un seguimiento de Jesús, pero al mismo tiempo la expresión de que es al Espíritu al que hay que seguir.

La segunda parte son unas reflexiones sobre esa fórmula tan interesante y tan discutida, sobre la que hay una biblioteca inmensa: la cuestión de “los pobres de espíritu”. Solo se encuentra en Mateo, aunque claro que hay expresiones cercanas. Pero tal como está allí, en Mateo, tiene un sabor muy original y único. No obstante podemos citar textos que acompañarían lo que podamos decir sobre los pobres de espíritu.

La tercera y última parte se refiere a la frase con la que inicia un viejo libro, un libro de un indígena peruano del siglo XVI y XVII que se llamaba Huamán Poma, que escribió una carta al rey de España, Felipe III —que nunca le llegó, por supuesto— y a comienzos del siglo XX se encontró el texto. Recién hace un siglo que conocemos el libro, que estaba en el frío de Copenhague⁴. Ahí lo descubrieron y se armó la grande porque el libro es impresionante. Son tres tomos y comienza diciendo: “salí en busca de los pobres de Jesucristo” y salió del lugar donde estaba por 30 años, recorrió por allí. Como lo voy a tratar posteriormente no voy a añadir mucho ahora.

4 Se trata del libro *Primer nueva crónica y buen gobierno*, escrito en el español del siglo XVI con ilustraciones del autor. El destinatario de esta crónica —a modo de carta— que describe la situación de los indígenas peruanos en aquel tiempo era el propio rey de España. El manuscrito de 1.180 páginas y 397 dibujos data de 1615. Nunca llegó a su destinatario pero fue encontrado en la Biblioteca Real de Copenhague (Dinamarca) casi tres siglos después, en 1908. Hoy se encuentra digitalizado y se puede consultar en línea desde el sitio web de la Biblioteca: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (nota de los editores).

1. VIVIR SEGÚN EL ESPÍRITU

Con relación a la primera parte, “vivir según el Espíritu”, lo primero que habría que decir es sobre el tema de la misión, y la misión en clave trinitaria. Uno de los mejores textos —teológicamente hablando— del Concilio Vaticano II, son los cinco primeros números del Decreto *Ad Gentes*, bien de la pluma de Yves Congar. Claro, son textos que se presentan en una comisión, van al plenario y se llenan de modificaciones, pero lo más importante de esos cinco números es que plantean la misión *ad gentes* en este documento sobre la actividad misionera de la Iglesia, y esto cambia un poco la manera como veníamos hablando de las misiones.

El texto se refiere a la misión del Hijo y a la misión del Espíritu Santo. Son dos misiones a las cuales el Padre nos envía y la vida cristiana —de la comunidad y la personal— también es una prolongación de ambas. Esto se lee en el Decreto *Ad Gentes*, así que no insisto más, pero sí quisiera agregar que el recorrido histórico, partiendo de esa idea de las dos misiones, se lleva a cabo allí, en el corazón de la Trinidad misma. Por lo tanto, el Espíritu Santo, que ha venido a misión, ha venido a la historia. Siempre decimos que el Hijo ha venido a la historia, pero el Espíritu Santo también lo ha hecho. Eso de que sea una brisa, una paloma y cosas por el estilo, no le quita su presencia en la historia. La misión del Espíritu Santo es una misión paralela a la del Hijo, que además fue quien prometió enviarlo. El envío es del Padre y del Hijo y esto trajo problemas teológicos muy complicados.

Un segundo asunto dentro de este primer punto está referido al Paráclito, como también ha sido llamado el Espíritu Santo. Paráclito quiere decir: “que siempre está al lado”, así como ‘parábola’ es algo que está al lado de la realidad. El Paráclito es aquel que está al lado, como se sabe hoy en día —por lo que no voy a ahondar sobre esto— y sin embargo reducimos Paráclito a algunas definiciones como ‘defensor’, ‘abogado’ y también ‘consolador’. En todo caso, yo creo que es el único abogado que consuela.

El Espíritu Santo juega un papel muy importante en una de las

cosas más profundas, una de las mayores herencias que tenemos, que es el discernimiento de “los signos de los tiempos”. Cuando Marie-Dominique Chenu y otros teólogos como Congar lo propusieron en el Concilio Vaticano II, hubo gente que expresó su descontento frente a la idea de citar el inicio del capítulo 16 del Evangelio de san Mateo, aduciendo que este texto no se encontraba en los mejores manuscritos del tiempo de Mateo, con lo cual no se podría garantizar que fuera legítimo. Es bien curioso esto, porque en 2000 años la Iglesia ha rezado leyendo este texto, y decir que no se sabe si es legítimo, a la larga no importa mucho —ya se encontrará un mejor manuscrito—. En realidad lo que se quería era eliminar esta idea, es decir, no poner la expresión “signos de los tiempos”, tal como se había propuesto. Al final, se acordó hacer referencia a los “signos de los tiempos”, pero sin citar a Mateo. Esta es una pequeña anécdota que demuestra que estas cosas no son tan sencillas.

He llamado a esta parte “vivir según el Espíritu” y eso es justamente el seguimiento. Es lo que conocemos como la *sequela Christi*, expresión que nos permite hablar del seguimiento de Jesús como una cuestión dinámica que implica caminar y vivir. Vivir o caminar, ambas traducciones son útiles para comprender las implicaciones de la *sequela Christi*, del seguimiento.

Esta expresión —‘seguimiento’— aunque se mantiene, fue reemplazada en cierta medida por ‘espiritualidad’. La palabra ‘espiritualidad’ nació en el mundo francés de los siglos XVII y XVIII. ¿Qué cosa es la espiritualidad? Es ponerse detrás de los pasos de Jesús. Por eso hago esta mención, porque se refiere a nuestro tema. Así también hay una frase de Pablo que dice: “donde está el Espíritu está la libertad” (cf. 2 Co 3, 17). Volveré sobre esto cuando diga una palabra acerca del capítulo 5 de Gálatas, justamente en torno al tema de la libertad.

El Paráclito funciona en este ámbito y es por eso que insisto en que a pesar de que usualmente no hablamos de ‘encarnación’ cuando nos referimos a la presencia histórica del Espíritu, está claro que es una presencia entre nosotros. Somos históricos, estamos en el tiempo, por eso es que los signos de los tiempos revisten una particular importancia.

Por otra parte, Jesús dijo que enviaría al Espíritu para recordar y recordarnos su mensaje. Su mensaje lo dio en la historia y envió al Espíritu Santo para recordarlo. Entonces es preciso ir del presente al pasado —como enseñaba san Agustín con sus bellísimas y fortísimas frases cortas y agudas—. Es una fórmula genial porque la memoria es de hoy pero tiene su fuente en el pasado.

Ahora quisiera pasar a un tercer punto en esta primera parte. Este punto lo he denominado “un Dios discreto” y quiero desarrollarlo comentando dos textos que, a mi juicio, están entre los más bellos de la Biblia. Son textos muy pequeños y sencillos.

Uno corresponde al profeta Elías y se encuentra en el primer libro de los Reyes, en el Antiguo Testamento. Elías es el más grande profeta de Israel. Lo que pasa es que era un ágrafo —nunca escribió— entonces la gente no se entera y tiende a creer que los que escriben son los profetas. Pero Elías fue una gran personalidad en la historia. En un momento dado, como se registra en el capítulo 19 de este primer libro de Reyes, se le comunica que Dios va a pasar y entonces Elías sale a un monte, se pone allí y viene un huracán. Y el texto dice que “Yavé no estaba allí”. Viene luego un terremoto y Yavé no estaba allí. Viene el fuego y Yavé no estaba allí. Viene también una brisa tenue y Elías reconoce que ese es Dios. Esa brisa roza la cara y casi no nos damos cuenta porque es tan breve y tan suave que no percibimos esa presencia⁵.

Este texto nos permite advertir la presencia de un Dios discreto. En realidad se trata de una presencia afectuosa en la vida del ser humano, es suavecita, no se impone, no llega como un huracán para inferir que se trata de Dios “que acaba de llegar”, ante lo cual la gente se queda sumamente impresionada. Acá, los tres ejemplos que se dan son muy interesantes y uno ve cómo la presencia de Dios es algo tan pequeño, pero que al mismo tiempo requiere estar muy atentos. Si no estamos atentos no nos damos cuenta de su presencia tenue, y esto es lo que nos pasa muchas veces y le pasa prácticamente a toda la Iglesia. En este relato encontramos entonces una brisa del Espíritu.

5 El relato corresponde al texto de I Re 19,1-18 (nota de los editores).

Pero hay otro texto más breve todavía, que se encuentra en el Apocalipsis. Este texto corresponde a la última parte de la carta a la Iglesia de Laodicea, donde se dice: estoy en tu puerta y llamo y si tú me abres la puerta, entro, seré contigo y tú conmigo⁶. Siempre me impresionó eso. En realidad se trata, en este caso, del Viviente del Apocalipsis, o sea Jesús. Ese personaje, el Viviente, no empuja la puerta. Es más o menos semejante al relato del libro de Reyes, prácticamente ambos expresan la misma idea. “Yo toco la puerta” y puede ser que nadie la oiga o que alguien sí la oiga, y si la oye si quiere abre o prefiera dejarla cerrada. La fórmula de comunión dice: “seré contigo y tú conmigo”. Lo segundo es seguro, pero lo subrayamos.

Por eso creo que estos dos textos están en línea con ese Dios discreto —por decirlo así, si se me permite, porque los seres humanos no tenemos otra manera para hablar de Dios que empleando nuestro lenguaje— entonces se trata de un Dios humilde y el Espíritu Santo se refleja, fundamentalmente, en ese lado de la divinidad.

2. POBRES DE ESPÍRITU

Paso a mi segunda parte: “pobres de espíritu”. Esto es más conocido que la ruda. Se trata de la primera bienaventuranza en Mateo. No voy a entrar en Lucas porque eso da para un retiro, no para una conferencia o curso.

Sí quisiera señalar que es así como comienzan las bienaventuranzas. Es la primera y por lo tanto es la que da el tono, es la que dice “así va a ser”. Es un texto muy bien construido, son dos bloques con el mismo número de palabras cada bloque.

Un profesor mío de exégesis, Albert Gelin —el autor de *Los pobres de Yahvé*— decía que hay un texto de Sofonías que partía de esa idea de “pobres de espíritu”. Otros se lo discuten, pero no importa mucho ahora.

6 El texto citado corresponde a Apocalipsis 3, 20: “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (nota de los editores).

Sí es necesario señalar que esta bienaventuranza ha tenido muchas traducciones. Por ejemplo, “bienaventurados los que buscan ser pobres”. La verdad es que hay muchas interpretaciones, muchas de ellas parecen válidas —no voy a discutir este asunto aquí— pero a mí me interesa la traducción “bienaventurados los pobres de espíritu”, que además es mi convicción, aunque eso no quiere decir que sea la única válida. La cuestión es que creo que esta bienaventuranza es tremendamente anti-idolátrica, es decir, se trata de una bienaventuranza referida solo a Dios.

Muchas veces la tomamos —y no es necesariamente falso aunque tampoco es lo primero— como si la pobreza espiritual significara una distancia frente a los bienes materiales. Bueno, esto es así pero con consecuencias, y no es —repito— el primer sentido de “pobres de espíritu”. Con relación al primer sentido, la bienaventuranza nos dice: pongan sus vidas en manos de Dios. El pobre espiritual es aquel que pone su vida en manos de Dios. Entonces, es en este sentido que se da el desprendimiento de las cosas materiales. Se trata de una consecuencia.

Hay un juego de palabras con relación a la persona que tiene riquezas pero que interiormente ‘está muy desprendido’. Pero tener un yate, cinco casas, cuatro autos e interiormente estar muy desprendido, genera un poquito de dudas.

En este sentido, más allá de un desprendimiento se trata de una vida anti-idolátrica. A veces nos cuesta usar esa palabra porque es muy agresiva y creemos que idolatría consiste en dar vueltas alrededor de un muñeco, pero en realidad idolatría es poner nuestra esperanza en alguien o en algo que no es Dios. Eso es la idolatría. Entonces de por medio hay una cuestión de voluntad.

En mi época de estudios trabajé un poco a Sigmund Freud. Más tarde, y con todas las cuestiones que había en América Latina, trabajé un poco a Karl Marx, y me parece que Freud demostró, más que Marx, que la parte más sensible del cuerpo humano es el bolsillo.

En el mundo ha avanzado mucho esa perspectiva del dinero. En mi país se habla mucho —y a mí me choca cada vez que lo oigo— de “Lima, ciudad de emprendedores”. A mí me gustaría que dijeran: “Lima, ciudad donde se respetan los derechos humanos”.

En lo idolátrico se da un proceso. La tentación de la idolatría, de apoyarnos en algo que no es Dios como sentido de nuestras vidas, está presente a cada rato y hasta tenemos justificaciones sensacionales y teológicas para hacerlo. El asunto es claro: el pobre de espíritu se distancia de eso procesualmente.

La manera más sencilla de ser pobre de espíritu se expresa como sinónimo de 'infancia espiritual' y de 'los infantes espirituales'. Es exactamente la misma idea de Teresita de Jesús, la gran santa. ¿Por qué el pobre de espíritu es sinónimo de niño espiritual? Porque ambos son personas que confían plenamente en otra persona. El niño va de la mano y el pobre está con la mano extendida.

Las palabras hebreas, que son como fotografías, no hablan de pobre sino de realidades. Hablan del mendigo, de las famosas 'vacas flacas', que en realidad aparecen como 'vacas pobres' porque se hace uso del término 'pobre'.

¿Qué sería de una persona que pone su vida en manos de Dios? Sería un discípulo de Jesús. Por lo tanto, 'pobre de espíritu' es sinónimo de 'discípulo'. Podríamos tranquilamente decir "bienaventurados los discípulos porque de ellos es el Reino de los Cielos", de ellos es ese don del amor motivador que es el Reino. Tanto es así, que me parece que aunque se puede decir que hay que construir el Reino, sería mucho mejor decir que hay que recibirlo como don y responder forjándolo.

La gracia en el mundo cristiano llama a la tarea, al deber. Por supuesto que hay muchas cosas más que se pueden decir sobre esta bienaventuranza y sobre la infancia espiritual, que no es un asunto de inocencia.

A Juan Luis Segundo le gustaba contar que un escritor francés muy anticlerical decía: "para mí los cristianos son aquellos que agarran una flor y atraviesan un campo de batalla. Son unos tontitos que mientras están disparando y matando gente, llevan florecitas". Es una manera de decir que los cristianos estamos fuera de la historia, no nos damos cuenta de lo que ocurre. Se lo escuché decir a Juan Luis varias veces, refiriéndose al autor francés.

El discípulo es un testigo, o sea un mártir. La palabra 'mártir' quie-

re decir ‘testigo’. Lo comento recordando también que el número 98 del *Documento de Aparecida* habla de los hombres y de las mujeres que han ofrendado sus vidas por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo. Esto es nuevo. Por Cristo y por la Iglesia, ya lo sabíamos: el mártir da su vida por Cristo y por la Iglesia. Pero por su pueblo... esto abre y extiende la noción del martirio. No se trata de tres asuntos por aparte, sino que las tres expresiones están ligadas entre sí: pueblo e Iglesia, Iglesia y Cristo, Cristo y su pueblo. La expresión anterior era muy desde el mundo religioso —Cristo y la Iglesia— pero ahora se añade el pueblo.

Eso es, por ejemplo, el testimonio de monseñor Óscar Romero: por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo. Es también lo que se expresó en Medellín, en el primer texto de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano donde se habla de ellos, de los muchos que han entregado su vida. Luchamos para que estuviera en Puebla y no entró. En Santo Domingo tampoco se incluyó una referencia a los mártires de América Latina. Pero en *Aparecida* sí se encuentra esta alusión, aunque es posible que podía haber sido más todavía. En todo caso entró claramente: llama a los que han entregado su vida como santos. Dice que “son santos sin haber sido canonizados”. Esa es la línea del texto: santos sin haber sido canonizados.

Aquí hay algo interesante, porque naturalmente una persona como Romero y otros más, como Enrique Angelelli, Juan José Gerardi —por mencionar obispos— y una cantidad de gente que ha dado su vida son mártires de América Latina. No estoy tan seguro —no es algo de una investigación histórica al respecto— pero creo que el primer mártir de esa serie pos-Medellín fue un brasileño —muy amigo mío— Henrique Pereira da Silva Neto, un muchacho afroamericano de Recife, que con 27 años —una criatura diría yo, perdónenme pero en este momento yo tengo 60 años más que él— lo mataron varias veces: lo acuchillaron, lo colgaron de un árbol y lo cortaron colgado del árbol maltratándolo antes. Yo había estado con él una semana antes y era muy prudente. Cuando se acercaba a alguien hablaba en voz baja. Si tomábamos un café por ahí, se callaba cuando se acercaba el mozo, o hablaba un poquito del francés que sabía. Él se cuidaba y sin embargo...

A este muchacho yo le dediqué un libro. Detesto citarme, pero es una cita de la dedicatoria que hice a Henrique Pereira por ser afroamericano y a José María Arguedas, un peruano de cultura indígena. Un negro y un indígena habían muerto en el 69, Henrique en mayo y Arguedas a comienzos de diciembre.

Yo creo que personas así, como Henrique, son auténticos mártires. Él era asesor de estudiantes y asesor de obreros —por eso nos conocimos— y creo que fue una figura muy importante. Esa época era terrible en Brasil. Estaba el Acto Institucional N° 5 del 13 de diciembre del 1968 y mayo de 1969 estaba muy cerca, entonces era un modelo terrible. En ese tiempo estaba escribiendo *Teología de la Liberación. Perspectivas*, y quería hablar con dirigentes cristianos. En Brasil estuve en cuatro ciudades —Belo Horizonte, Río de Janeiro, Recife y São Paulo— y la situación era impresionante. Había que aprenderse de memoria los números de teléfono para que un papelito no cayera en malas manos y no le preguntaran a uno: “¿de quién es esto?”. Había algunos líderes clandestinos, que a veces estaban en sus casas con otros nombres, pero que yo había conocido en reuniones. Era un mundo terrible y ese era el contexto de este muchacho.

3. SALIR EN BUSCA DE LOS POBRES DE JESÚS

Paso a mi tercera parte: “salir en busca de los pobres de Jesús”. Esto es lo que dice Huamán Poma que ya era una persona relativamente mayor. No era ningún muchachito cuando salió y sin embargo estuvo unos 30 años dando vueltas. Para que vean de qué persona se trata y cómo en realidad “no hay nada nuevo bajo el sol”, él dijo cosas como estas: “donde está el pobre está Dios, está la justicia”. Es una referencia clara a Mateo 25. Él era un cristiano de primera generación, no tenía antecedentes que le hicieran oír y decir: “Dios mío, ¿dónde estás? No me oyes para remedio de tus pobres, ¿dónde estás Dios del Cielo?”, “¿cómo está lejos el pastor y teniente de Dios, el Santo Papa?”. Es un hombre que tiene un castellano muy especial y no es muy fácil

de leer si no se conoce bien el idioma de aquella época, pero ahí está la cuestión del pobre y el efecto de choque que produce en una persona cuando tiene dentro de sí el mensaje cristiano. Esto no es de ahora, sino de hace mucho tiempo.

Hablé de la pobreza espiritual y la pobreza real es mi siguiente punto. Un gran economista y filósofo dice que “el mundo es espectacularmente rico y desesperadamente pobre”. Esa contradicción se da. Se ha hablado de la diferencia que hay, de la desigualdad, etc.

La pobreza es un asunto complejo. Lo económico es una parte —aclaro que he estudiado teología y no economía—. Por supuesto que la economía es un elemento muy importante de la pobreza, pero también lo son la cultura, el color de la piel, ser mujer, la orientación sexual... Es por eso que, desde el comienzo, en la teología de la liberación decimos que el pobre es el insignificante, el no-persona. Ninguna de las dos cosas son estrictas y claro que no hay ‘insignificantes’ en este mundo, o mejor dicho, no debería haber, pero los hay. De igual forma, no debería haber no-personas, pero sí las hay. Empleamos términos como insignificantes y no-personas para utilizar un solo término general, para no estar entrando en detalles. Pero lo cierto es que aunque una persona pueda tener un par de centavos en el bolsillo, si tiene una cara un poco cobriza será pobre de todas maneras, aunque pueda pagar lo que compra.

Yo sé que estos detalles no son cuantitativos y no hay manera o es muy difícil que lo sean, a menos que algún día alguien invente un tipo de encuesta, digamos, para ver a los pobres desde diferentes condiciones como la cuestión de salud, de educación, entre otras, y no se hable únicamente del criterio del salario que es naturalmente importante, pero me parece que es un asunto mucho más complejo que evidentemente importa enfrentar.

Para la Biblia el pobre es el que no cuenta, y como dice Hanna Arendt, el pobre es aquel que no tiene derecho a tener derechos. Ese es el pobre y está muy bien dicho porque en realidad es así y así lo ve la Escritura.

Un punto más en el tema de pobreza real —prefiero emplear la expresión ‘pobreza real’ en lugar de ‘pobreza material’, entre otras cosas porque lo material no está en la Biblia de esa manera—. La pobreza es

algo que está contra la vida. La pobreza es, en última instancia, muerte, muerte temprana y muerte injusta. Eso es la pobreza. Además es muerte física, también cuando la pobreza incluye la falta de medios para la salud. Desde esta lógica, los pobres son cualquier cosa y físicamente no son nada.

Se trata de la muerte física pero también de la muerte cultural. La expresión “hacia una nueva cultura” —que lleva 50 años en la teología de la liberación— no significa que despreciamos a los que pertenecen a ella, pero no puede ser que uno esté preso dentro de su propia cultura.

También la pobreza hay que verla en el contexto, en el horizonte de la creación. La creación es vida, es un don. Por algo la Biblia explica la creación y después la parte histórica. La pusieron antes porque la creación es el primer don, el don de la vida.

El anterior general de la Compañía de Jesús decía en un artículo en *Civiltà Cattolica* que la pobreza en el mundo es un fracaso de la creación. Como era el General de los jesuitas no le pasó nada, pero si lo dice un pobre latinoamericano, hay Dios... lo dice dos veces en su escrito y está muy bien dicho. Es fuerte pero aclara.

Por eso creo que es necesario insistir en que la pobreza finalmente es muerte. Entonces ahí viene todo lo que está alrededor de esta realidad humana que es la pérdida de la vida.

Paso a otro punto en esta tercera parte. Se trata de una breve reflexión sobre ‘el samaritano’, que es una de las grandes parábolas del Evangelio (cf. Lc 10, 25-37). En la parábola la pregunta es “¿quién es mi prójimo?” y Jesús lo que hace es contar un cuentico: un caminante, un viajero, unos ladrones, dos personas y un samaritano. Este último es el que se acerca, el que obra bien ante un auditorio que es judío.

“¿Quién es mi prójimo?”. Esa formulación me pone en el centro. Uno se puede preguntar quién, alrededor mío, es mi prójimo, cuando uno se considera el centro. La respuesta de Jesús, al final de la parábola, es otra pregunta “¿quién fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” O sea, el herido es el que está en el centro.

Esta parábola es la única que incluye la narración con todos los personajes —también los salteadores o ladrones— y además sabemos

algo de todos, menos de aquel que está herido. Lo único que sabemos es que está “medio muerto”, como dice Lucas. Los salteadores lo asaltan —su función social es robar— el sacerdote sabemos a qué se dedica, el hospedero que tiene su casa, del samaritano sabemos por lo menos que es de Samaria. De todos sabemos algo, repito. La clave ahí es el herido que es un anónimo, no es nadie y es el que mueve todo el relato.

El samaritano se le acerca. Estrictamente hablando no tenemos prójimos: los hacemos. Si nos aproximamos al otro —como prójimos— sí tenemos, de lo contrario no tenemos. Hacernos prójimos del otro es un asunto de reciprocidad. Me hago prójimo del herido y el herido se hace prójimo mío. Es recíproco porque me hace salir de mi propio centro, me salgo del camino. Y creo que esto es sumamente importante. Por eso lo de salir en busca de los pobres de Jesucristo.

Podemos en nuestras casas o comunidades religiosas tener personas con las que vivimos, pero no son nuestros prójimos porque no nos interesamos por ellos, no nos preocupamos salvo que los necesitemos, entonces nos importan mucho. No digo que esto ocurra todo el tiempo, pero me parece que también se da esta situación en nuestra cotidianidad. Recuerdo una persona que me contó en mi parroquia que “nadie me oye y yo quisiera aprender corte y confección”. Era algo impresionante. Esta buena señora quería aprender para poder ayudar económicamente en su casa y nadie le hacía caso, ni los hijos ni el marido. Esa señora no era prójima de ellos.

Voy a otro punto en esta tercera parte. Quisiera decir algunas cosas sobre la opción preferencial por el pobre y los pobres.

Una cosa que me adelanto a decir, respetuosamente, es que no estoy de acuerdo con aquello de “ser la voz de los sin voz”. Aclaro que yo creo que en caso de emergencia sí debe ser así. Si una persona atropella a un fulano, y yo estoy ahí con un teléfono a la mano, ahí no tengo problema. Pero no me parece que deba asumirse como si se tratara de una meta. Creo más bien que se debe procurar que los pobres sean los sujetos de su propio destino. Esto es mucho más difícil que ayudarlos asumiendo su responsabilidad. A veces algunos ni siquiera piden que se les ayude porque se han acostumbrado a que los fueren a ser sujetos de su

destino. Otros se han acostumbrado a recibir ayudas. Claro que eso es un proceso en el que hay algo educativo. No hay que olvidar que la opción por el pobre busca que las personas tomen las riendas de su vida. Eso es lo importante aquí. La opción preferencial por el pobre es mucho más exigente que simplemente asumir su vocería, acarrea mucho más.

Así también me parece que la opción preferencial por el pobre tiene tres dimensiones. Yo francamente no sé si es por mi devoción trinitaria, si es porque estudié mucho a Hegel en filosofía que entonces asumo todo en tres etapas, o simplemente porque me enseñaron a agruparlo en tres puntos.

Creo que la opción preferencial por el pobre parte de tres maneras o tres dimensiones del cristiano: espiritualidad, teología y evangelización. No es lo único, pero sí es muy importante. La opción preferencial por el pobre son las tres partes.

Nace a partir de un encuentro con Jesús. Si no hay espiritualidad, no hay teología ni hay evangelización. El grueso es eso que llamamos espiritualidad. Es una manera de ser cristiano, es un estilo de vida, es la más global de las tres dimensiones.

Luego, los pobres van a ser un punto importante en la espiritualidad. Están ahí y desde ahí hay que pensarlos. Es lo que llamábamos —y seguimos llamando— “el reverso de la historia”. La expresión la venimos utilizando en la teología de la liberación desde los inicios.

Un profesor —Chenu— tenía una idea que cuando fui estudiante la entendí gracias a él. Decía que la pregunta sobre cuál es la teología de esa espiritualidad es una pregunta falsa, lo que hay que preguntar es cuál es la espiritualidad de esa teología, porque la espiritualidad es lo más importante. Si queremos comprender la teología de Buenaventura hay que ir a Francisco y ahí lo entendemos. Si queremos comprender la teología de Tomás de Aquino hay que ir a Domingo de Guzmán. Entonces, la opción preferencial por el pobre se juega aquí, dentro de esta dimensión de espiritualidad.

La otra dimensión es la teología. A la teología también hay que entenderla, pero en este caso hay que partir de la realidad. Entonces creo que entrar allí y entrar desde los pobres es lo que trataron esas teologías

primas, hermanas entre ellas, que al igual que los primos se pelean, pero tienen toda una cuestión y es que creo que la teología es una hermenéutica de la esperanza. Es decir, está en busca de nuestra situación —los “signos de los tiempos”— donde hay esperanza. A veces nos preguntan: “¿tienes ahora esperanzas?”. A mí me lo han preguntado mucho. Entonces yo digo: “¿qué estás haciendo tú para que haya esperanza?”.

¿Qué esperanza tenemos hoy en día? La esperanza es un don y los dones se reciben para hacer algo. Si yo no acojo el don de la esperanza y si no trabajo, no habrá esperanza. En la historia no la hay. Esto tan sencillo y tan humilde que es la esperanza no podrá hacer gran cosa por sí misma. Eso hay que tenerlo en cuenta.

Yo creo que eso es la teología. Es aquello a lo que se refiere la carta de Pedro sobre dar razón de la propia fe. Es eso. De este modo, la teología cambia mucho y hay cantidad de teologías. ¿Cuántas teologías hay en la historia de la Iglesia? No tengo idea, pero tampoco tengo dudas de que son miles porque responden a un tiempo. La teología piensa desde el momento que le corresponde asumir. El momento puede ser muy largo cuando se trata de genios como Agustín, Tomás, etc.

Por otra parte, muchos han escuchado e incluso me han dicho que ha muerto la teología de la liberación, y yo digo que puede ser, pero no me invitaron al entierro. Tal vez un día no tendrá la utilidad que aún puede tener hoy, que ya entró en la corriente de una Iglesia, presentó algo, contribuyó con algo y punto. Lo que interesa es también la evangelización.

En la evangelización hay algo que han tratado ya algunos, que puede ser un poquito artificial pero yo creo que no, creo que es una cosa simpática. La evangelización parte de Galilea, no de Judea —que se encuentra en el centro—. Desde ahí parte, desde Galilea y desde ahí nos envían.

¿Esto tiene alguna significación? No lo sé. La suposición de que pueda tener un cierto sentido —y la evangelización es eso— también arranca de ese “reverso de la historia”. Es lo que decía ese hombre tan inteligente y tan sufrido del siglo XX, Walter Benjamin, que hay que pasar el cepillo a contrapelo, desde abajo. Me movilizaron muchas cosas de las que escribió porque es uno de esos genios que después muere —se suicida— porque no pudo llegar a España huyendo de la Alemania nazi.

La evangelización no es sino compartir la espiritualidad y compartirla con la reflexión con que la teología pueda aportar. También puede ocurrir que la teología se convierta en una cárcel. Así no funciona.

Gálatas 5, 1 dice que el Señor nos liberó para hacernos libres. ¿Para qué nos va a liberar si no es para que seamos libres? Es claro, pero hay que avanzar un poquito y en el versículo 13 dice: para servir —lo resumo porque la frase es mucho más larga—. Libres para servir. Eso, para mí, tiene una relación muy grande con lo del pobre espiritual. El poder recibido de manos de Dios es para liberarse, ser más persona, ser más hija e hijo de Dios.

Entonces, ¿qué necesitamos para que la evangelización, o sea, para que la comunicación del mensaje sea auténtica y fecunde la historia? Lo que se necesita es estar libres. Esa libertad elige tener un proceso, porque se es libre para servir.

Cuando Jesús discute con Pilatos, ante la pregunta de él: ¿tú eres rey?, Jesús dice: sí, pero no de este mundo (cf. Jn 18, 36-37). Esto está en el capítulo en que la palabra ‘mundo’ tiene un significado negativo en el evangelio de Juan. Pero no solamente es eso, sino que es una manera de decir: no soy como los reyes que tú conoces. Sí es un rey, pero su reinado simplemente se distancia del deseo de dominación, de poseer dominios.

Yo creo que hay que tener poder para hacer algo. Lo que no se debe querer, porque es anti-cristiano, es un poder de dominación.

Brisa tenue, tocadita en la puerta. Esa es la evangelización más auténtica y seguiremos viviendo y avanzaremos de esa manera.

La pregunta que nos hicimos al comenzar la teología de la liberación fue cómo decirle al pobre que Dios lo ama, porque la vida concreta del pobre parece todo lo contrario. No tenemos una respuesta cabal, pero de lo que sí estoy seguro es que se intenta seguir respondiendo de alguna manera. Esa pregunta es abierta, nos debe cuestionar. El grito del pobre es una exigencia presente en nuestras vidas.

III. CAMINOS A RECORRER EN LOS PROCESOS DE REFORMA

EL PACTO DE LAS CATACUMBAS: UN COMPROMISO PARA HOY¹

José Oscar Beozzo^{2*}

Faltando tres semanas para la conclusión del Concilio Vaticano II, en las catacumbas de santa Domitila, en la periferia de Roma, de manera discreta, un grupo de padres conciliares celebró la eucaristía sobre la tumba de los mártires Nereo y Aquiles y firmó un compromiso de vida, trabajo y misión que fue conocido como el Pacto de las Catacumbas.

- 1 Este trabajo corresponde, con algunas modificaciones, a la presentación y a la conclusión del libro *O Pacto das Catacumbas* (2015), del mismo autor, y se encuadra en la temática de la conferencia que presentó en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015, a propósito de los diversos modelos de Iglesia en el hoy de América Latina. Texto original en portugués traducido por Óscar Elizalde Prada y Deysi Moreno García.
- 2 * Brasileño. Es licenciado en ciencias políticas y sociales, teología y filosofía. Obtuvo la licenciatura en teología en la Universidad Gregoriana de Roma (Italia), una maestría en sociología de la religión en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), y un doctorado en historia social en la Universidad de São Paulo (Brasil). Es el coordinador general del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular (CESEEP) y es profesor en el posgrado de Misionología en el Instituto de Teología São Paulo (ITESP).

El 16 de noviembre de 2015 se celebraron 50 años (1965-2015) de ese momento memorable que marca la primera recepción colectiva del Concilio Vaticano II. Ella fue precedida, pocos meses antes, a partir de la cuaresma de 1965, por la entrada en vigor de la reforma litúrgica, tal como ha sido definida por la constitución *Sacrosanctum Concilium*.

Esa recepción del Concilio, por medio del Pacto, tiene un sello muy especial. Aquellos obispos, poco más de 40, a los que se sumaron en los días siguientes otros 500, asumen el Concilio como un camino de conversión y de compromiso personal con los pobres, con sus sufrimientos, necesidades, luchas y esperanzas. No predicán para otros. Se examinan a sí mismos y a su Iglesia. Asumen el propósito de ser pastores identificados con su rebaño y quieren que su Iglesia sea servidora y pobre.

Ese sueño y, al mismo tiempo, obligación de una Iglesia que buscaba renovarse, esparciéndose en el Evangelio y en el seguimiento de Jesús, ya estaba en el corazón y en los propósitos de Juan XXIII cuando convocó el Concilio, el 25 de enero de 1959. Él lo recordó con vigor un mes antes de la apertura del Vaticano II, en su importante alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962. Después de evocar su reciente encíclica *Mater et Magistra*, apunta como punto luminoso en el caminar reciente de la Iglesia católica: “para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”³.

Justamente de obispos procedentes de esos países subdesarrollados de Asia, África y América Latina, a los cuales se sumaron algunos europeos y canadienses, irrumpió la inquietud por el tema de la Iglesia de los pobres y el empeño en sensibilizar a los demás padres conciliares con las necesidades y las angustias de los desheredados del mundo que formaban más de dos tercios de la humanidad.

3 Juan XXIII (11-11-1962). *Nuntius Radiophonicus*. ADP II/I, 348-354. Tradução portuguesa: KLOP II, 299-305, p. 301. Nota de los editores: para la traducción al español, se asumió la versión oficial disponible en www.vatican.va. La misma anotación cabe para otras citas textuales del Concilio Vaticano II y del magisterio pontificio que hacen parte del presente texto.

Un obispo de la Iglesia melquita, monseñor Hakim, procedente de la tierra de Jesús, es decir de Nazaret, en Galilea, fue al Concilio con un padre y con una religiosa: Paul Gauthier y Marie-Thérèse Lescase. Gauthier había sido profesor de teología dogmática en el seminario mayor de Dijon, en Francia. Dejó el magisterio para convertirse en obrero de construcción civil en Nazaret. En torno a él se formó la Fraternidad de los Compañeros de Jesús Carpintero, un pequeño grupo decidido a vivir como Jesús, trabajando con sus propias manos y viviendo en medio de la población pobre de la periferia de Nazaret, formada por árabes, en su mayoría musulmanes. Marie-Thérèse cambió la clausura del Carmelo por una vida de contemplación y trabajo en Nazaret, iniciando la rama femenina de la Fraternidad.

En Roma, los dos comenzaron a buscar obispos dispuestos a proponer el camino de conversión hacia una Iglesia servidora y pobre⁴. Posteriormente conquistaron a monseñor Hélder Pessoa Câmara, obispo auxiliar de Río de Janeiro, quien luego sería arzobispo de Olinda y Recife, y a un buen grupo de obispos brasileños⁵, así como a varios

4 Gauthier, Paul (1962). *Jesús, l'Église et les Pauvres. Réflexions nazaréennes pour le Concile*. París.

5 En una lista elaborada con base en la participación de 49 obispos en las primeras cuatro reuniones realizadas en el Colegio Belga, en la Via del Quirinale 26, entre octubre y noviembre de 1962, encontramos los nombres de los siguientes preladados brasileños: (1) Hélder Câmara, arzobispo auxiliar de Río de Janeiro, estado de Río de Janeiro; (2) Francisco Austregésilo de Mesquita, obispo de Afogados da Ingazeira, estado de Pernambuco; (3) Gabriel Bueno Couto, obispo de Taubaté, estado de São Paulo; (4) Antônio Fragoso, obispo auxiliar de São Luís, estado de Maranhão; (5) Carlos Coelho Gouvea, arzobispo de Recife, estado de Pernambuco; (6) Jorge Marcos de Oliveira, obispo de Santo André, estado de São Paulo; (7) João Batista Mota e Albuquerque, arzobispo de Vitória, estado de Espírito Santo; (8) Eugênio de Araújo Sales, administrador apostólico de Natal, estado de Río Grande do Norte; y (9) Walfrido Vieira, obispo auxiliar de Salvador, estado de Bahía, es decir, nueve de 49 obispos –Archivo Lercaro 427. Durante la tercera sesión del Concilio, el 23 de octubre de 1964, el grupo de obispos y peritos agrupado en torno a la 'Iglesia de los pobres' envió una carta al papa Pablo VI, anexando una lista de los Padres que participaron de las reuniones del Colegio Belga. En ella, el número de obispos brasileños participantes

obispos de otros países, sensibles a aquella llamada. Había entre ellos algunas figuras de proa del Concilio, como el cardenal Pierre-Marie Gerlier, de Lyon (Francia), y su obispo auxiliar, monseñor Alfred Ancel, del Instituto del Prado y quien fuera cura obrero. También estaba el cardenal de Bolonia (Italia), Giacomo Lercaro. Éste se hizo representar en el grupo por un padre de su diócesis, Giuseppe Dossetti.

El grupo se reunía en el pequeño apartamento arrendado por Paul Gauthier, y después en el colegio Belga. Su propósito era “alimentar una sensibilidad entre los miembros del Concilio a los problemas de la pobreza de la Iglesia y al anuncio evangélico a los pobres”⁶. El grupo colaboró con su sreflexiones y respaldó la valiente intervención de cardenal arzobispo de Bolonia, Giacomo Lercaro, cuando se inició la discusión sobre el esquema de la Iglesia, en los últimos días de la primera sesión conciliar.

prácticamente se duplicó. De la lista anterior, desaparece monseñor Carlos Coelho Gouvea, fallecido en marzo de 1964 y monseñor Eugênio Sales quien dejó de frecuentar el grupo. En esta nueva lista hay 16 brasileños (18,6%), para un total de 86 Padres. Los nombres que se suman a la lista anterior de 1962 son los siguientes: (1) João Alano de Noday, OP, obispo de Porto Nacional, estado de Goiás; (2) Henrique Golland Trindade, OFM, arzobispo de Botucatu, estado de São Pau; (3) Adriano Hypolito Mandarino, OFM, obispo auxiliar de Salvador, estado de Bahía; (4) José Lamartine Soares, obispo auxiliar de Olinda-Recife, estado de Pernambuco; (5) Nivaldo Monte, obispo auxiliar de Aracaju, estado de Sergipe; (6) João José da Mota e Albuquerque, arzobispo de São Luís, estado de Maranhão; (7) Manuel Pereira da Costa, obispo de Campina Grande, estado de Pernambuco; y (8) José Távora, arzobispo de Aracaju, estado de Sergipe. Entre los 26 teólogos, aparecen el nombre de dos brasileños: el padre Raimundo Caramuru de Barros, asesor de la CNBB, y el padre Duarte, secretario de monseñor José Vicente Távora (cf. Fondo Häring XXVI 2902.d, 23/10/1964).

- 6 Lercaro, Giacomo. (2014). *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari. Nuova edizione a cura di Saretta Marotta*. Bologna: EDB. p. 24. Sobre el grupo ‘Iglesia de los pobres’, cf. Gauthier, Paul. (1965). *Consolez mon peuple. Le Concile et l'Eglise des pauvres*. París: Les Éditions du Cerf. Hay una edición brasileña del libro libro: *O Concílio e “a Igreja dos pobres”* (1967, Petrópolis: Vozes) y también Menozzi, D. (1980). *Chiese, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*. Brescia: Queriniana.

Lercaro intervino en el aula conciliar el 6 de diciembre de 1962. Dijo que el Concilio necesitaba un principio unificador y vivificador y que ese debía consistir en el reconocimiento de que “esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que se encontraban por toda la faz de la tierra, esta es la hora del misterio de la Iglesia, madre de los pobres, esta es la hora de Cristo, sobre todo en el pobre”. Pedía que la problemática de la pobreza fuera asumida como tema central y hegemónico del Concilio. Que no fuera uno entre los muchos temas ya enunciados, sino “el único tema de todo el Vaticano II”⁷.

Su discurso fue largamente aplaudido por los padres conciliares, pero después escasamente acogido en los documentos, como dejó constancia monseñor Antônio Fragoso en sus declaraciones sobre su participación en el grupo de la ‘Iglesia de los pobres’ y sobre el destino del tema en el Concilio:

Éramos 36 obispos, un patriarca, Máximo IV, algunos cardenales, entre ellos [Giacomo] Lercaro, y unos arzobispos y obispos. De obispos, me acuerdo de monseñor [Charles-Marie] Himmer, de Tournai [en Bélgica], de mí y de otros no me acuerdo. El grupo comenzó en la primera sesión. Teníamos como secretarios a Paul Gauthier y a Marie-Therèse Lescase. El tema era la Iglesia y los pobres, comenzando por la identidad entre Jesús y los pobres.

Recuerdo el argumento central: cuando afirmamos la identidad entre Jesús y el pan consagrado, “esto es mi cuerpo”, nosotros [lo] adoramos y dejamos de lado sus consecuencias en la espiritualidad, en la liturgia y en todo lo demás. Cuando [se] afirma la identidad entre él y los que no tienen pan, casa, nosotros no podemos quitar las consecuencias que ello conlleva para la espiritualidad, la liturgia, la acción pastoral. Me acuerdo que en la sesión final fuimos a celebrar, en una de las catacumbas, la eucaristía final. Firmamos un

7 Lercaro, Giacomo. (06-12-1962). *Igreja e Pobreza. Intervenção de Lercaro durante a 35ª. Congregação geral do Concílio*, AS I, 4, 327-330, publicada en italiano en: Lercaro, *Discorsi conciliari*, op. cit., pp. III-III9. Citación de la pág. III4/5.

compromiso con los pobres: dar una atención prioritaria a los pobres (no tener dinero en bancos, patrimonio), y ese compromiso llegó a ser firmado por 500 obispos⁸.

Con todo, monseñor Fragozo hizo también un descubrimiento fuerte:

[El Concilio] me permitió descubrir —la relectura fue hecha después— que los pobres no estaban en el corazón y en el horizonte de los obispos. Por eso, el Concilio no dio mayor atención al tema. El Concilio me permitió salir de aquel pesimismo sobre la naturaleza y me dio alegría, pero no lo vi reconciliándose con los pobres⁹.

En verdad el grupo de la Iglesia de los pobres tuvo profundo impacto espiritual, pero no logró que el Concilio, como un todo, asumiera esa dirección, ni que los textos conciliares en su conjunto expresaran sus preocupaciones, salvo en algunos pasajes densos y luminosos, como el número 8 de la constitución dogmática sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium*:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios...», se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2,6-7), y por nosotros

8 Declaraciones de monseñor Antônio Fragozo al autor (en adelante citadas como AF). Sobre el grupo 'Iglesia de los pobres' y el Pacto de las Catacumbas, cf. Fesquet, *op. cit.*, pp. I.121-I.122; Caprile, Giovanni. (1969). "Passi concreti per uma 'Chiesa Povera'". In *Il Concilio Vaticano II, Quarto Periodo — 1965*, vol. V, Roma: Civiltà Cattolica. pp. 534-536. La reproducción del compromiso, en la versión portuguesa, se encuentra en Kloppenburg, Boaventura, "O pacto da Igreja serve e pobre". (1966). In *Concílio Vaticano II, vol. V — Quarta Sessão* (sep.-dic. 1965). Petrópolis: Vozes. pp. 526-528.

9 AF.

«se hizo pobre, siendo rico» (2 Co 8,9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos» (Lc 4,18), «para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo. Pues mientras Cristo, «santo, inocente, inmaculado» (Hb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Co 5,21), sino que vino únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Hb 2,17), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación¹⁰.

Denis Pelletier profundizó en el estudio sobre la dinámica de este grupo, sus tensiones internas, sus iniciativas en el plano institucional del Concilio, consideradas más un fracaso que un éxito, y en el plano pastoral y profético, en el que alcanzó una gran repercusión¹¹.

Lo que no fue posible alcanzar en el Concilio, se volvió realidad tres años después en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (Colombia), en 1968.

El documento de Medellín sobre la Iglesia tiene como título: “Pobreza de la Iglesia” y declara en su preámbulo:

El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina,

¹⁰ *Lumen Gentium*, 8.

¹¹ Pelletier, Denis. (1996). “Une marginalité engagée: le groupe ‘Jesus, l’Église et les pauvres’”. In Lamberigts, M.; Soetens, C.; Grootaers, J. (ed.) (1996). *Les commissions conciliaires à Vatican II*. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid. pp. 63-89.

que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana, en muchísimos casos, a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. [...] Y llegan también hasta nosotros las quejas de que la jerarquía, el clero, los religiosos, son ricos y aliados de los ricos¹².

Toma, en seguida, como ejemplo al propio Cristo: “Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio de la liberación a los pobres y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres”¹³. Añade también que “la pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo”¹⁴.

Y pasando a las orientaciones pastorales, Medellín propone:

Queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con los pobres, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos. Sus pastores y demás miembros del Pueblo de Dios deben dar a su vida, a sus palabras y actitudes y acción, la coherencia necesaria con las exigencias evangélicas y las necesidades de los hombres latinoamericanos¹⁵.

Once años después, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (México), en 1979, parte de una constatación que guiará toda su reflexión:

12 *Documento de Medellín*, 14, 1-2.

13 *Documento de Medellín*, 14, 7.

14 *Ibid.*

15 *Documento de Medellín*, 14, 8.

Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos y que se expresa, por ejemplo, en mortalidad infantil, en falta de vivienda adecuada, en problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y sin protección¹⁶.

Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de determinadas situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria¹⁷.

Puebla va a asociar al propio Cristo los rostros de los que en el pasado y en el presente del continente sufren miseria y hambre, en el pasaje tal vez más conocido de su documento final¹⁸:

La situación de extrema pobreza generalizada adquiere, en la vida real, rostros muy concretos, en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

Rostros de indígenas y, con frecuencia, también de afroamericanos, que, viviendo segregados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados como los más pobres entre los pobres;

Rostros de campesinos, que, como grupo social, viven relegados en casi todo nuestro Continente, sin tierra, en situación de

16 *Documento de Puebla*, 29.

17 *Documento de Puebla*, 30.

18 Conservamos aquí el orden original del documento, posteriormente alterado para comenzar con los rostros de los/as niños/as y concluir con los rostros de los/as ancianos/as, permitiendo una “naturalización” de la pobreza, como si esta fuera parte del ciclo biológico de la vida en el que se nace, se vive y se muere, y no consecuencia de un sistema económico y social. Con esta inversión, se pierde el impacto de un proceso histórico-estructural de explotación de indígenas, de esclavos africanos, de campesinos sin tierra, de trabajadores, y que impacta también en niños/as, jóvenes y ancianos/as.

dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los engañan y los explotan;

Rostros de obreros, con frecuencia mal remunerados, con dificultades para organizarse y defender sus propios derechos;

Rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de las crisis económicas y, muchas veces, de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

Rostros de marginados y hacinados en nuestras ciudades, sufriendo el doble impacto de la carencia de los bienes materiales y de la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

Rostros de niños, golpeados por la pobreza incluso desde antes de nacer, obstaculizando sus posibilidades de realizarse a causa de las deficiencias mentales y corporales irreparables, que los acompañarán por toda la vida; niños abandonados y muchas veces explotados en nuestras ciudades, fruto de la pobreza y de la desorganización moral de la familia;

Rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad y frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginadas, por falta de oportunidades de capacitación y de ocupación;

Rostros de ancianos, cada vez más numerosos, frecuentemente puestos al margen de la sociedad y del progreso, que prescinde de las personas que no producen¹⁹.

Puebla incluso aprobó, como la primera de sus cuatro prioridades, la opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral:

La Conferencia de Puebla vuelve a asumir, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpreta-

19 *Documento de Puebla*, 31-39.

ciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, y el desconocimiento y aún la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral²⁰.

También añade lo siguiente:

La inmensa mayoría de nuestros hermanos continúan viviendo en situación de pobreza y aún de miseria, que se ha agravado. Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina²¹.

Puebla reconoce, incluso, que los pobres nos evangelizan:

El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base ayudan a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto éstos la interpelan constantemente, llamándola a la conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de la solidaridad, el servicio, la sencillez y la disponibilidad para acoger el don de Dios²².

A pesar de las muchas dificultades y de los retrocesos que marcaron los años posteriores a Puebla, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo (México), en 1992, se situó en continuidad con las anteriores conferencias de Medellín y de Puebla, y se comprometió con “una promoción integral del pueblo

20 *Documento de Puebla*, 1134.

21 *Documento de Puebla*, 1135.

22 *Documento de Puebla*, 1147.

latinoamericano y caribeño, desde una evangélica y renovada opción preferencial por los pobres, al servicio de la vida y de la familia”²³.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, que tuvo lugar en Aparecida (Brasil), en 2007, retomó vigorosamente la tradición eclesial del Continente, como se afirma en el documento conclusivo:

Dentro de esta amplia preocupación por la dignidad humana, se sitúa nuestra angustia por los millones de latinoamericanos y latinoamericanas que no pueden llevar una vida que responda a esa dignidad. La opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña²⁴.

Los obispos prosiguen en los siguientes términos:

Nuestra fe proclama que ‘Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre’. Por eso ‘la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza. Esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano (cf. Hb 2, 11-12). Opción, sin embargo, que no es ni exclusiva, ni excluyente²⁵.

La opción por los pobres y por su liberación, que podría parecer un camino únicamente para la Iglesia latinoamericana, se fue convirtiendo en un patrimonio para toda la Iglesia, asumido cada vez más por otras iglesias particulares, católicas o protestantes, y también por el magisterio pontificio, como se puede constatar en la Exhortación postsinodal *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI:

23 *Documento de Santo Domingo*, 302.

24 *Documento de Aparecida*, 391.

25 *Documento de Aparecida*, 392.

Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto al conjunto de problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede dissociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nosotros mismos lo indicamos, al recordar que no es posible aceptar “que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad”²⁶.

Juan Pablo II, en su homilía en la Basílica de Guadalupe, en la ciudad de México (27-01-1979), al evocar a Medellín decía:

Con su opción por el hombre latinoamericano visto en su integridad, con su amor preferencial, pero no exclusivo, por los pobres, con su aliento a una liberación integral de los hombres y de los pueblos, Medellín, la Iglesia allí presente, fue una llamada de esperanza hacia metas más cristianas y más humanas²⁷.

Y en su discurso de apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (28-01-1979) condenaba,

26 *Evangelii Nuntiandi*, 31.

27 Juan Pablo II. (27-01-1979). Homilía pronunciada en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, México. In *Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial de la CNBB. (1979). Petrópolis: Vozes. p.40.

evocando la *Populorum Progressio* de Pablo VI, los mecanismos de un sistema económico que a través de los lazos de interdependencia y de dependencia “producen ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”²⁸.

El papa Benedicto XVI, abriendo la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida (13-05-2007), coloca la opción preferencial por los pobres en el corazón de la propia comprensión de Cristo y de nuestra fe:

La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9)²⁹.

El papa Francisco ha asumido en su práctica y en su magisterio, como obispo de Roma, de manera connatural, la opción por los pobres y excluidos y por su liberación, que floreció en la Iglesia de América Latina y del Caribe.

El compromiso con los pobres está en el centro de la propuesta del papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, de la cual reproducimos un parte, en la cual aborda, en el capítulo cuarto, la dimensión social de la evangelización, más concretamente, la inclusión social de los pobres.

28 Juan Pablo II. (28-01-1979). Discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en el Seminario Palafoxiano de Puebla, 3.4. In *Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial de la CNBB. (1979). Petrópolis: Vozes. p.30.

29 Benedicto XVI (13-05-2007). Discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida. In *Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe*. (2007). Brasília: Edições CNBB, São Paulo: Paulus y Paulinas. p. 273.

De nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad.

Unidos a Dios escuchamos un clamor

Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo. Basta recorrer las Escrituras para descubrir cómo el Padre bueno quiere escuchar el clamor de los pobres: «he visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo [...] Ahora, pues, ve, yo te envío...» (Ex 3,7-8.10), y se muestra solícito con sus necesidades: «Entonces los israelitas clamaron al Señor y Él les suscitó un libertador» (Jc 3,15). Hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, porque ese pobre «clamaría al Señor contra ti y tú te cargarías con un pecado» (Dt 15,9). Y la falta de solidaridad en sus necesidades afecta directamente a nuestra relación con Dios: «si te maldice lleno de amargura, su Creador escuchará su imprecación» (Si 4,6). Vuelve siempre la vieja pregunta: «si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (I Jn 3,17). Recordemos también con cuánta contundencia el apóstol Santiago retomaba la figura del clamor de los oprimidos: «el salario de los obreros que segaron vuestros campos, y que no habéis pagado, está gritando. Y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (5,4).

La Iglesia ha reconocido que la exigencia de escuchar este clamor brota de la misma obra liberadora de la gracia en cada uno de nosotros, por lo cual no se trata de una misión reservada sólo

a algunos: «la Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas». En este marco se comprende el pedido de Jesús a sus discípulos: «¡dénles ustedes de comer!» (Mc 6,37), lo cual implica tanto la cooperación para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobres, como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos. La palabra «solidaridad» está un poco desgastada y a veces se 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 algunos³⁰.

El Pacto de las Catacumbas fue firmado en clima de oración y como un compromiso eclesial y espiritual. En su carta encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común, el papa Francisco recuerda que las mayores víctimas de la degradación ambiental y de la cultura del descarte son, de nuevo, los pobres³¹.

El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social. De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta: «tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre»³².

El Papa concluye su encíclica con una invitación a la oración que se deriva en dos preces, la primera, en la que todas las personas que

30 *Evangelii Gaudium*, 186-188.

31 Cf. *Laudato Si'*, 43-47.

32 *Laudato Si'*, 48.

creen en Dios, en las diferentes religiones, son convidadas a unirse en la misma oración y en el mismo compromiso para rescatar la vida de los abandonados y de los olvidados de la tierra y para salvaguardar toda la creación, y la segunda, en la que los cristianos invocan a Dios dentro de su tradición y de las interpelaciones que devienen del Evangelio.

Lo que fue, sin embargo, decisivo en la herencia del Pacto de las Catacumbas, fue el testimonio de vida y el compromiso real y concreto de parte de aquellos que lo firmaron.

No faltaron gestos concretos de muchos de ellos y de sus Iglesias.

Monseñor Hélder Câmara, en Recife, muy prontamente dejó la residencia oficial de los arzobispos, el Palacio de Manguinhos, convertido en centro pastoral, para ir a vivir en la sacristía de la Iglesia de las Fronteras, hacia la periferia de la ciudad.

Mondeñor Frago, en Crateús, se desplazó hacia una casa sencilla en un barrio popular.

Otros que no estuvieron en el Concilio, pero que abrazaron los compromisos del Pacto, repitieron esos gestos. Monseñor Paulo Evaristo Arns, nombrado arzobispo y después cardenal de São Paulo, vendió el Palacio Pío XII y fue a vivir en una casa modesta. Con el dinero obtenido por la venta del palacio, compró 400 terrenos en la periferia de São Paulo donde se edificarían centros comunitarios y locales de celebración para las Comunidades Eclesiales de Base.

El obispo Tiago Cloin, en la diócesis de Barra, en el estado de Bahía, engregó las tierras de la Iglesia a labradores sin tierra. Lo mismo hicieron monseñor José de Medeiros Delgado en la arquidiócesis de São Luís, en el estado de Maranhão, y monseñor Hélder Câmara en Recife, en el estado de Pernambuco. Allí fue implantado con el auxilio de la comunidad ecuménica de Taizé, de Francia, la “Operación Esperanza”, destinada a dar asistencia técnica, formación social y a ofrecer instrumentos agrícolas a aquellas familias asentadas.

Y no faltó también el celo supremo de la entrega de la propia vida, entre los firmantes del Pacto. El obispo Enrique Angelelli, de La Rioja, en Argentina, por la defensa de los campesinos amenazados de expulsión de sus propias tierras, murió en un accidente de automóvil provo-

cado por militares argentinos, cuyo crimen fue desvelado y castigado, aunque 40 años después.

Otro fruto maduro del Pacto fue el paso de un compromiso asumido por pastores a un compromiso eclesial que brotó especialmente en las pastorales sociales de la Iglesia latinoamericana y sobre todo en la emergencia de comunidades eclesiales en medio de los pobres, como reconoce *Aparecida*:

En la experiencia eclesial de algunas iglesias de América Latina y de El Caribe, las Comunidades Eclesiales de Base han sido escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos. Ellas recogen la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2, 42-47). Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización³³.

Solo podemos desear que la recurrencia de los 50 años del Pacto de las Catacumbas y del término del Concilio Vaticano II, traigan a toda la Iglesia una nueva primavera y sean un nuevo Pentecostés como lo deseaba Juan XXIII, ahora declarado santo por el papa Francisco.

33 *Documento de Aparecida*, 178.

HACIA UNA REFORMA ECLESIAL A PARTIR DE LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU EN EL CORAZÓN DE TODOS LOS PUEBLOS¹

*Carlos Schickendantz**

INTRODUCCIÓN

En el marco del II Congreso Continental de Teología, reunido en torno al tema de una Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres, se me confió la presentación “hacia una reforma eclesial movida por el Espíritu en el corazón de los pueblos”. Naturalmente que, bajo ese amplio título, los caminos a seguir pueden ser muy variados. En orden a escoger una propuesta concreta, presto atención a las temáticas solicitadas en las otras conferencias y paneles, con el deseo de ofrecer una mirada complementaria, que no repita contenidos y que aporte criterios de discernimiento sobre el asunto.

I Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015.

* Argentino. Doctor en teología por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, en Alemania. Realizó el bachillerato y la licenciatura en teología en la Pontificia Universidad Católica de Argentina, en Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador del Centro Teológico Manuel Larrain de la Universidad Alberto Hurtado, en Chile. Algunas de sus últimas publicaciones son: *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad* (Córdoba, 2005); *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones* (ed.) (Córdoba, 2005); *Teología de los signos de los tiempos. Horizontes, criterios y métodos* (co-editor con V. Azcuy y E. Silva) (Santiago, 2013).

La noción de reforma posee un sentido amplio que, con el título de un célebre artículo de Y. Congar, incluye dos aspectos inseparables y complementarios: una “renovación del espíritu”, una vuelta al Evangelio que transforma las formas de vida, y una “reforma de la institución”, que se traduce en las estructuras eclesiales, incluso en su organización jurídica, el proceso personal y comunitario de conversión a los valores y criterios del Reino de Dios².

En el I Congreso Continental de Teología de São Leopoldo, Brasil (2012), y en el Simposio Teológico del Cono Sur desarrollado en Montevideo, Uruguay, bajo el lema *Ecclesia semper reformanda* (2014)³ afronté, precisamente, la temática de la reforma eclesial⁴. En este último, de modo particular, ofrecí una reflexión dividida en tres momentos. Propuse, primero, una consideración sobre la noción de sinodalidad. Dada sus resonancias bíblicas, históricas, teológicas, ecuménicas y aquellas provenientes de las ciencias sociales, este concepto eclesial es particularmente rico y sugestivo para iluminar e impulsar las transformaciones necesarias. En segundo lugar, me detuve en un diagnóstico histórico-teológico que pretendía sacar a la luz, de la manera más precisa posible, el núcleo de la problemática estructural que exige una reforma. Presté atención allí a la importancia del consenso en los procesos eclesiales —aspecto destacado ya en la misma noción de sinodalidad— y

- 2 Congar, Y. (1972). “Renovación del espíritu y reforma de la institución”, In *Concilium* 73. pp. 326-337. Cf. Baumgartner, A. y Fuchs O. (1999). “Reform”, In *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 8*. Freiburg: Herder, pp. 927-929.
- 3 Tanto el I Congreso Continental de Teología de São Leopoldo como el Simposio Teológico del Cono Sur fueron organizados y coordinados por Amerindia (nota de los editores).
- 4 Cf. Schickendantz C. (2012). “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 perspectiva. Tomo I - Trabajos científicos*. Montevideo: Fundación Amerindia. pp. 249-272; “La sinodalidad y la reforma de la Iglesia”, en Trejo, M. y Hermano, R. (eds.). (2015). *La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento*. Montevideo: Fundación Amerindia. pp. 219-241.

a la necesaria implementación —incluso jurídica—⁵ de los cambios que se proponen. Finalmente, afronté, a modo de ejemplo, algunas de las múltiples y variadas cuestiones institucionales concretas, necesitadas de renovación. Refiero al aporte de São Leopoldo y, en especial, al de Montevideo, porque no deseo repetir aquí aquellas reflexiones, sino aportar otras perspectivas.

Una mirada de largo y mediano plazo parece imprescindible para entender con mayor profundidad la situación actual de la Iglesia y los eventuales avances y retrocesos experimentados en los últimos 50 años, a partir de lo acontecido en el Concilio Vaticano II, marco histórico en el cual se desarrolla el II Congreso.

En esta contribución, en lugar de adoptar una organización más sistemática como la que ofrecí en São Leopoldo y en Montevideo, he privilegiado la de los procesos históricos que permiten interpretar lo vivido en estos años, contextualizando de esta manera algunos de los importantes debates más teóricos de estas décadas. Procedo aquí de la siguiente manera: presento, primero, algunos saltos cualitativos de largo plazo, muy positivos, que han tenido un relieve particular en torno al Concilio. Si nuestras muchas preocupaciones y sensaciones negativas tienen un fundamento real en varios de los procesos eclesiales de estas décadas, para ser mejor comprendidas, no deberíamos ignorar los verdaderos saltos de calidad que se han producido en diversos ámbitos de la vida, la enseñanza y las teologías en la Iglesia. En un segundo momento, expongo algunos desarrollos negativos en el posconcilio que, en buena medida, explican la fuerte sensación de crisis que desembocó en la elección de Francisco y la conciencia más explícita acerca de la necesidad de una reforma eclesial⁶. Finalmente, a la luz de algunos de los aprendizajes concretados en estas décadas, realizo una mirada hacia

5 En el Congreso de 2012, João Batista Libânio afrontó explícitamente esta tarea. Cf. Libânio, J. B. (2013) “Nuevos desafíos y tareas para la teología en América Latina y el Caribe”, en Congreso Continental de Teología (ed.). *50 años del Vaticano II*. Bogotá: Paulinas. pp. 160-184, 181-182.

6 Cf. Spadaro, A. (2015). “La reforma della Chiesa secondo Francesco. Le radici ignaziane”. *La Civiltà Cattolica* 3968. pp. 114-131.

adelante, hacia el futuro: formulo una breve forma de proceder frente a lo desconocido. La perspectiva de la reforma “a partir de la acción del Espíritu en el corazón de los pueblos” se verifica en diversos desarrollos, positivos y negativos del itinerario que propongo.

1. UNA “REVOLUCIÓN PACÍFICA”: SALTOS CUALITATIVOS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

En el curso de la segunda sesión del Vaticano II, en noviembre de 1963, en medio del debate eclesiológico, el teólogo francés Yves Congar escribió: “cada generación tiene su tarea. A la nuestra le ha correspondido la posibilidad de obrar en la Iglesia una revolución pacífica decisiva. Los sobrinos de nuestros sobrinos, deberán renovar sus energías para permitir este cambio tan importante”⁷. ¿A qué se refería Congar con esta expresión? Y más allá de su aporte específico en aquel momento, ¿cuál es la “revolución pacífica decisiva” que se plasma en el Concilio y, por tanto, cuál la tarea de nuestra generación? Esta revolución puede ser explicitada poniendo de relieve una serie de “saltos cualitativos”⁸ que, por una parte, implican la despedida de una determinada forma histórico-cultural de la fe y de la vida eclesial y, por otra, formulan los esbozos de una nueva forma histórica de ambas; en otras palabras, un lugar histórico-concreto que se abandona y una apertura o comienzo hacia adelante, hacia una nueva figura⁹.

7 Congar, Y. (1964). *Diario del Concilio. Segunda sesión*. Barcelona: Estela. p. 135.

8 Expresión usada por K. Rahner en un texto muy importante del posconcilio, “Theologie und Grundinterpretation des II vatikanischen Konzils”, en Rahner, K. (1980). *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 287-302, 291. Versión en castellano en <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>.

9 Aprovecho particularmente, aunque voy más allá de él, a Hünemann, P. (2011). “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, en *Theologische Quartalschrift* 19. pp. 126-147. Ahora traducido en Hünemann, P. (2014). *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado

1.1 DESPEDIDA DE 1500 AÑOS DE UNA IGLESIA DE ESTADO

Una transformación importante radica en la despedida de 1500 años de una Iglesia de Estado. La más clara señal del nuevo comienzo se expresa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, que representa “una profunda reorientación”¹⁰. Es el período histórico que va desde el giro constantiniano, pasando por la declaración de la independencia americana, hasta el régimen franquista, y que ha determinado profundamente la fe y la vida de la Iglesia.

Ante todo, destaca Hünemann, este modelo cultural se ha caracterizado por la identificación fundamental entre el orden de la fe y de la Iglesia con el orden público, jurídico, del imperio y el Estado. “A partir de Nicea, las afirmaciones de la fe son afirmaciones jurídico-estatales”¹¹, los herejes devienen enemigos del Estado y la teología —como política eclesial— una tarea del emperador¹². Precisamente, “la alianza de los poderes espiritual y temporal es la consecuencia primera y el aspecto más perceptible de la operación Constantino”, expresaba M. D. Chenu en una conferencia de 1961, también de cara al Concilio¹³. Esta concepción, “coordinación de poderes”, se sostuvo tanto en la

pp. 71-104. Cf. Schickendantz, C. (2013). “Memória do ‘novo’ do Vaticano II: aventura para o desconhecido”, en *Perspectiva Teológica* 125. pp. 35-59. Un análisis con matices diversos, pero con una coincidencia fundamental ofrece Ormerod, N. (2014). *Re-visioning the Church. An experiment in systematic historical ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press. pp. 367-395.

10 Siebenrock, R. (2005). “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, *Dignitatis humanae*”, en Hünemann, P. y Hilberath, B.J. (eds.). *Herders theologischer kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*. Freiburg: Herder. pp. 125-218, 130.

11 Hünemann, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, 128.

12 Cf. Siebenrock, R. “Theologischer Kommentar”, 135.

13 Chenu, M. D. (1966). “El fin de la era constantiniana”, en id., *El evangelio en el tiempo*. Barcelona: Estela. pp. 13-31, 16. El texto se remonta a una conferencia de 1961 y se aproxima mucho a la lectura de Hünemann, aunque con más detalles históricos.

predicación de la Iglesia, en su enseñanza, como en el derecho canónico. La delimitación de las fórmulas de la fe iba unida a distintas formas de sanciones, cruzadas, guerras de religión, en la ordinaria pretensión de una determinada forma de poder. Esta experiencia histórica ha sido vivida en tensión con la idea de que la fe sólo puede ser aceptada libremente.

Un segundo aspecto a subrayar en este escenario, ha sido la legitimación religiosa de la autoridad estatal y la constitución de un orden social y estatal jerárquico feudal, también legitimado cristianamente, lo cual ha tenido efectos tanto en privilegios y diversas formas de poder por parte de obispos y clérigos, como por la concepción de un Pueblo de Dios pasivo, receptor de la gracia, que se otorga por la jerarquía eclesiástica mediante los sacramentos. Estas ideas están presentes incluso en los esquemas preparados para el Concilio Vaticano II.

El “giro copernicano”, argumenta R. Siebenrock, se verifica en el mismo título de la declaración: *Dignitatis humanae*. El derecho a la libertad religiosa es un “derecho de la persona”, dado con ella misma, independientemente de la verdad objetiva de la convicción religiosa del individuo e independientemente de su búsqueda personal de la verdad. Por tanto, el sujeto del derecho no es la verdad abstracta. Con ello se ha verificado no sólo un cambio gradual, sino de principio¹⁴. Es claro que, a partir de esta idea fundamental, *Dignitatis humanae* representa una renovada autoconcepción de la Iglesia y de su lugar en la sociedad, en referencia a los más diversos interlocutores, ante todo, de cara a los mismos católicos, pero también frente a los ciudadanos de otras religiones o cosmovisiones y frente a la sociedad política.

En particular, con *Dignitatis humanae* se dejan de lado las concepciones históricas descritas anteriormente. Por una parte, “la sacralidad de la sociedad y del Estado está ahora superada como algo anacrónico. El gobierno no es *defensor fidei*”¹⁵. Por otra, se fundamenta la argumen-

14 Cf. “Theologischer Kommentar”, 197.

15 Murray, J. C. (1966). “La declaración sobre la libertad religiosa”, en *Concilium* 17, pp. 6-19, II.

tación de que la fe sólo puede aceptarse y vivirse libremente tanto en el Evangelio como en las explicaciones acerca de la libertad religiosa formulados en la modernidad. Lo cual revela un cambio de época.

1.2 DESPEDIDA DE 1000 AÑOS DE SEPARACIÓN ENTRE LA IGLESIA DE ORIENTE Y LA DE OCCIDENTE, DE UNA IDENTIDAD MONOCULTURAL

La señal de un cambio epocal, de una figura que se abandona y un nuevo comienzo, advierte Hünemann, se expresa también en los decretos *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo, y *Orientalium ecclesiarum*, sobre las iglesias católicas orientales¹⁶, ambos textos estrechamente vinculados a *Lumen gentium*.

El levantamiento recíproco de las excomuniones, vigentes casi un milenio, entre el obispo de Roma, Pablo VI, y el patriarca de Constantinopla, Atenágoras, al final del Concilio, en diciembre de 1965, representó un gesto mayor, cargado de simbolismo y promesas. Como ha afirmado W. Thönissen, “el modo como el Vaticano II asumió la cuestión del movimiento ecuménico representa un *novum* en la historia de la Iglesia y, más allá de eso, colaboró en buena medida a atribuir al Concilio el carácter de un giro en la historia de la Iglesia”¹⁷.

Favorecida por la separación de Oriente, en Occidente se edificó en el segundo milenio una forma determinada de Iglesia católico-romana monocultural, con pretensiones de universalidad. Esto se manifestó en la teología, en la unidad del derecho canónico, en la uniformidad de la liturgia con su lengua latina, etc. Un segundo rasgo fundamental se expresó en la concentración y focalización de la Iglesia en el ministerio de Pedro.

16 Cf. Hünemann, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, 132ss.

17 Thönissen, W. (2012). “Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil”, *Theologische Revue* 108. pp. 267-282, 267.

Como un nuevo inicio, Hünemann destaca, particularmente, el texto de *Orientalium ecclesiarum* 2: “es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se mantengan salvas e íntegras, y ella misma quiere adaptar su forma de vida a las varias necesidades de los tiempos y los lugares”. El sentido de la frase es bien claro por su contexto: “su variedad en la Iglesia no sólo no daña a su unidad, sino que más bien la explicita”. Catolicidad significa tanto la legítima diversidad de cara a las riquezas tradicionales del pasado, cuanto la legítima pluralidad frente a los actuales signos de los tiempos¹⁸.

En esa misma línea se sitúa *Unitatis redintegratio* 16 al destacar la importancia de los patriarcados, la riqueza de la tradición litúrgica, teológica y espiritual de los orientales, incluso la legitimidad de su propia disciplina¹⁹. Se reconoce que la unidad en la diversidad es un “principio tradicional” de cumplimiento “absolutamente necesario”, aunque se admite, cautamente, que no siempre ha sucedido así. Si se releen con tranquilidad esas páginas conciliares, puede advertirse con claridad el cambio de rumbo oficial. Formuladas hace 50 años no representaban de ninguna manera una obviedad. Se esbozan pasos en una nueva dirección: de exportadores de un modelo cultural a custodios de la alteridad del otro. Se esboza ya un paradigma, no sólo de modernidad, sino de posmodernidad. La diferencia no es caracterizada como una amenaza, tampoco sólo tolerada, sino que es percibida como un enriquecimiento de la propia identidad²⁰.

18 Cf. Hilberath, B.J. (2005). “Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen, *Orientalium Ecclesiarum*”, en Hünemann, P. y Hilberath, B.J. (ed.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3*. Freiburg: Herder. pp. 1-68, 30.

19 Una afirmación análoga se encuentra en el número anterior también (UR 15). A la “legítima diversidad” litúrgica y disciplinaria se añade también la de la “diversa exposición de las doctrinas teológicas” en UR 17.

20 Cf. Hilberath, B. J. (2005). “Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*”, en Hünemann, P. y Hilberath, B.J. (ed.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3*, pp. 69-223, 171s.

1.3 DESPEDIDA DE 500 AÑOS DE DIVISIÓN EN LA IGLESIA OCCIDENTAL, DE UNA IDENTIDAD DEFINIDA POR LA CONTROVERSIA

La señal de una transformación importante, de un nuevo comienzo se encuentra particularmente en *Unitatis redintegratio*, pero puede destacarse también la importancia otorgada a la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia, con *Dei verbum*, y el redescubrimiento del sacerdocio común de los fieles, con *Lumen gentium*. De manera semejante al caso anterior, si bien aquí no ha sido posible todavía subsanar la división del cristianismo occidental, está en marcha una nueva actitud cargada de consecuencias positivas, como se ha podido verificar ya en las décadas posteriores al Concilio.

¿Cuáles son algunas de las características fundamentales de las formas de fe que con el Concilio reciben una profunda reformulación? Como consecuencia de la división acaecida en el siglo XVI, se conformaron expresiones de la fe y de la vida eclesial que se caracterizaron por su espíritu de controversia. La simple negación recíproca condujo a que ya no se hablara de cristianos, sino sólo de católicos y protestantes: es la denominada confesionalización²¹.

De modo análogo, los sistemas teológicos se reconocieron por su orientación católica en torno a puntos centrales polémicos con la Reforma. Algunos ejemplos: la mirada sobre la Iglesia ante todo como *societas perfecta*, retrocediendo la consideración del misterio teológico-espiritual de la misma; peculiares y desmedidos acentos en la concepción del ministerio ordenado, particularmente referido a la misa como sacrificio. Se opacaron, además, ideas importantes como la del sacerdocio común de los creyentes o el anuncio del Evangelio en beneficio unilateral de la dispensación de los sacramentos. Se configuró una identidad eclesial y teológico-espiritual definida por la controversia: formas de piedad centradas en lo eucarístico, lo mariano e, incluso, el papado. El empobrecimiento de la teología, que con la forma de la llamada neoes-

21 Cf. Hünemann, P. "Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils", 135s.

colástica y sus típicos manuales de enseñanza estuvieron en vigor hasta los años del mismo Vaticano II, es un ejemplo acabado de este proceso.

Por el contrario, un punto central de la nueva actitud se formula en *Unitatis redintegratio* 3 cuando se reconoce responsabilidad compartida en el proceso de ruptura del siglo XVI: “a veces no sin responsabilidad de ambas partes”, se afirma. Importante es la afirmación siguiente: “pero los que ahora nacen y se nutren de la fe de Jesucristo dentro de esas comunidades no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en cierta comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica”. Si se revisa el lenguaje utilizado en el momento previo al Concilio, incluso por figuras católicas importantes, podrá apreciarse la significación histórica de estas afirmaciones. Los anteriores “herejes y cismáticos” han devenido ahora “hermanos/as separados”, como se expresa repetidamente en *Unitatis redintegratio*.

Un punto doctrinal clave está enseñado en el mismo número de la declaración ya citado: “aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación (*tamquam salutis mediis*), cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia”. Hay aquí un “salto cualitativo”: se reconoce un valor teológico a la misma estructura eclesial, a “no pocas acciones sagradas de la religión cristiana”, las cuales “pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia”²².

Esta enseñanza está en estrecha conexión con otra corrección de rumbo no menos importante: la no identificación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, doctrina que, enseñada incluso por Pío XII pocos años antes en *Mystici corporis* (1943)²³, estaba presente también en el

22 *Unitatis redintegratio*, 3.

23 “*Tamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est. . .*”.

esquema preparatorio del *De ecclesia* que ingresó al Concilio. El texto de 1963 decía: “la Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica Romana”; el texto final aprobado, en *Lumen gentium* 8, dice: “la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica Romana”. La introducción allí del *subsistit in* en lugar del *esse*, implica el reconocimiento de la realidad eclesial en las otras iglesias y comunidades cristianas²⁴. Se trata de una reformulación de gran alcance que abre un enorme espacio al camino ecuménico. Así se explica la significativa afirmación de Juan Pablo II, años después, en la encíclica ecuménica de 1995, *Ut unumsint*: “fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial”²⁵.

En ese marco, se explicitan también una serie de reformulaciones doctrinales llamadas a tener un impacto importante en la experiencia eclesial. Se produce un enriquecimiento de la doctrina eucarística, de la celebración litúrgica, teniendo como núcleo de la reforma la participación activa de todos/as (*Sacramentum concilium*). Se propone una revisión del sentido del ministerio ordenado, orientado ante todo al anuncio de la Palabra, “lo primero”²⁶, y no focalizado unilateralmente en el sacrificio eucarístico. Igualmente resultan relevantes las enseñanzas sobre el sacerdocio común de todo el Pueblo de Dios y la renovada visión de los carismas²⁷.

Otro punto clave, con una gran repercusión en las décadas posteriores, lo constituye el redescubrimiento del significado de la Palabra de Dios para la vida de la Iglesia²⁸, también como “alma de la teología”²⁹, sin olvidar el replanteo de la relación entre Escritura y Tradición, que contradice incluso esquemas previos del mismo Concilio³⁰: una

24 Cf. Sullivan, F. (1999). ¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica. Bilbao. p. 169ss.

25 *Ut unumsint*, 13.

26 Cf. “...*primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*”, PO 4. Cf. también CD 12.

27 Cf. *Lumen gentium*, 11.

28 Cf. *Dei verbum*, capítulo 6.

29 *Dei verbum*, 24.

30 *Dei verbum*, 7-9.

ampliación de la importancia de la Tradición en desmedro de la Biblia, objeto central de la controversia con la Reforma protestante, es excluida expresamente³¹.

En síntesis, la nueva situación aparece claramente descrita: “este Sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica”³², lo cual incluye una serie de actitudes e iniciativas para reelaborar el pasado y trabajar por la unidad.

1.4 DESPEDIDA DE UNA IDENTIDAD AHISTÓRICA Y DE RECHAZO A LA MODERNIDAD

Hay aquí otro punto relevante. Destaca la importancia de *Gaudium et spes*, ante todo, la afirmación de la dignidad de la persona y diversos temas fundamentales de la modernidad. Es claro que en *Gaudium et spes* emerge una manera diversa de enfrentar la sociedad moderna en un clima radicalmente distinto al anterior. En este contexto se reclaman reformulaciones en la forma concreta de vivir la fe y la experiencia eclesial. En la exposición de Benedicto XVI, en diciembre de 2005, el papa habla precisamente de un “sí fundamental a la edad moderna”. El contexto de la afirmación es la siguiente:

el concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad³³.

31 Cf. Schickendantz, C. (2011). “Escritura y Tradición. Karl Rahner en el «primer conflicto doctrinal» del Vaticano II”, en *Teología* 106, pp. 347-366.

32 *Unitatis redintegratio*, 4.

33 Cf. “Discurso a la Curia romana”, 22/12/2005, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/ Cf. el ponderado comentario a este importante texto por parte de Komonchak, J. (2007). “Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II”, en *Cristianesimo nella storia* 28, pp. 323-337.

En su argumentación, el paso dado por el Concilio hacia la edad moderna “pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas”. Esto se ha realizado en un triple círculo de cuestiones: primero, en la relación entre la fe y las ciencias modernas, que no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica; segundo, la nueva relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concede espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos; tercero, la libertad religiosa, el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exige una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo. El mismo texto del Papa, preocupado de subrayar la “continuidad”, no deja de reconocer aquí “una cierta forma de discontinuidad”, aunque, destaca, “no se había abandonado la continuidad en los principios”.

La identidad cristiano-eclesial queda redefinida de manera importante por esta nueva manera de afrontar la modernidad: (a) se comprende a sí misma como una realidad radicalmente histórica, es Iglesia *en* el mundo, no frente a él; (b) se renueva el compromiso por los procesos históricos; (c) la sensibilidad por los problemas humanos, por “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”³⁴; (d) se incorpora en la agenda eclesial, como parte esencial, la temática de los derechos humanos.

1.5 DESPEDIDA DE ALREDEDOR DE 400 AÑOS DE UNA ECLESIOLOGÍA INSTITUCIONAL-JERARCOLÓGICA

La calificación de Y. Congar, “jerarcología”, refiere a un modelo institucional de Iglesia, en tanto *societas perfecta*, que tuvo como una de sus características principales el concebirla, desmedidamente, en ana-

34 *Gaudium et spes*, I.

logía con la sociedad política, conforme al modelo político pre-moderno, de naturaleza monárquica. Este modelo, en boga entre 1500 y 1950 aproximadamente, aunque nunca en una forma pura como advierte A. Dulles, subrayaba de manera desmedida “la estructura de gobierno como el elemento formal en la sociedad”. Se trataba de “una visión que define la Iglesia en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y el poder de sus autoridades”³⁵. De allí el diagnóstico nítido de Dulles: “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 un sentido más amplio, H. Pottmeyer ha caracterizado este modelo en cinco “prioridades”: prioridad de la iglesia universal sobre las iglesias locales, de los ministros por sobre la comunidad, de la estructura monárquica del ministerio por sobre la estructura colegial, del ministerio sobre los carismas y, finalmente, la prioridad de la unidad sobre la diversidad³⁷.

El Concilio representa una transformación significativa en esta concepción, en cierto sentido, una inversión de las prioridades anotadas por Pottmeyer. Son particularmente importantes los capítulos sobre el misterio de la Iglesia y sobre el Pueblo de Dios que ofrecen una mirada teológica de la Iglesia. También la reflexión sobre el episcopado, que “completa” lo del Vaticano I y una nueva subjetivación expresada en varias perspectivas: por primera vez en un Concilio una reflexión específica y un documento sobre el laicado, *Apostolicam actuositatem*, el tema del sentido de la fe de los fieles y de los carismas, de la vocación a la santidad en cada estado de vida.

Formulo aquí dos puntos importantes entre otros muchos que podrían invocarse. El primero referido al episcopado y la colegialidad. En 1965 escribía Joseph Ratzinger, entonces perito en el Concilio: “la enseñanza sobre la colegialidad episcopal es un elemento esencial de la

35 Dulles, A. (2002). *Models of the Church*. New York: Doubleday⁵. p. 27.

36 *Ibid.* p. 191.

37 Cf. Pottmeyer, H. (1999). *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg: Herder. p. 121.

constitución de la Iglesia”, el “corazón” de la *Lumen gentium*. “Ninguna otra cuestión ha demandado tantas horas de sesiones; ninguna otra cuestión ha desencadenado tanta actividad entre bastidores; ninguna otra ha sido sometida a un proceso de votación tan cuidado y diferenciado”³⁸.

Precisamente, en este marco, un cambio que significa una transformación importante, incluso por el significado que tiene para la revalorización de las iglesias locales y, por tanto, para los procesos de inculturación, refiere a la “autonomía” de los obispos. La posición que el Concilio corrige es la siguiente: la potestad de jurisdicción del obispo deriva de una concesión extrínseca del Papa³⁹, mientras que la potestad de orden proviene de la misma consagración. Esta doctrina, fundada en la separación de la sacramentalidad y de la colegialidad, fue un elemento determinante en el desenvolvimiento de una relación inadecuada entre el papa y los obispos. El colegio episcopal, por el contrario, no es una creación del Papa, sino que brota de un hecho sacramental y representa así un dato previo de la misma estructura eclesíastica⁴⁰.

La importancia del asunto la detectaba claramente entonces, en noviembre de 1963, Y. Congar: si sólo se admite poder para los obispos “en virtud de una concesión del Papa, y por una participación de su poder, que sería el único a tener poder universal. En estas condiciones, ¿podrían decirnos qué diferencia habría, en este aspecto, entre los obispos y el alto personal de las congregaciones romanas?”⁴¹. De allí que el teólogo francés afirme que, con la votación del 30 de octubre de 1963,

38 Ratzinger, J. (1965). *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*. Köln. p. 51.

39 Cf. *Mystici corporis* (1943), 18: “... por lo que a su propia diócesis se refiere, apacientan y rigen como verdaderos *pastores*, en nombre de Cristo, la grey que a cada uno ha sido confiada; pero, haciendo esto, no son completamente independientes, sino que están puestos bajo la autoridad del Romano Pontífice, aunque gozan de jurisdicción ordinaria, *que el mismo Sumo Pontífice directamente les ha comunicado*” (cursivas mías).

40 Cf. Schickendantz, C. (2005). Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad. Córdoba: EDUCC. p. 119s.

41 *Op. cit.* Congar, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, 114.

donde se aprobaba la idea a favor de la colegialidad episcopal: “la Iglesia ha hecho, pacíficamente, su revolución de octubre...”⁴².

Una segunda transformación eclesiológica de gran alcance puede detectarse en la redescubrimiento de la Iglesia local, comenzando por la enseñanza de *Sacrosanctum Concilium* sobre la revalorización del obispo diocesano, singular, como autoridad litúrgica⁴³. Representa un cambio de rumbo casi milenario. Es sintomática la constatación de J. Ratzinger a fines de la década del 60, a la cual podría sumarse otros importantes testimonios: “la extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio”⁴⁴.

Por el contrario, una decisiva corrección de rumbo se advierte en *Lumen gentium*, según palabras de M. Kehl: la constitución sobre la Iglesia del Concilio devuelve al plural, “las iglesias”, su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene⁴⁵. Es evidente que una reformulación teórica y práctica milenaria no se “traduce a los hechos” (Congar) en pocas décadas. En este punto está casi todo por hacer.

Desde varias perspectivas el Concilio representa un salto cualitativo en la concepción de la identidad individual y comunitaria de los creyentes, por ejemplo: (a) una comprensión más teológico-espiritual y menos jurídica de la vocación eclesial; (b) una visión más descentralizada y más plural, una iglesia comunión de iglesias; (c) un dina-

42 *Op. cit.* Congar, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, 116.

43 Cf. McManus, F.R. (1965). “El poder jurídico del obispo en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, en *Concilium* 2. pp. 32-50, 36: “La Constitución va más allá de todo esto y establece, como norma y principio, el poder regulador del obispo en cuanto se refiere a la liturgia. El hecho de que se trate de un enunciado general, cuyo desarrollo ulterior no podemos hoy predecir, no disminuye su importancia: sin especificar límites o detalles, el Concilio ecuménico reconoce en el obispo un poder jurídico que en el pasado era difícil o imposible de reivindicar”. Refiere a la importante enseñanza de *Sacrosanctum Concilium*, 22, § 1.

44 Ratzinger, J. (1972). *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*. Barcelona: Herder. p. 206.

45 Cf. Kehl, M. (1996). *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Sígueme. pp. 340s.

mismo participativo y misionero más protagónico por parte de todos los miembros del Pueblo de Dios, varones y mujeres. Se esboza una identidad cristiana con nuevos acentos.

1.6 DESPEDIDA DE UNA FORMA DE PENSAR LA FE DEDUCTIVA Y SIN CONTEXTO

La forma sistemática del pensar creyente fue objeto de importantes debates durante la realización del Vaticano II, particularmente por la novedad que presentaba la introducción de un método inductivo en la enseñanza de la Iglesia. Se advirtió que allí se incluía una reflexión de largo alcance sobre la autocomprensión de la Iglesia y, de este modo, un debate neurálgico para el objetivo del Concilio. En la “intrínseca unidad” entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en *Gaudium et spes*, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente. Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo⁴⁶. Dicho método ha tenido particular relevancia en el posconcilio latinoamericano. Está en juego la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres.

En la segunda parte de esta contribución me detendré sobre este aspecto. Solo lo incluyo aquí para poner de relieve que, también en este punto, se ha producido un salto cualitativo en el estatuto de la teología en la segunda mitad del siglo XX. La teología no puede ya concebirse como una ciencia meramente deductiva, sino más bien animada por un método inductivo-deductivo-dialéctico que hace de ella una reflexión

46 Cf. Sander, H.-J. (2005). “Theologischer Kommentar zur Pastoral konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en Hünemann, P. y Hilberath, B.-J. (ed.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg, pp. 581-886, 688.

creyente constitutivamente interdisciplinar, histórica y socialmente contextualizada, en el horizonte de la razón práctica, bajo el reconocimiento incondicional de la autoridad de los que sufren, que implica una toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes.

En opinión de J. B. Metz, “quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología”⁴⁷. La reformulación de G. Gutiérrez al inicio de los años 70 ha sido pionera y ejemplar: definió la tarea teológica como una “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”⁴⁸. La teología se comprende como parte integrante de una praxis, “acto segundo”. Y dicha praxis constituye, no sólo un criterio de verificación, sino también un momento interno del conocimiento teológico. En este contexto adquiere relieve la mediación socio-analítica, es decir, la asunción de las ciencias sociales al interior de la reflexión teológica en orden a un conocimiento más exacto de la opresión y sus causas, ya que a la realidad histórica se le ha reconocido el estatuto de “lugar teológico”, es decir, espacio de una posible palabra de Dios, revelación⁴⁹.

Central en el nuevo método es la perspectiva de los pobres. No se habla de ellos como objetos o destinatarios, sino que ellos mismos se convierten en sujetos, más aún, en el lugar socio-teológico por excelencia. J. Sobrino afirma que la pobreza da qué pensar, capacita para

47 Metz, J. B. (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta. p. 142.

48 Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, p. 38. Cf. Boff, L. y Boff, C. (1986). *Cómo hacer Teología de la liberación*. Madrid. pp. 35ss.; Taborda, F. (1987). “Métodos teológicos na América Latina”, en *Perspectiva Teológica* 19. pp. 293-319; Brighenti, A. (1994). “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, en *Medellín* 78. pp. 207-254; Aquino, F. (2009). “Sobre o método da teologia da libertação. Nos 20 anos do martírio de Ignacio Ellacuría”, en *Perspectiva Teológica* 41. pp. 395-412; Brighenti, A. (2013). “A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff”, en *Horizonte* 32. pp. 1403-1435; Schickendantz, C. (2014). “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico”, en *Teología* 115. pp. 157-183.

49 Cf. Beozzo, J. O. “A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil”, en www.centromanuellarrain.cl/download/beozzo.pdf, p.12.

pensar y enseña a pensar de otra manera: es “el principio generador y articulador del quehacer teológico”⁵⁰.

En síntesis, en el posconcilio se ha asistido en América Latina al surgimiento de una cierta novedad, esto es, una identidad cristiana históricamente situada, con su reflexión teológica correspondiente, definida por el compromiso por la justicia y la opción preferencial por los pobres. Como ha afirmado Sobrino: “sin Concilio no hubiese habido Iglesia de los pobres, pero tampoco solo con él”⁵¹.

2. DESARROLLOS NEGATIVOS EN EL POSCONCILIO

El camino seguido por la Iglesia en las últimas décadas, en sus decisiones de gobierno y en sus enseñanzas en variados ámbitos –litúrgico, eclesiológico, ecuménico, etc.– estuvo fuertemente marcado por una tendencia con dos síntomas visibles, verificables en una multiplicidad de asuntos: por una parte, la sobrevaloración de la tradición occidental que piensa los procesos de inculturación sobre todo como procesos de traducción, por otra, un nuevo intento de centralización romana.

En relación al primero, es la opinión de diversos autores y autoras que en la década pasada se observó un renovado propósito de europeización de la Iglesia. La agenda eclesial del continente europeo, vista e interpretada desde una peculiar perspectiva, determinó en una exagerada medida la agenda eclesial mundial⁵². Esto se reflejó de múltiples

50 Tamayo, J. J. (2000). “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, en Tamayo, J. J. y Bosch, J. (ed.), en *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella: Verbo Divino. pp. 11-52, 18.

51 Sobrino, J. (2012). “La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio”, en *Concilium* 346. pp. 395-405, 400.

52 Cf. Orobator, A. (2012) “Mirada retrospectiva al futuro. Impulsos transformativos del concilio Vaticano II para el catolicismo africano”, en *Concilium* 346. pp. 421-427, 426; Wilfred, F. (2012) “Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso. Los asiáticos, activos agentes de su fe”, en *Concilium* 346. pp. 447-454, 452.

maneras: en la forma en que se privilegiaron y abordaron determinados temas, en la misma manera de argumentar, en la selección de personas para diversos puestos en la Iglesia, etc. Estuvo activo un sistema de exportación de un determinado tipo cultural de cristianismo que probablemente encontró en la liturgia, en la pretendida “reforma de la reforma”, su expresión más simbólica⁵³. Sucedió lo contrario a lo que K. Rahner, en uno de los textos más citados y con mayor consenso, percibía como una tarea precisa para la Iglesia del posconcilio:

o la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II⁵⁴.

En relación al segundo síntoma, la acentuación de la centralización romana se reflejó en diversos ámbitos, entre ellos, por ejemplo, en una serie de documentos emanados en las últimas décadas. Dichos textos, si bien afrontaban temas variados, poseían, precisamente, una línea conductora común: la desvalorización de las iglesias locales y de la corresponsabilidad de todos los creyentes en el pueblo de Dios. Me refiero, por ejemplo, a los textos sobre la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares (1992), a las instruccio-

53 Cf. Baldovin, J. (2008). *Reforming the liturgy. A response to the critics*. Collegeville, MN: Liturgical Press. pp. 65-89; Faggioli, M. (2012). *True Reform. Liturgy and ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville, MN: Liturgical Press; Schickendantz, C. (2013). “La reforma de la reforma litúrgica. Un diagnóstico con poco consenso del obispo emérito de Roma”, en *Mensaje* 617. pp. 40-43.

54 “Theologische Grundinterpretation des II Vatikanischen Konzils”, 298. Advierto expresamente que cuando utilizo aquí la expresión eurocentrismo me refiero a una estrategia irrespetuosa de los procesos de inculturación de la fe en otros continentes, que incluso ofenden a una gran cantidad de europeos y europeas que promueven un intercambio más justo e igualitario. Lo que estoy criticando es precisamente aquello que advirtió Karl Rahner.

nes sobre los sínodos diocesanos (1997), sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes (1997), sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales (1998), sobre el uso de la lengua vernácula en la liturgia (2001), etc. La lista podría continuar. Es claro que una reforma de la Iglesia tendrá como tarea imprescindible revisar una larga serie de textos con una nueva perspectiva, con una nueva sensibilidad teológico-pastoral.

Tratándose de un congreso de teología, pongo de relieve un aspecto negativo particular sobre la centralización apuntada de estas últimas décadas. Ni siquiera la opinión pública eclesial está informada de la cantidad de teólogos y teólogas, incluso instituciones, que han estado sometidos a diversos tipos de procesos conducidos por las congregaciones romanas, motivados por la (presunta) puesta en peligro de puntos centrales de la fe católica.

Nadie pretende negar que quienes se dedican a la teología deben realizarsu tarea de una manera responsable con el Pueblo de Dios y sus legítimos pastores, y en armonía con la fe de la Iglesia. También es lógico que teólogos y teólogas deban dar razón de sus argumentos cuando se les solicite y que procesos de diálogo y clarificación sean normales y necesarios en una comunidad de fe. Pero varias señales, además de su número, indican que en estos procesos se han repetido características indeseables. Puntualizo aquí solo dos de ellas. Primero, estos procesos se han realizado de una manera poco respetuosa de la responsabilidad primaria de los mismos obispos diocesanos e incluso, en algunos casos, contra la voluntad repetida de las conferencias episcopales implicadas. Las congregaciones romanas les informaban a los obispos —con un lenguaje muy educado— lo que debían hacer, incluso en detalles, sustituyendo su responsabilidad primaria. Segundo, se aplicó un criterio discriminatorio, colonialista, de cara a los autores/as de nuestras latitudes. Las mismas frases y enseñanzas escritas por teólogos europeos, a veces solo repetidas textualmente en los textos latinoamericanos, han tenido consecuencias muy diversas para unos y otros. El entonces arzobispo de Buenos Aires, cardenal J. Bergoglio, debió padecer abiertamente esta forma de tratamiento, como lo ha

puesto de relieve el arzobispo Víctor Manuel Fernández⁵⁵. Advirtió igualmente el doble estándar en la forma de conducir los procesos. La crítica inocultable de Francisco a los procedimientos curiales tiene una base importante, también, en su propia experiencia como pastor de una iglesia “del fin del mundo”. Este estilo humanamente irrespetuoso y eclesiológicamente unilateral colaboró a crear un escenario imprevisto: un consenso inesperado, incluso entre obispos y cardenales, sobre la necesidad y la urgencia de un “cambio estructural de la Iglesia”, ante todo, de la misma curia romana.

Puede decirse que la situación de la Iglesia como está caracterizada aquí ha cambiado, siquiera de modo incipiente. Esto explica la sensación de alivio que se respira en amplios espacios eclesiales internacionales, también en teólogos y teólogas del Sur del mundo.

Permítanme, ahora sí, formular de manera breve y directa una hipótesis. Luego desarrollaré ese núcleo explicativo. Lo que ha sucedido en el plano internacional de la Iglesia puede ser visto como un nuevo momento de recepción del Concilio Vaticano II. La nueva situación de la Iglesia, progresivamente a partir de marzo de 2013, tiene que ver con un nuevo impacto del Concilio, de ideas suyas que, por distintos motivos, fueron dejadas de lado o postergadas, particularmente en el centro de gobierno mundial que hoy tiene la Iglesia católica.

Me refiero aquí a dos asuntos conciliares clave. El primero, desde el punto de vista del contenido, es el explícito oscurecimiento del concepto de Pueblo de Dios, central en la eclesiología de *Lumen gentium*, cuyo cuestionamiento en el posconcilio tuvo su momento simbólico culminante en el Sínodo extraordinario de obispos de 1985. El segundo, desde el punto de vista del método, es la forma de pensar la fe tal como se manifiesta en la estructura hermenéutica de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Esta forma de proceder, que caracterizó de manera inédita un documento conciliar, no tuvo la recepción esperada en importantes ámbitos eclesiales y teológicos europeos, particularmente alemanes, ámbitos y dirigentes que, precisamente, desarrollaron un rol de liderazgo en el gobierno de la Iglesia y en la formulación de

55 Cf. <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=738>.

la teología oficial posconciliar. El método teológico que el Concilio asumió de modo embrionario, permitía percibir y valorar mejor, precisamente como lo indica el título de esta contribución, “la acción del Espíritu en el corazón de todos los pueblos”.

La hipótesis enunciada, que necesitaría más espacio que este texto para ser verificada, puede concluir su formulación de esta manera. Con Francisco habría llegado al obispado de Roma, por una parte, una eclesiología del Pueblo de Dios más coherente con el paso en una determinada dirección que significó el Concilio, por otra, un punto capital de *Gaudium et spes*, no referido a su contenido, sino a su estructura, a su método, a su forma de pensar la fe. Yves Congar formuló en 1968 esta novedad con las siguientes palabras: “el concilio, con el Esquema XIII, pretendía iniciar *una forma relativamente nueva de teología*, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta”⁵⁶. Lo que estaría ante nuestros ojos, incluso de una manera no explícitamente tematizada porque no es ese el carácter de Francisco, es precisamente “una forma relativamente nueva de teología”, de pensar la fe, que tuvo, de hecho, una escasa recepción en la enseñanza y en el gobierno de la Iglesia universal.

2.1 EL OSCURECIMIENTO Y EL REGRESO DEL PUEBLO DE DIOS

Sobre el primer punto de la hipótesis. En el Sínodo de 1985 se destacó, con justicia, el valor de la noción de *communio*: la *Relación final* afirma que la “eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio”⁵⁷. Pero, al mismo tiempo, se opacó la importancia del concepto de Pueblo de Dios.

El hecho de que dicho concepto aparezca en el documento final solo una vez y en un listado —como una noción más entre otras— pareció dar razón a la advertencia expresada entonces por J. Komonchak: “no deja de ser un desenlace sorprendente en un documento que pre-

56 Congar, Y. et al. (1970). *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: C. Lohlé. pp 11-18, 14 (cursivas mías).

57 Cf. *Relación final* de la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los obispos, II, C. I.

tende llamar la atención contra las lecturas parciales y selectivas de los textos conciliares”⁵⁸. También J. M. Tillard llamó la atención, entonces. Advertía varios “deslizamientos” o “desplazamientos de los acentos”, entre ellos, precisamente, el oscurecimiento de la noción de Pueblo de Dios. A su juicio, dicho ocaso colaboró a que no hubiera en el texto de 1985 ninguna referencia a la igualdad de todos los bautizados, a la dignidad y responsabilidad común⁵⁹.

Estas observaciones no pretenden desvalorizar los aportes que puede brindar un nuevo acento: la noción de comunión. No hay duda que esta categoría puede contribuir a garantizar una visión genuinamente teológica, a integrar unidad y diversidad en la Iglesia, incluso en perspectiva ecuménica, y a afrontar mejor algunos de los principales problemas “estructurales” planteados también en el Sínodo de entonces (la relación entre iglesia universal e iglesias particulares, la naturaleza teológica y el lugar de las conferencias episcopales y del sínodo de obispos, el principio de subsidiariedad, la corresponsabilidad de todos/as en la Iglesia, etc.). Pero lo sucedido con el concepto de Pueblo de Dios no puede minusvalorarse.

Por el contrario, como han mostrado algunos autores, asistimos con Francisco y *Evangelii gaudium* al regreso de la categoría de Pueblo de Dios⁶⁰. Escribe el Papa: “propongo detenernos un poco en esta forma de entender la Iglesia” expresa en el número III y menciona 21 veces el concepto en el documento, notablemente más que cualquier otra noción eclesiológica. Destaca con ella el “carácter histórico” del “misterio” de la Iglesia, por una parte, y, por otra, la “inclusión de todos los bautizados”, con “muchos rostros” y gran diversidad cultural.

Desde este punto de vista, puede decirse que *Evangelii gaudium* se dis-

58 Komonchak, J. (1986). “El debate teológico”, en *Concilium* 208. pp. 381-392, 384.

59 Cf. Tillard, J.-M. (1986). “El ‘Informe final’ del último Sínodo”, en *Concilium* 208. pp. 393-407; Vitali, D. (2013). *Popolo di Dio*. Assis: Citta della Editrice. pp. 8, 153-191.

60 Cf. Galli, C.M. (2015). “Il ritorno del Popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa”, en *Il Regno* 5. pp. 294-300.

tancia aquí del Sínodo de 1985 que reinterpreto el Concilio poniendo de relieve justamente un concepto —*communio*— pero opacando injustamente otro, Pueblo de Dios. Quien piensa que el concepto “pueblo” es simplemente intercambiable con el de *communio* está invitado a leer *Evangelii gaudium* y, de este modo, a advertir los matices propios que se explicitan con este término deliberadamente escogido por los padres conciliares en el Vaticano II. El oscurecimiento de la noción de Pueblo de Dios con su rico contenido conciliar, que continuó luego del Sínodo de 1985, es un símbolo claro del proceso de centralización romana y de desvalorización de las iglesias locales y de la corresponsabilidad de los creyentes en las últimas décadas.

Por el contrario, el creciente desarrollo de la categoría de sinodalidad, tanto en la teología en general como en el discurso de Francisco en particular⁶¹, a diferencia de lo sucedido con el concepto de comunión, no se hace en perjuicio de la de Pueblo de Dios, sino de manera complementaria, potenciándose ambas recíprocamente: un caminar juntos histórico que incluye a todos y todas los creyentes corresponsables en una salida misionera orientada a ofrecer el Evangelio en cada contexto cultural.

2.2 UNA TRANSFORMACIÓN METODOLÓGICA INADVERTIDA Y AHORA REHABILITADA

2.2.1 EL DEBATE SOBRE EL MÉTODO EN *GAUDIUM ET SPES*

Sobre el segundo punto de la hipótesis. Son bien conocidos los debates conciliares que existieron en torno al llamado Esquema XIII que, incluso en las semanas decisivas del último período de 1965, hicieron temer por su viabilidad.

A pocos meses de finalizado el Concilio, un privilegiado protagonista latinoamericano de aquel evento publicó un interesante artículo

61 Cf. Fernández, V. M. (2014). *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*. Bologna: EMI. p. 80.

que describe el núcleo del problema de entonces. Se trata de Marcos McGrath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile entre 1959 y 1961, quien era obispo auxiliar de la arquidiócesis de Panamá en la época del Concilio y que, como presidente de la subcomisión que se ocupaba del tema “signos de los tiempos”, fue el encargado de presentar a la asamblea conciliar, en el último período de sesiones, el informe oficial correspondiente a la parte introductoria del texto de la futura Constitución. “Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar *Gaudium et Spes*”, advertía McGrath y calificaba esa “peculiaridad” como “un nuevo método”⁶². Algunas reacciones negativas contra el documento no le llamaban la atención: “los tradicionalistas miraban la propuesta con recelo y con cierto desdén jocoso. Pensaban seguramente que los asuntos temporales transitorios no eran dignos de un Concilio”. Pero McGrath encontraba extraña la posición de “los así llamados progresistas, que se ocupaban por entonces en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en la constitución dogmática *Lumen Gentium*”, pero que en su opinión

se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. Insistían en que el Concilio debía proceder de acuerdo con el *método teológico aceptado*, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal. (...) Mientras una minoría mostraba un marcado desinterés por el documento, los otros se hallaban profundamente divididos acerca del enfoque que habría que darle. (...) Esta discusión, confusa y frustradora en ese instante, fue enormemente útil. Por primera vez todos vieron clara-

62 McGrath, M. (1966). “La génesis de *Gaudium et spes*”, en *Mensaje* 153. pp. 495-502, 495. Cf. Schickendantz, C. (2013). “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en *Teología* 110. pp. 85-109; Routhier, G. (2015). “*Gaudium et spes*: A aprendizagem da Igreja Católica no dialogo con o mundo”, en *Perspectiva Teológica* 47, 132. pp. 161-178.

mente la originalidad del Esquema XIII, como se le llamó entonces por falta de otro título aceptado, (signo de la ambigüedad que se mantuvo casi hasta el final). Había que proyectar *un nuevo método* para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, *el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución* y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado⁶³.

Las afirmaciones de McGrath coinciden sustancialmente con la caracterización hecha por Yves Congar más arriba: “el concilio, con el Esquema XIII, pretendía iniciar *una forma relativamente nueva de teología*, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta”. También G. Routhier acordaría con el análisis de McGrath cuando escribió en la ya famosa historia de Alberigo: “no era sencillamente la exactitud de lo que el esquema decía lo que originaba dificultades a los alemanes y a los italianos: ellos cuestionaban el método mismo del esquema. Aunque no se dijo claramente, lo que disgustaba a estos oradores era el método inductivo del esquema, su enfoque empírico y descriptivo. Se hallaban desconcertados porque no hallaban un tratado clásico sobre antropología cristiana”⁶⁴. Este era el “corazón del conflicto”, en palabras de C. Theobald⁶⁵.

2.2.2 DOS PROCESOS DIVERSOS DE RECEPCIÓN DEL MÉTODO DE *GAUDIUM ET SPES*

En el posconcilio pueden ser claramente diferenciados dos procesos de recepción de *Gaudium et spes* desde el punto de vista del método:

63 *Op. cit.* McGrath, M. “La génesis de *Gaudium et spes*”, 496 (cursivas mías).

64 Routhier, G. (2008). “Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en Alberigo, G. (ed.). *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*. Salamanda: Sígueme. pp. 59-177, 143.

65 Cf. Theobald, C. (2015). *Le concile Vatican II. Quel avenir?* París: Cerf. pp. 227, 229, etc.

el realizado en América Latina ya desde la segunda mitad de la década del 60, y el que se concreta en varios autores pertenecientes al ámbito lingüístico alemán, particularmente, Joseph Ratzinger.

Como reconocen varios teólogos y teólogas, la metodología de los signos de los tiempos, el esquema hermenéutico ver-juzgar-actuar introducido como idea estructurante en la Constitución pastoral, tuvo en el posconcilio un particular desarrollo en América latina⁶⁶. Esta perspectiva resultó determinante en la manera de abordar los desafíos de la evangelización del continente, particularmente en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida). El método cualificó de manera decisiva la manera de pensar la fe y, al promover una mayor conciencia de la propia historia y del propio contexto cultural, colaboró a la configuración de una cierta novedad: la identidad eclesial posconciliar latinoamericana que encontró en la opción por los pobres su señal más distintiva.

Dos características del proceso desde el punto de vista del método pueden destacarse. Por un lado, hay que reconocer que la metodología ver-juzgar-actuar tuvo diversas interpretaciones, desde posturas muy simplistas, que comprendían los diversos momentos como pasos sucesivos, a comprensiones más profundas, que advertían un círculo hermenéutico de los distintos momentos implicados. Por otro lado, dicho método, que fue admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín (1968), sufrió luego continuos y repetidos embates en las Conferencias posteriores, hasta Aparecida (2007) inclusive, sin excepción, particularmente por parte de las autoridades romanas.

66 Cf. Ruggieri, G. (2006). "Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte", en Hünemann, P. (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg: Herder. pp. 61-70, 67-68; Eckholt, M. (2012). "'Option für die Armen' und 'Bekehrung durch die Anderen'. Eine relecture der hermeneutik der 'Zeichen der Zeit' in lateinamerikanischer perspektive", en Böttigheimer, Ch. y Bruckmann, F. (ed.). *Glaubensverantwortung im horizont der "Zeichen der Zeit"*. Freiburg: Herder. pp. 137-165, 141.

No obstante, estas limitaciones y dificultades no quitan valor a la evaluación aportada por Víctor Codina: *Gaudium et spes* ha sido el texto conciliar “que mayor impacto ha tenido en América Latina”, precisamente por el aporte de su método que invita a discernir los signos de los tiempos, los signos de la presencia del Espíritu en las aspiraciones y en los deseos profundos de la humanidad⁶⁷.

En la misma línea se expresaron P. Phan y G. Gutiérrez en el I Congreso de Teología Continental de 2012, al referirse a “algunos puntos del movimiento lanzado por este hecho eclesial (el Concilio) que contribuyeron y que contribuyen al desarrollo de la reflexión teológica en el continente”⁶⁸. Se trata de un método teológico autorizado por el

67 Cf. Codina, V. (2013). “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”, en Congreso Continental de Teología (ed.), *50 años del Vaticano II*. Bogotá: Paulinas. pp. 81-92, 84; Codina, V. (2013). “Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas”, en *Horizonte* 11, 32. pp. 1357-1377, 1370.

68 Cf. Gutiérrez, G. (2013). “La teología latinoamericana: trayectoria y perspectivas”, en Congreso Continental de Teología, *50 años del Vaticano II*, pp. 113-125, 117-118: “la *Gaudium et Spes* plantea el asunto en estos términos: ‘es deber permanente de la Iglesia escrutar, a fondo, los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio’ (GS 4). La formulación es precisa y puso su sello en la vida cristiana de los años siguientes. Se trata de uno de los puntos más importantes del acontecimiento conciliar y de las reverberaciones mayores en la teología de la liberación y, sobre todo, en las conferencias episcopales latinoamericanas, empezando con Medellín, que hace de dicho discernimiento un eje metodológico de sus textos. La Conferencia de Aparecida se ubica, abiertamente, en esa línea: ‘Como discípulos de Jesucristo, nos sentimos interpelados a discernir los «signos de los tiempos», a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús’ (DA 33). Esta toma de posición reforzó y dio un amplio horizonte al método del ver, juzgar y actuar practicado, por décadas, en los diversos movimientos de laicos, mencionados antes; la repercusión de esta perspectiva ha sido inmensa y abrió nuevos rumbos al compromiso de la Iglesia y de sus miembros, como también a la inteligencia de la fe”. Cf. Phan, P. (2013). “La teología de la liberación de las iglesias de Asia: tras las huellas de Gustavo Gutiérrez”, en Congreso Continental de Teología, *50 años del Vaticano II*, pp. 138-147, 147: “tal vez el mayor legado de la teología de la liberación, que ha desarrollado Gustavo Gutiérrez y sus colegas de ideas afines, no es esta u otra

Vaticano II que ha proporcionado una mayor conciencia de la propia historia, que ayuda a valorar más positivamente los procesos culturales en los que la Iglesia está inserta, que capacita para comprender las diferencias y las diversidades en una sociedad plural, que permite apreciar mejor toda alteridad —cualquiera sea ella— y estimula el surgimiento y el desarrollo de pensamientos y teologías contextuales (feminista, india, afroamericana, etc.), que ha favorecido la escucha del grito de los pobres y ha colaborado a la comprensión de su irrupción en la teología y en la vida de la Iglesia. En buena medida, el papa Francisco es heredero de esta breve tradición.

Por el contrario, como ha mostrado particularmente H. J. Sander, buena parte de la teología alemana siguió en este punto otro camino⁶⁹. En particular, en relación a la novedad metodológica introducida por *Gaudium et spes* en la forma de pensar la fe y la teología, las publicaciones de Joseph Ratzinger —ya desde los años del Concilio, como perito— oscilan entre una carencia de conciencia significativa del asunto y una actitud prevalentemente negativa. No me refiero aquí a sus críticas —más o menos justas— a diversos conceptos de la Constitución pastoral —Pueblo de Dios, mundo, diálogo— sino a sus opiniones referidas a la perspectiva del método, a la “forma de proceder de afuera hacia adentro”, como él mismo lo caracterizó entonces⁷⁰.

Es verdad que Joseph Ratzinger participó activamente en el debate sobre la revelación, ya en 1962, que, entre otros aspectos positivos, al

determinada elaboración doctrinal u orientación teológica específica como la opción por los pobres. Más bien, es la forma en que ellos toman sus contextos, no simplemente el lugar o la perspectiva o el lente, en cómo hacer teología, sino la fuente y el recurso, junto con otros elementos, como la Escritura y la Tradición, para la reflexión cristiana sobre la fe”.

69 Cf. Sander, H.-J. “Theologischer Kommentar zur Pastoral konstitution”, pp. 838-853. Cf. Turbanti, G. (2000). *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale ‘Gaudium et spes’ del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino. p. 786.

70 Cf. Ratzinger, J. (2012). “Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teil der Pastoral konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2*. Freiburg: Herder. pp. 795-861, 802.

reafirmar el lugar de la Escritura como alma de la teología, tuvo “un significado casi revolucionario para la forma sistemática de la teología católica”, como él mismo escribió en su comentario a capítulos de *Dei Verbum* en la famosa edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, de 1967⁷¹. Pero en otra cuestión clave de la renovación metodológica de la teología por parte del Concilio, precisamente a la que aluden McGrath, Congar y Codina en las referencias anteriores, el punto de vista de Ratzinger fue ya muy diferente.

Ciertamente que la verificación de la posición personal de este autor tan significativo necesita un trabajo detallado por los matices que incluye⁷². Por una parte, hay fundamentos para mostrar que Ratzinger no se oponía en principio al método del “grupo de teólogos franceses” de entonces, sino más bien a la manera concreta como dicho método se materializó en el borrador de *Gaudium et spes* en el otoño de 1965⁷³. Desde esta perspectiva su posición no representaría una opinión aislada, sino que reflejaría una preocupación compartida por padres conciliares y teólogos pertenecientes a distintas corrientes y sensibilidades.

Por otra parte, no faltan tomas de posición suyas y claros testimonios de otros actores que atestiguan que él proponía suprimir la primera parte de la Constitución y que encontraba un problema de fondo con lo que él llamaba “la forma de proceder de afuera hacia adentro”. En su opinión, expresada con múltiples matices, esta forma de proceder comprometía la adecuada comprensión del núcleo del misterio cristiano. De allí que valorara muy positivamente la formulación

71 Cf. Ratzinger, J. (2012). “Einleitung und Kommentar zum Proemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungs konstitution *Dei Verbum*”, en *Gesammelte Schriften. Band 7/2*, pp. 715-791, 786-787.

72 Cf. Schickendantz, C. (2016). “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”, en *Teología y Vida* 57 (vol. I), pp. 9-37.

73 Cf. Ratzinger, J. (2013). “El último período de sesiones del Concilio”, en Ratzinger, J. *Obras completas VII/1. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC. pp. 474-523, 491. Cf. Peterson, B. (2015). “Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to ‘Schema XIII’ (*Gaudium et spes*)”, en *Modern Theology* 31, pp. 1-26, 14.

cristológica de *Gaudium et spes* 22: “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado...”. En su opinión, de este modo se concretaba “por primera vez en un texto magisterial un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrico” que propone a partir de Cristo una “teología como antropología”⁷⁴. El “nuevo tipo de teología” de Ratzinger aquí —más descendente o deductivo— parece exactamente la cara opuesta de la expresión citada de Congar: “una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta”.

Una lectura atenta de los años posteriores al Concilio en la obra teológica del autor, de sus trabajos en la Congregación de la Fe, incluso en sus textos ya como Benedicto XVI, permite advertir que, en este punto, no hay ninguna modificación ulterior importante. Esta renovación metodológica de la teología, tan decisiva para el desarrollo de las iglesias de América Latina, para los procesos de inculturación de la fe en los diversos contextos y el descubrimiento de la opción por los pobres, pasó inadvertida, en el mejor de los casos, para este actor tan relevante para el gobierno de la Iglesia y la producción de la teología oficial del posconcilio.

2.3 EVALUACIÓN DE ESTOS DESARROLLOS

Los dos procesos apuntados —el oscurecimiento del concepto de pueblo de Dios de *Lumen gentium* y la no recepción de la metodología teológica de *Gaudium et spes*— no podían carecer de consecuencias importantes.

Destaco, primero, la vinculación estrecha entre una metodología teológica y una forma determinada de identidad eclesial. “El método

74 Cf. *Op cit.* Ratzinger, J. “Kommentar zum ersten Kapitel”, p. 857 (cursivas mías). También “Kommentar zum ersten Kapitel”, pp. 833, 862. Representa, además, exactamente lo contrario de lo que Chenu caracterizó como “el alma del esquema”, precisamente una teología que no “deduce de la cristología una antropología cristiana”. Cf. Turbanti, G. *Un Concilio per il mondo moderno*, p. 649.

inductivo es una decisión fundamental de principal significado para toda reflexión teológica”, ha escrito M. Quisinsky⁷⁵. Su argumento podría llevarse más lejos aún. En efecto, en este tema se visibiliza y se pone en juego la manera como alguien se sitúa frente a la realidad, cómo juzga y valora a las personas, a los acontecimientos, a los procesos socio-culturales y a las tradiciones religiosas, dónde y cómo busca y encuentra la Palabra de Dios. En síntesis, cómo una persona se sitúa frente a cualquier alteridad. Incluye la cuestión acerca de la manera cómo se incorpora esa experiencia vital de lo otro en el ámbito de la propia experiencia de fe. Y esto vale para el discernimiento individual del creyente, para la elaboración del pensamiento teológico, también para la reflexión del sujeto colectivo Iglesia. Se trata de una cuestión de primera importancia que, al menos implícitamente, revela y actualiza una autocomprensión de la persona creyente y de la Iglesia como conjunto, una identidad. Nada menos.

Creo que la descripción sobre la situación de la Iglesia hecha por John Allen en 2009 —antes de Francisco— se ajusta a la *forma mentis* que ha gobernado la Iglesia en las últimas décadas, con una sensibilidad y metodología distintas a *Gaudium et spes*. En el mundo occidental, afirma el autor,

el catolicismo ha pasado de ser una cultura mayoritaria a percibirse a sí misma como una minoría cultural combatida, y está respondiendo como las minorías combatidas siempre lo han hecho: con una “política de la identidad” basada en la reafirmación de sus creencias y prácticas tradicionales, en la agudización de las fronteras entre ella misma y la cultura circundante⁷⁶.

En segundo lugar. Parece razonable considerar que las diferentes

75 Cf. Quisinsky, M. (2007). *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*. Berlín: LIT. p. 446.

76 Allen, J. (2009). *The Future Church. How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*. New York: Doubleday. p. 55.

perspectivas de Ratzinger, por una parte, y McGrath y Congar, por otra, sobre la estructura hermenéutica de *Gaudium et spes*, sobre su metodología, no se excluyen e, incluso, que pueden ser vistas como saludables advertencias recíprocas en orden a un equilibrio. No obstante, no se pueden minimizar los presupuestos diversos que encierran y las importantes diferencias que implican para la manera de pensar la fe y la situación del cristianismo en el mundo actual.

Los riesgos —a menudo no evitados— de una mirada prevalentemente negativa a los de “afuera”, a toda alteridad —personas, culturas, religiones—, la naturalidad para concretar una “política de la identidad”, como la descrita más arriba, fundamentalmente basada en el desarrollo de una “mismidad” que se autoafirma frente a lo otro caracterizado en términos más bien negativos y conflictivos están a la mano. El curso seguido por la Iglesia en las últimas décadas, en sus decisiones de gobierno y en sus enseñanzas en variados ámbitos, está fuertemente marcado por esta tendencia. La sobrevaloración de la tradición occidental —un renovado eurocentrismo— y la acentuación de la centralización romana son dos síntomas elocuentes, verificables en una multiplicidad de asuntos.

¿Ha llegado con Francisco —un típico “producto” posconciliar latinoamericano— incluso inadvertidamente —porque ahora no hay ninguna intención explícita de reinterpretación del Concilio— el tiempo de *Gaudium et spes* desde la perspectiva del método? Una periferia eclesial —todavía occidental e impregnada también de múltiples limitaciones y ambigüedades que no deberían exportarse— habría llevado al centro una “nueva” manera de pensar la fe, “una forma relativamente nueva de teología” (Congar), que configura también un determinado tipo de identidad cristiana en el mundo actual.

Que el anhelo de justicia y el sufrimiento de los seres humanos de hoy, por ejemplo, estén ahora —más que antes— en el centro de la agenda eclesial no es fruto del azar, ni puede ser explicado solo por el temperamento personal de quien conduce. Para percibir y solidarizarse más profundamente con “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los

pobres y de cuantos sufren”⁷⁷, el método escogido por los padres conciliares no era indiferente, como lo recuerda la cita de McGrath. No lo era entonces, tampoco lo es ahora. El amplio consenso eclesial e internacional que cosecha este tipo de identidad tampoco es una casualidad. Es un efecto benéfico de la postergada forma de pensar de *Gaudium et spes*, que tiene tantas repercusiones en los más diversos ámbitos eclesiológicos, teológicos y pastorales. Una forma de pensar, por lo demás, no postergada en estas décadas en varias zonas de la periferia de la Iglesia—América Latina, Asia y África—sino en el centro de gobierno mundial que, por múltiples y complejas causas histórico-culturales y teológicas particularmente del segundo milenio, tiene hoy la Iglesia católica.

3. MIRANDO AL FUTURO: UNA FORMA DE PROCEDER FRENTE A LO DESCONOCIDO

Una breve reflexión final que está en estrecha conexión con la nueva forma de pensar expuesta. Ch. Theobald ha publicado en 2012 un breve artículo titulado: “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido. La aventura de un discernimiento colegiado de los ‘signos de los tiempos’”⁷⁸. De cara al “objetivo relativamente abierto” trazado para el Concilio por Juan XXIII y las incertidumbres de la primera sesión de 1962, argumenta el teólogo francés, “antes de dejarnos textos”, en el Vaticano II se verificó un “proceso de aprendizaje” frente a lo desconocido. Se trataba de “una nueva manera de proceder”: un discernimiento colegiado de los signos de los tiempos bajo la autoridad de la Palabra de Dios, que recién sería codificado casi tres años después.

Efectivamente, hay que esperar casi hasta el final del proceso redaccional de *Gaudium et spes* para que esta tarea de discernimiento “tome la

77 *Gaudium et spes*, I.

78 El texto, publicado en *Concilium* 346 (2012) pp. 373-382, expresa en buena medida el núcleo de la interpretación del Vaticano II de C. Theobald. Cf. Theobald, C. (2009). *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*. París: Cerfs.

forma de un método o de una manera de proceder”⁷⁹. Theobald juzga que este método conciliar tiene “una gran actualidad frente a lo desconocido, a veces inquietante, que es nuestro día de hoy”⁸⁰, en la búsqueda de nuevas formas culturales de la fe y de la experiencia eclesial en los diversos contextos geográficos y humanos.

A la luz de esta perspectiva debe valorarse aún más el proceso de recepción latinoamericano del Vaticano II que ha tenido un punto central, precisamente, en torno a esta tesis: la Biblia en las manos de la gente —principal hecho de recepción del Concilio, según Beozzo— y la lectura de los signos de los tiempos —idea central gracias a la cual *Gaudium et spes* se constituye como el texto conciliar de mayor impacto, según Codina—. Y esta “doble” escucha y lectura concretada no de manera independiente o sucesiva sino en un círculo hermenéutico continuo, aunque a veces no haya sido suficientemente explicitado y metodológicamente fundado. Este “modo de proceder” (Theobald) posibilitó un “proceso de madurez”, como afirma G. Gutiérrez, que colaboró a dar origen a una identidad, en cierto modo nueva, en la historia de la Iglesia: la figura eclesial latinoamericana posconciliar⁸¹.

Precisamente, en esta forma de proceder, en las ideas y experiencias que hemos madurado en estas décadas están contenidas algunas de las claves para nuestros pasos futuros, para una reforma eclesial a partir del Espíritu activo en el corazón de todas las personas y de todos los pueblos.

79 Theobald, C. “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido”, 376.

80 Theobald, C. “El Concilio Vaticano II frente a lo desconocido”, 374.

81 Cf. Beozzo, J.O. (2012). “Vaticano II: 50 años después en América latina y el Caribe”, en *Concilium* 346. pp. 439-445, 442; *op. cit.* Codina, V. “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”, p. 84; Gutiérrez, G. (1987). “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, en Alberigo, G. y Jossua, J. (ed.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad. pp. 213-237, 214.

LUCES PARA LA REFORMA DE LA IGLESIA EN UN MUNDO CONFLICTIVO, PLURALISTA Y DESIGUAL¹

*Mons. Álvaro Ramazzini**

Me han pedido desarrollar el tema “Luces para la reforma de la Iglesia en un mundo conflictivo, pluralista y desigual”. Voy a comenzar compartiendo lo que entiendo por esos tres adjetivos.

Conflictivo. Me pregunto cómo se expresa la conflictividad en el planeta, porque el mundo es muy grande, por eso propongo que hablemos del planeta. Indudablemente somos testigos de lo que está sucediendo en varias partes: guerras como la de Siria, la del Medio Oriente, éxodos humanos con millones de personas que están buscando refugio, un lugar seguro para vivir debido, precisamente, a tanta violencia, pero también debido a la pobreza.

1 Conferencia presentada en el tercer panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015. Texto digitalizado por Álvaro Martínez.

* Obispo guatemalteco de la diócesis de Huehuetenango desde 2012 y sacerdote desde 1971. En 1989 recibió la ordenación episcopal. Es doctor en Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y rector del seminario mayor de Guatemala. Actualmente, es el presidente de la Comisión para las Comunicaciones Sociales de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Apoyó el proyecto de recuperación de la Memoria Histórica de Guatemala. Se ha destacado por su labor en defensa de las comunidades afectadas por proyectos extractivistas. Reconocido por su compromiso social y por su opción preferencial por los pobres, en 2011 recibió el premio “Pacem in Terris”.

En el caso de Guatemala, un dato muy interesante es que el año 2014, en el mes de septiembre, se encontraron 11.000 menores de 18 años migrantes, no acompañados, en la frontera entre México y Estados Unidos, en el desierto de Arizona (Texas). ¡11.000 menores no acompañados! Incluso, había niñitos de meses que iban con la mamá. Entonces, vemos como en este momento hay millones de personas que están buscando un lugar seguro.

Cabe también destacar las luchas interreligiosas hechas en nombre de Dios, el drama del ISIS, del Estado Islámico, que está llevando el terror a otros lugares, los conflictos intergeneracionales, los conflictos étnicos aún dentro de nuestros propios países, la violencia intrafamiliar.

En el caso de América Central, en Guatemala, Honduras y El Salvador enfrentamos el problema de la violencia salvaje y cruel de las pandillas o ‘maras’, que desafortunadamente fueron exportadas desde Los Ángeles (Estados Unidos), hace ya años, y ahora se han ubicado en el llamado triángulo Norte (El Salvador, Honduras y Guatemala), con toda la violencia que eso está generando, en complicidad con el crimen organizado.

También un conflicto muy particular, y que vale la pena mencionar, es el que padece la Madre Tierra, que grita de dolor porque la estamos golpeando sin ningún escrúpulo.

Solamente quería mencionar esto como para decir de qué conflictividad estamos hablando, y no es una lista exhaustiva.

¿Cuáles son las causas profundas de esta conflictividad a la que se ha hecho referencia tantas veces, ya desde la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, donde se repitió que el dinero, el poder, y el placer estaban en las raíces de los conflictos? Solamente pensemos en cuáles son los negocios ilícitos más rentables en este momento: la venta de armas, el tráfico de drogas y la trata de personas. Todo esto está generando una conflictividad visible.

Sobre el tema de un mundo *pluralista*, se trata de un hecho claramente evidente: el pluralismo ideológico, pero también el pluralismo de comportamientos, de creencias, de sistemas éticos, de sistemas políticos, de sistemas económicos. Nosotros mismos somos un ejemplo de

este pluralismo, porque cada cabeza es un mundo y tenemos nuestras propias concepciones.

Pero así como es obvio el pluralismo, es igualmente visible la *desigualdad*, la exclusión social. Mi país —da vergüenza decirlo pero es bueno mencionarlo en estos ámbitos— ocupa el tercer lugar en América Latina con los niveles más altos de desigualdad social, ¡y solamente somos 15 millones de habitantes! Sin embargo —“mal de muchos, consuelo de tontos”, dice el dicho— comparativamente hablando, estamos detrás de Brasil y de Haití que van delante de nosotros en los niveles de desigualdad social y de exclusión. Guatemala ocupa el séptimo lugar a nivel mundial —no a nivel latinoamericano— en los casos de raquitismo infantil, con una tasa de desnutrición infantil crónica en niños de 1 a 5 años, de los cuales el 59% se ubica en las comunidades indígenas, y el 41% en las comunidades que nosotros llamamos ladinas o mestizas. ¡Imaginémonos lo que esto significa para el futuro!

La desigualdad, indudablemente, engendra y produce exclusión y pobreza, y hoy por hoy nuestros países sufren la mayor de las violencias: la violencia de la pobreza.

Delante de ese contexto, nos consideramos discípulos y misioneros del Señor Jesús, del Padre y del Espíritu Santo, y como discípulos y misioneros tenemos una tarea.

Lo dijimos en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida (Brasil), los que tuvimos el privilegio de participar en ese encuentro² que fue una experiencia maravillosa, particularmente por el compartir con el pueblo brasileño que venía cada día a la Basílica de Nuestra Señora de Aparecida y con su alegría, su cordialidad y su hospitalidad nos hacían sentir de veras hermanos. Fue una experiencia, para muchos de quienes estuvimos allí, inolvidable, y aunque no se repetirá, está grabada en lo profundo de mi corazón.

En Aparecida, en el documento conclusivo escribimos:

- 2 La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano tuvo lugar en el santuario nacional mariano, en Aparecida (Brasil), del 13 al 31 de mayo de 2007 (nota de los editores).

La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latino-americanas y mundiales. No puede replegarse frente a quienes sólo ven confusión, peligros y amenazas, o de quienes pretenden cubrir la variedad y complejidad de situaciones con una capa de ideologismos gastados o de agresiones irresponsables. Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros. Ello no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva (...)³.

Ante las circunstancias actuales es interesante escuchar. Este es un asunto prioritario que nos hemos planteado también en mi diócesis para encontrar respuestas adecuadas a las preguntas que nos hacemos: ¿cómo podemos hacer un discernimiento de la acción y de la presencia del Espíritu en nuestras comunidades?, ¿hacia dónde caminar?, ¿hacia dónde nos llevará el rumbo que estamos asumiendo?

Ya se ha dicho que todo lo que sea a favor de la vida es señal de la presencia del Espíritu y es lo mismo que hemos dicho en Aparecida, porque queremos ser “protagonistas de una vida nueva para América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu”⁴.

¿Cuáles son las luces que necesitamos para este momento? Cuando hablamos de luces estamos pensando en hechos, personas, dinamismos, que en el contexto actual sostienen —en palabras de Gustavo Gutiérrez— a la “hermanita pequeña”, llamada esperanza, para seguir caminando por estos rumbos⁵.

3 *Documento de Aparecida*, II.

4 *Ibíd.*

5 Monseñor Ramazzini se refiere a la conferencia de Gustavo Gutiérrez “El Espíritu y la autoridad de los pobres”, presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015, publicada también en este volumen. Cf. pp. 243-260 (nota de los editores).

¿Cuáles son esos dinamismos, esos hechos y esas personas?

Primero nosotros, hombres y mujeres convencidos y entusiasmados, animados por la misma pasión que llevó a Jesús a hacer la voluntad del Padre, movido por el Espíritu.

En segundo lugar, el papa Francisco con su palabra, pero sobre todo con sus gestos. Permítanme que cite algunos fragmentos de su exhortación apostólica “La alegría del Evangelio”, en el número 20:

Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio⁶.

Comparto una anécdota: hace un par de años me invitaron a unas actividades de solidaridad a favor de Guatemala y de América Central y estuve en un foro en la ciudad de Lyon (Francia), hablando precisamente de estos temas, a la luz de Aparecida. Entonces un señor levantó la mano y me preguntó “¿usted qué piensa del papa Francisco?”. Le dije que es el Papa y etcétera, y me preguntó de nuevo: “¿usted está de acuerdo con el papa Francisco?”. No, le dije, yo no estoy de acuerdo con él sino que él está de acuerdo con nosotros, los obispos de América Latina, porque realmente él es ahora el portavoz, el estandarte, la voz de quienes trabajamos en este querido continente.

“Espero —escribe el Papa— que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera que no puede dejar las cosas como están”⁷.

Es decir, que si hablamos de reforma eclesial, de cambios, de renovación, estamos hablando de una conversión pastoral y misionera, y ahí cada uno de nosotros tenemos que hacer un examen de conciencia para verificar en qué momento estamos en este proceso de conversión y si

6 *Evangelii Gaudium*, 20.

7 *Evangelii Gaudium*, 25.

realmente lo estamos tomando en serio o solamente nos alegramos de que el Papa escriba esas cosas tan bonitas.

Sigo citando al Papa: “ya no nos sirve una «simple administración». Constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un «estado permanente de misión»”⁸. Luego, en el número 26 de la misma *Evangelii Gaudium*, agrega:

Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin «fidelidad de la Iglesia a la propia vocación», cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo⁹.

Es cierto que se necesita una estructura jurídica, como ha propuesto Carlos Schickendantz¹⁰, y no son pocas las críticas que se han hecho sobre el derecho canónico en este sentido.

Algunas veces, infortunadamente, la imagen o la aplicación que se hace del derecho canónico hace olvidar algo fundamental, y es que detrás de una codificación legal, que es histórica y por lo tanto adaptable, hay una eclesiología. Eso lo aprendí del profesor Jean Beyer, un jesuita de Bélgica que nos insistía en la necesidad de descubrir cuál es la eclesiología que está detrás de este sistema de leyes, para no olvidarnos de que somos pastores y no solamente cumplidores de la ley.

Entonces, desde Aparecida nos hemos constituido en toda América Latina y el Caribe en un estado permanente de misión.

8 *Ibíd.*

9 *Evangelii Gaudium*, 26.

10 Monseñor Ramazzini alude aquí a los contenidos de la conferencia de Carlos Schickendantz “Hacia una reforma eclesial a partir de la acción del Espíritu en el corazón de todos los pueblos”, presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015, publicada también en este volumen. Cf. pp. 281-316 (nota de los editores).

Ha habido en muchos lugares un impulso misionero a través de procesos de animación misionera. También muchos migrantes latinoamericanos —especialmente centroamericanos— han llevado la experiencia de su vida de fe a Estados Unidos. Muchas personas que hemos preparado en Guatemala y que han emigrado a Estados Unidos, por razón de la pobreza, se han convertido allá en agentes de pastoral, y animan la vida cristiana de las comunidades ante el ataque feroz de los grupos fundamentalistas que se encuentran en los Estados Unidos. Es decir, que hay una dimensión misionera real y presente.

Así también, vale la pena retomar algunas de las propuestas planteadas en un documento que fue poco conocido, desafortunadamente, me refiero a la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America*. Recuerdo que con don Demétrio Valentini nos juntábamos en Roma, una vez al año, junto a don Luciano Mendes de Almeida, integrando el comité especial que buscaba darle seguimiento al cumplimiento de este importante documento.

Ecclesia in America hizo propuestas interesantes. Algunas de ellas se han logrado llevar a cabo, como por ejemplo el hecho de entrar en una relación de cercanía y colaboración entre algunas diócesis de Estados Unidos y de América Central, enriqueciendo la vida de nuestras parroquias en el acompañamiento de nuestras comunidades, en el intercambio de materiales, en el uso de los medios de comunicación social... Esas son algunas luces de renovación de la Iglesia.

Igualmente, la celebración de los Congresos Misioneros Americanos (CAM) han sido momentos de gracia para la Iglesia de América Latina y del Caribe, y también para la Iglesia de América del Norte.

Por otra parte, la promoción del laicado es una prioridad en muchísimas diócesis y vicariatos.

Yo estoy en una diócesis de 1.200.000 habitantes, con 16.000 kilómetros cuadrados de montañas, con curvas que van y curvas que vienen, con 28 sacerdotes, con casi 900.000 católicos, 32 parroquias, y si no fuera por los 26.000 agentes de pastoral que tenemos en la diócesis, no sé qué hubiera pasado. Es decir que hay una promoción del laicado que va caminando.

En ese sentido también creo que el mismo concepto de misión tiene una amplitud de significado mayor. De la misión *ad gentes* hemos llegado a hablar de una nueva manera de comprender la misión que integra todo lo que tiene que ver con la promoción integral, el desarrollo integral, los valores humanos, los derechos humanos, etcétera.

Otros puntos relevantes son: la formación, el acercamiento a la Palabra de Dios como una prioridad en muchísimos de nuestros planes de pastoral, y estamos buscando entrar con fuerza en los medios de comunicación social.

Cabe señalar también que en muchos lugares se está haciendo un proceso de renovación de las parroquias para que no sean estructuras caducas, alejadas de la vida de la gente, sino verdaderas comunidades de comunidades, que integren Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), pequeñas comunidades, movimientos.

En el caso de Guatemala con ocasión del Año de la Misericordia hemos entrado en un proceso de renovación de las parroquias y hemos preparado un “examen de conciencia” con cien preguntas, para que se estudie y se analice qué modelo de parroquia tenemos.

Pasando a otro asunto, con respecto a la reforma de la Iglesia que el papa Francisco está liderando, así como a los cambios en las estructuras que ello supone, considero que hay algunas tareas pendientes para los especialistas.

Es necesario hacer una nueva revisión del Código de Derecho Canónico, a pesar de la gran revisión que se hizo en 1983, puesto que estamos presenciando una evolución muy rápida de los diversos contextos que configuran la realidad. Entonces también hay que hacer una adaptación de las normas.

Pongo un ejemplo. Según el actual Código de Derecho Canónico los miembros de un concejo pastoral diocesano solamente tienen derecho a voz, no así con relación al voto, y eso no es lógico porque si se afirma la primacía de la promoción del laicado, esa norma hay que cambiarla para que efectivamente tengan voz y voto.

Otro ejemplo lo encontramos en la nulidad matrimonial. El mismo Papa ha publicado un decreto para buscar que los procesos de nulidad

sean más ágiles, más rápidos, y eso hay que integrarlo también en el Código de Derecho Canónico.

Son sólo dos ejemplos, pero yo soy de la idea de que debería plantearse ya, de verdad, una revisión de las leyes para ubicarlas en los nuevos tiempos y en los nuevos contextos en que vivimos.

El desarrollo de más experiencias de sinodalidad es otra de las cuestiones que son igualmente impostergables. Este tema ya fue propuesto por san Juan Pablo II, en la carta encíclica *Ut unum sint*, sobre el empeño ecuménico, pero no hubo mucha acogida. El papa Francisco lo ha retomado cuando se ha referido a la relación entre el ministerio petrino y la colegialidad episcopal. Es un asunto que necesitamos que los teólogos desarrollen para que podamos hacer propuestas concretas desde los episcopados, de tal forma que esto no quede solamente en los deseos de un Papa, sino que logremos hacer eco de ello.

Los procesos de reforma de la curia romana también son cruciales. Ya el papa Francisco ha dicho que mientras se hacen las reformas, las cosas siguen igual en la curia romana. Espero que haga cambios y que haga cambios profundos que son necesarios, como avanzar en la descentralización dentro de la Iglesia, hacer una revisión de documento *Dominus Iesus*¹¹, que lo considero también muy importante, analizar el sentido y la funcionalidad de los cardenales... Es decir, hay que analizar estos y otros aspectos, porque si vamos a vivir en un espíritu de verdadera sinodalidad, es preciso que seamos pragmáticos y hagamos propuestas.

Asimismo se requiere revisar los procedimientos para las canonizaciones de santos y santas. Un caso extraordinario, en 2015, ha sido el de monseñor Romero: por primera vez en la historia de la Iglesia se declara beato a un santo. Es una forma de decir que es preciso abordar todo el tema de la revisión de los procesos de canonización.

II La declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, data del año 2000 y fue publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (nota de los editores).

También se ha hablado sobre el modo de vivir de los obispos, aunque es cierto que hay que andar siempre con cuidado cuando se toca este punto, porque muchas veces dentro de las diócesis uno tiene amigos y enemigos —incluso al interior del mismo clero— de modo que es un asunto que hay que tratarlo y profundizarlo con cautela, no obstante que, ciertamente, es necesario relanzarlo con audacia y creatividad.

Yo participé en el Sínodo de América y en aquella ocasión fui ubicado en un grupo de obispos brasileiros. Recuerdo muy bien que algunos plantearon el tema de la ordenación de hombres casados. Entonces, un cardenal —que no sé si aún vive— dijo que ese tema no se podía tratar porque haría sufrir al papa Juan Pablo II. Ante esto, todos agachamos la cabeza y ya no dijimos nada. Es decir, es un tema pendiente y no solamente por la necesidad. El criterio no debe ser la necesidad, tiene que ser ante todo la vocacionalidad. También es claro que uno de los signos de la vocacionalidad es, indudablemente, la necesidad.

El Papa dice, en el número 27 de la exhortación apostólica “La alegría del Evangelio”:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación¹².

Particularmente, me encanta la frase que dice: “prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades”¹³. Esto quiere decir que es preferible una Iglesia atropellada en la calle, golpeada... a una Iglesia tranquila, encerrada en su burbuja de comodidad y tranquilidad, casi como diciendo que “el mundo no existe, sólo existimos nosotros”. Eso es lo que entiendo por autopreservación.

12 *Evangelii Gaudium*, 27.

13 *Evangelii Gaudium*, 49.

La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad¹⁴.

Una vez estábamos hablando sobre el tema de las migraciones y alguien dijo: “les voy a enseñar esta fotografía”. La fotografía mostraba un letrero en la entrada de un templo parroquial que decía: “aquí no se admiten extranjeros”. Le preguntamos si era verdadera y en efecto lo era. ¿Cómo es posible esto cuando en la misma Iglesia hemos venido hablando de acoger, acompañar e interceder por los migrantes?

Otra de las luces es Aparecida con todo el contenido de su *Documento Conclusivo*, que no voy a presentarlo aquí, pero sí vale la pena citar, por ejemplo, un aparte del número 385:

La Iglesia “no puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”. Ella colabora purificando la razón de todos aquellos elementos que la ofuscan e impiden la realización de una liberación integral. (...) Sólo así las estructuras serán realmente más justas, podrán ser eficaces y sostenerse en el tiempo. Sin valores no hay futuro (...) ¹⁵.

Ustedes saben de los casos de corrupción que hemos tenido en Guatemala: un expresidente y una exvicepresidenta fueron encarcelados¹⁶. Ha sido algo genial lo que ha sucedido en Guatemala, con movilizaciones sociales continuas que llevaron a la renuncia del Presidente

14 *Op. cit.*, EG, 27.

15 *Documento de Aparecida*, 385.

16 En septiembre de 2015, Otto Pérez Molina renunció a la presidencia de Guatemala. Unos meses antes, en mayo, la vicepresidenta Roxana Baldetti también había renunciado. Ambos casos han estado relacionados con hechos de corrupción (nota de los editores).

—ya la vicepresidenta lo había hecho antes— y luego se ha desarrollado una investigación por parte la Comisión Internacional contra la Impunidad de Guatemala, que depende de las Naciones Unidas, descubriéndose cuáles eran las empresas que habían contribuido al fraude aduanero, cuyo monto económico ha sido muy alto, en un país en donde los hospitales no tienen medicinas, no hay servicios médicos continuos, el déficit de escolares es grandísimo, no hay programas de seguridad alimentaria, etcétera, etcétera.

A la Iglesia nos corresponde estar en esas luchas y los obispos apoyamos esas manifestaciones. En Guatemala no pudimos participar en aquel momento porque cada quién está en su diócesis y el traslado lleva de cuatro a cinco horas de viaje, pero esperamos hacerlo porque la movilización debe continuar para exigir a los elegidos que cumplan con lo que dicen. Lo haremos, con la ayuda de Dios, porque no hay que perder esta energía que el Espíritu está suscitando.

En muchos lugares los fieles cristianos están tomando posiciones muy claras de denuncia al sistema neoliberal, a la corrupción y a la violencia. En Guatemala vivimos esa experiencia, Honduras y México también lo están haciendo, y hay otros países que caminan en la misma dirección.

Gracias a Dios todavía tenemos credibilidad como Iglesia y nos piden que medemos en conflictos nacionales e internacionales. Sin embargo, todavía tenemos pendiente la formación de políticos bien convencidos de sus valores éticos y cristianos. Y no se trata solamente de garantizar esta formación sino que también debemos el debido acompañamiento, porque muchas veces llegan al poder y se olvidan de sus valores, entonces hay que acompañarlos sin que ello implique que estemos al frente, porque al final son laicos y los laicos tienen que asumir sus propias responsabilidades.

En Aparecida reafirmamos la opción preferencial por los pobres e hicimos una invitación a descubrir el rostro de Cristo que nos llama a sentirlo en los sufrientes:

“Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo” (SD 178). Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo¹⁷.

En el número 65 del *Documento Conclusivo* describimos esos rostros sufrientes¹⁸. Por eso nos comprometemos en las luchas campesinas, por eso estamos buscando reformas agrarias en aquellos países en los que no se han hecho, por eso estamos involucrados en la promoción de la

17 *Documento de Aparecida*, 393.

18 “Entre ellos, están las comunidades indígenas y afroamericanas, que, en muchas ocasiones, no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres, que son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes, que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también quienes dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes, los portadores y víctima de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH-SIDA, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente ‘explotados’ sino ‘sobrantes’ y ‘desechables’” (*Documento de Aparecida*, 65).

soberanía y de la seguridad alimentaria, por eso estamos defendiendo los derechos de los migrantes y estamos buscando una reforma migratoria integral, con cara humana, y estamos trabajando con algunos obispos de Estados Unidos para lograrlo. También estamos en permanente comunicación con algunos obispos mexicanos, para pedirles que protejan a los migrantes centroamericanos que pasan por México, donde los carteles los asesinas y los extorsionan.

De igual forma, estamos apoyando las exigencias de los pueblos indígenas que defienden sus territorios y estamos pidiendo la aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre pueblos indígenas y tribales, en aquellos países que lo ratificamos. Estamos denunciando los proyectos extractivos de metales preciosos, como lesivos y violatorios del derecho a la vida. Apoyamos las iniciativas de organizaciones sociales que defienden sus bienes naturales como el agua, el bosque, las selvas... incluyendo las iniciativas que se están desarrollando a favor de la Amazonía, sin olvidar que también en Guatemala tenemos selva en el norte y en Chiapas se encuentra la selva Lacandona. ¡Unámonos para poder defender estas regiones!

En esta misma dirección es justo señalar que hemos luchado contra los tratados de libre comercio en América Central, tanto con Estados Unidos como con la Unión Europea, desgraciadamente casi sin resultados.

Desde las pastorales sociales buscamos encarnar lo que dijimos en Aparecida:

Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio¹⁹.

No sé si nos dimos cuenta que escribimos eso, pero allí está: “incluso hasta el martirio”. Ese es el compromiso.

19 *Documento de Aparecida*, 396.

Recientemente escuchaba un testimonio sobre un sacerdote italiano al que un pistolero le disparó y lo dejó ciego. Hace unos años lo encontré en Roma, en la casa romana del clero, y estuvimos platicando. Cuando veía a este sacerdote ciego pensaba en la oscuridad física que él vivía, por una opción que hizo a favor de la justicia, y pensaba en cómo sería si a mí me correspondiera vivir algo así, o si me dejaran parapléjico o si me matan. Bueno, el texto de *Aparecida* que he referido dice: “incluso hasta el martirio”. No son banalidades, son palabras serias, son compromisos de todo un episcopado.

Entonces, queremos ratificar y potenciar la opción preferencial por los pobres. ¿Qué quiere decir preferencial? “Que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales”²⁰. Ahí está la fuente y la energía que debe venir de la renovación de la Iglesia: que atraviase todas nuestras estructuras y prioridades pastorales.

Así vamos a poner de manifiesto que “todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación, sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad”²¹. Esto hay que decírselo a muchos católicos.

Entendemos y así lo dijimos, que “la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”²². Por eso, en ese contexto, estamos involucrados en impulsar los procesos de reflexión de la teología india que tiene que ver con todo el tema de la exclusión de los pueblos indígenas, aunque, gracias a Dios, ellos mismos han venido tomando conciencia de quiénes son y se está tomando conciencia que ellos son los sujetos de su proceso de desarrollo y que, por lo tanto, lo que nos toca a nosotros —en este caso, a los obispos, a la Iglesia jerárquica— es estar adelante cuando se trata dar la cara por ellos, estar atrás cuando se trata de empujarlos un poquito, pero siempre estar en medio.

Lo dice el papa Francisco y estoy totalmente de acuerdo con él:

20 *Ibíd.*

21 *Documento de Aparecida*, 399.

22 *Ibíd.*

nos toca saber dónde colocarnos, en qué momento colocarnos, cuándo desaparecer, cuándo intervenir. Eso entra dentro de lo que es la prudencia pastoral, y más que la prudencia, la audacia.

Estamos involucrados también en los procesos de la teología de los pueblos de color, los procesos de inculturación en sus diferentes dimensiones, no solamente litúrgica, sino social, popular, traducciones bíblicas a las lenguas vernáculas, etcétera.

Finalmente, un tema en el que estamos tratando de involucrarnos fuertemente es el apoyo de todas las iniciativas a favor de encontrar soluciones para el cambio climático. En París, en diciembre de 2015²³, se ha buscado comprometer a los gobiernos para que la temperatura no aumente más de 1.5 grados, porque si sube a 2 tendremos un auténtico desastre, de grandes proporciones. He escuchado testimonios de gente que vive en las islas del Pacífico, que aseguran que van a desaparecer si la temperatura sigue subiendo. Es otro reto que tenemos los discípulos y misioneros de Jesús.

Ahí está el camino. Sigamos caminando. Nosotros somos apasionados por el Reino de Jesús, que es el Reino del Padre y del Espíritu, así que animémonos unos a otros y como decía san Gregorio Magno: “que cada uno cargue las cargas de los demás y que todos carguen las cargas de cada uno”.

23 Del 30 de noviembre al 11 de diciembre de 2015 se celebró la XXI Conferencia Internacional sobre Cambio Climático en París (Francia), también conocida como 21ª Conferencia de las Partes (COP21).

INDICIOS PARA UNA REFORMA DE LA IGLESIA EN CLAVE INCLUSIVA: ANHELOS DE IGUALDAD Y APORTES ECLESIOLÓGICOS QUE BUSCAN FLORECER¹

*Virginia Raquel Azcuy**

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El tema de esta presentación está centrado en el eje de una ‘eclesiológia inclusiva’, cuyas raíces se encuentran en el acontecimiento y en los textos del Concilio Vaticano II, y su desarrollo es parte de la recepción conciliar, particularmente en el ámbito de la teología feminista².

- 1 Conferencia presentada en el tercer panel del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015, a propósito de las luces para la reforma de la Iglesia en un mundo conflictivo, pluralista y desigual.
- * Argentina. Doctora en teología por la Universidad Católica Argentina (UCA). Profesora titular de teología espiritual y teología sistemática en las facultades de teología de la UCA y de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador (El Salvador). Coordinadora del programa de estudios “Teologandas”. Investigadora invitada en el programa teología de los signos de los tiempos latinoamericanos, del Centro Teológico Manuel Larrain (Chile). Entre sus últimas publicaciones se destacan *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (2014) y *Teología argentina del pueblo* (2015), además de múltiples colaboraciones científicas en revistas, libros y colecciones.
- 2 He desarrollado este tema explicitando mi posición en Azcuy, V. R. (2007). “El lugar de la teología feminista. Algunas perspectivas para un diálogo en el contexto argentino”, en Schickendantz, C. (ed.). *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*. Córdoba: EDUCC. pp. 211-236.

La reforma de la Iglesia desde esta clave se presenta como una respuesta ante el presente histórico que puede ser comprendido, desde la perspectiva de género, como desigual en las relaciones entre varones y mujeres, niños y niñas, y otros grupos humanos³. Este enfoque se justifica por su inadvertida consideración en la producción teológica de la región, que merece ser subsanada retomando algunos aportes de teólogas pioneras. La sugerencia de ‘indicios’ para la reforma eclesial se relaciona con diversas contribuciones escritas y otras que surgen de testimonios cristianos⁴.

Quiero situar mis reflexiones en el contexto de la desigualdad de género por cuanto me hago solidaria con las personas humanas que son víctimas —muchas de ellas fatales— de discriminación y violencia a causa de su sexo-género y que luchan por sus aspiraciones de una vida digna⁵. Valga esta afirmación como una explicitación de los fundamentos de esta reflexión teológica, es decir, como indicación de mi punto de partida y mi deseo de conversión en la práctica de la teología⁶. En este

- 3 La cuestión de género surge en el marco de las teorizaciones feministas en diversas disciplinas en las últimas décadas del siglo XX. Si bien existen posiciones que separan feminismo y género, sostendré esta relación para indicar el sentido fundamental del instrumental de género en el contexto de la desigualdad entre varones y mujeres.
- 4 El paradigma indiciario puede entenderse como un método interpretativo basado en lo secundario, en los datos marginales considerados reveladores. Cf. Bacher Martínez, C. (2013). “Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos”, en: Azcuy, V. R.; Schickendantz, C.; Silva, E. (eds.). *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*: Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado. pp. 389-415, 403ss.
- 5 Remito intencionalmente al par conceptual sexo-género (del inglés *sex-gender*), cuyo significado alude a las realidades de la sexualidad biológica y la sexualidad social. Por género se entiende, en general, la construcción social del sexo biológico o los roles atribuidos socialmente a las personas a partir de su sexo biológico. El sistema sexo-género no suprime la diferencia sexual o sexo, sino que muestra cómo éstos son representados socio-culturalmente y pueden producir relaciones familiares y sociales desiguales con el fin de reconducir a la igualdad.
- 6 “Explicitación de los fundamentos” es la operación funcional por la cual se

sentido, me animo a decir que hago teología feminista porque soy cristiana y porque entiendo que, de no hacerla, perdería una capacidad crítica indispensable para discernir algunas realidades humanas y sociales actuales a la luz del Evangelio.

También quisiera recordar brevemente que el planteamiento de una ‘eclesiología inclusiva’ está fundamentado en los textos del Concilio Vaticano II: la temática se hace visible en la eclesiología del Pueblo de Dios de *Lumen gentium*, que reconoce la igual dignidad de todos los bautizados, abriendo desafíos importantes para la participación de todos los fieles —varones y mujeres— en las iglesias cristianas⁷. Y también en *Gaudium et spes*, al plantear la dignidad fundamental de la persona humana y denunciar toda discriminación a causa de sexo, raza, cultura o religión, como contraria al plan de Dios. Señalo estos aspectos, a modo ilustrativo, para indicar que la Iglesia católica ya ha iniciado un camino de renovación con perspectiva de género —aunque en general no se visualice así—. Este recorrido necesita ser profundizado por parte de la teología.

En esta presentación, me propongo recorrer tres preguntas: la dignidad de las mujeres en el tiempo presente; la Iglesia del Vaticano II y su recepción; la reforma desde algunas voces de eclesiología inclusiva. Intento leer y responder a estas cuestiones desde una perspectiva feminista, porque percibo que el aporte fundamental del feminismo teológico encuentra dificultades para su recepción en la Iglesia, la teología y la academia.

Los temas, entonces, quedan así:

(I) Algunas consideraciones sobre la situación de las mujeres en el contexto del Cono Sur de América Latina, en el horizonte del desa-

objetiva la conversión que sirve de fundamento para quien hace teología. Cf. Lonergan, B. (1988). *Método en teología*. Salamanca: Sígueme.

7 Cf. Militello, C. (ed.). (2007). *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*. Bologna: Edizione Dehoniane; Perroni, M.; Melloni, A.; Noceti, S. (eds.). (2012). «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II*. Zürich/Berlin: LIT.

rollo humano⁸, por la importancia de pensar la reforma de la Iglesia en relación con realidades concretas y en particular desde las mujeres. Asumiendo la lectura de la realidad histórica que ofrece la mediación de los estudios de género, me referiré a la realidad de las mujeres —y las niñas por extensión— en el marco de las relaciones entre varones y mujeres, sin ocuparme en forma directa de otros temas relacionados.

(2) Una presentación fundamental de la eclesiología del Vaticano II, en clave inclusiva, que puede resultar inspiradora para una reforma de la Iglesia. Esta clave se hizo presente simbólicamente en el acontecimiento, cuando el cardenal Suenens recordó que las mujeres son “la mitad de la humanidad”, al pedir un incremento de las auditoras en el Concilio Vaticano II y luego, concretamente, con la presencia de ellas en la asamblea⁹. Me interesa revisar los gérmenes de renovación presentes en los documentos mayores, que todavía han sido poco aprovechados en el proceso de recepción. Lo afirmado sobre la mujer y su dignidad, tanto en la Iglesia como en la sociedad, constituye una base sólida —aunque germinal— para una nueva visión eclesiológica.

(3) Indicios de reforma a partir de algunos aportes de eclesiología inclusiva, tanto en la evolución de la eclesiología feminista como en el marco de los estudios histórico-teológicos sobre el Concilio Vaticano II. En este punto, sin dejar de mencionar diversas experiencias concretas de las iglesias locales, me concentro en algunas contribuciones de la

8 Este enfoque propone una imagen normativa de la persona humana, acorde con la idea de su igualdad fundamental como sujeto libre en la definición de sus proyectos de vida, actor responsable en la construcción del entorno social común en que se realiza y dotado del derecho a participar en los beneficios del progreso y a disfrutar de la protección de su dignidad por parte de la sociedad. Cf. PNUD. (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile*. pp. 33-35.

9 Cf. AS II/III 175-178; Suenens, L.-J. (1964). “La dimension charismatique de l’Église”, en: Congar, Y.; Küng, H.; O’Hanlon, D. *Discours au Concile Vatican II*. París: Les Éditions du Cerf. pp. 31-36, 36.

producción teológica, en perspectiva de mujeres y de género, destacadas por su mirada crítica y propositiva¹⁰.

1. LA DIGNIDAD DE LAS MUJERES, ENTRE EL FEMINICIDIO Y EL ANHELO DE IGUALDAD

La dignidad fundamental de las mujeres se encuentra amenazada en todas las situaciones de desigualdad a causa de sexo o género, como lo ha señalado el magisterio de la Iglesia, desde *Gaudium et spes* hasta *Evangelii gaudium*.

Las ciencias sociales reconocen que esta desigualdad constituye una “asimetría social fundamental”¹¹, junto a la cual pueden sobrevenir otras privaciones o desventajas socio-culturales, dando lugar a una doble o triple discriminación¹². La ‘igualdad de género’ significa, según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades de mujeres y varones, niñas y niños. Igualdad no quiere decir que las mujeres y los varones lleguen a ser la misma cosa, sino que sus derechos, responsabilidades y oportunidades no dependan de su sexo masculino o femenino¹³.

10 En estas reflexiones, no se trata de responder o aclarar las críticas que ha recibido este paradigma por parte de los mismos estudios de género y del magisterio actual. Cf. Tubert, S. (ed.). (2003). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra. p. 7; Francisco, Audiencia general del 15 de abril de 2015. Mi interés en esta oportunidad se orienta a constatar el influjo real de la perspectiva de género en la eclesiología.

11 Cf. Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama. p. 59.

12 Como ejemplo clásico, se puede citar la única nota al pie que aparece en un párrafo del *Documento de Puebla* que habla de la opción preferencial por los pobres, y hace referencia a la mujer pobre como “doblemente oprimida”.

13 Cf. PNUD. (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile 2010. Género: los desafíos de la igualdad*, Santiago de Chile. p. 29.

1.1 UNA REALIDAD ACUCIANTE QUE PIDE RESPUESTA: EL FEMINICIDIO

En 1995, Susana Chávez Castillo escribió un poema con la frase «Ni una muerta más», para protestar por los *feminicidios* en Ciudad Juárez¹⁴. La poetisa terminó asesinada en 2011 por su lucha a favor de los derechos de las mujeres. Un grupo de periodistas militantes tomó esa expresión y la convirtió en «Ni una menos», es decir, ni una mujer menos, víctima del feminicidio, para utilizarla como convocatoria para la movilización ciudadana. La teóloga latina Nancy Pineda-Madrid dedicó al caso su libro *Suffering and salvation in Ciudad Juárez*¹⁵.

Debido a la situación acuciante que generan los feminicidios en la Argentina, un grupo de mujeres organizó primero una maratón de lectura en la plaza Boris Spivacow, el 26 de marzo de 2015. Coincidió en forma alarmante el hallazgo del cadáver de Daiana García, el mismo día que se cumplieron diez años de la desaparición de la estudiante neuquina Florencia Pennacchi, cuando salió de su casa en el barrio de Palermo. El objetivo era visibilizar la problemática y reclamar un freno al contador de mujeres muertas que en el año 2014 se incrementó a 277. Tiempo después, el asesinato de Chiara Páez hizo que volvieran a organizarse en una nueva convocatoria frente al Congreso de la Nación, el 3 de junio de 2015. A partir de entonces, se puede decir que algo empezó a cambiar en nuestra sociedad, se abrió un nuevo espacio para tomar

14 Ciudad Juárez es una ciudad de México conocida en el mundo por crímenes de niñas y mujeres, que fueron designados como feminicidios. La traducción de *femicide* es *feminicidio*, una voz homóloga a homicidio que solo significa homicidio de mujeres; Marcela Lagarde —convocada para investigar, analizar y elaborar de forma conceptual y legislativa este caso— eligió traducirlo como *feminicidio*, para significar el “conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres, de modo que fueran identificados como crímenes de lesa humanidad”. Cf. Lagarde y de los Ríos, M. (2011). “Prefacio. Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica”, en: Fregoso, R.-L. (coord.). *Feminicidio en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. II-41, 18s.

15 (2011). Minneapolis: Fortress Press.

conciencia e iniciar un debate público, pero el desafío sigue abierto¹⁶.

El tema del feminicidio y la marcha argentina “Ni una menos” son solamente ejemplos extremos de una realidad más amplia que atraviesa cotidianamente la vida familiar y social de nuestro tiempo. Así lo muestran diferentes estudios como el *Informe sobre género y derechos humanos* en Argentina, del Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA, 2005), lo mismo que el *Informe Género: los desafíos de la igualdad*, sobre el Desarrollo Humano en Chile (PNUD, 2010), y el estudio sobre *Feminicidio en América Latina* (CEIICH-UNAM 2010)¹⁷.

Desigualdad, discriminación, subordinación y violencia son algunas de las palabras que describen una realidad lamentablemente extendida que afecta a muchas mujeres. Este reto representa una interpelación mientras la sociedad y la Iglesia no asuman su parte, dado que la demanda de justicia e igualdad no puede recaer solamente sobre las víctimas, sus familiares y algunas organizaciones solidarias. Se trata de problemas sociales que nos incumben a todas y todos.

1.2 EL DESARROLLO HUMANO EN CHILE: LA CUESTIÓN DE GÉNERO Y LOS DESAFÍOS DE LA IGUALDAD

Para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la búsqueda de la igualdad de género representa uno de los objetivos más importantes sostenidos en el tiempo. Su *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*, en lo concerniente a *Género: los desafíos de la igualdad*, da cuenta de los cambios recientes en el país y su impacto ambivalente en la vida cotidiana. Este estudio ofrece un mapa de las

16 Cf. <http://www.telam.com.ar/notas/201506/107557-ni-una-menos-marcha-en-todo-el-pais.html> [consulta: 03.10.2015].

17 Cf. Equipo Latinoamericano de Justicia y Género – ELA (2005). *Informe sobre género y derechos humanos. Vigencia y respeto de los derechos de las mujeres en Argentina*. Buenos Aires: Biblos. ELA es una organización de la sociedad civil cuya misión es promover y defender el ejercicio de los derechos de las mujeres y la equidad de género en América Latina y en diferentes países. PNUD (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*.

relaciones de género desde la perspectiva de la igualdad¹⁸, en orden a realizar un llamado a la sociedad a perseverar en esta agenda y a mantener activo el debate público.

En lo que sigue, me interesa destacar dos aspectos de este informe: el concepto de género que utiliza y cómo lo aplica en el análisis e interpretación de la realidad. En la sinopsis introductoria, el informe hace referencia a la definición de género que propone el PNUD:

Los atributos sociales y las oportunidades asociadas con el ser femenino y el ser masculino y las relaciones entre mujeres y hombres, niñas y niños, como también entre las mujeres y entre los hombres. Estos atributos, oportunidades y relaciones están construidas socialmente, son aprendidas a través de procesos de socialización y varían según el contexto social y temporal¹⁹.

En esta definición encontramos al menos tres aspectos diferentes:

- (1) El género se relaciona con atributos o atribuciones sociales que se dan a las personas y a sus funciones —a partir de su sexo— y con oportunidades —ligadas ciertamente a esas atribuciones—.
- (2) El género constituye una realidad relacional que se da entre personas de distinto sexo y del mismo sexo, entre adultos y niños. De este modo, el género se entiende como una relación entre los sexos²⁰.

18 La “igualdad” es el horizonte elegido para este informe. Ella significa que la persona humana es definida ante todo por ser sujeto de su propia vida, por la libertad para decidir cómo vivir y por su capacidad como ciudadano ante la sociedad; en este sentido, todos son iguales y no existe diferencia alguna, natural o creada, que pueda limitarla. Cf. PNUD. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*. p. 14.

19 PNUD. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*. p.14.

20 A partir de esta caracterización básica, el informe recuerda que “las definiciones sociales de género comparten su capacidad para organizar las relaciones sociales con otras formas construidas de diferenciación social, como la clase, la raza, la

(3) Estas dimensiones que hacen al género, se construyen y transmiten socialmente de acuerdo a los diversos contextos culturales, y por lo tanto están sujetas a modificaciones.

En el capítulo I se sintetiza lo anterior como sigue: “género es el sistema de atribución social de identidades, significados, poderes, funciones, expectativas y prestigios jerarquizados y excluyentes referidos al cuerpo, al deseo y a la reproducción”²¹. De manera implícita, se alude ahora al género como construcción social del sexo, siendo este último aludido en la mención del cuerpo, el deseo y la reproducción. Los movimientos de mujeres y las teóricas feministas hablan, en efecto, del sistema conceptual sexo-género y lo analizan para explicar que cuando la ‘diferencia sexual’ es comprendida como una razón para la desigualdad, esto ocurre por medio de atribuciones y representaciones sociales de género que nada tienen que ver con la naturaleza.

En este punto, el informe recuerda que el instrumental de género representa una perspectiva crítica a favor de la igualdad, porque explica la desigualdad por su cualidad de mediación analítica. Dado que la construcción de las relaciones sociales entre los sexos constituye una estructura de poder que condiciona las oportunidades y capacidades de las personas, el concepto de género no sólo es una ayuda para describir las formas objetivas de estas relaciones, sino para poner al descubierto las relaciones arbitrarias de poder que niegan dignidades, derechos y posibilidades a las personas por causa de su sexo.

El horizonte del concepto de género es la igualdad. La crítica a la desigualdad es la forma de acercarse a la meta, que consiste en que varones y mujeres alcancen la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades. La afirmación de los principios de la igualdad de género supone exigencias sociales:

etnia o las generaciones”. PNUD. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*, p. 30.

21 PNUD. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*, p. 28. Corresponde a Joan Scott la reflexión sobre el sistema de género y el sistema de prestigio.

(1) La crítica y la eliminación de todas las formas de discriminación en las relaciones entre las personas por razón de su sexo, que afecten la plena realización de su igualdad y dignidad.

(2) La formulación de derechos, el establecimiento de responsabilidades y la creación de oportunidades que garanticen la vigencia de la igualdad entre los sexos en todos los ámbitos de la sociedad, reconociendo la diversidad existente entre los diversos grupos de mujeres y varones.

(3) La creación de instrumentos y políticas que permitan compensar, más allá de los derechos formales, las consecuencias prácticas de la historia de la desigualdad de género y asegurar así su igualdad efectiva.

Finalmente, cabe destacar con el *Informe del desarrollo humano en Chile* que “un objetivo asociado al avance hacia la igualdad de género es el empoderamiento de las mujeres, entendido como la capacidad de las mujeres para controlar su propio destino”²².

1.3 EL DESARROLLO HUMANO, LA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y LA OPCIÓN POR UNA VIDA DIGNA

Desde el punto de vista teórico, el ‘análisis de género’ ha ido penetrando en el pensamiento y en las prácticas de diversos actores del desarrollo humano. La finalidad ha sido la de identificar dimensiones de género subyacentes en la planeación del desarrollo y proponer cambios en la definición de políticas, programas y proyectos. Esta práctica se ha ido expandiendo, dando lugar a la aparición de diferentes marcos teóricos y metodológicos conforme a la definición del objeto y la perspectiva de estudio²³. Estos diversos marcos de análisis de género

22 PNUD. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile 2010*, p. 29.

23 La socióloga Eleonor Faur describe tres enfoques significativos que dan cuenta de una evolución del análisis de género en el ámbito del desarrollo humano y

ofrecen la posibilidad de evaluar las políticas públicas y los arreglos institucionales en busca de redefinir sus orientaciones. Sin embargo, se debe decir que la definición de una agenda que permita transformar las situaciones de desigualdad entre mujeres y varones corresponde principalmente al ámbito de la política.

Una valoración general de este uso de los estudios de género invita a reconocer el aporte que representa disponer de una lectura de la realidad según género, tanto en índices objetivos del desarrollo como en las percepciones sociales subjetivas que de ellos tienen mujeres y varones.

En un contexto de desigualdad social creciente en América Latina, la desigualdad de género constituye una problemática humana urgente que puede ser interpretada como pecado social. En el *Documento de Aparecida*, los obispos proponen una vida digna y plena para nuestros pueblos y también hacen referencia a una vida digna para las mujeres²⁴.

Conviene llamar la atención sobre la necesidad de superar el machismo vigente en la región. Aunque no se alude a conceptos técnicos como patriarcado y androcentrismo, sí se apunta a la dominación masculina implicada en ellos y a las distorsiones antropológicas que ella genera.

En *Aparecida*, se plantea la necesidad de “superar una mentalidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama la «igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto del hombre»”²⁵. También se expresa una preocupación pastoral por la identidad del varón, quien “desde su especificidad, está llamado por el

algunos de sus límites. Cf. Faur, E. “Análisis de género”, en: *Diccionario de estudios de género y feminismos*. pp. 21-24.

24 Azcuy, V. R. (2010). “La dignidad humana de las mujeres, verdad implícita en la fe cristológica. Reflexiones para una nueva ciudadanía a la luz de Gál 3, 28; 1 Cor 11, 5 y Gén 1, 27”, en: Eckholt, M.; Ortiz, G. (eds.). (2010). *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia* (2). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala. pp. 473-505.

25 *Documento de Aparecida*, 459. El texto cita a Benedicto XVI: “en algunas familias persiste por desgracia una mentalidad machista...”, *Discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, n 5.

Dios de la vida a ocupar un lugar original y necesario en la construcción de la sociedad, en la generación de la cultura y en la realización de la historia”²⁶.

La presencia de estos temas en el magisterio latinoamericano revela una recepción prudente e implícita de los avances teóricos y las perspectivas abiertas por los estudios de género. Lo mismo se puede observar en la exhortación pastoral *Evangelii gaudium*, cuando se menciona el machismo entre los problemas sociales que desafían la inculturación de la fe²⁷.

2. LA ECLESIOLOGÍA INCLUSIVA DEL CONCILIO VATICANO II

Para una aproximación a la eclesiología del acontecimiento y a los textos del Vaticano II en relación con la ‘cuestión de la mujer’, cabe recordar que el tema ya estaba presente en Juan XXIII, quien en *Pacem in terris* celebró como un “signo de los tiempos” el que la mujer fuera cada vez más consciente de su dignidad y exigiera ser tratada como persona.

A 50 años del Concilio Vaticano II cabe preguntarse si esta realidad de la mujer como signo de los tiempos fue asumida de manera adecuada, es decir, si la Iglesia como Pueblo de Dios ha sido capaz de afrontar la exigencia de conversión entrañada en este signo²⁸. La dignidad de las mujeres, sostenida en la enseñanza conciliar y reafirmada por el magisterio de la Iglesia con posterioridad, exige una acogida real de su subjetividad bautismal y constituye un desafío central de reforma²⁹.

26 *Documento de Aparecida*, 459.

27 Cf. *Evangelii Gaudium*, 69

28 Cf. Eckholt, M. (2012). Ohne die frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit. Ostfildern: Grünewald, pp. 30.44.

29 Cf. Azcuy, V. R. (2015). “La eclesiología inclusiva del Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos”, en: Azcuy, V. R.; Caamaño, J. C.; Galli, C. M. (eds.). *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*. Buenos Aires: Ágape.

2.1 PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LA ASAMBLEA CONCILIAR

Los antecedentes de la decisión de invitar auditoras al Concilio Vaticano II se encuentran, ante todo, en la labor desarrollada por la Acción Católica a favor de la maduración del compromiso laical, en la significativa renovación que comenzó a darse en la vida religiosa, en los diversos movimientos de renovación y en diferentes agrupaciones y movimientos católicos en los cuales las voces de las mujeres fueron tomando cuerpo³⁰. Fue de estos grupos, en particular de la Alianza Juana de Arco³¹, que surgió la inquietud de la participación de mujeres en el Concilio. Una de las peticiones con propuestas de nombres para auditoras vino de esta Alianza y llegó hasta el arzobispo de Westminster, John Carmel Heenan, quien la impulsó con una carta dirigida a Suenens³².

En el año 1963, al final de la tercera sesión conciliar, el cardenal León J. Suenens propuso la incorporación de mujeres como auditoras en el Concilio, una práctica sin precedentes en la historia del cristianismo y un hecho absolutamente insólito en la historia de los concilios³³. Pablo VI anunció su decisión de invitar a un grupo de religiosas, el 8 de septiembre de 1964. Dos meses más tarde, el 11 de noviembre, en una audiencia a los responsables de las Organizaciones Internacionales Católicas, Pablo VI anunciaba oficialmente las invitaciones a mujeres laicas.

30 Sobre este punto, ver Valerio, A. (2012). "Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata", en: M. Perroni; A. Melloni; S. Noceti (eds.). «*Tantum aurora est*», pp. 21-31.

31 Nacida en Inglaterra en 1911 con la finalidad de impulsar la paridad de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad.

32 Cf. *Op. cit.* Valerio, A. "Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata", p. 27; Doria, P. "Le Uditrice del Vaticano II nell' Archivio e negli Acta", en: Perroni; Melloni; Noceti, «*Tantum aurora est*», pp. 33-65, 33ss.

33 Cf. Madrigal, S. (2005). "Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio", en: *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*. Bilbao: Universidad Pontificia Comillas / Editorial Desclee de Brouwer. pp. 195-220, 195.

Los estudios coinciden en señalar la importancia de una intervención pública del cardenal Suenens, *La dimensión carismática de la Iglesia*³⁴, la cual se refirió, primero, a la importancia fundamental del desarrollo de los carismas para la construcción del ‘cuerpo místico’ y la necesidad de evitar que la Iglesia jerárquica aparezca como un aparato administrativo desconectado de los carismas. Al final de su relación, Suenens propuso algunas conclusiones doctrinales sobre el capítulo relativo al Pueblo de Dios y otras prácticas, para visibilizar a los ojos de todos la fe en los carismas donados a todos los fieles de Cristo por el Espíritu: que se ampliara la presencia de auditores laicos, se invitara a mujeres como auditoras y también a hermanos y hermanas religiosas, por ser ellos y ellas partícipes del Pueblo de Dios³⁵. De esta forma, denunciaba formalmente la inconsecuencia que suponía declarar la igualdad fundamental entre el varón y la mujer y, sin embargo, no tratar a la mujer en el mismo plano de igualdad.

Al respecto, Cettina Militello afirma que “el tema no es la mujer, sino la atención a los carismas de los fieles”³⁶. Marinella Perroni interpreta esta intervención del arzobispo de Brusellas como el comienzo de “la superación de una eclesiología de género discriminatoria”, por cuanto implicaba intervenir sobre el capítulo de Pueblo de Dios para mejorarlo con la dimensión carismática junto a la jerárquica y abrirse así, lentamente, a una teología inclusiva³⁷.

El testimonio de Pilar Bellosillo, una de las auditoras, ayuda a contextualizar mejor la novedad profética que acontece:

Asistiendo a las comisiones de sesiones conciliares, exponiendo nuestras opiniones a los numerosos obispos que nos las

34 AS II/III 175-178; Suenens, L.-J. (1964). “La dimension charismatique de l’Église”, en: Congar, Y.; Küng, H.; O’Hanlon, D. *Discours au Concile Vatican II*. París: Les Éditions du Cerf. pp. 31-36, 36. Sigo esta traducción.

35 Cf. *Op. cit.*, L. Suenens, “La dimension charismatique de l’Église”, p. 36.

36 *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battesimale”, p. 232.

37 *Op. cit.*, M. Perroni, “Introduzione”, en: Perroni; Melloni; Noceti, «*Tantum aurora est*», pp. 13-18, 17.

pedían, con frecuencia, durante el Concilio, nos parecía que aquellos intercambios eran la prefiguración de lo que debería ser normal y corriente en la vida eclesial³⁸.

La moción se concretó en 1964, en la cuarta sesión, por medio de la presencia de 23 mujeres auditoras hasta el día de hoy prácticamente desconocidas³⁹. Su elección se realizó entre mujeres que desempeñaban altos cargos de los movimientos seculares y de las órdenes religiosas. La incorporación de las mujeres se inscribe, por consiguiente, dentro del reconocimiento y la sensibilidad hacia el apostolado y la vocación laical.

Conforme al estudio de Carmel McEnroy, hubo trece auditoras europeas, tres norteamericanas y tres latinoamericanas. Las demás eran provenientes de Australia, Canadá, Líbano y Egipto⁴⁰. En realidad, no hubo ‘expertas oficiales’, aunque algunas auditoras —entre quienes se destaca Rosemary Goldie— pudieron colaborar de modo extraoficial⁴¹. La memoria de estas mujeres puede ser hoy muy significativa: volver a retomar la experiencia y los relatos de las ‘madres conciliares’, sobre todo para las generaciones actuales, puede representar una invitación a

38 Cita tomada de Madrigal, “Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio”, p. 220.

39 Una obra pionera, única en su género, es la de McEnroy, C. (1996). *Guests in their own house. The women of Vatican II*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, reeditada en 2011 con una nueva introducción y un nuevo epílogo. Ver también Valerio, A. (2012). *Madri del Concilio. Vēintitrē Donne al Vaticano II*. Roma: Carocci editore.

40 De Europa, Marie Louise Monnet, Suzanne Guillemin, Pilar Bellosillo, Juliana Thomas, Gertrud Ehrle, Christine Estrada, Anne Marie Roeloffzen, Marie Sabine de Valon, Alda Miceli, Amalia di Montezemolo, Hedwig Skoda, Constantina Balducci, Ida Grillo, Mary LukeTobin, Claudia Feddish y Catherine McCarthy de EE.UU. Tres de América Latina: Gladys Parentelli, Luz-Marie Alvarez-Icaza —invitada junto a su marido— y Margarita Moyano de Argentina. De otros países, Rosemary Goldie, Jerome Maria Chimy, Marie de la Croix Khoussam, Heriette Ghanem.

41 Cf. Komonchak, J. A. (2007). “Hacia una eclesiología de comunión”, en: G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, IV*. Leuven/Salamanca: Peeters/Sígueme. pp. 17-97, 33ss.

no cansarse de esperar la renovación de la Iglesia y a reavivar la audacia capaz de cambiar las estructuras caducas en ella⁴².

2.2 LA NOVEDAD DE UNA ECLESIOLOGÍA INCLUSIVA

Un primer vistazo al acontecimiento del Vaticano II pone de manifiesto la relevancia del *Mensaje del Concilio a la humanidad*, con su sección dirigida a las mujeres, su vocación y misión. En el discurso se eligió realzar la dignidad de la mujer mediante su presentación ideal ligada a su responsabilidad moral en la historia. Esta exaltación de la mujer, separada del varón, ha recibido variadas críticas por expresar una visión deudora de un modelo tradicional, si bien se comprende la intención que se quiso expresar⁴³. Una observación de Fr. y G. de Baeque, al comentar *Gaudium et spes*, sirve para manifestar lo inadecuado del planteo:

No hay un «problema de la mujer» que pueda ser aislado y resuelto por sí; y es en esto en lo que el Mensaje a las mujeres (...) puede ser equívoco. No se trata en verdad de «promover a la mujer», como se dice frecuentemente hoy, sino de averiguar cómo los hombres y las mujeres, ambos marcados por la eminente dignidad de la persona humana, pueden responder, ayudándose y completándose, a lo que Dios espera de toda la humanidad⁴⁴.

Más allá del tono pastoral que tuvo el Mensaje, su formulación resultó ambigua porque la idealización de la mujer no resuelve la realidad concreta de su dignidad y resulta insuficiente para dar una respuesta al

42 Cf. *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, p. 22.

43 Cf. Johnson, E. A. (ed.). (2002). *Church women want. Catholic women in dialogue*. New York. pp. 45-59.

44 Cf. Baeque, Y. G. (1970). “La misión de la mujer en el mundo a la luz de «Gaudium et Spes»”, en: Congar, Y. M.-J.; Peuchmaurd, M. (dirs.). *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et Spes*. Madrid: Taurus (tomo 3). pp. 81-109, 107.

sufrimiento histórico de las mujeres⁴⁵. Lo que queda de manifiesto es una nueva situación de la Iglesia con respecto a su relación con las mujeres, cuyo despertar plantea exigencias inesperadas, porque introduce nuevos desafíos.

En el ámbito de los documentos conciliares, la emergencia del tema de la dignidad de la mujer es significativa, aunque su desarrollo sea muy escueto. Las referencias se relacionan, ante todo, con la igual dignidad entre mujeres y varones en la Iglesia y en la sociedad, pero también con la caracterización de diversas formas de discriminación social, entendidas como contrarias al plan de Dios⁴⁶.

Cettina Militello consigna el uso de los términos *feminae mulier* y sus correlativos *masculuse vir* en los documentos, y constata que se trata casi siempre del texto o del contexto de Gén I, 27 que, en cuanto tal, no posee una relevancia explícita acerca de la subjetividad de la mujer. La autora agrega, además, que ninguno de estos textos contiene un significado bautismal, aunque algunos resultan aptos para expresar una *partnership* eclesial⁴⁷. En este y otros aspectos, parece importante retomar los textos, ya que ellos señalan una novedad con respecto a un lenguaje “neutro” que sólo puede contener una “inclusividad virtual”⁴⁸.

En la constitución dogmática *Lumen gentium*, el tema de la mujer en la Iglesia aparece de forma muy breve: la cuestión se hace explícita en el capítulo IV sobre laicos, en el marco del único Pueblo de Dios, integrado por diversos miembros que están unidos por “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo”⁴⁹. Algunos padres conciliares interpreta-

45 Cf. Nutt, A. (2010). *Gott, geschlecht und leiden. Die feministische theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*. Münster: LIT.

46 Una lista de los principales textos sobre la mujer señala: *Apostolicam Actuositatem* 9; *Gaudium es spec* 49, 52; *Lumen gentium* 30, 32, *Gaudium et spes* 8, 9, 29, 55, 60. Tomada de Deretz, J.; Nocent, A. (1968). *Konkordanz der Konziltexte*. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag. pp. 176-177.

47 El concepto *mulier* se encuentra 35 veces y *vir* aparece 51, en menor proporción se cuentan *femina* y *masculus*. Cf. *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”, p. 220.

48 *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”, p. 222.

49 Cf. Ef 4, 5.

ron su aparición como prácticamente insignificante por “no presentar tal precisión [*laicis, viris et mulieribus*] ningún interés teológico”⁵⁰. Otros estudios más recientes reconocen esta “inadvertencia, reticencia o silencio elocuente” en *Lumen gentium* y al mismo tiempo invitan a una relectura⁵¹.

En cuanto al texto, se destaca el subpárrafo 32b, en el cual encontramos una doble afirmación: que los miembros del Pueblo de Dios tienen la misma dignidad y la misma gracia por ser hijos de Dios y que, por tanto, no hay desigualdad por razones de raza, sexo o condición social⁵². El peso del argumento recae sobre la eclesiología de Pueblo de Dios —que remite a la propuesta del cardenal Suenens de anteponer el capítulo sobre pueblo al de jerarquía, en el esquema de 1963 del *De Ecclesia*—⁵³ reconociendo a los laicos la dignidad propia de pertenecer a ese pueblo. En este contexto, la *nulla in aequalitas* resulta irrefutable: “en la Iglesia no puede existir ninguna cuestión de discriminación de cualquier clase que sea”⁵⁴.

Con respecto a la mujer, esta afirmación —en el marco del capítulo IV de *Lumen gentium*— permite visualizar la asociación de ésta al laicado, distinguiéndola de la jerarquía y dándole un lugar en la Iglesia. En nuestros días, según Militello, la cuestión principal está en cómo profundizar las enseñanzas de *Lumen gentium* 10-12, que ponen el acento en el *munus* sacerdotal y profético del Pueblo de Dios —no en el *munus* real—. Así también otro texto característico del decreto *Apostolicam actuositatem*, dedicado al apostolado de los laicos, confirma que “como

50 Philips, G. (1969). *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. Tomo 2. Barcelona: Herder. p. 19 (sobre *Lumen gentium* 30). Cf. Militello, C. (2012). “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”, en: M. Perroni; A. Melloni; S. Noceti (eds.), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II*. Zürich/Berlin: LIT. pp. 219-254, 219.

51 Lambiasi, F. (2007). “La ricezione di *Lumen Gentium* e la soggettualità della donna nella Chiesa”, en: Militello, C. (ed.). *Il Vaticano II e la suaricezione al femminile*. Bologna: Edizione Dehoniane. pp. 121-136, 123.

52 Cf. Gá 3, 28; Col 3, 11.

53 Cf. *Op. cit.*, AS II/I, pp. 324-336.

54 *Op. cit.*, Philips, G. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, T.2, p. 34.

en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente en los campos del apostolado de la Iglesia”⁵⁵. El surgimiento del laicado en la Iglesia es correlativo con una mayor participación de las mujeres, como lo evoca dos décadas después la exhortación postsinodal *Christifideles laici*.

En la constitución pastoral *Gaudium et spes* se habla de la igual dignidad de la mujer, afirmándola en el orden de la creación y la redención⁵⁶. Se invita a reconocer la igualdad fundamental entre todos y a “superar y eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión”⁵⁷. El planteo se sitúa en el horizonte de los derechos fundamentales de la persona, de la justicia propia, del plan divino de salvación.

Se trata de una perspectiva complementaria de la anterior y en clave de misión, que muestra el desafío y la tarea de la Iglesia frente a la situación universal de la “mitad del género humano”. A su vez se expresa en relación directa con algunos contextos socio-culturales, como “cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que se conceden al varón”⁵⁸.

La mirada de *Gaudium et spes* interpela a la Iglesia desde las personas humanas destinatarias del anuncio del Evangelio, las necesidades del desarrollo humano y las diferentes formas de injusticia que lo amenazan. La discriminación que sufren las mujeres a causa de su sexo-género puede considerarse como una desigualdad que niega su dignidad fun-

55 *Apostolicam actuositatem*, 9.

56 Más allá de los condicionamientos de las circunstancias históricas en las que fue escrita esta constitución pastoral, ella “conserva su fuerza profética y constituye una excelente herramienta para la reflexión sobre la justicia social”. Leal, C. (2013). “La noción de Justicia Social en la *Gaudium et Spes*”, en *Teología y Vida*. LIV. pp. 181-204, 181.

57 *Gaudium et spes*, 29b.

58 *Ibíd.*

damental que, vista desde la teología, puede entenderse como rechazo del plan de Dios. En cuanto tal, está llamada a ser erradicada, en todas sus expresiones y en todos los ámbitos. La “inequidad” de género es una “iniquidad” social porque impide la realización plena del desarrollo humano de las mujeres y menoscaba a su vez la dignidad de los varones en su capacidad de relación recíproca⁵⁹.

Para el Concilio, “todos deben interesarse en que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural”⁶⁰. No hay auténtica liberación de las mujeres si ella no exige la de todos, la salvación universal reclama a su vez por la dignidad de las mujeres y ésta implica la de cada criatura. En este punto, parecen coincidir las enseñanzas del magisterio y las posiciones de un *feminismo inclusivo*, aunque esta afinidad con frecuencia no se perciba.

En síntesis, la convocatoria y presencia de las auditoras en el Concilio Vaticano II representa una novedad de la cual todavía no se han sacado todas las implicancias para la vida de la Iglesia. Junto a las referencias sobre la mujer en los textos, también las grandes directrices de los documentos ayudan a valorar mejor el alcance de sus enseñanzas. 50 años después, estos textos reclaman una nueva disposición de conversión para el Pueblo de Dios, porque el reconocimiento y la participación de las mujeres dependen de una capacidad inclusiva de todos los bautizados. El camino de la recepción no ha estado exento de tensiones e incluso retrocesos.

3. INDICIOS DE REFORMA EN ALGUNAS PROPUESTAS DE ECLESIOLOGÍA INCLUSIVA

La magnitud del cambio apuntado por el acontecimiento conciliar puede expresarse en una fórmula de Marie Zimmerman, al resumir la

59 Cf. Azcuy, V. R. (2005). “Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas”, en: Bedford, N.; García Bachmann, M.; Strizzi, M. (eds.), *Puntos de encuentro*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET. pp. 37-63.

60 *Gaudium et spes*, 60.

evolución histórica del tema en la tradición cristiana:

La distinción clérigo/laico, progresivamente institucionalizada a lo largo de los cuatro primeros siglos de la Iglesia primitiva, termina su proceso de desarrollo favoreciendo a la mujer del siglo XX, laica de pleno derecho⁶¹.

El impacto de esta novedad ha desafiado a la Iglesia poniéndola en una situación interina, de cambio, en camino hacia una eclesiología llamada a renovarse “en perspectiva de género”⁶². El aporte teológico de las mujeres en la eclesiología de las últimas décadas contiene algunas semillas de reforma que vale la pena tener en cuenta.

Me mueve a esta recuperación la percepción de una notable impermeabilidad ante estas contribuciones que, al menos, merecen ser consideradas⁶³. Asimismo, diversas experiencias —en voces de mujeres y varones— confirman la necesidad de prestar mayor atención al *nulla in aequalitas* y muestran caminos plausibles de ser recorridos para avanzar en una nueva visión eclesiológica⁶⁴.

61 Zimmerman, M. (1985). “Ni clérigo, ni laica. La mujer en la Iglesia”, en *Concilium* 202. pp. 335-344, 335.

62 Cf. Bernabé, C. (dir.). (1998). *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Estella: Verbo Divino. pp. 73-84.

63 Cf. Noceti, S. “La ricezione di *Lumen Gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne”, en: Militello, C. (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al Femminile*. pp. 101-120, 101-107, 116ss; *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauenist keine Kirche zu machen*, p. 41. Se 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 ni de la academia.

64 Varias de estas experiencias fueron relevadas en una investigación internacional e interdisciplinaria publicada en Eckholt, M.; Silber, S. (eds.). (2013). *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*. Quito: Abya-Yala, (2 tomos), uno de cuyos estudios se publicó en Azcuy, V. R. (ed.) (2014). *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe.

3.1 APORTES DESDE LA ECLESIOLOGÍA FEMINISTA

Bajo el impulso de los movimientos de mujeres y del feminismo de los años setenta y ochenta del siglo XX, distintas comunidades y grupos de mujeres comprometidas en la renovación de la Iglesia impulsaron un movimiento global en el contexto norteamericano que recibió el nombre de “mujeres-iglesia” (*women-church*)⁶⁵.

En este clima de solidaridad entre mujeres, expresado como “sororidad”⁶⁶, surgieron las primeras obras teológicas escritas por mujeres que intentaron repensar la Iglesia como la de Anne Carr, *Transforming grace* (New York, 1988)⁶⁷. La autora propone la experiencia de las mujeres como “gracia transformante”, al entender que ella constituye una invitación a la conversión y a la mutua solidaridad: “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”⁶⁸. Entre otros aspectos, dos puntualizaciones me parecen de especial actualidad: una es que el despertar de las mujeres y de las iglesias en este diálogo representa un camino procesual y se da con distintos ritmos, tiempos y compromisos, lo cual hace que la situación

65 Movimiento ecuménico de extensión internacional, surgido originalmente en ámbitos católicos de Estados Unidos, sin organización central, ni liderazgo permanente, ni inscripción formal.

66 La segunda ola del feminismo norteamericano ha tenido como lema *sisterhood is powerful*. Representa la contrapartida al concepto patriarcal *brotherhood* (fraternidad) e indica la experiencia de las mujeres como unión, amistad e interdependencia, y su talante inclusivo para toda la humanidad. Cf. Carr, A. (1993). *La femme dans l'Eglise. Tradition chrétienne et théologie féministe*. París: Du Cerf. p. 51.

67 Cabe recordar que ese mismo año se publican las actas de un importante congreso de teólogas: Aquino, M. P. (ed.). (1988). *Aportes para una teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo, celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1986 en Oaxtepec (México)*. Madrid: Biblia y Fe.

68 Cf. *Op. cit.*, Carr, A. *La femme dans l'Eglise*, p. 45; Azcuy, V. R. (2001). “Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con K. Rahner y Anne Carr”, en *Cuadernos de Teología* XX. pp. 115-133.

sea plural; la otra se refiere a la forma de interpretar teológicamente la experiencia de las mujeres y su diversificación en el tiempo.

Al darse estas experiencias en el seno de las iglesias, se plantea una doble interpelación: qué palabra puede transmitir esta experiencia a la Iglesia y qué mensaje puede ofrecer la Iglesia a las mujeres⁶⁹. Las diferentes conversaciones abiertas entre cristianismo y feminismo pueden ser un indicio de reforma; el desafío de diálogo parece estar en la base de diversos procesos de conversión y renovación.

A principios de los años noventa se publicaron otras dos eclesiologías en clave feminista: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of equals. A critical feminist ekklesia-logy of liberation* (New York, 1993) y Letty M. Russell, *Church in the Round. Feminist interpretation of the Church* (Louisville/Kentucky, 1993)⁷⁰. Me referiré brevemente a la obra de L. M. Russell, por tratarse en su caso de la posición de un “feminismo teológico eclesial”⁷¹.

“Iglesia alrededor de la mesa” o “comunidad inclusiva” son las fórmulas que caracterizan la eclesiología de esta pastora presbiteriana, surgida del proceso auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias denominado *Ser Iglesia: voces y visiones de mujeres*, cuyo propósito fue valorar sus aportes⁷². L. Russell sostiene que “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”⁷³. Desde este horizonte, retoma las metáforas e imágenes eclesiológicas de las Escrituras y de la

69 Cf. *Op. cit.*, Carr, A. *La femme dans l'Eglise*, p. 169.

70 Russell, L. M. (2004). *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*. San José de Costa Rica / Buenos Aires. Ver también Russell, L. (1987). *Household of freedom: Authority in feminist theology*. Philadelphia: Westminster Press.

71 Azcuy, V. R. (2008). “«Reunirse alrededor de la Iglesia y el mundo». La vida de Letty M. Russell”, en: Azcuy, V. R.; García Bachmann, M.; Lértora Mendoza, C. (coord.). *Estudios de obras de autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo. pp. 505-509, 506ss.

72 Para un estudio panorámico, ver Azcuy, V. R. (2008) “El futuro del compañerismo. El itinerario biográfico-teológico de Letty Russell”, en: Azcuy, V. R.; García Bachmann; Lértora Mendoza, *Estudios de Obras de Autoras*, pp. 375-394.

73 *Op. cit.*, Russell, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, pp. 13-14.

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”⁷⁴, en vistas a una crítica de las tradiciones en defensa de la plena humanidad de las mujeres⁷⁵. En la propuesta de Russell, se trata de releer dos conceptos eclesiológicos del Concilio Vaticano II desde el punto de vista feminista, a través de otros como “signo” y “nueva creación”, que asumen las dimensiones sacramental y escatológica, para subrayar el proceso de liberación y restauración.

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. El compañerismo como nuevo modo de relación en Cristo, que nos libera para el servicio mutuo en la Iglesia, y la bienvenida en la mesa del compañerismo, expresan 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 impiden la creación de comunidad, para proponer pistas de superación mediante el nuevo paradigma de compañerismo y 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 signo⁷⁶.

El aporte de Letty Russell comparte la posición de otras 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

74 *Op. cit.*, Russell, *La Iglesia como comunidad inclusiva*, p. 15.

75 Cf. Watson, N. K. (2002). “Models and Metaphors of Ambiguity and Alienation: Tradicional ecclesiologies under feminist scrutiny”, en: *Introducing feminist ecclesiology*. Cleveland: The Pilgrim Press. pp. 30-52.

76 Russell ya ha tratado el tema en su libro *Human liberation in a feminist perspective* de 1974.

divisiones de raza, clase y nacionalidad, las divisiones de sexo son barreras fundamentales para buscar la unidad (cf. Ga 3, 28)⁷⁷.

El recurso a la metáfora de la “iglesia alrededor de la mesa” es, para Russell, 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 y la hospitalidad. Más allá de su aportación profética, algunas autoras han señalado lo problemático del uso de la metáfora en eclesiología en orden a un modelo interpretativo sobre su base⁷⁸.

Las diferentes experiencias de compañerismo, en el ámbito eclesial, teológico, espiritual y pastoral, son indicios de renovación que pueden impulsar otras reformas en las estructuras eclesiales. El estudio de caso que describe e interpreta la organización civil *Madres del dolor* ejemplifica muy bien la cooperación entre las madres y los familiares de víctimas de la seguridad urbana y también la construcción de redes de ayuda y oración entre la organización y la parroquia⁷⁹.

Entre fines de los años 80 y comienzos de los 90 también se sitúa el surgimiento de la teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer. El estudio de las teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe muestra que en la primera década se evita el posicionamiento “feminista” y se prefiere hablar de una teología “desde la perspectiva de la mujer”⁸⁰. Sin embargo, desde mediados de la década

77 Russell, L. (1982). “Ecumenical implications of feminist theologies”, en *Ecumenical Trends*, pp. 136-139, 137.

78 Cf. Op. cit., Noceti, S. “La ricezione di Lumen Gentium e la ricerca ecclesiologica delle donne”, en: Militello, C. (ed.). *Il Vaticano II e la suaricezione al femminile*. pp. 101-120, 109ss.

79 Cf. Bacher Martínez, C. “Sentidos y prácticas de espiritualidad en la trama de la Asociación Madres del Dolor”, en: Eckholt, M.; Silber, S. *Vivir la fe en la ciudad hoy*, T.I, pp. 447-470.

80 Cf. Aquino, M. P. (ed.). (1988). *Aportes para una teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo*. Madrid; Bingemer, M. C. (1991). *O segredo feminino do misterio. Ensayos de teo-*

del noventa algunas autoras eligen hablar de teología “feminista latinoamericana” o “feminista de la liberación”⁸¹.

Una mirada retrospectiva permite decir que la teología feminista en nuestro contexto se ha nutrido de una doble fuente: las teologías de la liberación y el impacto de los escritos y las voces de otras teólogas, sobre todo norteamericanas y europeas. En el marco del movimiento global de la liberación, las voces de las mujeres han ayudado a despertar en la conciencia de las iglesias cristianas una “irrupción dentro de la irrupción”⁸²; si en una primera etapa tuvo lugar la irrupción de los pobres en la conciencia eclesial, luego comenzó a darse la irrupción de las mujeres en la Iglesia y en la teología como un eco de su despertar social. En el contexto teológico latinoamericano, la ola del feminismo se ha entretejido especialmente con la ola de la liberación a mediados de la década del ochenta y más tarde, en menor medida, con movimientos ecologistas y de los derechos humanos⁸³. Parece indispensable, para una reforma inclusiva de la Iglesia, que la teología feminista —en sus diversas vertientes— sea reconocida como una corriente y sus aportes sean valorados y discutidos.

Entre las teólogas latinoamericanas pioneras, se destacan algunos escritos de María Pilar Aquino en el ámbito de la eclesiología. Para empezar, su obra *Nuestro clamor por la Vida. Teología latinoamericana desde la*

logia na ótica da mulher. Petrópolis; Porcile, M. T. (1995). *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*. Madrid; Tamez, E. (1986). *El rostro femenino de la teología*. San José de Costa Rica.

81 Como obra paradigmática, se puede citar: Tepedino, A. M.; Aquino, M. P. (eds.). (1998). *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*. Santafé de Bogotá.

82 Oduyoye, M. A. (1994). “Reflections from a Third World woman’s perspective: Women’s experience and liberation theologies”, en King, U. (ed.). *Feminist theology from the Third World. A reader*. Maryknoll, New York. pp. 23-34, 24.

83 Sigo en este punto los estudios de Robert Schreiter sobre “olas teológicas globales”: teologías de la liberación, teologías feministas, teologías ecologistas y teologías de los derechos humanos. Ver Schreiter, R. J. (2000⁴). *The new catholicity. Theology between the global and the local*. Maryknoll, New York: Orbis Books. pp. 15-21.

perspectiva de la mujer (San José, 1992), podría considerarse una piedra fundamental en el tema de la mujer y la teología en América Latina. Pero además otro libro, menos difundido, *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (Santafé de Bogotá, 1994)⁸⁴. En este texto, M. P. Aquino sostiene que la teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer surge “de” y es elaborada “desde” la propia situación y conciencia de las mujeres oprimidas. En esta teología, se promueve la participación igualitaria y la integración social a la vez que se reafirma el derecho de las mujeres a la reflexión teológica. En el cuarto capítulo del texto, “La reflexión eclesiológica feminista latinoamericana”, la teóloga mexicana sostiene una “comunidad ministerial igualitaria (que) se propone superar las contraposiciones asimétricas clero-laicado, religiosos-no religiosos, iglesia docente-iglesia discente, sagrado-profano”⁸⁵. En fidelidad al Concilio Vaticano II, destaca la categoría de Pueblo de Dios tanto en la comprensión de la Iglesia como en la autocomprensión identitaria de las mujeres.

El aporte principal de M. P. Aquino es haber trazado un programa que necesita ser profundizado en la región⁸⁶. La observación de una catequista laica que realiza servicios como misionera popular urbana: “no nos nombran tanto, que no sé por qué”, indica que los ministerios laicales son poco reconocidos con respecto a los ministerios ordenados, si bien el compromiso que se despliega en la misión desde cada vocación específica es igualmente valioso⁸⁷. La propuesta de María Pilar

84 Se puede ver su recensión en Azcuy, V. R.; Lértora Mendoza, C.; Di Renzo, G. M. (coord.) (2007). *Diccionario de obras de autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo. pp. 18-20.

85 Aquino, M. P. (1994). *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*. Santafé de Bogotá: Indo-American Press. pp. 101-129, 111.

86 Dos compilaciones recientes en nuestro ámbito, que incluyen aportes de teólogas y teólogos para la reforma de la Iglesia son: Corpas de Posada, I. (ed.) (2014). *Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y la Teología de la liberación*. Bogotá: PPC/Amerindia; y Trejo, M.; Hermano, R. (eds.) (2015). *La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento. Riesgos, posibilidades y esperanza — Ecclesia Semper reformanda*. Montevideo: Amerindia.

87 Cf. *Op. cit.*, Azcuy, V. R. *Ciudad vivida*, pp. 68-69; Azcuy, V. R.; Cervantes, J. J.

Aquino de una “comunidad ministerial igualitaria” parece un capítulo central de la reforma.

A fines de la década del noventa cabe destacar la eclesiología de Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communion of saints* (New York, 1998), que elige como clave teológica la afirmación de la *communio sanctorum*, referida en el capítulo escatológico de *Lumen gentium*⁸⁸. Su talante católico a la vez que feminista hizo de esta obra un estudio de referencia para quienes se dedican al tema de la Iglesia en nuestra tradición religiosa. Sorprende, no obstante, la ausencia de la cuestión ministerial en su planteo.

Para la recepción de los diversos aportes mencionados, me parece imprescindible volver sobre el concepto de feminismo tal como lo entienden las teólogas. Elizabeth Johnson, conocida sobre todo por su obra dedicada a Dios Trino⁸⁹, ofrece una definición que puede ayudarnos:

Feminismo: este término, de bastante mala fama pero, a pesar de todo, de hermoso significado, se refiere a la actitud que promueve la realización de las mujeres como genuinos seres humanos, plenamente dotadas y a la vez muy diversas y merecedoras de los mismos derechos, dignidad y poder en todas las esferas de la vida. En lúcida descripción de Sandra Schneiders, se trata de todo un cuerpo de ideas «que hunde sus raíces en la experiencia de las mujeres de su opresión sexual, se entrega a una crítica del patriarcado como sistema especialmente disfuncional, adopta una visión alternativa de la humanidad y de la tierra y procura activamente hacer realidad esta visión». Mul-

“Salir a la calle y evangelizar las periferias existenciales. La Carpa Misionera en la Plaza Constitución de Buenos Aires”, en M. Eckholt; Silber, S. *Vivir la fe en la ciudad hoy*, T.2, pp. 203-237, 218-221, 232.

88 Johnson, E. A. (2004). *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder. La obra constituye el primer tomo de un estudio sobre mariología en el marco de una teología de la comunión de los santos: Johnson, E. A. *Trul your Sister* (New York, 2003), traducida en 2005.

89 Cf. Johnson, E. A. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona.

ticultural y pluralista, el feminismo académico se ha desarrollado prestando oídos a la exigencia de mujeres de color de que hay que evitar un falso universalismo que querría definir a todas las mujeres desde los estrechos límites de la experiencia de mujeres blancas⁹⁰.

Esta presentación vincula más directamente el feminismo y a la teología feminista, por lo que podría representar una visión teológica del tema⁹¹. Para Johnson, la actitud que anima a las mujeres cristianas es crítica y constructiva a la vez, por cuanto busca discernir el patriarcado y abrir espacios de gracia para la vida en plenitud prometida a la humanidad: “espiritualmente, [el feminismo] es la expresión de un hambre y una sed de justicia que incluye a mujeres de todo tipo, en beneficio del conjunto de la comunidad”⁹². Se trata de un “feminismo inclusivo” que, por cierto, constituye una mediación fundamental para la reforma eclesial. Sobre su sentido incluyente dan testimonio diversos teólogos varones que se han comprometido con la misma perspectiva.

3.2 LA ECLESIOLOGÍA EN LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA DE LAS MUJERES

Las publicaciones que aparecen a mediados de la primera década del nuevo siglo —en torno a los 40 años del Vaticano II— parecen marcar el comienzo de una nueva etapa en la recepción eclesiológica por parte de las mujeres: los estudios de Cettina Militello como autora o editora de *La Chiesa “il corpo crismato”* (Bologna, 2003), *Donna e teologia*.

90 Johnson, E. A. (2005). *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona. p. 41.

91 En la primera parte de su definición, Johnson subraya la dignidad y los derechos de las mujeres; en la segunda parte, alude a la característica multicultural del feminismo, haciendo referencia expresamente a Ada María Isasi-Díaz. Johnson también hace alusión a la teología que representa a las mujeres negras. Cf. Williams, D. S. (2006¹¹ [1993]). *Sisters in the wilderness. The challenge of womanist God-Talk*. Maryknoll: New York.

92 *Op. cit.*, Johnson, E. A. *Verdadera hermana nuestra*, p. 42.

Bilancio di un secolo (Bologna, 2004) e *Il Vaticano II e la suaricezione al femminile* (Bologna, 2007), sirven ampliamente para ilustrarlo.

La tesis fundamental de la autora sugiere que el desafío actual consiste en “traducir la subjetividad bautismal en todas las formas posibles recibiendo y explicitando el debate conciliar”⁹³. Como lo indica el título de su obra eclesiológica mayor, Militello señala que, para realizar la diaconía, el ministerio y el servicio en la Iglesia, el Espíritu necesita un *corpo crismato*, sujetos humanos ungidos, varones y mujeres. Un campo significativo en el cual se ha dado, progresivamente, una mayor participación de laicos y sobre todo de mujeres es el de la espiritualidad. Así se puede constatar en el ámbito de la formación y la dedicación al servicio del acompañamiento espiritual en Ejercicios o de forma personal⁹⁴.

Las orientaciones conciliares apuntan a recuperar la perspectiva comunal 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”⁹⁵. 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 Ga 3,28⁹⁶, se dice 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)”⁹⁷.

93 *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”, p. 242. La autora remite a su contribución “Visibilità e invisibilità delle donne nella prassi en ella dottrina della Chiesa”, en: *Donne e Teologia*, pp. 23-57.

94 Cf. *Op cit.*, Azcuy, V. R.; Mazzini, M. “Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos casas de irradiación en Buenos Aires”, en: Azcuy, V. R. *Ciudad vivida*, cap. 3.

95 Forte, B. (1996). *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario. p. 298.

96 Cf. *Lumen gentium*, 32b.

97 *Lumen gentium*, 32c. La fórmula latina es: “*ipsaenim diversitas gratiarum, ministratum et operation umfilios Dei in unum colligit, quia haec. . . omnia operatur unus atque ídem Spiritus* (1Cor 12,11)”.

Este retorno a una eclesiología total, inclusiva, ligada a la noción de Pueblo de Dios, está vinculada directamente a la regeneración y a la unción del Espíritu Santo en el bautismo, como se presenta en *Lumen gentium* 10-12; 30-32⁹⁸. En esta perspectiva, se recupera la dimensión carismática de todo el Pueblo de Dios, la riqueza y la variedad de dones que el Espíritu derrama en cada bautizado, mujer o varón, al servicio de la comunidad. En la lectura de estos textos, cabe destacar que “el Espíritu no se niega a la mujer”⁹⁹, aunque no todas las fórmulas contengan un lenguaje inclusivo. 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”¹⁰⁰. Las comunidades que son capaces de sostener la unidad en la diversidad de carismas y ministerios son expresión de la acción del Espíritu. Cuando lo diverso no se expresa a nivel de los ministerios, puede faltar su reconocimiento.

En este punto, quisiera mencionar el aporte de las experiencias de “misión compartida” en la Iglesia, por cuanto ellas muestran lo profético de una unidad que integra la diferencia. Dos estudios de caso que ilustran esta perspectiva son los siguientes: la comunidad de dominicas irlandesas y las misioneras populares de Cuartel V/Moreno (Buenos Aires), que se resume en el testimonio de estas últimas como “gracias a que caminamos con ellas”¹⁰¹; la comunidad de jesuitas y laicos/as que animan el Centro de Espiritualidad Ignaciana-CEI (Santiago de Chile), con un énfasis puesto en “lo sustantivo sobre lo adjetivo”, es decir, en el bautismo, no en la vocación particular¹⁰².

98 Cf. *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”. pp. 221, 240-254.

99 *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”. p. 241.

100 *Op. cit.*, Forte, B. *La Iglesia de la Trinidad*, pp. 299-300.

101 Cf. Suárez, A. L.; Zengarini, G. “A través del paso y del caminar con ellas. Una lectura socio-antropológica y teológica de historias de vida de mujeres en barrios marginales”, en: Eckholt, M.; Silber, S. *Vivir la fe en la ciudad hoy*, T.I. pp. 305-344, 327ss.

102 Cf. Azcuy, V. R. (2015). “El Centro de Espiritualidad Ignaciana como espa-

Dado que los cristianos somos imagen de Dios e imagen de la Trinidad, en nuestra diferencia de género —que no se puede eliminar— somos signo del diálogo trinitario originario y ello se manifiesta a su vez en la acción, el servicio y el don¹⁰³. En este contexto, C. Militello habla de la diaconía que brota de la iniciación cristiana y del ejercicio del sacerdocio común: la diaconía de la Palabra, la diaconía de la alabanza y la diaconía de la comunión. En el plano profético, se ha dado una apertura que llega hasta el ámbito de los estudios académicos, la investigación y la docencia teológica. En el plano pastoral, también se ha ampliado el espacio, sobre todo en ausencia de los presbíteros. El ámbito de los ministerios litúrgicos instituidos —el servicio del altar y la proclamación de la Palabra— sigue siendo por su valor simbólico, según ella, el *punctum dolens* por reservarse a los *virī probati*¹⁰⁴.

Algunas experiencias de liturgias de mujeres o nuevas espiritualidades holísticas pueden constituir indicios de una dimensión pendiente de reforma que busca nuevos espacios para florecer. Tal sería el caso, por ejemplo, de la iniciativa de una red de espiritualidad para mujeres que lleva por nombre “Arraigos para la vida” (Buenos Aires y otras ciudades), que se orienta a un acompañamiento integral en sectores populares¹⁰⁵.

cio de creciente colaboración entre religiosos y laicas/os. Un caso testigo de «recepción compartida» en la Iglesia chilena”. Comunicación presentada en el Congreso “El Concilio Vaticano II. Memoria, presente y perspectivas”, realizado del 1 al 3 de septiembre de 2015 en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

103 Cf. *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscopertadelladignitàbattismale”. pp. 244-245.

104 Cf. *Op. cit.*, Militello, C. “Le donne e la riscoperta della dignità battismale”. p. 253. En este sentido, ver también Borobio, D. (2001). “La mujer y los servicios y ministerios en la Iglesia”, en: *Misión y ministerios laicales*. Salamanca: Sígueme. pp. 89-119, 103ss, en relación con el *Motu proprio Ministeria quaedam* de Pablo VI (1972).

105 Cf. Azcuay, V. R. “Itinerarios de espiritualidad antigua y actual. Una lectura teológico-pastoral desde Buenos Aires”, en: Eckholt, M.; Silber, S. *Vivir la fe en la ciudad hoy*, T.I. pp. 349-374, 365.370-371.

En la presente década, el comienzo del pontificado del papa Francisco y la celebración de los 50 años del Concilio Vaticano II han fomentado una nueva ola de estudios históricos y teológicos en los cuales se profundizan las tareas de la recepción e interpretación de los textos a partir de la investigación teológica de las mujeres, con frecuencia compartida con varones. Entre las obras colectivas, se destaca sin duda la editada por Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti: *“Tantum aurora est”. Donne e Concilio Vaticano II* (Münster, 2012), que vuelve la mirada intencionalmente a las fuentes conciliares, por representar ellas siempre un inicio, un comienzo, también para una investigación teológica de género que sea capaz de distinguir entre la diferencia y la discriminación¹⁰⁶.

Además caben mencionarse algunas obras monograficas: Margit Eckholt, *Sin mujeres no hay Iglesia. La apertura del Concilio y los signos de los tiempos* (Ostfildern, 2012), quien sostiene que “si los carismas de las mujeres no son tomados en serio, la Iglesia se priva de una «ocasión de gracia»”¹⁰⁷. En una interpretación de la herencia conciliar en perspectiva de futuro, “la cuestión de la mujer” 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 el diálogo al interior de la Iglesia, sino del futuro del cristianismo: ¡sin mujeres no hay Iglesia!¹⁰⁸. La nueva cualidad de este signo consiste en que, en estos 50 años, se ha ido logrando una conciencia acerca de la necesidad de que sean las mismas mujeres quienes lo interpreten para todo el Pueblo de Dios: “la cuestión de la(s) mujer(es) no puede ser tratada con

106 Cf. *Op. cit.*, Perroni, M. “Introduzione”. p. 17. Los aportes de esta obra ya han sido comentados en relación con la eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II y su relectura actual.

107 Cf. *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*. p. 23s; Eckholt, M. “La cuestión de las mujeres como signo permanente de los tiempos. Legado y misión del Concilio Vaticano II”, en: Azcuy, V. R.; Bedford, N. E.; Palacio, M. (coord.) (2013). *Mujeres haciendo teologías. Hitos y cruces del camino*, Proyecto 63-64. pp. 11-28.

108 Cf. *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*. pp. 7-8.

independencia de ella(s); no se puede determinar «sobre ella(s)»¹⁰⁹.

Poner en práctica la eclesiología del Pueblo de Dios significa dar a las mujeres el lugar que les corresponde como bautizadas e hijas de Dios. Así lo han hecho, de forma profética, distintas familias religiosas en la Iglesia católica. En el Hogar San José del Barrio de Once en Buenos Aires, dedicado a la acogida de varones en situación de calle, siete de cada diez voluntarios son mujeres adultas y el religioso Diego Fares —quien fuera su director por más de 30 años— no duda en afirmar que “la Iglesia la llevan las mujeres”¹¹⁰.

Sabine Demel, *Mujeres y el ministerio eclesial. Fundamentos-límites-posibilidades* (Freiburgim Breisgau, 2012), que desde su especialidad como canonista habla de la cuestión de los ministerios de las mujeres no solo como una deuda eclesial, sino también como una “deuda teológica”¹¹¹, sostiene que la cuestión de los ministerios de las mujeres manifiesta la falta de una decisión teológica, sin duda necesaria para una reforma inclusiva:

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

109 *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*. pp. 32-33.

110 Cf. Azcuy, V. R. (2014). “Itinerarios de espiritualidad antigua y actual. Lectura de algunas prácticas de espiritualidad (ignaciana) en la ciudad de Buenos Aires”, en: Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*. Buenos Aires: Ágape. pp. 223-235, 229.

111 Demel, S. (2012). *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen-Grenzen-Möglichkeiten*. Freiburg-Basel-Wien: Herder. p. 16. La autora ha publicado otros textos sobre laicado y mujeres en la Iglesia.

tienen nada que ver con una jerarquía de género que no es jesuánica ni está redimida¹¹².

Se toca aquí un núcleo teológico principal, el varón y la mujer como *imago Dei*, que fue desarrollado en la teología católica ya en los años 60 y que se encuentra en el trasfondo de la cuestión relativa a los ministerios¹¹³.

En el estudio de Demel merece destacarse su análisis sobre el diaconado femenino sobre el cual se pregunta si él no representa un reto para estos tiempos —a la luz de la apertura del Concilio en lo referente al diaconado permanente y de la práctica de la tradición eclesial—.

No puedo omitir la mención del arzobispo canadiense Paul-André Durocher, quien el 8 de octubre de 2015 propuso a los padres reunidos en el Sínodo de la Familia que las mujeres pudieran ser ordenadas diaconisas¹¹⁴. ¿Será un tema prioritario en la agenda de reforma?¹¹⁵.

112 Cf. *Op. cit.*, Demel, S. *Frauen und kirchliches Amt*, p. 16.

113 Cf. Borresen, K. (1998 [1968]). *Subordination and equivalence. The nature and role of woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Kampen: Pharos.

114 Disponible en línea: <http://www.infovaticana.com/2015/10/08/proponen-en-el-sinodo-ordenar-a-mujeres-diaconos/> [consulta: 20.10.2015]. Se debe agregar que, ante su propuesta, el arzobispo fue ovacionado y recibió aplausos de la asamblea.

115 El tema de las “diaconisas” adquiere nuevos matices al tenor de la audiencia que el papa Francisco concedió a la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG), en Roma, el 12 de mayo de 2016. Ante la pregunta que le hizo la religiosa japonesa Filo Shizue Hirota, Superiora General de las Misioneras Mercedarias de Berriz sobre “¿qué impide a la Iglesia incluir a las mujeres entre los diáconos permanentes, precisamente como sucedía en la Iglesia primitiva? ¿Por qué no constituir una comisión oficial que estudie la cuestión?”, el Papa respondió que “quisiera constituir una comisión oficial que pueda estudiar la cuestión: creo que hará bien a la Iglesia aclarar este punto; estoy de acuerdo, y hablaré para hacer algo de este tipo. (...) Por lo tanto, sobre el diaconado, sí, acepto y me parece útil una comisión que aclare bien esto, sobre todo respecto a los primeros tiempos de la Iglesia” (Nota de los editores. Las citas textuales corresponden al Discurso del Papa a la UISG, el 12 de mayo de 2016, en el aula Paulo VI,

Al final de este breve recorrido se hace visible la semilla sembrada en el Concilio Vaticano II: todos los miembros del Pueblo de Dios deben ser reconocidos en su dignidad fundamental para que la Iglesia pueda realizar su misión. La presencia de las mujeres en las iglesias cuestiona la realización de la comunión y desafía a nuevas formas de igualdad y reciprocidad, reconocimiento y participación. La investigación teológica de las mujeres realiza su aporte a la recepción e interpretación de la eclesiología conciliar: una aportación a la espera de ser mejor recibida.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Diversas relecturas hechas por teólogas sobre el Concilio Vaticano II coinciden en observar la ausencia de recepción de las mayores contribuciones de la teología feminista en este medio siglo. Lo mismo se podría decir, en general, con respecto a toda la producción teológica de esta corriente en sus diversas vertientes. Desde el punto de vista de las actoras, esta nueva perspectiva del quehacer teológico representa un fruto maduro del acontecimiento conciliar fundado en la *nulla in aequalitas*, para “dar razón de la fe que hay en nosotras”¹¹⁶.

La reforma actual de la Iglesia no puede pensarse al margen de lo ya pensado teológicamente por las mujeres y para ello se requiere la ampliación de los espacios de escucha y reconocimiento. La profecía de Juan XXIII referida a la mujer como un signo del tiempo y la de Francisco en nuestra época —al pedir una presencia más incisiva de las mujeres¹¹⁷— requieren el paso fundamental de otorgar valor y visibi-

disponible en la web del Vaticano: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html).

I16 Bedford, N. (2001). “Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos del feminismo como mediación socio-analítica para la teología latinoamericana”, en *Proyecto* 39, pp. 145-161.

I17 Cf. *Evangelii gaudium*, 103.

lidad a las mujeres como sujetos eclesiales. Sólo cuando el ser-sujeto de las mujeres sea reconocido, este signo de los tiempos será asumido realmente¹¹⁸. La conversión que entraña todo signo del tiempo debe, también en este caso, tener lugar en lo concreto de la vida eclesial e incluso traducirse en el orden de las estructuras.

En relación con el futuro de la Iglesia del Vaticano II, cabe constatar que la cuestión de la mujer no es un tema marginal sino una ocasión de gracia para “elaborar una hermenéutica del diálogo de mujeres y varones”¹¹⁹. La diferencia de ser mujeres –sus propios modos de ser, pensar, sentir y obrar– necesita ser acogida en la Iglesia con mayor apertura, profundidad y confianza, si se espera responder con fidelidad a la llamada de renovación exigida por los retos de este tiempo. Si en estos 50 años se ha confirmado que las aspiraciones de vida plena de las mujeres representan un signo de los tiempos¹²⁰, la reforma de la Iglesia reclama una respuesta de todos los bautizados –mujeres y varones– para profundizar en la igual dignidad y el reconocimiento de los diferentes carismas y ministerios para evangelizar.

La renovación eclesiológica del Vaticano II ha impulsado la superación de una perspectiva jerárquica, reconociendo al ministerio jerárquico como función de discernimiento y coordinación de los otros carismas y ministerios con vistas a la comunión. La recepción teológica de esta enseñanza paulina¹²¹ en este Concilio permitió pensar que “la Iglesia se presenta en su unidad como un pueblo totalmente carismático y totalmente ministerial”¹²². La función del ministerio ordenado se expresa en el discernimiento de los carismas y también a través de

118 Cf. *Op. cit.*, Eckholt, M. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, pp. 32-33.

119 Eckholt, M. (2008). “Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres”, en *Stromata* LXIV 1/2, pp. 15-25, 21-22.23.

120 Cf. Bernabé, C. (2014). “Presentación de las Jornadas”, en Martínez Cano, S. (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*. Estella: Verbo Divino. pp. 15-20, 18.

121 Cf. ICo 12, 4-7.11.

122 *Op. cit.*, Forte, B. *La Iglesia de la Trinidad*. p. 292.

su escucha atenta. No hay que olvidar la exhortación referida a no apagar el Espíritu¹²³: “el carisma es siempre más amplio que todas sus expresiones ministeriales y se ofrece como el elemento dinámico de la comunión eclesial”¹²⁴.

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. El servicio de las mujeres en la Iglesia necesita ser más valorado y también discernido a partir de las relaciones que suscita —sean ellas de reciprocidad o subordinación—¹²⁵. También se requiere revisar los carismas y los ministerios en eclesiología, incluyendo el diaconado femenino, para el cual:

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 Santo¹²⁶.

En definitiva, una recepción de la eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II invita a profundizar la vocación, la misión y la responsabilidad en la Iglesia¹²⁷, para que el Evangelio hoy pueda ser mejor recibido.

123 Cf. *Lumen gentium*, 12.

124 *Op. cit.*, Forte, B. *La Iglesia de la Trinidad*. p. 303.

125 *Op. cit.*, Azcuy, V. R. “El futuro del compañerismo”. pp. 386-388.

126 Sesboüé, B. (1998). *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia de hoy*. Santander: Sal Terrae. p. 114.

127 Cf. Kasper, W. (2013). *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de Eclesiología I*. Santander: Sal Terrae. p. 189.

LA URGENCIA DE LO ESENCIAL¹

*Pedro Trigo**

Para los cristianos no existe lo esencial contrapuesto a lo que fluye. Para los cristianos no existe, como para los griegos, lo estable, lo que es, lo inmutable, como contrapuesto a lo que se mueve o, más exactamente a lo que es actualidad².

1 Conferencia presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 30 de octubre de 2015.

* Sacerdote jesuita filósofo y teólogo. Venezolano de origen español. De 1964 a 1966 tuvo contacto con monseñor Proaño en Ecuador, sintiéndose comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representaba. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutierrez en Lima. Desde ese año pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela). Es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas populares. En 2010 recibió el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Iberoamericana de México.

2 “Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto” (Aquino, T. *Suma teológica* pI, q4a1); “*Deus est suum esse*” (*Ibíd.*, *Suma contra gentiles* I, 22). Gilson. (2002). *El tomismo*. Pamplona: EUNSA. pp. 113-116; 470-474.

Para los cristianos lo que más realidad tiene no es la sustancia sino Dios como pura actualidad, con la peculiaridad de que esa actualidad es relación³. El Dios cristiano es relación subsistente que, a la vez pone la diferencia (Padre, Hijo y Espíritu) y la mantiene en unidad (un sólo Dios verdadero).

Así pues, al asumir el título que me han dado, la contraposición no puede ser entre lo que no pasa porque siempre es, y la actualidad, que es efímera, sino entre el dinamismo de fondo, que para nosotros no es otro que el amor, la relación transitiva por excelencia, con todos sus armónicos y anécdotas o acciones particulares, que no llegan hasta el fondo de la realidad o hasta las estructuras o instituciones, que nunca pueden aspirar a la condición de bienes valiosos sino sólo de vehículos más o menos expeditos de los bienes verdaderos, pero que también pueden convertirse en obstáculos para esos bienes. En este sentido abordaremos el tema, que nos parece en extremo pertinente.

Lo abordaremos en dos pasos: (1) ante todo, como hemos asentado que somos lo que hemos llegado a ser por la praxis transformadora, haremos una síntesis de nuestra andadura en estos últimos cincuenta años, tratando de desentrañar sus ejes estructuradores y los puntos en los que nos hemos refractado; y, seguidamente, (2) tematizaremos esos ejes en los que reluce lo esencial en el sentido de lo constituyente. Así, aunque haya repeticiones, se irá remachando lo esencial.

1. SÍNTESIS GENÉTICO ESTRUCTURAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO MOVIMIENTO HISTÓRICO PASTORAL Y COMO ELABORACIÓN TEOLÓGICA⁴

A fin de los años 60 y a principios de los 70 la teología de la liberación surge del cruce de dos factores: la eclosión del Vaticano II,

3 “La sustancia individual, distinta e incommunicable, en Dios tiene que ser entendida como relación” (Aquino, T. *Suma teológica* pI, q29, a4, ad3, *et passim*).

4 Para la primera parte de este recuento (hasta el advenimiento de la globalización), ver Trigo, P. (2003). *Espiritualidad conciliar*. Universidad Iberoamericana de Puebla. pp. 76-99.

recibido muy genuina y por eso creativamente en nuestra América, cuya expresión más autorizada es Medellín, y el proceso de modernización, al que está unida la migración masiva de los campesinos a la ciudad, que fundan los barrios y cambian radicalmente el mapa humano que se había fraguado hacía 500 años.

Desde el encuentro de ambos acontecimientos históricos, la encarnación en la historia, prosiguiendo la encarnación del Hijo eterno de Dios, que es el “santo y seña” del Concilio, se concreta para nosotros, siguiendo a Jesús de Nazaret y movidos por el Espíritu Santo de la solidaridad, en encarnación “desde abajo” para acompañar fraternamente, tanto a los que se habían quedado en el campo, en buena medida despojados de sus tierras por reformas agrarias que los marginaron o por la agroindustria que los despojó, como, más todavía, a los pobladores de barrios, que estaban viviendo una gesta comparable a las de las tribus germanas, sajonas y eslavas que hicieron nacer a Europa, pero que en este caso no eran pueblos sino plebes: los de abajo, con los que nadie había contado y que irrumpían en el juego sólo formalmente democrático y que, aunque no se reconozca, están pariendo la tercera época de nuestra América⁵.

En conjunción con las nacientes burguesías que estaban desplazando a las oligarquías, poco productivas y obsoletas, estos campesinos recién llegados se convirtieron en los artífices más destacados del proceso de modernización. Aprendieron oficios, levantaron los barrios, en ellos crearon la cultura suburbana⁶, y en la ciudad fueron los principales artífices de la incipiente democratización⁷.

5 Trigo, P. (2012). “Construir una América Latina pluricultural para contribuir proactivamente a una mundialización alternativa”. En *Cómo relacionarnos humanizadamente*. Caracas: Gumilla. pp. 195-224

6 Trigo, P. (2008). *La cultura suburbana*. Caracas: UCAB-Gumilla.

7 Este proceso lo ha historiado para el Perú el antropólogo Matos Mar, analista consecuente y testigo de excepción desde los comienzos hasta la primera década de este siglo: Mar, M. (2012). *Estado desbordado y sociedad nacional*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

La fuerza histórica de los pobres⁸, estribó fundamentalmente en el conato agónico por la vida digna⁹: en el empeño, en contra de la corriente, por vivir y vivir humanamente cuando la ciudad les daba la espalda. Esta fuerza tiene por meta la vida, pero en su condición de histórica porque ellos estaban creando un hábitat, una cultura, y se estaban creando a sí mismos. Y su fecundidad sólo se explica por ser una fuerza trascendente. En efecto, si los que no tienen condiciones para vivir, viven y no unidimensionalmente sino en la polifonía de la vida y procurando empecinadamente que en tanta tensión tan desgastante no se menoscabara su dignidad, es que viven obedeciendo al impulso del Espíritu, a quien en el Credo confesamos “Señor y dador de vida”. Ellos son conscientes de esta fuerza que los atraviesa y los supera vivificándolos, porque muchas veces dicen “ya no puedo más” y sin embargo pueden, “ya no doy más de mí” y siguen dando. Y en este dar de sí entra el ansia de capacitarse, el sentido de oportunidad, el aprovechar las ocasiones, la capacidad de aprender, la convivialidad y el dar de su pobreza.

Con mucha frecuencia esta obediencia atemática al Espíritu, va acompañada por la fe explícita en Dios, cuya manifestación más genuina consiste en vivir con él, no cara a cara sino codo a codo, dialogando permanentemente con él los distintos lances de su vida y en definitiva aprendiendo a percibir su designio y entregándose a él, aunque muchas veces no sin forcejeos prolongados.

No afirmamos esto de todos los pobres, afirmamos que se da en el mundo de los pobres de una manera tan significativa que constituye un hecho perceptible para las ciencias sociales y más todavía para quien adopte una actitud realmente perceptiva, como pide la fenomenología,

8 Gutiérrez, G. (1979). Lima: CEP.

9 Trigo, P. (2004). *La cultura del barrio*. Caracas: UCAB-Gumilla. pp. 75-93. *Beber en su propio pozo*, de Gustavo Gutiérrez (Lima: CEP, 1983), es el libro paradigmático de la Teología de la Liberación en cuanto participación de la experiencia espiritual de los pobres. Pues bien, en él desde la introducción se asienta que “en ese empeño por la vida se da, en efecto, el lugar y el tiempo de un encuentro con el Señor” (p. II).

poniendo entre paréntesis las pretensiones e incluso el propio horizonte vital.

Ahora bien, los agentes pastorales y los teólogos que acompañaron solidariamente a los pobladores y a los campesinos, en su mayoría eran ilustrados¹⁰, en buena medida formados en Europa que, aunque bebían de las propias fuentes bíblicas, porque es providencial que por esta época comienza a leerse la Biblia en nuestra América, coincidieron con los intelectuales y activistas de izquierda que por esos años entraban al pueblo para ganarlo para la causa revolucionaria de la que, insistían, el pueblo sería el principal beneficiario.

Un grupo de ellos vio con simpatía a estos compañeros de camino y hubo apoyo mutuo, aunque lo fundamental salió de la relación con Dios, del seguimiento discipular de Jesús a través de la lectura orante de los Evangelios y del discernimiento espiritual de la situación a través de lo que iban viviendo en las comunidades, tanto las de solidaridad¹¹ como las de base.

Pero otros, desde la vivencia y los motivos cristianos, se puede decir que formaron el ala creyente de este movimiento o, al menos fueron configurados por él en tres aspectos principales: el primero, el organizativo. Como pertenecientes a la ilustración, la segunda, socialista, de hecho, aun en contra de lo que profesaban explícitamente de buena fe, aceptaron que el partido era la conciencia del pueblo y esto significó que, en estos casos, las llamadas comunidades de base, en realidad, fueron células de la coordinadora pastoral, que les suministraba los materiales y programaba los eventos, con lo que en la práctica no eran comunidades sino células y no de base sino de la coordinadora que, mediante los agentes intermedios, los animadores, bajaban la línea a la base.

Los otros dos elementos que distorsionaron en una medida considerable el movimiento fueron, ante todo, la sobrevaloración de lo polí-

10 Trigo, P. (2008). "La base en las comunidades de base". En *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Miami: Convivium Press. pp. 185-213.

11 Trigo, P. "Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva fe-justicia". En *El cristianismo como... op. cit.* pp. 109-137.

tico de tal modo que se pensaba ingenuamente que, tomado el poder, es decir, el ejecutivo, se tenía el poder real y podían llevarse a cabo los cambios acariciados. El otro, la expectativa ilusoria de que de un momento a otro se tomaría el poder y cambiaría en nuestra América la correlación de clases o, como pronosticaba *El Capital*, se acabarían las clases.

El problema práctico que acarrearón estos errores de apreciación fue la concentración absorbente en lo político, que traía como consecuencia que lo cristiano, de hecho, quedara prácticamente relegado a lo motivacional. Otro problema fue que el horizonte de la lucha de clases, incompatible con el horizonte cristiano, caló en una medida más o menos considerable en estos cristianos comprometidos¹².

La época de las confrontaciones acabó con una derrota terrible de la causa popular y los profesionales solidarios, que, a falta de razones válidas, fue aplastada por los poderes absolutizados. El aplastamiento de la causa popular por los regímenes de la Seguridad Nacional o su vaciamiento en las democracias formales por la fascinación de las mercancías, al advenir la globalización bajo la forma de totalitarismo de mercado, produjo una tremenda crisis en estos teólogos y agentes pastorales.

Quienes habían vivido la confrontación como militantes, en un nivel predominantemente ideológico y político, se sintieron hundidos. Quienes acompañaron al pueblo de modo concreto sintieron más que los otros el terrible costo humano de la derrota, pero, al sufrirla con la gente, tratando de mantener su fe y su esperanza, y en primer lugar su vida y las ganas de vivirla, fueron capaces de transformar este dolor en una relación purificada con Dios y con Jesús, en una humanidad más humilde y misericordiosa, más abierta a lo concreto de la vida, más creativa para sacar bienes de tantos males.

Y por eso, a pesar del desgaste, que ocasionó en no pocos casos una merma de las energías vitales, estos cristianos llegaron a una vida más puesta en manos de Dios, con muchas menos seguridades sociales

12 Trigo, P. (2002). "Una autocrítica: el horizonte de la lucha de clases". En *Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio*. Caracas: ITER 29. pp. 67-77.

e ideológicas e incluso teológicas y eclesiales, pero con más sabiduría, con una relación con los demás, más abierta, horizontal y dinámica, con la capacidad de dar y pedir, de ser ayudados y de ayudar. Estas personas se fueron haciendo realmente hermanas¹³. Han dirigido menos su vida, han aprendido a dejarse llevar por el Espíritu a través de las situaciones, han llegado a ser capaces de relaciones y obras realmente cualitativas, pero ya no suyas sino compartidas.

La época de mundialización tiene para nosotros los cristianos la ventaja de poner más al descubierto que la encarnación, siempre a través de un pueblo concreto, es en la humanidad¹⁴. A ella, no como ente-lequia sino en su realidad histórica, se dirige nuestro compromiso solidario. Y, como Jesús, echamos la suerte con los pobres de la tierra como único camino real para echarla con todos los seres humanos. Lo absoluto para nosotros es la fraternidad con todos los seres humanos, como expresión de nuestra condición de hijos de Dios, regalada por Jesús, desde la fraternidad con los pobres de la tierra, único camino de universalidad real, sin excluir a los que oprimen y excluyen.

Hoy, cuando estamos todos en presencia de todos y cuando lo que hacen o dejan de hacer unos tiene consecuencias en todos, es más fácil ver que hacer de esta humanidad la única familia de las hijas e hijos de Dios es el único camino sensato, si queremos que la humanidad sea viable y la vida humana sea fecunda.

Sin embargo, la dirección dominante de esta figura histórica, niega la fraternidad, incluso niega la prioridad del ser humano, al absolutizar la libertad de los capitales y las mercancías y basarlo todo en el aggrandamiento incesante del circuito producción-consumo de manera que llegue a abarcarlo todo, y en la aceleración del proceso. Este proceso ha tenido dos fases: en la primera lo fundamental consintió en encantar con las mercancías, hasta volver adictos, de manera que pudiera pro-

13 Para poner un ejemplo paradigmático de un compañero que vivió con este espíritu esta singladura vital, queremos nombrar a Ronaldo Muñoz.

14 Para este apartado, ver Trigo, P. (2012). "Afirmarse como seres humanos y afirmar a todos los seres humanos. Vocación y misión de los sujetos humanos". En *ITER humanitas* 17. pp. 105-146.

gramarse su producción a largo plazo. A eso se dirigió la publicidad, no sólo de cada mercancía sino, sobre todo, de ese modo de vida. Por vivirlo se estaba dispuesto a someterse a un modo de producción cada vez más asimétrico¹⁵.

Sin embargo, desde la crisis financiera de principios de siglo, lo que domina cada vez más es el miedo ante la amenaza de que, como se dice, “los mercados pierdan la confianza”. Para que ello no llegue a suceder, el gobierno de turno desregula completamente el contrato de trabajo, quita impuestos directos y aumenta los indirectos, de manera que cada día aparece más claro que, como insiste el papa Francisco, el capital es el que manda despóticamente y se sirve descaradamente de los seres humanos, en vez de servirlos a ellos¹⁶. La dirección dominante es fetichista: el dinero mata.

Hoy vivimos la contradicción de que, estando todos en presencia de todos y afectándonos unos a otros, no hemos entrado aún en la historia universal porque sólo una parte muy pequeña de la humanidad son sujetos de la historia y no dejan que lo seamos todos. Este es nuestro desafío, derivado de la condición de hermanos de todos por la que nos definimos como hijos del único Dios y Padre.

15 Esta hegemonía a través de la fascinación de las mercancías ha sido glosada por Jung Mo Sung en sucesivas entregas en Adital: “La irracionalidad idolátrica del mundo: novedad de *La Alegría del Evangelio*”, “Invención moderna de la religión”, “O segredo do poder do capitalismo e o cristianismo/teologia de libertação (parte I)”, “O segredo do poder do capitalismo: a dimensão mística das mercadorias e a espiritualidade (parte II)”, “O segredo do poder do capitalismo e a ‘sobrevivência’ da teologia da libertação” (parte III), “La gracia y la economía política: la novedad en *Alegría del Evangelio*” (parte VII).

16 Cf. *Evangelii gaudium*, 53-60; Encuentro con el mundo laboral (Cagliari, 22 de septiembre de 2013); Encuentro con los pobres asistidos por Cáritas (4 de octubre de 2013); Encuentro con el mundo de la cultura (Cagliari, 22 de septiembre de 2013); Discurso en la presentación de las cartas credenciales de cuatro embajadores (16 de mayo de 2013); Discurso a los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio de los Emigrantes e Itinerantes (24 de mayo de 2013); Conversación con alumnos de escuelas jesuitas de Italia y Albania (7 de junio de 2013).

Si como hermanos que somos no podemos entablar una guerra contra los que oprimen y excluyen para acabar con ellos, nuestros hermanos, o para excluirlos, el único modo de que entren en razón es el establecimiento de democracias reales, superando a las meramente formales, que existen hoy. Ahora bien, eso requiere que una masa crítica de ciudadanos tenga más consistencia que las corporaciones globalizadas y los grandes financistas. Esto no lo puede lograr la política. Como superestructura, la política tiene que apoyarse en instancias y niveles de realidad prepolíticos.

Para nosotros este es el reto epocal del cristianismo liberador¹⁷. Un reto que tiene que trabajarse ante todo en la vida cotidiana, que es histórica, y no en primer lugar en la arena política, aunque tiene que llegar ahí. Esta densidad se logra actuando con toda profundidad y concreción las relaciones de hijos de Dios y de hermanos de todos. Insistimos: lograr sujetos humanos densos, con libertad liberada, que la empleen en vivir alternativamente ya y en construir desde esa vida buena alternativa una alternativa política y económica, es función ineludible y reto crucial del cristianismo actual.

La concreción de la fraternidad exige actuar los bienes civilizatorios y culturales de esta época. Esto forma parte ineludible de nuestra encarnación en ella. Sólo desde dentro podremos superar la dirección dominante hasta ahora. Ésta es una exigencia de nuestra fraternidad. Ahora bien, para actuar en profundidad esas relaciones nos tenemos que poner en el discipulado de los pobres con espíritu¹⁸ que las ejercen con libertad liberada y por eso con solvencia.

17 Trigo, P. (2015). "Secularidad, idolatría y postsecularismo en el espacio público". En, Vitório & Marin (Orgs.). *Religião e espaço público. Cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas. pp. 15-67.

18 Es la conclusión con la que Gustavo Gutiérrez finaliza *Beber en su propio pozo*: "la espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esta experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber. O tal vez hoy en América Latina nuestro cáliz, promesa de resurrección" (p. 204).

2. LO ESENCIAL QUE URGE ACTUAR

2.1 LA ENCARNACIÓN SOLIDARIA EN LA HUMANIDAD COMO OBEDIENCIA PRIMORDIAL AL IMPULSO DEL ESPÍRITU

Desde este recorrido por nuestra ya larga andadura, tratando de ubicar sus núcleos generadores y sus divergencias, nos preguntamos ¿qué es lo esencial que urge actuar?

Ante todo, que Dios se revela, no, primordialmente, en la religión organizada ni tampoco en la historia sino en la vida, que es histórica. Por tanto la actitud primordial, nuestra pasión y nuestra exigencia¹⁹, tiene que ser encarnarnos solidariamente en la vida histórica, que tiene por ámbito la humanidad concreta, participando del movimiento de nuestro Dios, cuyo Hijo único y eterno se encarnó en nuestra humanidad para hacernos participar de su relación con el Padre y hacer así de la humanidad la única familia de sus hijas e hijos, una familia, pues, de hermanos²⁰.

No es cristiano salvarse de la humanidad concreta que nos toca vivir, como propuso el proyecto de la restauración de la cristiandad que estaba vigente cuando empezó el Concilio, ni el que proponen actualmente el “pietismo”, que se centra en devociones desconectadas, tanto de Jesús de Nazaret como de la responsabilidad con los hermanos, que son todos los seres humanos, o el corporativismo, que se confina en una institución (como pueden ser los nuevos movimientos apostólicos o una congregación religiosa) y busca expandirla remitiéndose a motivos cristianos, pero sustantivando la institución y por tanto poniendo en segundo lugar a todos los seres humanos. Tampoco es cristiano lo que propone la dirección dominante de esta figura histórica: entender la situación lo más profundamente posible para aprovecharse individual o corporativa-

19 Trigo, P. *Ethos y pathos de la teología de la liberación*. Ponencia a profesores y alumnos de postgrado de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, el 13 de septiembre de 2015.

20 Trigo, P. (2015). “Novedad de la espiritualidad conciliar”. En *Revista Latinoamericana de Teología* 95. pp. 261-284.

mente de ella, jugando el juego privado y desentendiéndose de su suerte.

El único juego cristiano es echar la suerte con la humanidad. Eso no lo podemos hacer desde nosotros mismos; necesitamos dejarnos llevar por el Espíritu Santo de la solidaridad. Sólo él puede anchar nuestro corazón, como anchó el de Jesús, para que en él quepan todos, como cupimos en el suyo, sin excluir a nadie.

Ahora bien, el Espíritu Santo es, ante todo, el Espíritu de hijos ya que por ser hijos de Dios en su Hijo único Jesús, somos hermanos de todos. Por eso, ser hermano de todos los seres humanos es una relación absolutamente trascendente. Así pues, obedecer al impulso del Espíritu lleva a la relación habitual con el Padre materno de nuestro Señor Jesucristo. En este sentido nos tenemos que definir como hijas e hijos de Dios. Desde este punto de vista, bien radical, somos personas religiosas y no tenemos que avergonzarnos de mostrarnos como somos.

Sólo desde esa relación, viviendo realmente como hijos del Padre común, con confianza plena en él y disponibilidad a su voluntad, sentiremos que nos apremia la solicitud para con los hermanos, que no son los míos, los de mi grupo de referencia o los de la institución a la que pertenezco o los de mi país o los de mi cultura o los de mi clase social, sino todos los seres humanos.

Éste es el sentido pleno de la afirmación conciliar de que la Iglesia es el sacramento de la unidad del género humano²¹ ya que, aunque el Espíritu fue derramado sobre toda carne y constituye la universalidad del acontecimiento cristiano, a los cristianos se nos ha revelado el misterio de filiación y fraternidad que hace posible y deseable esta unión y nos dedicamos por vocación a actuarla y proponerla. Si esto fuéramos los cristianos, seríamos una magnitud muy actual, incluso necesaria en este tiempo de mundialización.

No es tan claro que hoy haya muchas personas ni muchos grupos humanos que hayan asumido realmente a la humanidad como su pertenencia de fondo, que relativiza todas las demás, en el doble sentido que las desabsolutiza y que las refiere a ella de manera que acaben siendo

21 Cf. *Lumen gentium*, I y 9.

expresión de ella. Cuando se le pide que se defina al indio comunero que es el protagonista de *Todas las sangres*, la novela río de José María Arguedas, responde: “hermano de hombre soy”²². ¿Nos definimos así nosotros, sin que nos quede nada por dentro?

La paradoja de la globalización actual es que cuando todos estamos en presencia de todos y podemos relacionarnos virtualmente, aboliendo las distancias, más aún, cuando las mercancías y el estilo de vida que los grandes capitales promueven y ruedan por todo el mundo sin ninguna cortapisa, los seres humanos del Tercer Mundo y más en general los seres humanos pobres, tienen trancada la puerta para desplazarse a los centros de bienestar. Por eso esta no es todavía la primera figura de la historia universal porque, aunque el ámbito es universal, no lo es el sujeto que la produce y usufructúa. Por eso hoy es decisiva la encarnación solidaria en la humanidad. Ella y no, ante todo, la participación en la religión organizada, es lo que caracteriza al verdadero cristiano.

Sólo cuando haya una masa crítica que se defina como hermana de los seres humanos, será vencida la madre de las violencias: el no reconocimiento del otro, no sólo como ser digno y por tanto inviolable, sino como mi verdadero hermano. Esto es lo más esencial. Y sin embargo, no sólo en la humanidad sino entre los cristianos no es lo más propuesto programáticamente ni actuado en la cotidianidad.

Sólo desde la actuación consecuente de la encarnación solidaria, cobra sentido la denuncia profética del totalitarismo de mercado que, como dijo desde siempre la teología de la liberación²³ y ahora viene

22 Losada. (1970). Buenos Aires. II 218; Trigo, P. (2002). *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*, Tomo II. Caracas: UCAB-Gumilla. pp. 787-789.

23 Hinkelammert, F. (1989). *Teología del mercado total*. La Paz: Hisbol; (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI; Mo Sung, J. (1994). “Utopía sacrificial de la sociedad moderna”. En *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*. San José: DEI, pp. 119-166; Richard, P. (1987). “Raíces idolátricas de la opresión”. En *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*. San José: DEI, pp. 124-133; Sobrino, J. (2007). “Extra pauperes nulla salus”. En *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, pp. 61-75; Trigo, P. (2006). “Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia”. En *Revista de teología ITER* 39. pp. 152-162; Trigo, P. (2008). “Papel de la teología en el mundo actual”. En *Revista Latinoamericana de*

repitiendo el papa Francisco sin tapujos y sistemáticamente, es un sistema fetichista que vive de víctimas, que mata, no sólo por opresión, como denunciarnos en la época pasada sino, crecientemente, de exclusión, agravada por el desprecio²⁴.

Sólo desde la encarnación solidaria esta denuncia es más que un arma política, es ejercicio de amor, ante todo a las víctimas, pero también a los victimarios, y éste es un ingrediente que nunca puede faltar en nuestras denuncias. Hasta ahí tiene que llegar nuestra solidaridad, si quiere ser cristiana, ya que Jesús murió pidiendo perdón por los que lo asesinaban. Nosotros tenemos que tener también una “buena nueva” para ellos: la de que caben en el proyecto de Dios y que en él van a encontrar la alegría que no les puede dar la satisfacción de tener todo y estar arriba, la alegría de ocupar sus talentos en bien de toda la humanidad, reconocida por fin como sus hermanos.

Ahora bien, no basta con la denuncia profética. Dejarnos llevar por el Espíritu Santo de la solidaridad nos exige discernir los signos de los

Teología 73. pp. 55-58; Trigo, P. (2010). “La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana”. En *Revista de teología IITER* 51. pp. 120-128; *Op. cit.*, *Echar la suerte...* pp. 60-65.

- 24 Dice, por ejemplo en la *Evangelii gaudium*: “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 (...). 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. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve” (No. 53); “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 creado 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” (No. 55).

tiempos²⁵. Tenemos que distinguir entre los bienes civilizatorios y culturales de esta figura histórica y la dirección endiosada e insolidaria que hoy prevalece. Sólo asumiendo con toda excelencia esos bienes, podremos ayudar a cambiar de dirección, y asumir esos bienes es un componente esencial de la encarnación solidaria. Para referirnos sólo a los bienes culturales, tenemos que asumir la cultura de la democracia, que es incomparablemente más que la democracia política —incluso su base—²⁶;

- 25 Chenu, M. D. (1968). “Los signos de los tiempos”, En A.A.V.V., *Los cristianos y la acción temporal*. Barcelona 1968. pp. 35-54; McGrath, M. (1970). “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, En *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina*. 4ª ed. Bogotá ; Pironio, E. (1970). “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, En *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina*. 4ª ed. Bogotá; Schnackenburg, R. (1977). *Observad los signos de los tiempos*. Santander: Sal Terrae; Fiorito y Gil. (1976). “Signos de los tiempos, signos de Dios. Apuntes para una teología, una espiritualidad y una pastoral de los signos de los tiempos”, En *Stromata*, 32. pp. 3-95; Boff, C. (1979). *Sinais dos tempos*. São Paulo. Edições Loyola; González-Carvajal, L. (1987). *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal Terrae; Sobrino, J. (1989). “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, En *Estudios Eclesiásticos* 64. pp. 249-269; Segundo, J.L. (1990). “Revelación, fe y signos de los tiempos”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. (Eds.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación. Tomo I*. Madrid. pp. 443-466; Trigo, P. (2000). “Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma teológico”, En *Revista de teología ITER* 22. pp. 63-84; Trigo, P. (2004). “Discernimiento de la acción del Espíritu en la historia”, En *Revista de teología ITER* 33. pp. 39-76; Comblin, J. (2005). “Signos de los tiempos”, En *Concilium* 312. pp. 87-100; Berríos, F., Costadoat, J., y García, D. (eds.). (2008). *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado; Noemi, J. (2007). “En búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’”, En *Teología y Vida*, XLVIII. pp. 439-447; Casale, C. (2005). “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, En *Teología y Vida* 4. pp. 527-569; Costadoat, J. (2007). “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, En *Teología y vida*, Vol. XLVIII. pp. 399-412.
- 26 Trigo, P. (2013). “La cultura de la democracia”. En *Relaciones humanizadoras*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado. pp. 49-100.

la cultura de los derechos humanos, de manera que se pase de su proclamación a su práctica sistemática y consecuente; y la cultura de la vida, expuesta magistralmente en la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco.

Otro aspecto fundamental de este discernimiento consiste en reconocer la presencia del Espíritu Santo de la misericordia²⁷ en las personas y grupos que en su acción sistemática van más allá de lo establecido, constituyendo el embrión de una verdadera alternativa superadora en la esfera social, económica y política. Este reconocimiento tiene que conllevar a considerarlos verdaderos compañeros de camino, verdaderos hermanos, independientemente de que se consideren cristianos personalmente o de inspiración cristiana como grupo o movimiento.

Este reconocimiento es a la larga decisivo en esta época de mundialización. Saber, como cantaba Mercedes Sosa, que “yo tengo tantos hermanos, que no los puedo contar” de lo numerosos que son, es un verdadero ejercicio de discernimiento espiritual e indica que no sucumbimos a la hipnosis del fetiche, que es el peligro que acecha a quien percibe con tal intensidad la malignidad de la dirección dominante de esta figura histórica, que se la pasa maldiciéndola, y de este modo es tan esclavo de ella como los que la usufructúan.

2.2 ECHAR LA SUERTE CON LOS POBRES DE LA TIERRA²⁸ COMO PARTICIPACIÓN DE LA MISIÓN DE JESÚS, ÚNICO CAMINO DE UNIVERSALIDAD REAL

Ahora bien, desde esa situación y pertenencia irrenunciables a la humanidad, la encarnación, para que tenga la calidad de cristiana, tiene que acontecer desde abajo: elegimos ser solidarios de todos desde nuestra solidaridad con los pobres de la tierra, que se realiza desde la solidaridad concreta y abierta con los pobres de nuestra tierra. Esta

27 Trigo, P. (2006). “Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia”. En *Revista de Teología ITER* 39. pp.105-162.

28 Quiero rendir homenaje a José Martí, que canta: “con los pobres de la tierra / quiero yo mi suerte echar”. En *Versos sencillos* (1891), en el poema *Odio la máscara y el vicio*.

última concreción distingue la opción cristiana por los pobres de la militancia en una causa. La diferencia es que la causa está más allá de mi cotidianidad. El militante considera que su cotidianidad no es lo que da trascendencia a su vida sino que es la causa lo que la pone a valer. Para nosotros, en cambio, sólo tiene sentido la solidaridad más allá de nuestra cotidianidad cuando se dé también en ella. Entonces tiene mucho sentido. En eso consiste nuestra participación en la misión de Jesús: contribuir a hacer de esta humanidad la única familia de las hijas e hijos de Dios, desde hacernos hermanos de los pobres, como embrión de la humanidad fraterna. Para nosotros los pobres son el único lugar de universalidad real. En esto tenía razón Juan Pablo II cuando insistía que la opción por los pobres no puede ser una opción excluyente sino preferencial: es el camino absoluto para realizar realmente la opción absoluta por toda la humanidad.

Esto implica que los pobres no son para nosotros una causa en la que militamos: son nuestros prójimos, forman parte de nuestro entorno, de nuestro grupo de referencia. Son, bien nuestro hábitat porque nos hemos trasladado a su mundo, bien aquellos a quienes nos ligan lazos orgánicos, con los que hacemos comunidades de solidaridad, entrando en su casa, en su mundo, en su cultura.

Son una causa cuando vivimos en nuestra organización y ellos son su razón de ser, pero no como sujetos sino como destinatarios y a lo más como colaboradores²⁹. Sobre ellos hablamos y escribimos y hasta, en el mejor de los casos, vivimos para ellos, pero no con ellos como compañeros de vida. Es un punto capital que decide nuestra identidad y por tanto del que nos debemos examinar y hacia el que debemos tender, si queremos ser cristianos consecuentes.

La encarnación *kenótica* tiene dos armónicos: la simpatía y la compasión. Sólo hay compasión de buena ley, si procede de la simpatía. En este sentido el asistencialismo y la promoción, en cuanto consideran a

29 El texto clásico de la militancia es el del Che Guevara, publicado en *Marcha*, de Montevideo, titulado *Socialismo y hombre nuevo* en Cuba. En Guevara, E. (1977). *Obras escogidas de Ernesto "Che" Guevara*. Madrid: Ed. Fundamentos. Tomo II, p. 382.

los pobres como los carenciados a los que tengo que dar o promover, no son cristianas. Tampoco, si los considero, como quiere la segunda ilustración, como los oprimidos a los que tengo que liberar. Si son mis hermanos, los predilectos de Dios, los destinatarios naturales del Evangelio, aquellos para los que está y de los que es, ante todo, la Iglesia, si en ellos sirvo o dejo de servir al propio Jesús de Nazaret, no los puedo considerar como una magnitud negativa ya que en ellos reluce esa dignidad que Dios les da. Sólo desde ese reconocimiento primordial, tiene pleno sentido la misericordia.

Así pues, la misericordia está anclada en la realidad, tanto la de los pobres como la de los que se solidarizan con ellos. Respecto de la de los pobres es capaz de ver no sólo sus carencias y privaciones injustas, que es lo más estridente y que hacen que la vida sea tan cuesta arriba que no pocas veces se rompen por dentro y se entregan en alguna medida a satisfacer las pulsiones más elementales o dan la espalda a su mundo y a los suyos y se dedican al arribismo, sino también la resistencia activa a esa propensión con la consiguiente densificación del sujeto y de su calidad humana. Respecto de los solidarios, la misericordia se ancla no sólo en su determinación de entregarse a ellos sino en su condición de seres de necesidades y por eso ansiosos, necesitados ellos mismos de misericordia.

Desde lo dicho se revela que un aspecto fundamental de la misericordia cristiana es su carácter recíproco: la misericordia es cristiana cuando experimento recibir misericordia de aquel a quien hago misericordia³⁰. En punto a misericordia nadie da de lo que le sobra: hace

30 Esta expresión, tan desafiante, es del papa Juan Pablo II en la *Dives in misericordia*: “debemos purificar también continuamente todas nuestras acciones y todas nuestras intenciones, allí donde la misericordia es entendida y practicada de manera unilateral, como bien hecho a los demás. Sólo entonces, en efecto, es realmente un acto de amor misericordioso, cuando, practicándola, nos convencemos profundamente de que al mismo tiempo la experimentamos por parte de quienes la aceptan de nosotros. Si falta esta bilateralidad, esta reciprocidad, entonces nuestras acciones no son aún auténticos actos de misericordia, ni se ha cumplido plenamente en nosotros la conversión, cuyo camino nos ha sido manifestado por

misericordia el que necesita de ella y, al darla al pobre, la recibe de Dios por medio de él. Por eso no es posible la encarnación *kenótica*, si no superamos nuestra pertenencia a la Ilustración, tanto a la primera como a la segunda, ya que el ilustrado como piensa haber llegado adonde otros —y sobre todo los pobres— no han llegado, es decir, al uso sistemático tanto analítico como crítico de la razón, no puede entablar relaciones mutuas, ya que él es el que tiene que poner a valer a los que, sin culpa propia, no han llegado a su altura humana. Por eso, aunque las relaciones sean lo más humildes posible, no pueden no ser verticales y unidireccionales. Este aspecto para no pocos que se consideran a sí mismos militantes cristianos es una asignatura pendiente.

2.3 PONERSE EN EL DISCIPULADO DE LOS POBRES CON ESPÍRITU E IGLESIA DE LOS POBRES

Todavía falta considerar un aspecto esencial en la encarnación *kenótica* que se desprende de lo dicho últimamente: es su carácter interesado³¹. El que echa la suerte con los pobres no es un altruista: alguien que, como tiene resuelta la vida, la dedica generosamente a ayudar a los demás. La misericordia es, ciertamente, gratuita, pero como todo lo valioso, es transitiva, es decir, se recibe al darla.

Ahora bien, la experiencia de la Iglesia latinoamericana apunta a algo muy específico: a los pobres con espíritu, que son los pobres que de un modo u otro han escuchado que el Evangelio es para ellos, que de ellos es el Reino (la mayoría de las veces no con estas formulaciones, pero sí con otras equivalentes) y han dado fe a esta proclamación y viven de esa fe. Éstos son el corazón de la Iglesia. Referido a ellos tiene

Cristo con la palabra y con el ejemplo hasta la cruz, ni tampoco participamos completamente en la magnífica fuente del amor misericordioso que nos ha sido revelada por Él” (No. 14).

31 Este “carácter interesado” lo formula Sobrino lapidariamente: *Fuera de los pobres no hay salvación* (Trotta, Madrid, 2007, ver, sobre todo, pp. 59-105). Él no se refiere sólo a cada uno sino a la humanidad como tal.

pleno sentido hablar del discipulado del pobre³², no sólo para encontrarse con el Dios de Jesús y llegar a ser cristiano, que ciertamente es lo más importante, sino muy específicamente para ser teólogo, como algo más que como una mera disciplina científica o para ser agente pastoral, más allá de una dedicación profesional.

Desde ese contacto habitual tiene sentido hablar de Iglesia de los pobres, como hablaron Juan XXIII³³ y los doscientos obispos del pacto de las catacumbas en el Concilio³⁴, como habló y practicó lo más genuino de la teología de la liberación³⁵ y como hoy está hablando y actuando sistemáticamente el papa Francisco³⁶. Sólo hay Iglesia de los pobres cuando los pobres son en ella sujetos, cuando aceptamos realmente a los pobres con espíritu como su jerarquía espiritual (que obviamente no entra en competencia sino que acepta cordialmente la jerarquía ministerial).

En este punto es fácil confundir las declaraciones entusiastas y sinceras, pero meramente retóricas, con una vida concreta no sólo vuelta servicialmente hacia los pobres sino aprendiendo habitual y agradecidamente de los pobres con espíritu. De esto se trata y hay todavía mucho camino para hacer verdad esta actitud discipular. ¿Son muchos los teólogos que en sus elaboraciones y, antes que eso en su método,

32 Trigo, P. (2015). *Echar la suerte con los pobres de la tierra*. Caracas: Gumilla. pp. 139-146.

33 Radiomensaje de Juan XXIII, un mes antes de la apertura del concilio vaticano II (martes 11 de septiembre de 1962).

34 El 16 de noviembre de 1965 cerca de cuarenta padres conciliares reunidos en la catacumba de santa Domitila se comprometieron por escrito a llevar una vida de pobreza y ser una Iglesia servidora y pobre. Lideraban el grupo Alfred Ancel y Hélder Cámara. Muchos otros se adhirieron al documento.

35 Trigo, P. "Iglesia de los pobres". En *Echar las suerte...* pp. 35-38 (con bibliografía).

36 En su primera conferencia de prensa (el 16 de marzo de 2013), expresó que quería una Iglesia pobre y para los pobres. Esto, que pudo parecer una anécdota, ha sido un eje central de su pontificado, tanto de sus palabras como, más todavía, de su actuación.

tienen en cuenta que Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, ha encubierto los misterios del Reino a los sabios y entendidos —se entiende que en Biblia, derecho canónico y teología— y los ha revelado a la gente sencilla, más en concreto, a los tenidos como insignificantes?³⁷

Este es el sentido de que la teología tiene que ser acto segundo³⁸. El acto primero es esa relación discipular con los pobres con espíritu, junto con la relación personal con el Dios de Jesús y con el propio Jesús y la implicación en los procesos históricos de liberación. Este modo de producción y no los contenidos, es lo que especifica a la teología de la liberación. En verdad urge centrarse en lo esencial.

2.4 FUERZA HISTÓRICA DE LOS POBRES, COTIDIANIDAD Y OBEDIENCIA AL ESPÍRITU

Al comienzo hemos asentado que Dios se revela no en la historia sino en la vida que es histórica. La implicación primera de esta constatación es que la fuerza histórica de los pobres no se manifiesta ante todo, como se pensó con frecuencia entre nosotros, en las luchas de liberación, sino en la cotidianidad, en la lucha cotidiana por mantenerse en vida y por la calidad humana de esa vida³⁹. El signo más inequívoco de que muchos pobres se dejan llevar por el impulso del Espíritu es que cuando no tienen elementos para vivir, viven.

Esto no es tan fácil que lo vea y valore quien tiene asegurada la vida y por eso se dedica a cualificarla. Jon Sobrino suele insistir en que la división más profunda entre los seres humanos se da entre los que dan por supuesta la vida y se dedican a aumentar su productividad y

37 Trigo, P. (2011). “Dios revela el Reino a los pobres”. En *Revista Latinoamericana de Teología* 83. pp. 145-183.

38 Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP. pp. 203-204; Trigo, P. (2001). “Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo”. En *Revista de teología ITER* 25. pp. 109-136.

39 Trigo, P. (2006). *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?* Bilbao: Mensajero. pp. 86-90.

consumo o a ayudar a los demás, y los que, como no tienen cabida en el orden establecido, se dedican a vivir y esto les consume casi todas las energías. Lo asombroso es que buena parte de estas personas se dedican a vivir, no meramente a sobrevivir, es decir, tratan de vivir en las diversas dimensiones de la vida y de hacerlo dignamente⁴⁰. Cuando eso sucede es que viven en obediencia al impulso del Espíritu. No digo que obedezcan al Espíritu en todas las dimensiones de su vida sino, al menos y sobre todo, en el acto elemental y continuado de esforzarse por vivir.

Este acto, que llega a convertirse en hábito, es como una llamita, que se experimenta siempre débil, que parece estar con frecuencia a punto de apagarse, pero que es lo más genuino que tenemos los seres humanos: la libertad liberada. Como es una fuerza espiritual no es maciza ni contundente, nada tiene de aplastante, es eminentemente constructiva, pero siempre con la sensación de estar actuando lo mínimo y de hacerlo con un esfuerzo que supera sus fuerzas y sus posibilidades, con la impresión dolorosa de estar siempre en el límite, pero también con la certeza secreta de saberse de algún modo sostenido, alentado, guiado, acompañado y por eso con una paz de fondo en medio de esa lidia que no cesa. Hay que decir que ese mínimo que va saliendo trabajosamente de sus manos es lo más sagrado, lo máximo: la vida, creada casi de la nada, y vivida como una magnitud sagrada.

Forma parte de echar la suerte con los pobres de la tierra desde el discipulado con los pobres con espíritu la capacidad de vivir, no en trace, como quien da en cada coyuntura la batalla decisiva o, peor, como el titán que carga a sus espaldas al mundo y vive agobiado por ese peso inexorable, sino manteniendo la polifonía de la vida, en la cotidianidad y por eso, no obsesionados con lo que se trae entre manos sino con

40 Jon Sobrino dice: “hay que caer en cuenta de que existe una diferencia fundamental en la humanidad. Ésta se da entre los que dan la vida por supuesto y los que lo que no dan por supuesto es precisamente la vida”. Sobrino, J. (1992). “Despertar del sueño de la cruel inhumanidad”. En *El principio misericordia*. Santander: Sal Terrae. p. 21; Sobrino, J. (1985). *Liberación con espíritu*. Santander: Sal Terrae. pp. 191-198.

apertura a los dinamismos de la realidad y más todavía a las demás personas y no sólo a las de nuestro entorno.

Vivir en la vida, que es histórica, y no en la Historia, con mayúscula, es condición indispensable para vivir con sentido de realidad, con conciencia de nuestras verdaderas dimensiones, con sentido de nuestros límites, sabiéndonos sostenidos por el Padre de nuestro Señor Jesucristo y por tantas hermanas y hermanos, dando agradecidamente nuestra contribución, que no pasa del óbolo de la viuda y con muchísima frecuencia no llega a él ya que nos reservamos parte.

Monseñor Romero es modelo en este punto tan decisivo. Vivía en estado de guerra y siendo cada día más consciente de la posibilidad de un final violento. Sabía que estaba en el ojo del huracán. Era consciente, por ejemplo, de que sus homilías era lo más escuchado en el país. Y sin embargo, nunca despreció lo que para el militante serían minucias de la cotidianidad que restan tiempo y atención para lo decisivo: participó de cientos de fiestitas de comunidades, de aniversarios de asociaciones, escuchó, conversó, rezó, comió y cantó con gente popular, como si no existiera nada más importante, sabiendo que en ese momento para él eso era lo más importante porque formaba parte de su encarnación en el pueblo salvadoreño desde los pobres de El Salvador, con los que se sentía muy a gusto y de los que recibía aliento y palabras de vida, como ellos las recibían de él.

Por vivir en la cotidianidad monseñor Romero siguió siendo hasta el final el pastor de todos, aunque no todos lo reconocieran. Por eso no se contrajo a una parcialidad. Por eso tuvo una palabra evangélica para unos y para otros. Por eso murió perdonando a sus asesinos y anunciando su resurrección en su pueblo. Vivir en la cotidianidad fue condición de posibilidad de su trascendencia, de su descentramiento, de su capacidad de estar tendido y abierto a todos.

Su figura puede ofrecer una síntesis luminosa y completa y a la par situada, de lo esencial que hemos puesto de relieve. La relación desencadenante de todo el proceso fue recibir la relación de 'Papadios' y corresponderle como hijo desde el Espíritu de Jesús. Desde esa relación fundante —Monseñor fue inequívocamente una persona religiosa— tuvo

una importancia determinante su capacidad de desentrañar los signos de los tiempos, concretamente en el asesinato de Rutilio Grande. Hacer justicia a ese acontecimiento entrañó la determinación de colocar todo su ministerio no en función de la institución eclesiástica sino de revelar ante todo el país la opción de Dios por la justicia social y por las víctimas de esa apuesta, en las que reconoció su participación en la pasión de Jesucristo. De ahí vino la encarnación *kenótica*: su echar la suerte con los pobres de su tierra, que no fue una opción partidista sino la participación de la apuesta de Dios para salvar a todo el país, en el que se incluían los opresores, para los que siempre tuvo palabras no sólo de denuncia sino de llamado cordial a la conversión como ‘buena nueva’. Por eso quedó patente, para el que quisiera ver, que su opción por los pobres era concreción de su encarnación en el país, de su hacerse cargo de todo él, en todas sus dimensiones, y de la determinación de contribuir con toda su vida a su enrumamiento superador.

Él, que sin duda era un enviado de Dios para su pueblo, más específicamente para el pueblo pobre, “este sufrido pueblo” como solía decir, por eso mismo supo ver la acción victoriosa de Dios en ese pueblo y pudo ponerse en su discipulado, de manera que manifestaba cómo se sentía llevado por él, a la par que lo llevaba en su solicitud pastoral. Ya hemos visto que esto no sólo aconteció en la capacidad de ser “la voz de los sin voz” y dar la vida por él sino que acontecía en la cotidianidad y ese contacto fresco y cálido dio el tono y la densidad a sus intervenciones históricas.

Recordando la figura señera de monseñor Romero, quisiera concluir recordando que forma parte de lo esencial el cultivo asiduo de la oración cuando es ponerse confiadamente en manos de Dios y hacerse disponible a él, de la lectura orante comunitaria de los Evangelios cuando es una contemplación discipular para seguir su camino, y la celebración de la Cena del Señor cuando se vive como recibir a su persona para que viviendo de ella podamos hacer lo mismo: dar a otros esa vida que él nos da. A la larga ellos son un alimento imprescindible para la encarnación en el mundo de los pobres, que, como insistía Gustavo Gutiérrez, su situación es tal que casi “supera las posibilidades humanas

de solidaridad” y así no podrá ser más que “acercarse constantemente sin poder llegar a convergir realmente con su vida”⁴¹, sabiendo sin embargo, que éste es camino insustituible para hacer de esta humanidad, que está unificada y se desconoce, la única familia de las hijas e hijos de Dios en su Hijo único Jesucristo, nuestro Señor.

41 *Op. cit.*, *Beber en ...* pp. 187-188.

FRUTOS QUE EL ESPÍRITU NOS OFRECE HOY¹

*Isabel Corpas de Posada**

*Juan Luis Hernández***

*Juan Hernández Pico****

- I Isabel Corpas de Posada, Juan Luis Hernández y Juan Hernández Pico, fueron invitados a integrar la comisión de Memoria y Trayectoria del II Congreso Continental de Teología, con el encargo de “recoger pistas, e ideas” que surgieran en el desarrollo del mismo, para presentar el último día con el título “Frutos que el Espíritu nos ofrece hoy”. En cumplimiento de este encargo, los integrantes de la comisión, con la coordinación de Pablo Bonavía, recogieron pistas conjuntamente y percibieron en ellas los frutos del Espíritu, que Hernández Pico propuso llamar “chispazos” del Espíritu. La siguiente es la presentación que hizo el equipo en la sesión programada al final del Congreso, en Belo Horizonte, el 30 de octubre de 2015.

* Teóloga colombiana. Licenciada, magíster y doctora de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Ha sido docente e investigadora de la facultad de teología de esta universidad y de de la Universidad San Buenaventura de Bogotá, donde también dirigió la maestría en Estudios del Hecho Religioso. Actualmente es investigadora del Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, conferencista internacional y columnista de la revista *Vida Nueva* en Colombia. Entre sus publicaciones se destacan *Escritos de Juan Pablo II. Léido con ojos de mujer* (2007), *Pareja abierta a Dios* (1985, reeditada en 2004), y la serie *Cristianismo para educadores* (1985, tres volúmenes), además de otros libros y artículos en revistas, principalmente desde la perspectiva de teología y género.

** Politólogo y educador mexicano. Es profesor de ciencias políticas desde 1995. Ha sido coordinador de ciencias políticas, director de departamento de ciencias sociales, vicerrector académico y rector interino en universidades jesuitas de México. Fundó la Cátedra Ignacio Ellacuría de análisis de la realidad. Es conferencista internacional sobre América Latina, política, ciudadanía, educación y teología de la liberación. En los últimos cuatro años ha trabajado la estrategia de Aprendizaje Situado, a fin de movilizar la educación para incidir en la realidad.

*** Sacerdote jesuita teólogo y sociólogo. Nació en el país Vasco, España y tiene la nacionalidad guatemalteca desde 1975. Es docente en la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA) de El Salvador. En su haber, tiene varios libros escritos, entre ellos: *El Salvador, año político 1971-72*; y *Reflexiones cristianas desde Centroamérica*. Algunos de sus escritos son: *Guatemala: terminar la guerra, traicionar la paz* (2005); *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza* (2010); y *Luchar por la justicia al viento del espíritu: autobiografía y esbozo de historia de mi generación* (2015).

A la manera del libro de Hechos de los Apóstoles²:

²De repente, una brisa —como lo visualizó Gustavo Gutiérrez— un “ventarrón divino” —como lo denominó Marcelo Barros— una “energía en movimiento que tiene un rumbo que hay que sentir y al que hay que sumarse” —como lo caracterizó Carlos Mesters— ha resonado en este lugar donde nos hemos reunido gracias a la convocatoria de *Amerindia*.

³⁻⁴Ha habido aquí, en Belo Horizonte, “chispazos” inspirados por el Espíritu Santo en el *ver* la realidad desde la mirada autorizada de Leonardo Boff; desde un método profético y esperanzador, como lo hicieron Juan Luis Hernández y Cecilia Tovar, para “focalizar la praxis no en donde nace la cizaña sino donde nace el trigo”, al decir de Hernández; desde las experiencias del Espíritu en sus comunidades que hermosamente testimoniaron Vicenta Mamani y Etel Nina Cáceres; en cómo la *analizamos* o la *interpretamos*, que fue la tarea de Marcelo Barros, desde el mundo religioso; de Solange do Carmo, Carlos Mesters Francisco Orofino y Eduardo de la Serna, desde la Escritura; de Víctor Codina, desde y hacia la pneumatología latinoamericana; y en lo que nos proponemos *hacer*, para lo cual oímos los aportes de José Oscar Beozzo, Carlos Schickendantz, monseñor Álvaro Ramazzini y Virginia Azcuy.

También en lo que *celebramos* cada mañana y en lo que *soñamos lograr* a partir del *recordaris* que nos hizo Pedro Trigo acerca de la urgencia de lo esencial: “echar la suerte por la humanidad, como solidaridad con los hermanos, todos los seres humanos, preferencialmente desde los pobres —y precisó— desde el discipulado de los pobres con espíritu”.

Y en el testimonio de los mártires que presentó Juan Hernández Pico y en el de una vida comprometida como fue el que dio Gustavo Gutiérrez y la evocación de João Batista Libanio; de compromiso eclesial como ha resonado en talleres y comunicaciones científicas [...].

2 Cf. Hch 2, 2-4.9.11.37-38.42.

⁹Aquí, en este encuentro, hay gente de todos los países de América Latina y del Caribe, de muchas etnias, de diversas culturas, también afrodescendientes y gente de Europa; y hay dos obispos, 79 presbíteros y 2 diáconos; hay 147 laicas y laicos; hay 36 hermanos y hermanas pertenecientes a comunidades religiosas; hay 80 mujeres y 182 varones; hay jóvenes —45 quedaron en la foto— e históricos —que pudieron ser otros tantos—; hay teólogas y teólogos y agentes de pastoral; ¹¹somos 262 cristianas y cristianos que compartimos un mismo compromiso: hacer presente el reino de Dios desde la opción preferencial por los pobres. ¡Y, como en Pentecostés, oímos hablar en nuestras propias lenguas de las buenas noticias de Dios! [...].

³⁷Quienes estamos en este II Congreso Continental de Teología nos estamos preguntando:

—Hermanos y hermanas, ¿qué debemos hacer?

³⁸La Escritura nos recuerda:

—Vuélvanse a Dios, vivan el bautismo en el nombre de Jesucristo, para actuar con la energía del Espíritu Santo ⁴²y ser fieles en conservar la enseñanza de los apóstoles, en compartir lo que tienen, en reunirse para partir el pan y en la oración, y “que todos se sienten en la mesa en la comensalidad de los frutos de la tierra” al decir de Leonardo Boff.

* * *

[Después de esta introducción, intervino Juan Luis Hernández con la página que preparó, titulada “Frutos que el Espíritu nos ofrece hoy”, en la que recogió su percepción de los chispazos del Espíritu en la visión de realidad presentada por conferencistas y ponentes:]

Bienaventurados en América Latina porque hemos visto, oído y experimentado el paso del Espíritu del Señor en nuestra vida que se ha hecho historia. Porque si bien los cambios en la Iglesia no resultan au-

tomáticamente de los cambios sociales, en nuestra región en el último medio siglo, los cambios en la Iglesia latinoamericana animados por la teología de la liberación sí han impactado en los cambios sociales, económicos, culturales y políticos de nuestros países.

Regocijémonos porque nuestra Iglesia de los pobres, sencilla y semilla del Reino, se ha hecho adulta con una teología que teniendo a la realidad como paso primero ha hecho del Espíritu fuerza transformadora. Este Espíritu surgido en la periferia interpeló muy pronto al corazón neurálgico de poder político y eclesiástico cuya reacción regó de testigos de la fe nuestra tierra y nuestras comunidades.

Alegrémonos porque la muerte martirial atrajo la justicia por el Espíritu. Nuestro pueblo aprendió a leer en la Biblia y animado por el poder de los pequeños, ayer se organizó y articuló para resistir y cambiar a sus dictaduras, y hoy lo hace para enfrentar a las transnacionales extractivistas que quieren los minerales, la tierra y el agua. Hemos sido testigos de una fe que se ha convertido en fuerza movilizadora que hoy acompaña el camino de los migrantes al norte, que lucha contra quienes les han convertido en mercancías, que irrumpe con vigor para denunciar la escandalosa desigualdad y violencia como marcas de nuestra casa, acompañadas de la impunidad fruto de la corrupción.

Nuestro capital espiritual ha sido apoyar y orientar la acción del Espíritu, siempre desde abajo, desde el reverso de la historia como modo de proceder. No ha sido fácil, no es fácil ver al Espíritu, sobre todo si se presenta como buena noticia, como germen de vida. Y no es fácil porque en nuestra tierra parece predominar la cultura de la muerte en donde niños, jóvenes y mujeres están siendo explotados por el crimen organizado y el capitalismo depredador. No es fácil descubrirlo en medio de la pobreza urbana expansiva, de los efectos devastadores del cambio climático producidos por el dios-mercado, donde el calentamiento global palidece ante el calentamiento social; del abuso sistemático de los derechos humanos de millones de latinoamericanos por sus kakistócratas gobernantes.

Pero ante la hegemonía de la injusticia estructural que se presenta como “mal común” emerge una brisa suave, un Dios discreto que nos

hará ver que la clave en nuestro mundo es el herido, no nosotros, que la clave es el pobre que no tiene derecho a tener derechos. Y ese Espíritu nos ha hecho salir en busca de los pobres de Jesucristo y nos hemos encontrado con los jóvenes que tanto en este Congreso como en nuestras sociedades se están convirtiendo en sujetos sociopolíticos, ya sea para dar su palabra, cambiar el sistema universitario chileno, combatir la corrupción en Brasil o democratizar los medios en comunicación en México.

Hoy miles de personas en Latinoamérica construyen un polo profético, prácticamente en todas las trincheras donde la vida clama. Aquí y allá el Espíritu se presenta como una energía en movimiento con una dirección, construyendo la paz en territorios donde abunda la violencia, articulando redes de comercio justo y economía solidaria ahí donde el consumismo voraz crea necesidades que en realidad son innecesarias, practicando en la vida cotidiana el “buen vivir”, el afecto y la corresponsabilidad con el otro. Frente al feminicidio atroz las mujeres se alzan en liderazgo, combatividad e inteligencia para actuar. Sí, constatemos, crece la cizaña, pero a continuación, el trigo.

El Espíritu de nuestra iglesia de los pobres ofreció a la iglesia universal a Francisco y a través de él quiere reformar la iglesia. Aprovechemos el *momentum*, construyamos todas las sinergias posibles, sabedores que la verdad de la realidad se juega abajo. No esperemos el poder de una persona sino el poder del Espíritu que anima al pueblo pobre, ese, que a pesar de su pequeñez e insignificancia, le temen tanto desde arriba.

En medio del deterioro institucional generalizado, nuestra Iglesia sigue teniendo credibilidad y aceptación en nuestra región. A pesar de sus escándalos y contradicciones, nuestra Iglesia sigue teniendo una enorme fuerza transformadora de la realidad cuando tiene praxis profética. En nuestra tierra el dolor de la injusticia no tarda en derivar en solidaridad, organización, articulación, profetismo, acción política, gracias a la acción del Espíritu.

¿Reforma de la Iglesia? Regresemos a Galilea una y otra vez, ahí con el pueblo crucificado y ahí encontraremos una hoja de ruta para cambiar

nuestra Iglesia. En esta caminata, sin miedo, con espíritu abierto, hablemos de cómo construir una Iglesia más inclusiva, misericordiosa, donde cada cual con su taburete tenga un puesto y una misión. Una Iglesia formadora de ciudadanos que con pasión y densidad se hagan cargo de la realidad, una Iglesia donde el pueblo se siga haciendo sujeto, alimentando desde de la fe su conciencia en sí y su conciencia para sí.

Regresemos a nuestros lugares de origen con el Espíritu revitalizado, alborozado de encuentro. Y desde nuestras pastorales alentemos la mística de la articulación para incidir más eficazmente en la realidad. Con simpatía y compasión. A vivir en la cotidianidad. A ser siendo. Al cultivo asiduo de la oración. Para que nuestro anhelo de la justicia brote de nuestra fe. Que el Espíritu del Señor nos acompañe. Así sea.

* * *

[La siguiente intervención fue de Juan Hernández Pico, cuyo cometido era recoger, desde la perspectiva del juzgar, los “Chispazos del Espíritu Santo en el II Congreso de Teología de Amerindia”, que fue el título de su intervención, antecedida de una breve nota:]

Nota previa: He recogido estos chispazos bajo el esquema que nos ofreció en su conferencia Gustavo Gutiérrez: espiritualidad, teología, evangelización. He aquí los resultados pasados por mi filtro. Ojalá que esta Asamblea y el Espíritu Santo reconozcan algo suyo en ellos.

NUESTRA ESPIRITUALIDAD LATINOAMERICANA

Proviene de una experiencia radical de Dios en la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín y Puebla. Una experiencia realmente mística del paso de Dios por este continente. Una experiencia que nos hace ver el pecado estructural en la injusticia cometida contra los pobres de Jesucristo, y nos lleva en Medellín y Puebla a recibir en la lucha por la justicia el don de la paz y al Espíritu de Jesús de Nazaret que nos lo dona.

Hemos reconocido desde las Comunidades Eclesiales de Base la irrupción de los pobres en la Iglesia, hemos aprendido de su lucha por la vida, y afirmamos una opción preferencial por ellas y ellos, a quienes Dios, por ser pobres, los defiende y los ama. Experimentamos décadas de agravio e incomprensión eclesial y de ataque social sin piedad a la vida de los pobres y de sus acompañantes y defensores que termina en el asesinato martirial de tantos de ellos, de los cuales Romero solo es el más emblemático.

Hemos recibido un gran esfuerzo de nuestros obispos por recuperar en Aparecida lo que se bloqueó en Santo Domingo y enlazar así de nuevo con Medellín y Puebla. Experimentamos una gratitud cordial por Francisco, obispo de Roma salido de nuestro continente, que quiere una Iglesia pobre, como la quiso Medellín, y para los pobres, como la quiso Puebla.

Experimentamos la necesidad de un nuevo paradigma civilizatorio: una mesa común para todos, la dignidad y el liderazgo de las mujeres, la memoria recuperada de la historia de los pueblos indioafroamericanos. En cercanía con ellos experimentamos la verdad escondida en sus religiones y en sus culturas y nos sumergimos en ellas con profundo respeto y el mismo discernimiento que nos exige el Espíritu de Jesús y del Padre-Madre con nuestra propia memoria de Jesucristo.

NUESTRA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Nuestra teología latinoamericana parte de la realidad. El análisis social ayuda a que la teología latinoamericana sea una teología de ojos abiertos sobre el mundo. Por eso podemos decir hoy que nos acosa la perversión de la fe en los diversos fundamentalismos. El más grande fundamentalismo, el macroeconomismo capitalista y la conversión de la sociedad en mercado transnacional. Además, la conciencia de superioridad de la civilización occidental, el fundamentalismo científico y todos los fundamentalismos terroristas.

Somos así capaces de contribuir a la crítica de nuestro propio fun-

damentalismo doctrinario que deja de lado el amor y la misericordia. En medio de las terribles guerras que cobran miles y miles de víctimas, afirmamos una alianza posible entre las diversas fes religiosas y la tecnociencia autocrítica para responsabilizarnos de la vida en este planeta, que goza consciente y responsablemente de los bienes de la creación divina.

La elección de Francisco señala una oportunidad para reforzar el legado del Vaticano II y su recepción después del invierno que ocupó casi 40 años. La corriente de la Iglesia de los pobres puede recuperar terreno eclesial en este cincuentenario de la clausura del Concilio y del Pacto de las Catacumbas. En esta época de realidades eclesiales continentales tan diferentes, es importante volver teológicamente a lo esencial del sistema cristiano, y recuperar con la gente la credibilidad perdida, apoyando el auge de los carismas, especialmente en el laicado y su sentido de la fe, y luchar por superar la tendencia a ser en los ministerios ordenados portadores de un poder de dominación y no de un servicio fraterno. Teológicamente la Iglesia latinoamericana tiene el reto de mantener su creatividad en la opción por los pobres.

Hemos de recuperar teológicamente el dejarnos atravesar e inspirar desde abajo. Nuestra evangelización ha de partir de las bienaventuranzas por el Espíritu de Jesús, por la *Rúah*, ese viento que puede ser suave brisa y fuego devorador, energía con una dirección, aunque no sepamos de dónde viene y a dónde nos llevará. Es la invasión del que ora en nosotros con gemidos inenarrables cuando no sabemos cómo orar. Y refuerza la inspiración de seguir a Jesús de Nazaret, el Cristo, quien llama a la puerta para entrar, si le abrimos, en nuestra casa, cenará con nosotros y nosotros con Él.

El Espíritu de Jesús es quien guió a nuestros hermanos del Vaticano II, es quien trastocó planes curiales e inspiró la elección de Francisco, el hombre venido del fin del mundo. Es quien nos llama a amar a este mundo, a esta tierra nuestra tan querida, como el Padre la amó y le envió a su Hijo único. Es quien conmueve los corazones y los pone en el camino de la reforma eclesial necesaria para que brille la luz en este mundo entenebrecido, sepa sabrosa la dedicación a esta tarea servicial y esta humilde ciudad que es la Iglesia latinoamericana sea, sobre el

promontorio, faro indicador del nuevo rumbo siempre necesario, según los signos de los tiempos.

NUESTRA EVANGELIZACIÓN

No podemos evangelizar sin haber pasado por una experiencia del Espíritu, como Jesús de Nazaret en su bautismo. Desde ella hemos de proclamar el Evangelio de Jesucristo en la realidad latinoamericana. ¡Ay de nosotros si no evangelizamos y no nos dejamos evangelizar por los pobres! No podemos avergonzarnos de proclamar como Jesús en Nazaret que “el Espíritu nos ha ungido y nos ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor”³. Porque eso se ha cumplido en América Latina en nuestro tiempo.

Nuestra evangelización ha de ser profética, como la de Jesús de Nazaret. Nuestra evangelización ha de partir de las bienaventuranzas sin tener miedo a los “aíes” que nos sugiere nuestra sociedad injusta y la economía que mata. Ha de hacerse también en parábolas para probar continuamente la sinceridad de quienes nos oyen y descubrir así los corazones abiertos a la misericordia y los que se cierran a ella. Ha de anunciar continuamente que solo se entra en el Reino y solo se ve el Reino si se nace de nuevo⁴, como nuevas criaturas para que se reproduzca en nosotros la creación del mundo y la exclamación admirativa de que todo es bueno, especialmente la humanidad formada de mujeres y hombres, imagen de Dios⁵.

Ha de anunciar así el gozo del Evangelio sin dejar de denunciar el mal que nos acosa y pretende asesinar a los mejores. Ha de pretender la gran revolución de la igualdad anunciando que por el bautismo

3 Lc 4, 18.

4 Cf. Jn 3, 3-5.

5 Cf. Gn 1, 31.27.

no se distingue en la Iglesia “judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer” porque todos somos una sola comunidad en Cristo⁶.

Hemos de anunciar que en la Iglesia estamos siempre bajo la sombra de la tentación del poder dominante que se impone⁷, y que no sigue el ejemplo de Jesús y no limpia los pies de compañeras y compañeros a partir del amor que ama hasta el extremo⁸. Y que por eso la reforma de la Iglesia es siempre necesaria y no puede ser domesticado el Evangelio por ningún derecho canónico.

Hemos de anunciar la belleza de la diversidad de lenguas, pueblos, razas y religiones, defender la libertad religiosa, la inculturación de la fe en los diferentes pueblos, la autoridad de los mártires y de los pobres.

Hemos de dar testimonio de Jesucristo crucificado, asesinado por el poder sacerdotal e imperial pero mártir, primer testigo, el Viviente⁹, que nos envía al Espíritu¹⁰. Y hemos de anunciar que para que la Iglesia sea creíble ha de servir, como Jesús¹¹, la mesa de la Palabra y la mesa de la Eucaristía con ministerios vividos en comunidades de base y de solidaridad, capaces de una relación interpersonal fraterna y sororal.

Finalmente hemos de anunciar que solo seremos fieles al Espíritu de Jesús y del Padre si seguimos siempre —viejos, maduros y jóvenes— saliendo en busca de los pobres de Jesucristo, los emigrantes, los despreciados por el racismo, los oprimidos por el fetiche dinero, los despojados de la casa común y todos los heridos en el duro caminar por esta tierra que tanto amamos¹², porque somos hijas e hijos del “Dios, amigo de la vida”¹³, igual que lo hizo María de Nazaret, la Guadalupeana con sus hijos indios oprimidos y empobrecidos. “*Jallaya, jallaya!*”

* * *

6 Cf. Ga 3, 28.

7 Cf. Mc 10, 42-43.

8 Cf. Jn 13, 1-15.

9 Cf. Ap 1, 5.18.

10 Cf. Jn 14, 26.

11 Cf. Lc 22, 27.

12 Cf. Mt 25, 31-46.

13 Sb 11, 26.

[La última intervención fue de Isabel Corpas de Posada, a quien le correspondió escrutar los “chispazos” del Espíritu en torno al hacer, en cuanto momento tres del método teológico latinoamericano, que no se puede aislar de los otros dos:]

En esta efusión del Espíritu que ha sido este encuentro, en este *kairós* latinoamericano, encuentro que dichos “chispazos” del Espíritu apuntan insistentemente hacia una reforma de la Iglesia que “no ha asumido la modernidad” y que es preciso “descentralizar dando protagonismo a las Conferencias Episcopales”, anotaba Cecilia Tovar, como también que es excluyente, según nos recordó Virginia Azcuy.

Y apuntan a la necesidad de deconstruir el actual modelo de estructura jerárquica para reconstruir un nuevo modelo que es —lo dijo Carlos Schikendantz— el que planteara Vaticano II y su desarrollo ulterior en Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida: modelo que no se ha operativizado, para lo cual es hora de “retomar algunos capítulos pendientes” que fue como Virginia Azcuy lo expresó. Nuevo modelo de Iglesia, precisaba Schikendantz, “más sinodal que no se identifique con una persona”.

Los y las conferencistas han propuesto —y son “chispazos”— que el cambio se articule desde la opción preferencial por los pobres: en la “pobreza que no es solamente económica; también el color de la piel o el hecho de ser mujer, nos hace pobres, insignificantes, no-personas, sin derecho a tener derechos”, como dijo Gustavo Gutiérrez y a lo cual yo agregó: en el entorno eclesial, somos las mujeres y los laicos los *anawim*, los que carecemos de poder. Que, por eso, sea una Iglesia inclusiva, propuso Virginia Azcuy, también en la línea de Vaticano II: en la que los laicos y las laicas asuman su responsabilidad bautismal en la construcción de la comunión y en la realización de la misión, comoquiera que “lo sustantivo es el bautismo” dijo Virginia mientras todo lo demás es adjetivo; y que, al mismo, tiempo, se reconozca efectivamente el *sensus fidei*, como también el liderazgo y servicio de las mujeres en la Iglesia, que como también lo dijo Virginia, se “amplíen los espacios de escucha y reconocimiento”.

Pero apuntan los “chispazos”, también, a tomar en serio que es el Espíritu, “que está presente en la búsqueda del más”, como dijo Marcelo Barros citando a Elizabeth Johnson, el que es capaz de operar esos cambios. Y que “el Espíritu del Señor actúa desde abajo”, nos recordó Víctor Codina, subrayando “que el Espíritu no ha actuado desde arriba, desde el poder, sino desde abajo”, pero que cuando coincide la respuesta al Espíritu en quienes detentan la responsabilidad de dirigir la Iglesia y en quienes se deciden a cambiarla, esta sinergia es el auténtico *kairós* que esperamos se concrete en esta primavera eclesial.

Esta es la tarea que tenemos entre manos, la que nos espera, la que hemos venido realizando en nuestros espacios de trabajo y vamos a continuar como Iglesia que camina en el Espíritu desde la opción prioritaria por los pobres y por todos los y las “ninguneadas” de la historia, los y las “sin voz”. Y, como lo afirmaba Pedro Trigo, “desde el discipulado de los pobres con espíritu”.

* * *

Tras las intervenciones de Juan Luis Hernández, Juan Hernández Pico, e Isabel Corpas de Posada, Pablo Bonavía invitó a los y las participantes a unos instantes de oración para completar estas miradas desde su propia reflexión y a poner por escrito su percepción de los “chispazos” del Espíritu percibidos en desarrollo del II Congreso Continental de Teología.

Seguidamente se abrió el espacio para las intervenciones de las y los participantes y, al final, se recogieron las hojas en las que 62 participantes registraron los “chispazos” del Espíritu que ellas y ellos identificaron.

Según muchas de estos escritos breves, los y las participantes percibieron la acción del Espíritu y sus frutos en la experiencia misma de encuentro durante el Congreso, en su organización y desarrollo, en las decisiones tomadas, en las conclusiones sacadas.

“Para mí el signo más grande de este Congreso fue la acogida y recepción a quienes venimos de distintos países y culturas. ¡Es como

en el día de Pentecostés! Aunque a veces no podíamos entendernos por motivo de idioma, todos hicimos un esfuerzo”, escribió una o un participante. Y otro u otra escribió: “un fruto del Espíritu es este Congreso. Apunta a cuestionar los viejos modos de pensar que nos han marcado. Contemplar la realidad tal cual es, sin cerrar los ojos. En mi país el pueblo es como el campo de huesos secos. ¿Cómo profetizar para que el Espíritu les dé vida?”.

Lo que el congreso representó para su vida, fue lo que escribieron los y las participantes: “¡un nuevo despertar para reconocer nuestro compromiso para construir una Iglesia de los pobres!”; “revisión de la vida en relación a los pobres y a Dios en la oración”; “alegría de experimentar que el Espíritu sigue activo y vivo en los pobres, en la Iglesia y en la historia de la humanidad”. Y alguien consignó esta completa síntesis:

Volver a conectarme con el caminar de la Iglesia latino-americana a partir de la reflexión y experiencia. Encontrarme con los maestros de la teología de la liberación, personas cercanas, el poder hacerles preguntas, compartir inquietudes. Encuentro cotidiano con personas apasionadas y comprometidas con los pobres. Testimonio de diferentes personas que nos hablaron desde la experiencia. Pautas para mi propia vida de compromiso con los pobres.

Para alguien este Congreso significó “una renovación espiritual, un impulso emocional y de fe para luchar en una Iglesia cuyo clericalismo y falta de opción por los pobres muestra un antievangelio que cansa, entristece y frustra”. Por eso, concluyó:

El Congreso me ha animado, consolado y relanzado con la fuerza del Espíritu, en un compromiso conmigo mismo y con los pobres a continuar la lucha por el Reino de Dios en un mundo injusto comprometiéndome a favor de la causa de los pobres.

En la organización y realización del II Congreso Continental de Teología muchos y muchas participantes identificaron “chispazos” del Espíritu: “la misma realización de este Congreso es un signo del Espíritu”; “el Espíritu sobrevoló en el encuentro-Congreso, en la organización, en la asistencia y participación, en los temas, en las reflexiones, en el pensar más allá de la cabeza y sí con mucho corazón, en la esperanza”. Y alguien aprovechó para decir: “gracias por el esfuerzo, también signo”.

Muchos y muchas identificaron “chispazos” del Espíritu en la experiencia vivida en el “encuentro con otros que están en la *caminhada* que es, a su vez, presencia del Espíritu”; en “la mirada recíproca de sabios a jóvenes como experiencia nítida del Reino”; en “los lazos de amistad entre nosotros/as y en los ‘cuchicheos’ llenos de pasión en los momentos informales”; en “la fraterna unión en el mismo Espíritu y el deseo de ser una Iglesia y una sociedad distintas con más justicia y respeto a la dignidad de los pobres”; en “la comunicación que aconteció en los pasillos, en las comidas, en las conferencias”; en “el compartir cómo el Espíritu está actuando de diversas maneras suscitando en la gente experiencias nuevas”; en “la maravilla de vivir, estos días en Belo Horizonte, una Iglesia donde todos nos sentimos en ‘nuestro hogar’”; en “la fraternidad, el optimismo hacia el futuro, la celebración, la reflexión y la práctica presente en muchas de las conferencias”; en la “fraternidad real en las interrelaciones”. Lo que también alguien registró así: “un fruto del espíritu es el encuentro de Amerindia y conversar con personas que me hacen entender mejor la vida”. Y alguien manifestó: “lo que me ha tocado más en este Congreso fue la presencia fuerte del Espíritu de Dios animando a la Iglesia”.

Asimismo expresaron haber sentido este hacer del Espíritu en “el haber podido tocar y vivir la fecundidad del camino emprendido hace 50 años, de lo que Francisco y su ‘aparición’ son una señal esperanzadora”; en la “alegría de compartir”; en la “sensibilidad, comunicación y misericordia” experimentadas durante el Congreso. También escribió una o un participante:

Hemos redescubierto la reciprocidad en la diversidad como la más auténtica forma de relacionamiento, presente desde milenios en la primera población de este Continente *Abya Yala* (madurez plena) y vivida hasta hoy por los indígenas.

Y otro u otra manifestó haber percibido

el Espíritu con nosotros desde el deseo hondo de encontrarnos sin conocernos, solo sabiendo que todos queremos a Dios (y precisamos tenerlo entre nosotros); como comunión original aquí, viento que Dios empapa complacido en cada exceso de este encuentro; como el mutuo agradecimiento se celebra (Dios y nosotros) y nos desborda.

En el encuentro con otros y otras participantes también se sintieron “chispazos” del Espíritu que propone en movimiento para asumir compromisos:

En estos días me he encontrado con muchas personas, algunas conocidas de antes y otras no conocidas. Han sido momentos de comunicación a veces profunda, a veces algo superficial pero en ambos casos alegre y amistosa. Estos encuentros son para mí un signo de la presencia del Espíritu de Jesús. Este Congreso ha sido para mí una fiesta de cinco días. Me voy agradecido y con el compromiso renovado para luchar y contribuir a transformar la Iglesia y la sociedad.

Y percibieron “la fuerza del Espíritu en los participantes, en la búsqueda de ser testigos del Espíritu en sus comunidades”. Por eso alguien escribió que “lo más significativo del Congreso es encontrar vidas por el Reino, vidas que generan el cuidado de la vida. Escribir en el corazón, fidelidad a Jesús de Nazaret. Mística cristiana y compromiso con la humanidad”. Y alguien más destacó “la importancia de escuchar una sinfonía de voces, experiencias, reflexiones, de una diversidad de

sujetos (varones y mujeres, jóvenes y mayores, negros, mestizos e indígenas)”.

Uno de los participantes concretó así su experiencia personal y comunitaria: “mis compañeros que integran el equipo que venimos de Guatemala. La sintonía y armonía que hemos vivido conjuntamente y los nuevos compañeros y caminantes que encontramos por aquí”. Incluso, hubo quien en una conversación con “tensión permanente” con un participante, compañero del taller en que participó, pudo tomar conciencia de un nuevo modelo de santidad:

que soy un santo jesuánico y que ya en cierto sentido lo soy. La conciencia de no quedarme tranquilo en la conformidad con la realidad... sino que debo zambullirme en la realidad, comprometiéndome con la cotidianidad, generando conflictos en mí mismo y con/en los demás que buscan cambios para un mundo mejor, donde se encarna la hermandad universal. Eso es un eco que viene de una contemplación de la vida de muchos aquí presentes y de mi propia vida. Por eso quiero subrayar un signo fundamental de la manifestación del Espíritu: Esta gran *ecclesia*, en cuanto asamblea de tantas/os que soñamos un mundo de hermandad universal.

También en la temática y desarrollo del Congreso se identificaron “chispazos” del Espíritu como “apertura”, concretamente, “apertura a la autocrítica y convergencia de distintas miradas dentro de un común sentir”; como “visión profética esperanzadora que reinó en el ambiente de todo el Congreso” y como “signos variados que retan y desafían nuestro quehacer hoy”.

Asimismo en “la sabiduría de nuestros padres y madres en la teología latinoamericana y en el sueño de los jóvenes teólogos que se encuentran para seguir poniéndose al hombro la realidad que compartimos en esta casa común que se nos ha regalado”; en “la reflexión orante y encarnada de los teólogos y teólogas; en la presencia actuante de jóvenes y mujeres en este Congreso”.

Alguien escribió que

la lucha por un mundo mejor para todos todavía encuentra una reflexión teológica que parte de la realidad social en que vivimos y quiere ser iluminada a partir de un mensaje liberador de Jesús y su Espíritu, como aparece en el cartel del Congreso, y que esta reflexión sigue acompañando la vida del pueblo que quiere ser Pueblo de Dios.

Alguien más, por su parte, escribió esta síntesis en la que expresó una decisión:

Fe y compromiso fruto de la acción del Espíritu. Asumir la causa de Dios que se hace presente en la vida del pobre. Aprender a leer el libro de vida como ayuda de libro sagrado. Revolución de una nueva forma de mirar para dejar emerger a Dios y la acción del Espíritu en el mundo.

Y alguien concretó su percepción traducida en compromiso:

Un fruto del Espíritu Santo para mi vida, ha sido el escuchar a varios ponentes, panelistas y participantes sobre su experiencia y el no juzgarlos porque me he dado cuenta de la razón de su sentir por medio de sus palabras, gestos, acciones y reacciones. Hoy quiero comprometerme con aquellos a los que no he comprendido y entendido a ser uno con ellos ante lo que están viviendo. Comprenderé que su sentir es un clamor del Espíritu Santo como lo dijo un ponente.

También se percibieron “chispazos” del Espíritu “en las liturgias”, según otra u otro participante.

Tienen nombre propio los siguientes “chispazos” registrados: “los cuestionamientos de Pedro Trigo”; “el ver, actuar y sabiduría de Marta en el taller y en la charla de Trigo”; “la charla de Etel y Vicenta, mujeres originarias y auténticas teólogas, por su contenido y por su valentía; la riqueza de todos los conferencistas desde Boff y Gustavo hasta los talleristas y comunicadores de sus trabajos científicos”.

Hubo quien registró sus sugerencias y/o reclamos: “están pendientes las mujeres, los jóvenes”. También, refiriéndose a la opción por los pobres, cuya “situación socio-económica es indignante y contradice el plan de Dios, la teología no puede ser indiferente a esa realidad. Y a esos pobres hay que darle rostro: los indígenas, los negros, las mujeres, la madre tierra. Visibilizar la realidad y dejar que nos interpele y desinstale”.

Hubo, asimismo, quien compartiera sus propios cuestionamientos respecto a su futuro hacer:

¿Cómo echar la suerte con la humanidad en el contexto de mi cotidianidad particular? Es decir, ¿cómo vivir la radicalidad del Evangelio dónde me toca vivir y trabajar? ¿Dónde está el límite del pobre? ¿Quién es más pobre un/a padre/madre de familia así sea profesional pero que debe atender la familia y vivir la inseguridad laboral y el seguro de salud para su familia o el que lo deja todo como religioso/a pero tiene una institución que le asegura todo?

O sus compromisos: “sintonizar con el camino de los pobres”; “me siento convocada a repensar mi relación con los pobres”; “los pobres son el centro, solidaricémonos con ellos”; “sentir al Espíritu, tabla rasa para que no pase sin sentido; oír, escuchar a los insignificantes de mi entorno”.

O su experiencia y el consiguiente compromiso: “tanto escuchar del Espíritu Santo en la historia (signos de los tiempos) me facilitó encontrarlo en mí. Ahora procuraré avivar la sintonía de lo interno con lo externo”; “la necesidad y exigencia de articulación de nuevas formas de hacer teología desde la realidad de hoy, todavía marginada pero en proceso de crecimiento y maduración esperando su integración”.

Y otra u otro compartió el reconocimiento al que llegó, y el consiguiente compromiso de vida:

El reconocimiento de que el Espíritu se encuentra en lo cotidiano, ahí donde se camina todos los días. En mi sufrida y esperanzada ciudad de México. En mi quehacer diario ahí lo he visto y muchas veces he pasado de largo. La invitación que me llevo es a

detenerme a escuchar la brisa suave, a dejarme interpelar por él. A ver cómo caminar y aprender con los demás especialmente con los empobrecidos para quienes trabajo.

Se escribieron varias reflexiones sobre el Espíritu, que “actúa en el corazón abierto y dispuesto a soñar”; que “se manifiesta al permitirnos ser: testigos de una fe movilizadora dirigida a ser germen de vida compartida, reconocimiento de nuestra hermandad que desde el bautismo nos compromete con alegría a ser prójimos con nuestros hermanos con opción por los pobres, excluidos, marginados y discriminados, compromiso a construir una Iglesia de todos para todos en la que todos compartimos la misma casa en igualdad de condiciones”; que “sigue interpelándonos desde los pobres”; que “es de libertad y comunión y nos llama para salir al encuentro del pobre”. Y cuya acción se manifiesta en “alegría de la presencia del Dios de la vida, en esperanza que supera los miedos, en gracia en la historia de América Latina”.

Dos participantes hicieron eco a la caracterización del Espíritu que hizo Carlos Mesters como “energía en movimiento que tiene un rumbo que hay que sentir y al que hay que sumarse”: “tocar, sentir los hilos con que el Espíritu y nosotros fuimos tejiendo la historia. Hacer re-lecturas teológicas del ayer y del hoy entrelazarlas. Sentir el impulso que nos damos, ‘la energía como movimiento en una dirección’ y la invitación a sumarnos. La alegría de estar viviendo juntos este momento de Iglesia en el Espíritu de los pobres”, escribió una o uno. “Energía vital y existencial que viene del Espíritu en el fuego del Pueblo de Dios cuya inspiración en la cotidianidad son los pobres”, escribió otro u otra.

El reconocimiento de un “chispazo” del Espíritu en la participación de las mujeres y en sus luchas, llevó a este o esta participante a sacar una conclusión:

La escucha de la vida y de las luchas de las mujeres, fuente y soplo del Espíritu, indica la necesidad de cambios estructurales en una Iglesia más sólida. No se puede negar el espacio que las mujeres indican con su vida y sus luchas.

Y alguien llegó a otra conclusión sobre las intervenciones del Papa: “las palabras de Francisco son luz, pero cuidado: no poner el acento como ‘palabra única’. Las relaciones son las que permanecen”.

También se escribieron propuestas como fruto de la acción del Espíritu durante el Congreso: “desreligionizar al cristianismo para que el Espíritu pueda vivir y la esperanza dé sentido a la fe y clamor; no clericalizar a los laicos; desclericalizar a los obispos, y congregaciones religiosas”.

Y hubo alguna recomendación para futuros Congresos: “hacer visible en perspectiva de género a la mayoría del Pueblo de Dios en los congresos futuros”.

Finalmente, alguien expresó en forma de oración su reconocimiento de “chispazos” del Espíritu en el Congreso:

Querido Señor: realmente he sentido fuertemente la presencia de tu Espíritu removiéndome mi corazón en muchas oportunidades en este Encuentro. Pedro Trigo fue tu instrumento para motivarme a encontrar los “pobres con Espíritu” que son muchos más de lo que creía. Quizás todos tenemos semillas del espíritu regadas que podemos integrar a otros y recibir de otros. Gracias Señor.

¡Que el Espíritu siga guiando este caminar hacia el Reino!
Que nos ayude a seguir amando y anunciando, confiando siempre en que el amor siempre da frutos buenos para los pobres.

Alguna o alguno expresó agradecimiento “por el reencuentro con tantos hermanos y hermanas con los que compartimos la *caminhada*”. Y una de las participantes escribió: “yo estoy agradecida por haber podido participar de este evento. Me siento bendecida por todo lo recibido en Belo Horizonte. Estoy agradecida por el trabajo comunitario desde la teología de la liberación”.

IV. SUBSIDIOS PARA CAMINAR

MENSAJE FINAL DEL II CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA¹

Nosotros, los participantes del II Congreso Continental de Teología, provenientes de 23 países de dos continentes, hombres y mujeres, de diferentes edades, etnias y generaciones, queremos expresar nuestra alegría y compromiso expresados en este Congreso.

Venimos de diferentes regiones del mundo, compartiendo las preocupaciones por las realidades que generan un peligro de vida de dimensión planetaria: la explotación ilimitada de los bienes de la tierra, el terrorismo, las guerras y nuestro estilo de vida centrado en una exacerbación del consumo, contribuyen al calentamiento del planeta, destruyendo las posibilidades reales de sobrevivencia de vida digna de éstas y las próximas generaciones.

Reconocemos la causa en el sistema económico capitalista, hoy, en su versión política neoliberal, generando las consecuencias de pobreza, desigualdad e inequidad, la exclusión social, las migraciones, la expulsión de los refugiados sin lugar donde vivir.

Son realidades que generan: una violencia cada vez más fuerte y cruel, convirtiendo nuestras sociedades en zonas de miedo que generan un peligro a la paz; fundamentalismos de todo tipo: religiosos, culturales,

I Este Mensaje Final fue leído al finalizar el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 30 de octubre de 2015.

económicos y otros, que refuerzan el individualismo y globalizan la indiferencia. Estas realidades se presentan como anti-signos de nuestros tiempos que nos siguen interpelando.

Considerando que esta realidad deshumaniza y contradice la voluntad de Dios, se nos pide no acostumbrarnos a la pobreza que siguen viviendo nuestros hermanos/as y a seguir comprometiéndonos con la causa de Jesús y de los pobres para la construcción del Reino de Dios y su justicia.

Desde los nuevos signos de los tiempos, también estamos invitados a una nueva manera de ver la realidad e interpretarla con otros ojos, desde el reverso de la historia, desde abajo, donde se resalten los nuevos brotes, signos de lo nuevo, “con un oído en el pueblo y otro en el Evangelio” (Mons. Enrique Angelelli), desde las prácticas y desde las diversas hermenéuticas, desde las narrativas que expresen estos nuevos signos, donde se incorpore la dimensión de la razón sensible que provoca la revolución de la conciencia, que toma en cuenta la subjetividad, el grito de la Tierra y de los pobres, para vivir una mística de la articulación con nuevas posibilidades para generar una praxis transformadora, como testigos en este Congreso de que otro mundo y otra Iglesia son posibles.

Hemos confirmado que la sangre de nuestros testigos, los mártires, son una autoridad de acompañamiento en nuestros procesos: obispos, sacerdotes, religiosas/os, laicos/as, que por realizar en la historia el seguimiento liberador de Jesús de Nazaret han dado y siguen dando su vida, dando cuenta que el martirio no es solo una forma de morir sino también de vivir. Reconocemos que el amor por los pobres hasta dar la vida es el mayor símbolo de la presencia misericordiosa de Dios con nosotros.

Hemos constatado que el Espíritu es la presencia de Dios en América Latina, que ha estado de manera histórica, encarnada, continua, liberadora y manifestada en la vida cotidiana de nuestras comunidades eclesiales latinoamericanas. Hemos sido testigos de que ha sido el Espíritu de Dios la fuerza para subvertir la historia, fortaleciendo la liberación real de nuestros pueblos y haciendo que los pobres sean sujetos

protagonistas de su destino. Somos conscientes de que si bien, nos hace falta mucho camino por recorrer, hemos dado pasos importantes.

Se nos ha invitado a contemplar la acción del Espíritu en lo bello de la vida cotidiana, en la libertad, en lo nuevo que surge, en la fiesta, en la alegría, en la justicia. Es preciso percibirlo desde el interior del nosotros/as, porque es Dios en nosotros que se expresa. Esto lo hemos vivido en la belleza de las liturgias de las mañanas.

El Espíritu, nombrado de varias maneras por nuestros pueblos, tiene un lugar central en la espiritualidad de América Latina. Atestiguada desde el Antiguo Testamento como una presencia que siempre nos acompaña y casi siempre, sin darnos cuenta, la *Ruab* se presenta como brisa, como respiración, emerge como la energía en movimiento y tiene dentro de sí un rumbo, una dirección, se mueve y coloca otras cosas en movimiento hacia lugares inusitados y más humanos y que ninguno consigue controlar.

En los evangelios vemos que el Espíritu es defensor de los pobres, el grito que clama, y que anima a Jesús de Nazaret a liberar a los excluidos, es, por tanto, quien nos da sentido de existir como cristianos. Por eso en nuestra tradición espiritual latinoamericana se nos recuerda constantemente que “donde está el pobre está Dios”, y que felices seremos cuando pongamos, como ellos, nuestras vidas en las manos de Dios de manera total y absoluta, ubicándolos no como nuestra causa sino como compañeros/as de vida.

El Espíritu está presente en los diversos sujetos de seguimiento, manifestado en el macro-ecumenismo que incluye otras espiritualidades, culturas y pueblos. Y en esta sabiduría sagrada, los pueblos originarios nos enseñan su relación con la naturaleza y nos proponen nuevos modelos humanos y sociales para lograr el “buen vivir”.

Es el Espíritu quien nos impulsa a reconstruir las relaciones para lograr la igualdad de género y que se pueda escuchar el clamor en la reforma en clave inclusiva, para manifestarse en nuevas formas estructurales de *diakonía*, de lugares de decisión que contemple la alteridad en la Iglesia, ya que sin la dignidad y el aporte de las mujeres no hay salida hacia lo nuevo en la sociedad y en la cultura, y la Iglesia hacia

adentro también debería ser la primera en dar testimonio al modo de Jesús, salvando la dignidad de la mujer para levantarla en igualdad de condiciones.

Sentimos y pensamos que es el Espíritu quien está creando la Iglesia samaritana en América Latina, cercana, próxima a las nuevas víctimas del terror y de la exclusión. Mantener este rumbo implicará crear las condiciones para vivir fuertemente la experiencia del Espíritu, volviendo a lo esencial, provocando el encantamiento de otra forma de ser Iglesia que tenga sentido para la gente de hoy. El signo que la caracteriza es ser cada vez más una Iglesia pobre, desde, para y por la causa de los pobres. Y esta opción debe atravesar todas nuestras teologías, estructuras, inserciones y pastorales. En este sentido, reafirmamos la importancia del Vaticano II y de Medellín, como grandes señales del Espíritu en nuestra Iglesia.

Es el Espíritu, quien, está impulsando al papa Francisco hacia caminos para una reforma tan largamente esperada, a la cual recibimos con mucho entusiasmo, pero, también, no desconocemos la influencia de los oponentes. Invitamos a vivir este momento histórico como un *kairós*, un momento lleno de Gracia, donde se deja ver con mayor claridad la presencia misericordiosa y amorosa de Dios. Donde tenemos una oportunidad de recuperar y fortalecer los caminos de la tradición latinoamericana que esperan la sinodalidad, la misión compartida, la comunidad ministerial igualitaria, como caminos con nuevas oportunidades.

En este sentido no vemos solamente la acción del Papa actuando sino de una Iglesia histórica en movimiento, llena del Espíritu de liberación, que nos guía a lugares inusitados, reformando todo lo que toca, e impulsándonos a reformar actitudes, instituciones, culturas, convivencias y teologías, con urgencia pero con la certeza de su presencia, porque, como decía monseñor Óscar Romero “la voz de la justicia, ya, nadie puede callarla”. Somos testigos de ello.

IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES¹

*Emerson Sbardelotti**

La divina *Ruah*² nos antecede y camina a nuestro lado.
La divina *Ruah* sostiene las voces en defensa de la vida.
Reconstruir la Iglesia como discipulado de iguales
es garantizar la ciudadanía que irá a cicatrizar la herida.

El diálogo es la casa donde hospedamos al otro.
Todo es sagrado para quien encuentra y respeta.
Es la revolución humana que nos hace crecer.
Misericordia es un don que la profecía no rechaza.

1 Poesía inspirada en las relatorías de los talleres que tuvieron lugar durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, del 26 al 30 de octubre de 2015.

* Teólogo brasileño. Magíster en teología de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Autor de *Espiritualidade da Libertação Juvenil* (CEBI, 2015).

2 Según Carlos Mesters, “la palabra *Ruah* tiene dos significados básicos: el primero, ligado al fenómeno natural del viento (aire, brisa, tempestad); el segundo, referido al fenómeno de la respiración (soplo, hálito, aliento)” (p. 164). Así lo expresó durante su conferencia en el II Congreso Continental de Teología (nota de los editores).

La equidad, la igualdad y la diversidad,
son nuevas prácticas pastorales y educativas.
El Reino de Dios acontece en el medio del pueblo,
como Palabra viva que brota del corazón.

Los puntos fundamentales en la historia bíblica,
deberían ser los puntos de la experiencia humana.
Fe en la Palabra, fe en la gente que lee con ojos nuevos
la realidad, desde los pobres, que no es profana.

Las ciudades como señal de esperanza,
son aquellas que promueven pluralidad:
de religión, de sueños, de trabajo, de cultura,
donde brotan espacios de participación y de libertad.

El 'Buen Vivir' es la mayor exigencia del Reino de Dios.
Se completa en la autenticidad en el seguimiento de la luz.
Los mártires y los profetas son señales para hoy, en este lugar,
y, por eso, nada es más grande que el mandamiento de la cruz.

La Iglesia que camina con Espíritu,
que tiene como riqueza el carisma y no el poder:
es la Iglesia que camina desde los pobres.
Es la que brota del vientre de una mujer.

JOÃO BATISTA LIBANIO MEMORIA FRATERNA DE UN COMPAÑERO DE JESÚS¹

*Jaldemir Vitório**

Mi aporte, en el marco de la reflexión sobre “una Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”, tiene como objetivo realizar un homenaje al teólogo João Batista Libanio. El género literario de mi exposición, corresponde al usado por el Sirácida en la parte dedicada al “elogio de los hombres ilustres nuestros antepasados”². Sí, ¡Libanio fue un hombre ilustre y merece ser recordado! De ahí mis agradecimientos a los organizadores del II Congreso Continental de Teología por incluir

1 Homenaje al teólogo brasileño João Batista Libanio (19/02/1932-30/01/2014), al concluir el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 30 de octubre de 2015. Texto original en portugués traducido por María Elena Bicara.

* Sacerdote jesuita brasileño doctor en teología. Obtuvo la maestría en exégesis bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y el doctorado en teología bíblica en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Desarrolla actividades pastorales en la Parroquia Santísimo Sacramento, en Justinópolis, en el estado de Minas Gerais (Brasil). Actualmente es profesor de Sagrada Escritura, en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE), en Belo Horizonte, y ex presidente de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) en Brasil. También es miembro de la Comisión de Teólogos Jesuitas de América Latina.

2 Sr 44, I.

en el programa un espacio para recordar a Libanio, cuyo aprecio hacia eventos de esta naturaleza era bien conocido.

Tal como está en las etimologías de las palabras ‘memoria’ y ‘recordación’, mi disertación no es el resultado de investigaciones sobre Libanio. Hablaré de él a partir de lo que guardo en mis recuerdos y en el corazón, de los 26 años de convivencia en la comunidad São Roberto Bellarmino, residencia de los profesores de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE), y en el departamento de Teología de la FAJE en Belo Horizonte (Minas Gerais). Sin embargo, mis primeros contactos con Libanio datan de 1977, cuando estudiaba teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-RJ) y lo tenía como profesor. Quien convive con una persona como compañero de comunidad y de misión, tiene la suerte de conocer aspectos que otros desconocen. La larga convivencia permite a los compañeros tener acceso, también, a las fragilidades y a las limitaciones de unos y de otros. Sin embargo, aquí, me interesan solamente los trazos bonitos de la personalidad de Libanio, o sea, aquellos aspectos luminosos e inspiradores para nosotros.

Pensé por mucho tiempo cómo hacer la memoria de Libanio, de modo que pudiera abarcar, lo más posible, la riqueza de su personalidad. Elegí presentarla en forma de *flashes*. Estoy seguro que si abriéramos un espacio para que otros dieran su testimonio sobre Libanio, conoceríamos cosas bellísimas. De ahí que mi aporte podría ser solo la pequeña punta del iceberg. No obstante, me place referirme a ese querido compañero.

Me correspondió a mí, en la condición de rector de la FAJE, en aquel momento, coordinar los funerales de Libanio, un verdadero evento. Fue un momento altamente revelador de quien fue Libanio. Cuántas presencias y cuántos testimonios iluminaron algunas facetas de su carácter, hasta entonces, desconocidas para mí. Si fuera posible, me gustaría poder comentar con Libanio sus funerales, por ejemplo, para saber quién era aquel amigo que vive en Canadá que en cuanto se enteró de su muerte, tomó el avión y vino a Belo Horizonte, dejando atrás familia y compromisos, para despedirse del amigo querido. Él tuvo la

oportunidad de dar el último y emocionado testimonio sobre Libanio en el momento en el que el féretro iba a ser ubicado en el túmulo. O también, quiénes eran todas esas personas que vinieron a agradecer la ayuda o el incentivo que recibieron de él para continuar sus estudios, para llevar adelante algún proyecto, para resolver situaciones personales. Y quién era el grupo Tropa, que estaba apiñado en torno al amigo fallecido.

Presentaré algunos *flashes* de su rica personalidad, sin orden de importancia, y sí como abordajes sucesivos sobre algunos aspectos.

1. EL JESUITA TRAS LOS PASOS DE IGNACIO DE LOYOLA

Mi convivencia con Libanio se dio en el ámbito de la Compañía de Jesús, a partir de 1977, en Río de Janeiro. Puedo decir que él conservó el alma de novicio jesuita, en una cabeza de intelectual. Era extremadamente fiel a las cosas de la comunidad religiosa, con sus horarios y sus prácticas, que no abandonaba, aún cuando prefería dedicar su tiempo a otros múltiples quehaceres. Sabía administrar muy bien el tiempo, de manera metódica, dedicaba las mañanas a estudiar y a escribir. Sólo dejaba esa rutina en caso de verdadera necesidad. Como trabajaba con la puerta del cuarto abierta, quien pasara por el corredor podía verlo en plena actividad intelectual.

Algo paradójico: su vida metódica, de ninguna manera comprometía su disponibilidad. Desconozco que alguien hubiera necesitado la ayuda de Libanio, cualquiera fuere y él se hubiera rehusado a tender su mano. Siempre encontraba un tiempo para conversar, aunque fuera en la “sagrada hora de la siesta”, que él no hacía. Ese momento lo llenaba con grabaciones de programas de radio por teléfono, encuentros con alumnos y tantas otras cosas.

Otra paradoja: Libanio hablaba de las veces en que fue llamado a toda prisa para sustituir a conferencistas que a última hora no podían honrar sus compromisos, por ejemplo en congresos o en semanas teológicas, de manera especial, promovidos por directorios académicos de estudiantes de teología, en varias partes del Brasil. A veces ocurría que los incautos

estudiantes se daban cuenta, muy tarde, que los profesionales cobraban demasiado caro por la asesoría y no tenían dinero para pagarles y el padre Libanio aceptaba colaborar, gratuitamente, como buen jesuita.

Él solamente no aceptaba esos pedidos en caso que estuviera, realmente, imposibilitado. Una observación: para evitar que los jesuitas se apegaran al dinero, san Ignacio estableció que no podrían aceptar “estipendio o limosnas”³ a título de pago, por sus actividades, porque “es propio de nuestra vocación no recibir ningún premio temporal por los ministerios espirituales con los cuales nos ocupamos”⁴, a no ser que sea dado de libre y espontánea voluntad. Ese *pro labore* libre y espontáneo debe ser entregado al ministro de la comunidad, encargado de la administración. Todo lo que Libanio recibía en dinero era entregado, religiosamente, a nuestro hermano ministro. Realmente, ¡un ejemplo de desapego y despojamiento!

Libanio llevó una vida de gran austeridad. Pasado el choque de su muerte inesperada, cuando el superior entró en su cuarto, utilizado también como local de trabajo, para comenzar a “desmontarlo”, encontró mucho papel y libros. Pero, poquísimas cosas de uso personal: ropas, calzados y otros pertrechos. Los muchos regalos que recibía, en general, los entregaba a los pobres, con el argumento que “nuestra comunidad ya tiene mucho, ¡esto será más útil a los pobres!”. Los libros, recibidos a montones, los entregaba a la biblioteca Padre Vaz. Libanio conservaba consigo, apenas, los libros de uso más frecuente. Por eso, era un asiduo frecuentador de la excelente biblioteca de la facultad. Lo único que guardaba con cariño y decía que era su pecado de orgullo, era el conjunto de libros de su autoría, algunos con traducciones en otras lenguas, reunidos en una parte de su estante de libros.

Omito decir cómo la espiritualidad ignaciana se plasmó en el corazón y en la mente de Libanio. Quien conoce los meandros del camino espiritual de Ignacio de Loyola, no tendrá dificultad en identificar sus trazos en sus escritos y en sus conferencias.

3 Examen General No. 4.

4 Constituciones Nº 398.

2. UN CATÓLICO PRE Y POS CONCILIAR

Libanio nació en 1932, en Belo Horizonte (Minas Gerais), una ciudad marcada por un catolicismo conservador. Fue introducido en la Iglesia católica por las puertas de lo que hoy llamamos tradicionalismo. Su formación jesuítica inicial tuvo este mismo corte doctrinal, escolástico y desencarnado.

Yo me divertía mucho con las historias que contaba acerca de los antiguos profesores, preocupados con la exacta temperatura del infierno; con cuántos ángeles, Dios, en su omnipotencia, podía colocar en la cabeza de un alfiler; con los grandes enemigos de la fe, por ejemplo, el monofisismo y tantas otras historias hilarantes de un tiempo en que la teología y la espiritualidad caminaban al margen de la historia. La formación básica de Libanio, en filosofía y en teología, tuvieron ese sesgo alienado de la realidad.

El Concilio Vaticano II le sirvió de “divisor de aguas”, así como sucedió en la Iglesia y en la vida de tantas y tantos de nosotros. Libanio tuvo la lucidez, como buen ignaciano, de reconocer a Dios hablando en la historia y se zambulló de cabeza en ese *kairós* de nuestra Iglesia.

En ese entonces, pertenecía a una Provincia con fuerte presencia de jesuitas conservadores y reaccionarios, que no lo veían con buenos ojos, como no veían con buenos ojos al gran padre Vaz, a mi entender, el “gurú” de Libanio. El venerable padre Vaz, con su mente lúcida, brillante y abierta, fue un pedagogo para Libanio, desde los tiempos en que convivieron en Nova Friburgo (Río de Janeiro), cuando estudiaba filosofía.

Los nuevos tiempos conciliares le permitieron a Libanio ampliar su pensamiento, liberándolo de las amarras de una teología neoescolástica sin relevancia. Hasta el final de su vida, conservó una lucidez envidiable, sin caer jamás en la tentación de “extrañar los ajos y las cebollas de Egipto”⁵, como puede suceder con teólogos sin aliento para construir un itinerario intelectual, manteniendo el camino de Dios, sin

5 Cf. Nm II, 5.

doblegarse ante los caprichos de las instituciones eclesíásticas, ni tampoco optar por “volver a la gran disciplina”.

Mientras vivió, Libanio marchó impávido por los caminos abiertos por el Concilio. Ahora bien, como buen minero, ¡sabía cómo decir las cosas! Por vivir en una comunidad jesuita muy fraterna y teniendo al padre Vaz como interlocutor, hasta su muerte en 2002, Libanio siempre tuvo con quien confrontar su pensamiento y refinarlo, para poder ser y expresarse de tal manera que no dejara brechas a los fanáticos católicos que, como buitres, están en búsqueda de teólogos y teólogas que sirvan de pasto para sus vaticanos homólogos. Desconozco algún *quid pro quo* entre Libanio y la Santa Sede, excepto el inicio de un mal entendido creado por alguien, a mi parecer, con malas intenciones. Ese caso no tuvo consecuencias, porque alguien, con muy buen criterio, se encargó de poner fin a la insensatez causada por una mente enferma.

Doy testimonio que Libanio, como auténtico hijo de san Ignacio de Loyola, fue extremadamente fiel a la Iglesia católica, definida por el fundador de la Compañía de Jesús como “nuestra madre, la santa Iglesia jerárquica”⁶. Quien diga lo contrario, con seguridad, no conoció a Libanio. Desde que la FAJE se instaló en Belo Horizonte, los arzobispos y los obispos auxiliares cultivaron una altísima estima por él. Lo mismo sucedió con muchos arzobispos y obispos de Brasil y de fuera del país. Con ocasión de sus funerales, tanto el cardenal Serafim Fernandes de Araújo⁷, como monseñor Walmor Oliveira de Azevedo⁸ expresaron, públicamente, su gratitud por el servicio prestado por Libanio a la Iglesia en Belo Horizonte. De hecho, Libanio vivió densamente el principio ignaciano de *sentire cum ecclesia* —sentir con la Iglesia— expresado por san Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*⁹.

6 *Ejercicios Espirituales*, 353.

7 Arzobispo emérito de Belo Horizonte (nota de los editores).

8 Arzobispo metropolitano de Belo Horizonte desde 2004, sucediendo al cardenal Serafim Fernandes de Araújo (nota de los editores).

9 *Ejercicios Espirituales*, 352-370.

3. UN CRISTIANO DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

La conversión conciliar, produjo en Libanio una conversión eclesial. Dejando de lado la *societas perfecta*, creyó que el Pueblo de Dios se articula en comunidades de fe, de esperanza y de caridad, como “sal de la tierra”¹⁰, “luz del mundo”¹¹ y “fermento en la masa”¹². Ese fue el tema de muchos de sus escritos y conferencias. Y, también, de su praxis.

Cito dos ejemplos. Desde que llegó a Belo Horizonte, en 1982, se comprometió, pastoralmente, en la parroquia Nuestra Señora de Lourdes, en Vespasiano (Minas Gerais), ciudad de la Gran Belo Horizonte. Y caminó con las comunidades de esa parroquia, hasta el fin de su vida. Su fallecimiento ocurrió en la víspera de la apertura de los festejos patronales, y Libanio debería estar presente.

Cuando llegó la noticia del fallecimiento de Libanio, una pregunta quedó en el aire: “¿vamos a cancelar la fiesta de la Patrona de este año?”. El consenso fue mantenerla, porque Libanio la valoraba y le gustaba ver la alegría del pueblo y de las comunidades. Sus funerales y la misa del 7º día, por lo tanto, se realizaron en plenas festividades parroquiales. El velorio de Libanio comenzó en la FAJE y concluyó en la Parroquia, donde ejerció el ministerio de presbítero y era muy querido por todos. Era imposible no conmoverse ante la multitud de amigos y amigas, de todas las categorías sociales, despidiéndose del padre-hermano a quien aprendieron a amar, porque habían sido muy amados por él.

El segundo ejemplo lo saco del compromiso de Libanio con los Encuentros Intereclesiales de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), realizados periódicamente, verdaderos soplos del Espíritu en nuestra Iglesia. Libanio hacía parte del equipo de teólogos y teólogas asesores, que se ocupaba de ayudar a las bases de la Iglesia a discernir los “signos de los tiempos” y a escuchar “lo que el Espíritu le dice a las Iglesias”.

10 Cf. Mt 5, 13.

11 Cf. Mt 5, 14.

12 Cf. Lc 13, 21.

A partir de esos encuentros, Libanio se ocupaba de difundir los frutos de las reflexiones en sus escritos, charlas y conferencias, haciendo resonar e irradiar los llamados de Dios a nuestra Iglesia, en estos tiempos difíciles, en que estamos llamados a recibir y a implementar el concepto de Pueblo de Dios, tan claramente explicitado por los documentos conciliares y tan olímpicamente desconocido y desvalorado por ciertas corrientes y grupos en la Iglesia católica.

Estoy seguro de que Libanio, si estuviera vivo, se sentiría muy feliz con el tema de este Congreso –Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres– y se comprometería, en cuerpo y alma, en el proceso de reflexión.

4. EL CULTIVADOR FIEL DE AMISTADES

Un rasgo sobresaliente de la personalidad de Libanio era su capacidad de hacer y cultivar amistades, con mucha verdad y fidelidad, con el deseo de ayudar, en la línea ignaciana de “en todo amar y servir”¹³. ¿A cuántas personas Libanio posibilitó afirmarse en la vida? ¿A cuántas personas incentivó a dedicarse a los estudios y colaboró para que encontraran los medios necesarios para realizar sus proyectos? ¿De cuántas personas fue interlocutor, a lo largo de los años, en la búsqueda de comprensión de los más diversos problemas existenciales?

Había un día de la semana en que Libanio se ponía a disposición de los cristianos y de las cristianas de la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, para escucharlos en sus angustias y aflicciones, para el sacramento de la reconciliación, o simplemente, para compartir fraternamente. ¡Hasta el fin de su vida, fue fiel a ese compromiso semanal! Sus ausencias se debieron, solamente, a motivos insolubles.

Un ejemplo de fidelidad a las amistades fueron los 40 años ininterrumpidos de acompañamiento espiritual de los profesores y la dirección del colegio Nuestra Señora de Sion, en Curitiba (Paraná). Quiso la Providencia que sus últimos momentos de vida los haya pasado con los

13 *Ejercicios Espirituales*, 233.

viejos amigos y amigas, que lo acompañaron en la agonía final, cuando estaba por comenzar el retiro que hacían, anualmente, en enero.

El grupo Emaús era especialmente querido por Libanio. Se trata de un grupo brasileño de teólogos y teólogas de la liberación que, a partir de 1974, se reúne dos veces al año, en una casa de los jesuitas en Corrêas (Río de Janeiro), aprovechando un fin de semana. Su presencia era segura, por ser, informalmente, el coordinador del grupo. Recuerdo a Libanio volviendo alegre de esos encuentros, feliz por los amigos y amigas con quienes había compartido momentos ricos de reflexiones. Y, como siempre, cargado de anotaciones hechas a lo largo de las conversaciones y debates.

5. EL PENSADOR INQUIETO

Creo que Libanio siempre fue un pensador inquieto y la Compañía de Jesús le ayudó a cultivar esa virtud. Por tener una memoria envidiable, sabía relacionar hechos e informaciones de diversas épocas y distintos contextos, haciendo el cruzamiento entre ellos, a fin de buscar claves de comprensión de la historia de la Iglesia y de la sociedad, con claridad y de forma esquemática. Libanio era capaz de esquematizar todo de forma tan inteligible que podía tenerse la falsa idea de que las cosas se dejan esquematizar con la facilidad y la rapidez “libanianas”. De hecho, la realidad es muy compleja y escapa a las tentativas de encajarla en esquemas cartesianos. ¡Pero era la manera de Libanio! Ningún tema escapaba a su mente trituradora. Una vez pasado por el triturador “libanio”, era transformado en esquemas que ayudaban a comprenderlo y servían de punto de partida de reflexiones, propias y ajenas, para darle seguimiento.

Donde estuviera y se tratara de reflexionar, sea cual fuera el asunto, era normal ver a Libanio con papel y lapicero en la mano. Con su escritura espaciosa y ligera, tomaba nota de las intervenciones, en busca de nuevas intuiciones, para detectar el recorrido del Espíritu en la Iglesia y en la sociedad. Y se apresuraba a compartir y a difundir lo que le parecía nuevo y original.

Una cosa interesante: Libanio valoraba mucho a los jóvenes teólogos y teólogas. Estaba atento a sus producciones y los incentivaba a continuar. En una reciente conversación con María Clara Bingemer, me contó acerca de la invitación que recibió de Libanio, cuando aún era estudiante de Teología en la PUC-RJ, para escribir un libro en conjunto, y cómo Libanio fue extremadamente respetuoso de las posiciones de ella y sometía sus propios escritos al parecer de ella que, en el futuro, sería una teóloga de renombre nacional e internacional.

Libanio colaboró al progreso de la teología por su inquietud intelectual, al confrontarla con nuevos temas y nuevas problemáticas, inclusive, las que surgían en el ámbito de las ciencias, y no solamente las llamadas ciencias humanas. Quizás por haber sido hijo de médico, las ciencias médicas —aunque no exclusivamente— le interesaban de manera particular.

Creo que, en la Compañía de Jesús, los largos años de amistad y de convivencia con el padre Vaz, sirvieron de aguijón para mantener encendida la mente de Libanio. El padre Vaz jamás lo aduló. Por el contrario, con su espíritu crítico y certero, le señalaba las deficiencias teóricas de sus elaboraciones teológicas, exigiendo de Libanio no “cruzar los brazos”, manteniéndose en continua vigilia intelectual, de modo que no se contradijera ni hiciera afirmaciones ingenuas, desprovistas de sentido crítico.

Este fue un rasgo de la personalidad de Libanio hasta el fin de su vida y que sirve de ejemplo e inspiración, para no caer en la ilusión de haber llegado al fin del camino ni construir sistemas teológicos cerrados y definitivos, trampolín para los fanatismos. Los de “mente corta”, los “falsos fieles a la ortodoxia” y los “resucitadores de un pasado, muerto y sepultado” tienen mucho que aprender con Libanio, en el sentido de tomar consciencia del anacronismo y de la inutilidad de insistir en cosas que el Evangelio denomina: “sal que perdió el sabor”¹⁴. La inquietud intelectual de Libanio, por el contrario, permite que las imágenes evangélicas de “sal”, de “luz” y de “fermento” continúen siendo válidas para la reflexión teológica.

14 Cf. Mt 5, 13.

6. EL TEÓLOGO EN BUSCA DEL ROSTRO DE DIOS

Un elemento importante de la espiritualidad ignaciana y cultivado por Libanio, consiste en buscar y encontrar a Dios en todas las cosas¹⁵, en el empeño de ser contemplativo en la acción. Ese principio de teología espiritual, impide a la persona de fe “congelar” la imagen de Dios y transmitirla de manera descontextualizada, transformando el llamado “depósito de la fe” en una especie de enciclopedia teológica pasada de generación en generación, como si se refiriera a un dios cosificado —ídolo— olvidando que se trata del Dios vivo de la tradición de Israel, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios de los discípulos del Reino.

Libanio comprendió muy bien que la teología de la liberación era un método conveniente para hacer teología, no sólo en América Latina, sino en toda la Iglesia, en el esfuerzo incesante de contemplar el rostro de Dios y dejarse interpelar por él, que convoca a los discípulos y a las discípulas para actuar en la historia, ansiosos de que el Reino venga, como se pide en el Padre Nuestro, y la voluntad del Señor sea hecha “en la tierra como en el cielo”.

Esa preocupación impregna los escritos teológicos de Libanio, que no se privó de hablar acerca de diferentes temas, buscando, con la “mirada del teólogo”, escrutar la presencia y la acción de Dios en los desvanes de la historia o haciéndose presente y de modo sesgado, allí donde parece no estar.

Su último escrito, publicado como obra póstuma, refleja a Libanio como peregrino del misterio. En *Ética do cotidiano* (*Ética de lo cotidiano*), habla de bioética, ecología, cuidado de la vida, educación ética y del mundo de la información. La confluencia de temas aparentemente dispares se da en la presencia divina, impregnando todo lo que dice respecto a los seres humanos. ¡Tal presencia Libanio intentaba, sin descanso, identificar e revelar!

Recuerdo a un jesuita que vino a estudiar Teología en la FAJE, deseoso de ser alumno de Libanio y, con él, tener acceso a la teología de la

15 Cf. *Ejercicios Espirituales*, 230-237.

liberación en estado “químicamente puro”. Cuál no sería su frustración cuando se enfrentó con el maestro tratando temas, aparentemente, sin ninguna conexión con la teología de la liberación. Y prefirió suspender el curso y buscar en otro lugar la tal teología. ¡Pobre!, no percibió que Libanio estaba haciendo teología de la liberación como búsqueda del rostro liberador de Dios, presente en la lucha de los pueblos oprimidos, en los pasos del Éxodo del pueblo de Israel, pero también, en tantas otras luchas de los seres humanos, ansiosos por un mundo con justicia y fraternidad.

Hoy, la preocupación por los temas de la ecología, del medio ambiente y de la sustentabilidad de nuestro Planeta, están en total sintonía con la intuición original de la teología de la liberación, como si nuestra “casa común”, como nos recuerda el papa Francisco, estuviera clamando por liberación porque corre el riesgo de perecer.

Por lo tanto, era el mismo Libanio, haciendo teología de la liberación, pero de manera dinámica, buscando al Dios liberador en nuevas situaciones, en las cuales el ser humano carece de liberación para conquistar la dignidad de los hijos e hijas de Dios.

Así como buscaba sin cesar el rostro de Dios, Libanio tenía la preocupación de llevar a los oyentes y lectores a recorrer el mismo itinerario. Por eso, en sus libros, agregaba al final de cada capítulo, ejercicios que permitieran a los lectores y a las lectoras, situarse también en camino. Se volvía así un verdadero mistagogo, empeñado en tomar de la mano a los lectores y lectoras y conducirlos rumbo a lo insondable del misterio de Dios.

7. EL DEVORADOR DE LIBROS

La capacidad de lectura de Libanio era impresionante. Llamarlo “devorador de libros” es una metáfora muy sugestiva. Sus intervenciones, en cualquier encuentro o reunión, eran aderezadas de referencias bibliográficas. Producía reseñas de libros a montones. Las notas a pie de página en sus escritos son verdaderas bibliografías sobre el tema en cuestión. Quien le pidiera indicaciones bibliográficas sobre los más

variados asuntos podía estar seguro de ser atendido prontamente.

Su excelente memoria le permitía tener en “la punta de la lengua” un caudal de autores y títulos, de diferentes épocas y países. El dominio de las principales lenguas modernas, del latín y del griego, le permitía pasear por una vasta gama de literatura, desenvolviéndose como un viejo conocido.

La voracidad de Libanio por los libros expresaba su deseo de estar bien informado en lo relativo al mundo del pensamiento. Entretanto, era también la manifestación de su deseo de buscar nuevos interlocutores para un diálogo continuado, en la búsqueda de las huellas del paso de Dios por la historia. El contacto con pensamientos nuevos y los consecuentes cuestionamientos, lo instigaban a no cruzarse de brazos y lo contenían ante la repetición de viejas preguntas y de las mismas viejas respuestas.

Aún autores ateos, agnósticos o contrarios a la religión despertaban el interés de Libanio. Conocerlos de cerca era presupuesto para un diálogo honesto con quien transitaba por veredas muy distintas a las suyas. Libanio optaba por dialogar con ellos, en vez de criticarlos como enemigos de la fe, sin el debido conocimiento, para no incurrir en deshonestidad intelectual. Además, la honestidad intelectual fue un principio que Libanio jamás atropelló. Era el primero en plantear, en la práctica, lo que discurrió con maestría en su obra *Introdução à vida intelectual* (*Introducción a la vida intelectual*). El respeto al pensamiento ajeno, fuera el que fuera, marcó la trayectoria intelectual de Libanio.

8. EL ESCRITOR FECUNDO

No estoy seguro si ya se hizo el inventario total de la producción escrita de Libanio. Digo escrita, porque dejó una vasta producción de videos, DVD, programas de radio, entrevistas en televisión y otros medios de comunicación, debidamente registrados.

En el *Memorial Padre Libanio*, que está en fase de instalación en la biblioteca Padre Vaz, de la FAJE, será posible hacerse una idea de las dimensiones de su fecundidad literaria. En este tópico vale la pena

recordar que Libanio:

(1) Estaba dispuesto a escribir para quien se lo pidiera, desde un pequeño texto para un informativo parroquial, hasta fichas para diccionarios, libros de largo aliento y artículos para revistas especializadas.

(2) A lo largo de los años, mantuvo columnas semanales o mensuales en varios periódicos y revistas.

(3) Jamás entregó un texto fuera del plazo prefijado por quien lo encargó. Mucho tiempo antes de la fecha límite, el texto ya estaba en manos del interesado.

(4) Tuvo la capacidad de tratar las temáticas más diversificadas, con mucha erudición y conocimiento del asunto, porque se preparaba bien, antes de ponerse a escribir, buscando literatura e informaciones actualizadas.

(5) Por dominar muy bien el portugués, a veces, se otorgaba el derecho de crear neologismos. Se preocupaba por escribir de la manera más sobria posible, eliminando todo lo que no fuera estrictamente necesario para expresar el pensamiento.

(6) Después de la muerte de Libanio, supimos que estaba escribiendo varios libros, algunos en coautoría con estudiantes de maestría o de doctorado. Fue el camino encontrado para formar nuevos teólogos y teólogas escritores y de transmitirles el arte de escribir, del cual era un maestro.

(7) En 2015 fue publicada la primera obra póstuma de Libanio, concluida en las vísperas de su fallecimiento. Cuando se concluya el inventario de los manuscritos restantes, tendremos la alegría de tener en nuestras manos muchos otros libros que Libanio no tuvo tiempo de concluir, por haber sido sorprendido por la hermana muerte.

9. EL CONFERENCISTA BRILLANTE

Creo que Libanio no tenía la menor idea de la cantidad de conferencias hechas a lo largo de su vida. La gama de auditorios fue la más heterogénea posible: iba desde las CEB, clero, religiosos y religiosas, hasta profesionales liberales de distintas áreas, estudiantes y profesores, y tantos otros tipos de oyentes.

Por otro lado, sería extenso enumerar los tipos de eventos a los que Libanio era invitado a intervenir. Su habla fácil y fluida, acompañada de chistes y de historias graciosas, le posibilitaban dirigirse a cualquier tipo de platea sin el peligro de no ser comprendido. Por otro lado, tenía una gran capacidad de adaptarse a los oyentes: para los sencillos, hablaba de manera sencilla; para los refinados, se servía de una verbosidad sofisticada. En la parroquia donde actuaba los fines de semana, se volvió “famoso” por las historias que creaba para explicar el Evangelio en las misas dominicales para niños.

Como hablaba varias lenguas, era invitado a dar conferencias en países de América Latina y de Europa.

Libanio se oponía a leer sus conferencias. Aún cuando había preparado un texto, prefería no leerlo, y sí hablar de pie, moviéndose, a fin de llamar la atención de los oyentes. Tenía también la costumbre de preparar un esquema del contenido y se ponía a hablar de manera espontánea. Fueron encontrados en sus archivos centenas de esos esquemas. Algunos tan bien hechos que podrían ser embriones de libros o artículos.

Su capacidad de hacer esquemas le permitía exponer su pensamiento con total claridad. Por eso, muchos de quienes lo escuchaban se maravillaban por comprender temas y pensamientos complejos, tal vez, incomprensibles, si fueran transmitidos por otros expositores.

Al dar conferencias o cursos, Libanio era escrupuloso con la cuestión del tiempo. Así como comenzaba en la hora fijada con anterioridad, también concluía a la hora prevista, sin caer en la tentación de sobrepasar el tiempo acordado. Él era capaz de hablar de cualquier tema teológico en media hora, en dos horas o en el tiempo que le asignaran. El tiempo no era problema para él. Jamás reclamaba si le daban

poco tiempo para desarrollar tal o cual asunto. Lo cierto era que, en el tiempo previsto, corto o largo, el mensaje era transmitido, sin que quedara por fuera nada de lo esencial que debería decirse. ¡Libanio era ejemplar en este punto!

10. EL ANDARIEGO DE MUCHAS TIERRAS

Hasta el final de su vida, como buen hijo de san Ignacio de Loyola, Libanio fue un teólogo peregrino. El hecho de haber muerto en Curitiba (Paraná), bien lejos de Belo Horizonte, es un símbolo de ese componente de su identidad.

Murió al final de una serie de actividades, en varias ciudades, en plena acción misionera. Se preparaba para dar un retiro a los profesores y a las autoridades del colegio Nuestra Señora de Sion. Y debía volver a Belo Horizonte, para la apertura del novenario de la fiesta de Nuestra Señora de Lourdes, patrona de la parroquia donde ejercía su ministerio. O sea, ¡la muerte lo alcanzó en medio de sus andanzas!

Eran raras las semanas en que Libanio no tuviera alguna actividad fuera de Belo Horizonte; a veces, dos. Con el paso de los años y la disminución de sus fuerzas físicas, se volvió un poco más selectivo en la aceptación de invitaciones que exigieran viajes largos y agotadores. Sin embargo, nunca abandonó su condición de peregrino de la fe.

Los viajes le permitían servir a un gran número de personas y compartir con ellas sus reflexiones. Le permitían también encontrar muchos tipos de interlocutores con quien dialogar, tener la oportunidad de aumentar su conocimiento y, por supuesto, aprender para servir mejor. Era un esfuerzo ingente por no fosilizarse, evitando el peligro de quedar desactualizado. Como era maestro en tomar notas y por costumbre, tenía papel y lapicero a mano, recogía ideas e intuiciones que, posteriormente, aparecerían en sus escritos y en sus conferencias.

Los continuos viajes de Libanio escondían muchas preocupaciones: el deseo de servir y de compartir conocimientos, el propósito de ayudar a las personas y grupos en el proceso de discernimiento personal, eclesial e histórico, el esfuerzo de dialogar y comprender lo que sucede en el co-

razón de las personas, la confrontación con nuevas ideas y percepciones a ser difundidas. Por lo tanto, caminante y peregrino, sí; turista, jamás.

Sólo había un lugar donde Libanio se prometió a sí mismo que no iría. Y, según sé, realmente, jamás estuvo allá.

11. EL “DINOSAURIO” DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Libanio se divertía llamándose “dinosaurio” de la teología de la liberación. A primera vista, la palabra puede tener una connotación cronológica: la de la vieja guardia de la teología de la liberación. Me parece, sin embargo, que, para él, el sentido era otro. Desde el momento en que se abrió a esa manera nueva de hacer teología, fruto de la acción del Espíritu en el corazón de hombres y mujeres de fe en América Latina, se mantuvo fiel, hasta el fin de su larga vida, en ese caminar penoso.

La metáfora utilizada por Carlos Mesters, que comparó la lectura de la Biblia en América Latina con “una flor sin defensa”, puede ser aplicada también a la teología de la liberación. Y Libanio fue un defensor de esa “flor sin defensa”, impidiendo que fuera pisada y que muriera.

La teología de la liberación estuvo presente en el quehacer teológico de Libanio de dos modos. El primero en respeto a su producción teológica, orientada por los principios metodológicos de la teología de la liberación, por los cuales el pensar se hace con los pies firmes en el suelo de la historia, escuchando los clamores de los oprimidos y marginados, el modo de hablar del Dios que libera y confía en los débiles y en los pequeños para construir el Reino de justicia y de fraternidad, en los pasos del Maestro de Nazaret.

Como dije en la introducción de la primera obra póstuma de Libanio, “en sus escritos, cualquiera que fuera, la preocupación última de Libanio fue la de introducir a los lectores y lectoras en la ‘comunidad de amor’ del Dios de la vida”. Sí, el Dios de la teología de la liberación es el Dios de la vida. El Dios de la vida plena para todos, de modo especial, para aquellos a quienes la vida les es negada. Libanio creyó en esta intuición evangélica de la teología de la liberación y fue un “dinosaurio”, sin jamás abandonarla.

El segundo modo se refiere a la divulgación de la teología de la liberación: su trayectoria, su método, sus temas, sus autores, su producción bibliográfica y su desafío de seguir abriendo caminos para no petrificarse.

Los cursos sobre teología de la liberación que Libanio ofrecía en la FAJE eran concurridos y apreciados. Era como si hiciera un continuo esfuerzo de negar cierta ala de la Iglesia católica que se siente aliviada al declarar: “la teología de la liberación murió”; y considera “viudas de la teología de la liberación” a quien usa el anillo de *tucum*. Libanio protegía la “flor sin defensa”, porque creía que ella puede embellecer el escenario de nuestra Iglesia, contraponiéndose a las teologías desencarnadas, sin compromiso con nuestro pueblo, y, por lo tanto, no comprometidas con el Dios de Jesucristo.

Como dice el Evangelio, “aunque muera, vivirá”¹⁶. Libanio continúa hablándonos del amor de Dios que libera y nos quiere a todos empeñados, como discípulos y discípulas misioneros, construyendo en la tierra el reino definitivo que esperamos.

Agradezco la oportunidad que me fue otorgada para compartir sobre Libanio, compañero de Jesús y nuestro compañero. Que su memoria inspire, de modo especial, a los jóvenes teólogos y teólogas en la tarea de hablar de Dios, con verdad, honestidad y libertad. Y, como él, sean competentes en mostrarle al mundo el rostro del Dios Liberador.

16 Jn 11, 25.

TESTIGOS DE AMERINDIA¹

*María Elena Bicera**

*Rosario Hermano***

La mística de articular una red de católicos y católicas de las Américas —con espíritu ecuménico, abierta al diálogo y a la cooperación interreligiosa— para reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en la tradición teológica latinoamericana, pasa por personas concretas, hombres y mujeres con espíritu de entrega generosa y total, sin reserva alguna, como testigos fieles a la espiritualidad de los mártires, que cada día dan su vida por la causa del Reino, dando lugar a una praxis transformadora, convencidos y convencidas de que otro mundo y otra Iglesia son posibles.

I Homenaje a algunos testigos de Amerindia, al concluir el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 30 de octubre de 2015.

* Uruguaya. Colabora en la secretaría ejecutiva de Amerindia, en tareas de organización, comunicaciones, y traducción de artículos desde distintos idiomas. Magíster en educación y diplomada en educación en valores por la Universidad Católica del Uruguay. Licenciada en lingüística, diplomada en política de formación y psicopedagogía, por la Universidad Católica del Lovaina (Bélgica). Profesora retirada.

** Uruguaya. Secretaria ejecutiva de Amerindia. Magíster en educación en valores por la Universidad de Barcelona (España). Profesora de ética de la educación en grado y posgrado en la Universidad Católica del Uruguay y en el Instituto Universitario Asociación Cristiana de Jóvenes.

Esto es Amerindia, una red de personas que en distintas latitudes de nuestra “Patria Grande”, y más allá de las propias fronteras, optan por un sueño colectivo, desde su cotidianidad, desde sus compromisos familiares, comunitarios, pastorales y/o académicos, y siempre con la esperanza de ser “Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”.

Algunos y algunas ya se encuentran “en la casa del Padre”, son nuestros testigos de Amerindia con quienes hemos compartido la vida, amigos y amigas que ahora nos acompañan desde la eternidad porque, como en la profecía de Daniel, “los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre”².

De ellos y ellas compartimos una memoria agradecida por sus invaluables aportes a nuestra articulación nacional, regional y/o continental.

JUAN GUILLERMO MELÉNDEZ UMAÑA³

A sus 66 años, Juan Guillermo Meléndez Umaña, historiador de la Iglesia de América Central, mantenía el vigor y el entusiasmo por “otra Iglesia posible”, comprometida con los más pobres y cercana a las realidades del pueblo centroamericano.

Como historiador, investigador, traductor y editor, Guillermo participó en la consolidación del centro de publicaciones del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en Costa Rica, y fue un referente para los estudios sobre la historia de la Iglesia en América Central.

Desde muy joven estuvo atento a los clamores de los pueblos centroamericanos por donde peregrinó, primero como religioso, después

2 Dn 12,3.

3 Semblanza a partir del obituario publicado en la edición 110 de *Vida Nueva Colombia* (02.II.2014), escrito por Óscar Elizalde Prada y disponible en: <http://www.vidanueva.co/2014/II/02/obituario-guillermo-melendez/>



como laico, actuando como articulador, investigador, docente, acompañando luchas populares, sosteniendo, y haciendo eco de los sueños de tantos hombres y mujeres.

Sus trabajos de investigación histórica reflejan sus búsquedas y utopías. Publicó varias obras colectivas con el DEI, con la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) y también con el Observatorio Eclesial de Amerindia.

En los últimos años fue coordinador y articulador de Amerindia Costa Rica, y luego de Centroamérica, a nivel regional. En encuentros, asambleas, talleres y reuniones, construyó auténticos puentes de amistad y hermandad, con sencillez y serenidad, con audacia y radicalidad, con un compromiso siempre evangélico que seguirá inspirando a quienes, como él, caminan en el espíritu de una fe que libera.

Muchos y muchas lo recordamos en su partida, por medio de testimonios y escritos que le hicimos llegar a Patricia, su esposa, y a sus hijas. Algunos de estos testimonios describen varias de sus múltiples facetas como cristiano comprometido:

En CEHILA fuiste siempre la principal referencia para Centroamérica, con estudios claves sobre la Iglesia en esta región y tu capacidad de jalar a otras personas para la labor de investigación y cooperación. Te agradecemos por tu entrega siempre generosa hecha con humildad y espíritu solidario.

Ayudó a enfrentar personas que impedían el avance de la Iglesia en el espíritu de Medellín. Guillermo fue la persona más constante y solidaria de CEHILA en Centroamérica y responsable por fin de la publicación en el DEI de la síntesis de la Historia de la Iglesia en castellano. Guillermo, muchas veces silencioso, estaba allí siempre para apoyar las tareas y realizarlas con un espíritu de solidaridad permanente. Tengo conciencia que eso no hubiera sido posible sin el apoyo de su familia a la que ahora todos les agradecemos su generosidad, porque debieron compartir muchas horas de la vida de Guillermo entregada a esas responsabilidades, fruto de una vocación, no de un oficio.

Otro de los mensajes recibidos expresa que “Guillermo fue fiel, amó y sirvió a ‘los más pequeños’ y le pedimos, desde ya, que siga acompañándonos desde su nuevo lugar en el Reino”.

Su testimonio es un signo visible de que esa otra Iglesia sí es posible.

MARÍA AMPARO GARCÍA

Comprometida, solidaria, con un carácter decidido pero, sobre todo, con un testimonio cristiano que arrasó la vida de quienes le conocimos, así era María Amparo García. Mujer de fe y entrega confiada en las manos de Dios, compañera de vida, madre, abuela y hermana para todos y todas.

Fue coordinadora de Amerindia Guatemala desde sus inicios, y coordinó el primer Congreso de Teología de la Liberación en su país. Sus compañeros la recuerdan con su trabajo constante, su convocatoria permanente, por correo electrónico, por teléfono... ella encontraba a todos y a cada uno de los que buscaba.

Siempre con su tono tranquilo y acogedor, pero firme y decidido, convocaba para tantas causas en las que fue dejando su vida: Voces del Tiempo, Movimiento Mons. Gerardi, Escuela Gerardi y otras Escuelas de teología, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales

en Guatemala (AVANCSO), Comunidades Eclesiales de Base (CEB), Pastoral Social Arquidiocesana, Amerindia, Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina (SICSAL), Núcleo de mujeres y teología, Conferencia de Religiosos y Religiosas de Guatemala (CONFREGUA), Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG)...



En cada uno de estos espacios colaboró para construir el Reino, siempre desde los pobres, los olvidados y los que injustamente la historia o la sociedad había marginado.

No podemos dejar de pensar en María y su denuncia constante, su firmeza al luchar por la justicia, por los Derechos Humanos y en defensa de una Iglesia que acoja a todos sus miembros, con un Dios cercano y presente en el dolor y felicidad de los más pobres.

Muchos de los testimonios en la misa en su memoria fueron llegando como una película que se fue armando a retazos.

Uno de sus hermanos decía:

Ella tenía una rica sensibilidad social y eso la llevó a cumplir muchos de sus sueños de estar con los pobres (...). Ella fue importante aún en los archivos de la policía, pues resultaba amenazante a causa de su compromiso con las mayorías empobrecidas; ojalá hubiera muchas Marías para que sigan transformando nuestro país (...).

No podemos hablar de María sin pensar y agradecer a su familia que

nos la prestó como hermana mayor que se entregaba de lleno a empujar las luchas del pueblo pobre de Guatemala, siempre teniendo presentes a Toñito su hijo, a Juanito, a sus gemelas nietas, a sus hermanos/as. No dejaba de soñar con otro país por el que desgastaba su vida; ella fue tomada de la mano de los/as mártires de Guatemala y de América Latina, para que otro mundo y otra Iglesia fueran posibles⁴.

María se fue a acompañar el caminar del sol, allá donde no hay puertas ni ventanas (...). con nuestra Madre naturaleza que está en agonía porque no queremos ser conscientes del dolor que le estamos provocando (...). Ella empezará otro viaje, igual que el primer viaje que hizo cuando vino a la tierra (...).

María, mujer de fe y entrega confiada en las manos de Dios, nos deja el testimonio de su sentido del humor, su alegría, su constante acción en favor del Reino, su compromiso social con la realidad en la que vivió, su búsqueda de la justicia y de la paz.

SYLVIA ALSINA GALLARDO

La uruguaya Sylvia Alsina Gallardo, fue un pilar para Amerindia Continental con su trabajo silencioso y constante, que acogía a todos desde su particularidad, con una sonrisa, una palabra de afecto, un detalle para con cada uno de nosotros/as.

Quedamos impactados por su partida, rápida y no esperada, en medio del trabajo de preparación del II Congreso Continental de Teología en Belo Horizonte. Sabemos que estuvo con nosotros en el congreso, pero también sabemos de la ilusión que el mismo congreso le producía. Fue a Belo Horizonte a reservar las locaciones y estaba muy entusiasmada con lo que este espacio de encuentro y compartir podría generar en nuestro Continente y en nuestra Iglesia, en este nuevo *kairós* que ella vivía con gran alegría y esperanza.

4 Testimonio de Betty Becerra.



Se destacó por ser una persona “al servicio de los demás”. Esa parecía ser su principal motivación y sin duda todas y todos los que compartimos con ella sabemos que así era. Siempre disponible, siempre buscando cómo dar una mano, ayudar, acompañar, solucionando cada una de las grandes y pequeñas cosas que estaban a su alcance.

Fue un pilar no sólo para Amerindia sino también para su familia próxima, para Ricardo, Luciana y Santiago, para su hermana, sobrinos, cuñado, y también para su “familia ampliada” como ella la llamaba, con varios primos, amigos, y hermanos/as de la vida que la acompañaron en todo momento hasta su partida.

Al recordarla no podemos dejar de contagiarnos con su buen humor, que era una constante en ella. Aún en momentos en que no se encontrara tan animada siempre conservaba su chispa de alegría. Ese mismo ánimo la llevó a permanecer hasta el final con la esperanza puesta en el horizonte.

Se caracterizaba por su capacidad empática, viviendo como propios todos las preocupaciones o problemas de los que la rodeaban y una gran creatividad para encontrar siempre soluciones, para acompañar las distintas situaciones. Acompañó a muchos y muchas, mujeres, hombres, ancianos, personas con discapacidad auditiva, y cada uno era único/a para ella, por eso le dedicaba el tiempo que cada quien necesitara.

Fue luchadora fiel, compañera y amiga, “peleándola” siempre y sobreponiéndose a las circunstancias, por muy adversas que éstas fue-

ran, siempre trabajando por la justicia y la paz, desde la Vicaría de la Solidaridad y el Arzobispado de Montevideo, y desde Amerindia Continental.

La queremos recordar con su alegría desbordante, con su generosidad y testimonio radical, impulsándonos a seguir en la lucha por otro mundo y otra Iglesia como la que Jesús quiso.

MARTA ORSINI PUENTE

Recordamos a Marta Orsini, quien fuera coordinadora de Amerindia Bolivia, a partir de lo que fue dicho durante la ceremonia en que celebramos su vida junto a la de otros queridos amerindios/as, en el II Congreso Continental de Teología de Belo Horizonte:

Latinoamericana de pura cepa. Boliviana nacida en Sucre. Marta pertenecía al Instituto Teresiano y trabajó codo a codo con Gregorio Iriarte, consagrada a la educación y a la comunicación popular. Nos legaste la lucidez de tu conciencia crítica para analizar la realidad y el testimonio de tu entrega generosa a tu pueblo boliviano. Todos: Por su vida entregada, te damos gracias Señor.

En Bolivia la recuerdan así⁵:

Marta Orsini Puente dejó un legado cultural, educativo, significativo, en Bolivia, desde la opción por los pobres. En el ámbito del pensamiento, de la cultura y de la acción educadora en la Iglesia, constituye un referente, junto con Gregorio Iriarte, fallecido en 2012, y Víctor Codina, teólogo eminente de la teología de la liberación (...).

5 Fragmentos de la semblanza escrita por Nicolás Castellanos Franco en *eldeber.com.bo* y disponible en: <http://www.eldeber.com.bo/opinion/marta-orsi-ni-puente-educadora-e.html>

Perdura el recuerdo de su labor educativa (...). Marta Orsini Puente, boliviana de Sucre, teresiana de Poveda, es una de las primeras mujeres intelectuales en la sociedad e Iglesia de Bolivia en la segunda mitad del siglo XX. No pasa desapercibida. Una mujer que hizo preguntas en el mundo, en la Iglesia, desde el pensamiento, desde la sabiduría de la mujer.

(...) Trabajó en educación con los mineros y sus familias, en Huanuni, desde 1985 (...). Fue fundadora y directora del proyecto Centro de Apoyo a la Educación Popular en Huanuni (Oruro) hasta 1995. Publicó cinco libros de temas transversales para la educación: *Técnicas participativas para el trabajo en grupos*, *La mujer en la Iglesia y en la sociedad*, *Cómo trabajar la interculturalidad*, *Educación y medios de comunicación*, y *Cuidado del medioambiente*. Se adelantó a la encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común, del obispo de Roma, Francisco (...).

Licenciada en ciencias de la educación, fue directora del colegio S. Teresa de La Paz (...). Gregorio Iriarte y Marta Orsini dirigieron juntos el proyecto Educación y medios de comunicación (...). Publicaron juntos varios libros: *Conciencia crítica y medios de comunicación*, *¿Qué nos dice Santo Domingo?*, *Documento de Aparecida: síntesis, reflexión, aplicación y juegos educativos populares* (...).



El mensaje de Marta Orsini Puente es contundente: seguir de camino, soñando utopías, adivinando caminos nuevos, encarnando valores humanos y cristianos y, sobre todo, haciendo la parábola del buen samaritano.

GREGORIO IRIARTE⁶

De Gregorio Iriarte, en el II Congreso Continental de Teología de Belo Horizonte, durante la celebración de su vida, se dijo:

Navarro de nacimiento, de corazón boliviano y de alma universal como la misma Iglesia. Sacerdote oblato. Formador de cristianos de mente abierta y valores evangélicos. Estimado y admirado por gente de la más diversa procedencia, profesión y militancia. Amerindio de ley, ecuménico y vital. Tus escritos nos siguen iluminando y ayudando a comprender esa trama compleja de la realidad boliviana que aprendiste a descifrar con el evangelio en la mano. Todos: Por su vida entregada, te damos gracias Señor.

Iriarte, según recuerda el medio del que además fue fundador, fue director de radio Pío XII (1964), escribió más de 30 libros e impulsó la creación de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (APDHB) junto a Julio Tumiri.

Se caracterizó por escribir análisis críticos de la realidad boliviana y fue un incansable defensor de los derechos individuales y colectivos de la ciudadanía, principalmente durante los regímenes dictatoriales (...), además se recuerda que Iriarte fue mentor de muchos comunicadores



6 Semblanza a partir de dos textos: “Murió el padre Gregorio Iriarte, defensor de los derechos humanos y formador de comunicadores sociales”, escrito por Baldwin Montero y publicado en *la-razon.com* (disponible en: http://www.la-razon.com/index.php?url=/sociedad/Murio-Gregorio-Iriarte-comunicadores-sociales_0_1703829685.html); y “Gregorio Iriarte”, publicado en el Blog de Elías Blanco Mamani (disponible en: <http://elias-blanco.blogspot.com.br/2012/10/gregorio-iriarte.html>).

sociales y destacado docente de varias universidades públicas y privadas del país.

En 1996, en oportunidad de presentar uno de las ediciones de *Análisis crítico de la realidad*, en la ciudad de La Paz, Iriarte expuso su pensamiento sobre el tema en los siguientes términos:

Analizar la realidad no es sólo señalar injusticias o, simplemente, estar al día en los acontecimientos. Es tener una visión global y precisa del contexto socio-económico que nos rodea, de tal modo que podamos aplicar esa ciencia a lo que sucede y a lo que se vive. Es desarrollar una conciencia histórica y crítica, alejada de toda ingenuidad y fatalismo. No es cuestión de instituciones o de buena voluntad. Las cosas son tal y como son. Sólo una realidad profundamente conocida podrá ser profundamente transformada y sólo un método científico nos puede llevar a ese cabal conocimiento. Si no hay diagnósticos serios y objetivos no podrán darse soluciones reales.

VILMA MOREIRA DA SILVA⁷

La religiosa Vilma Moreira Da Silva, de la Congregación de las Hijas de Jesús de Brasil, ha sido un pilar para Amerindia Brasil, motivando, colaborando, produciendo y aportando de mil maneras al quehacer de Amerindia en dicho país y a la *caminbada* a nivel continental. Su vida y testimonio, su compromiso social con la realidad en la que vivió, su búsqueda de la justicia y de la paz, y su acompañamiento a través de su profunda espiritualidad a la vida religiosa y a tantas comunidades de nuestro continente, dejan una huella indeleble en la teología latinoamericana.

Cuando se produjo su inesperada pascua, Pablo Bonavía, coordinador del Observatorio Eclesial de Amerindia, compartió algunos de sus

7 Semblanza a partir del obituario publicado por Amerindia, disponible en <http://amerindiaenlared.org/noticia/515/pascua-de-la-hermana-vilma-moreira/>

recuerdos y sentimientos de gratitud por “su perspicacia teológica, su profundidad y ese diálogo constante que mantenía con el Padre, que nos motivaba a dejarnos en sus manos, y salir al encuentro del Reino”:

Se nos fue, inesperadamente, una verdadera hermana y amiga. La recordaré siempre con fraternal gratitud: es mucho lo que le debo.

También lo que le debe Amerindia por la que siempre se jugó con generosidad. Su testimonio fue radical en tantos aspectos: disponibilidad incondicional para ponerse al servicio, capacidad de escuchar a los más pobres y jugarse por ellos, transparencia y valentía para abrir caminos en la vida religiosa, su participar a todo nivel de Iglesia con humildad y madurez crítica, su perspicacia teológica... y podríamos seguir. Una hermana más que estará “haciendo fuerza” desde su pascua en todas las luchas por otro mundo posible y por una Iglesia como la que Jesús quiso... Como decía ella: ‘con fraternura’.



LA FUERZA TRANSFORMADORA DE LO PEQUEÑO Y DE LOS PEQUEÑOS¹

Óscar Elizalde Prada*

Deysi Moreno García**

I Crónica del II Congreso Continental de Teología, que tuvo lugar en Belo Horizonte (Brasil), del 26 al 30 de octubre de 2015. Una primera versión de este texto fue publicado en el No. 135 de la revista *Vida Nueva* (edición colombiana) que circuló entre el 29 de noviembre y el 12 de diciembre de 2015, bajo el título: “Teología latinoamericana: ¡soplan nuevos vientos!” (pp. 8-13).

* Comunicador y educador colombiano. Licenciado en educación con especialidad en ciencias religiosas y magíster en estudios y gestión del desarrollo (Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia). Doctorando en comunicación social (Pontificia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil). Docente de la Universidad de La Salle. Miembro del Comité Coordinador de Amerindia Continental. Asesor en comunicación. Colaborador permanente de la *Revista Vida Nueva* y del semanario *Noticelam*. Autor de crónicas, reportajes y entrevistas en el ámbito eclesial latinoamericano. Actualmente investiga sobre la comunicación digital de la fe religiosa en la sociedad del espectáculo.

** Educadora colombiana. Licenciada en química y magíster en docencia de la química (Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia). Doctoranda en estudios sociales de América Latina (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Docente universitaria y de educación media, adscrita a la Secretaría de Educación del municipio de Soacha (Colombia) y al Centro de Estudios de Investigación e Innovación Pedagógica del municipio de Soacha (CIIPS). Asesora en pedagogía y en comunicación. Sus publicaciones más recientes se enfocan al campo de la educación, el cine y la pedagogía. Actualmente investiga la relación entre la enseñanza de las ciencias naturales y la formación ciudadana.

Convocados por Amerindia², y con el apoyo y la participación de 24 instituciones y organizaciones eclesiales, 292 personas —laicos y laicas la mayoría— entre teólogos, teólogas, agentes de pastoral, intelectuales y profesionales católicos de 23 países de América Latina y de Europa, se reunieron en la casa de retiros San José y en el Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), en Belo Horizonte, Brasil, entre el 26 y el 30 de octubre de 2015, para pensar y proyectar “una Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”, en el marco del II Congreso Continental de Teología.

“Amerindia se siente parte de una entrañable tradición del cristianismo latinoamericano-caribeño que encontró su expresión eclesial más reconocida en la Conferencia de obispos de Medellín”. Con estas palabras inició el Congreso, bajo una premisa fundamental: “redescubrir la fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños, dejando a un lado así el viejo deseo de ser una Iglesia poderosa”³.

El teólogo Pablo Bonavía, coordinador del Observatorio Eclesial de Amerindia, recuerda que “en el Congreso anterior, que fue en el 2012, sentíamos la necesidad de proponer una reflexión sobre la acción del Espíritu de Jesús, pero desde nuestras realidades, con la mirada

- 2 Amerindia tuvo su origen en 1978, con motivo de la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (México), como un grupo de teólogos asesores de los obispos. Ese mismo grupo realizó un trabajo parecido en la Conferencia de Santo Domingo, en 1992, y en la Asamblea especial para América del Sínodo de los Obispos, en Roma, en 1997. Posteriormente Amerindia se transformó en una red más amplia de obispos, teólogos/as, comunicadores/as, educadores/as, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as, comprometida con la Iglesia y con los nuevos movimientos y acciones sociales, reafirmando la opción preferencial por los pobres y actualizando la herencia de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), Puebla (1978), Santo Domingo (1992), y Aparecida (2007).
- 3 Palabras pronunciadas por Socorro Martínez en la inauguración del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015, a modo de presentación y encuadre.

propia de nuestro continente”⁴. Sin embargo, a diferencia de este primer Congreso que tuvo lugar en São Leopoldo —en Rio Grande do Sul, también en Brasil— en medio de tensiones, el ambiente eclesial del segundo Congreso, al tenor de las opciones, los gestos y las enseñanzas del papa Francisco, representa una inusitada oportunidad o un ‘hito eclesial’, si se quiere, en la actual coyuntura que atraviesa la Iglesia, en la que se presagia la posibilidad de un ‘nuevo aire’ para una teología descentralizada, no autorreferencial y sí en diálogo con las acuciantes realidades de los últimos, los ‘más pequeños’, los que experimentan mayor vulnerabilidad, incluyendo, claro está, el cuidado de la “casa común”⁵. En palabras del teólogo uruguayo, se reconoce que:

en el anterior Congreso se tenía un ambiente más bien adverso. Incluso hubo algún intento de impedir que ese congreso se realizara. En cambio ahora sentimos que desde las realidades históricas, muchas veces referidas a nuestras pequeñas comunidades, pero también desde la Iglesia en un sentido más global, gracias al pontificado de Francisco se está reclamando generar una nueva manera de vivir nuestro cristianismo en comunidad, capaz de incluir la experiencia de mucha gente que en el modelo anterior no se sentía escuchada ni tenida en cuenta, porque era un modelo todavía muy dependiente de imágenes de Iglesia muy verticales, centralistas, con poca participación del laicado, de la mujer y de los pobres⁶.

Si bien es cierto que ya el congreso de São Leopoldo, celebrado con motivo de los 50 años de la inauguración del Concilio Vaticano II y los 40 de la publicación del libro *Teología de la liberación, perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, había logrado avivar la llama de una teología que

4 Elizalde, Ó. (2015). “La reforma de la Iglesia pasa por la sensibilidad hacia los pequeños. Entrevista a Pablo Bonavía, coordinador del Observatorio Eclesial de Amerindia”. En Revista *Vida Nueva Colombia* No. 135 (29-II-2015 a 12-12-2015). p. 40.

5 cf. Francisco, Papa (2015). Carta encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la “casa común”.

6 *Op. cit.* Elizalde, Ó. “La reforma de la Iglesia. . .”, p. 40.

quiere ser fuego que encienda otros fuegos en la Iglesia y en la sociedad, tres años después, esta vez coincidiendo con el 50º aniversario de la clausura del Vaticano II, el Congreso de Belo Horizonte asumió la invitación del Papa en su encíclica programática *Evangelii Gaudium* de “entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma⁷, que apunte a desentrañar, anunciar y secundar la presencia liberadora del Reino de Dios en el seno de la historia antes que a la pura autopreservación institucional”, como señaló en la presentación y encuadre del Congreso la religiosa mexicana Socorro Martínez Maqueo, coordinadora de Amerindia Continental.

En este sentido, “uno de los aciertos de Amerindia es su capacidad de convocatoria y de sumar sinergias, voluntades y colaboraciones de tantos y tantas que escriben, coordinan, articulan y se comprometen, tanto en sus países como a nivel continental”⁸, como comenta la uruguaya Rosario Hermano, secretaria ejecutiva de Amerindia, quien también está convencida de que “el otro mundo posible y la Iglesia posible nacen de la base, desde la escucha atenta a las distintas prácticas”⁹, como ha ocurrido en los Congresos Continentales de Teología de 2012 y 2015.

La perspectiva desde la cual se gestó y concibió el Congreso de Belo Horizonte responde, en efecto, al perenne imperativo de la reforma eclesial —*ecclesia semper reformanda*— que “lejos de todo narcisismo, promueve la participación en la urgente gestación de un paradigma civilizatorio alternativo en el que no afirmemos lo propio por destrucción de lo diferente, vivamos la alteridad como mediación de la propia identidad y cuidemos de nuestra casa común”¹⁰.

7 Cf. *Evangelii Gaudium*, 30.

8 “Otro mundo es posible y la Iglesia posible nace de la base”. Entrevista a Rosario Hermano, secretaria ejecutiva de Amerindia, disponible en: <http://www.amerindiaenlared.org/noticia/563/otro-mundo-es-posible-y-la-iglesia-posible-nace-de-la-base---entrevista-con-rosario-hermano/>

9 *Ibíd.*

10 Palabras pronunciadas por Pablo Bonavía en la inauguración del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015, a modo de presentación y encuadre.

De ahí que el principal propósito del segundo Congreso haya sido “reunir a teólogos y teólogas del continente para discernir desde la Palabra de Dios la presencia del Espíritu Santo al interior de las prácticas de solidaridad con los excluidos, como raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y de la necesaria reforma que la Iglesia está desafiada a realizar hoy”¹¹.

Siguiendo el método ver-juzgar-actuar —que ha caracterizado a la Iglesia latinoamericana y caribeña— el Congreso reflexionó sobre las interpelaciones del Espíritu en la actual coyuntura socio-ecclesial (ver), las líneas centrales de la pneumatología desde América Latina (juzgar), y los caminos a recorrer en el proceso de reforma ecclesial (actuar).

A la luz de estas grandes cuestiones, que bien reflejan el trípede temático propuesto para el congreso a partir de las categorías Pueblo de Dios, pneumatología y reforma de la Iglesia, se desarrollaron diez conferencias y cuatro paneles: *El factor religioso en el contexto de la conflictividad global* (Leonardo Boff, de Brasil); *Los procesos culturales, políticos, económicos y ecológicos en el contexto de un modelo civilizatorio mundial* (Juan Luis Hernández, de México); *Los desafíos y las oportunidades de la coyuntura ecclesial global y continental* (Cecilia Tovar, de Perú); *Las experiencias del Espíritu en algunos sujetos significativos de América Latina y el Caribe* (Etel Nina Cáceres, de Perú, y Vicenta Mamani, de Bolivia); *El Espíritu y la autoridad de los mártires* (Juan Hernández Pico, de El Salvador); *La multiforme experiencia del Espíritu en el contexto social, cultural y ecclesial latinoamericano* (Marcelo Barros, de Brasil); *La experiencia del Espíritu en la Biblia* (Solange do Carmo, Carlos Mesters, Francisco Orofino, de Brasil, y Eduardo de la Serna, de Argentina); *Una pneumatología a partir de la experiencia de América Latina y el Caribe* (Víctor Codina, de Bolivia); *El Espíritu y la autoridad de los pobres* (Gustavo Gutiérrez, de Perú); *Modelos de Iglesia en el hoy de América Latina* (José Oscar Beozzo, de Brasil); *La reforma ecclesial a partir de la acción del Espíritu en el corazón de todos los pueblos* (Carlos Schickendantz, de Chile); *Luces para la reforma de la Iglesia en un mundo conflictivo, pluralista y desigual* (monseñor

II Este fue el objetivo general del II Congreso Continental de Teología. Cf. <http://amerindianlared.org/congreso2015>

Álvaro Ramazzini, de Guatemala, y Virginia Azcuy, de Argentina); *La urgencia de lo esencial* (Pedro Trigo, de Venezuela); y *Los frutos que el Espíritu nos ofrece hoy* (Isabel Corpas de Posada, de Colombia, Juan Luis Hernández, y Juan Hernández Pico)¹².

La conferencia inaugural de Leonardo Boff generó una particular expectativa. “Detrás de los grandes conflictos hay motivos políticos y religiosos”, afirmó el teólogo brasileño, de ahí que “en momentos de crisis de las civilizaciones, las religiones juegan un papel importante”. Ante la amenaza que representan los fundamentalismos –la “enfermedad de las religiones”– y el terrorismo, en su propósito de “ocupar las mentes de las personas” y alimentar el miedo en la sociedad, insistió en el papel fundamental que cumplen las religiones, dado que comparten con la tecno-ciencia un inusitado liderazgo capaz de movilizar a los hombres y a las mujeres de este tiempo. Por eso, “descubrir el capital espiritual de los seres humanos hará posible una tierra de la buena esperanza, de la bio-civilización, donde el eje constructor sea la vida”.

Además de este desafiante panorama, los agudos análisis coyunturales que presentaron los laicos Juan Luis Hernández y Cecilia Tovar ofrecieron nuevos elementos a las hermenéuticas que se dieron durante el Congreso, algunas de ellas con un marcado acento narrativo, como las que presentaron las teólogas Etel Nina Cáceres y Vicenta Mamani, desde la rica tradición teológica de la Iglesia del sur andino, o la meditación que compartió Marcelo Barros, con un enfoque intercultural, desde las herencias espirituales afrobrasileñas.

Con un tono más expresamente pneumatológico, algunos de los pioneros de la lectura popular de la Biblia, como Carlos Mesters y Francisco Orofino, lo mismo que Solange do Carmo y Eduardo de la Serna, dieron lugar a una rica polifonía hermenéutica para señalar la primacía del Espíritu en la Palabra de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mientras que Víctor Codina desarrolló su exposición

12 Las intervenciones de cada uno de los conferencistas y panelistas del II Congreso Continental de Teología, hacen parte de los contenidos de este volumen de la obra *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*.

bajo la premisa de que “el Espíritu del Señor actúa desde abajo” —título de una de sus últimas publicaciones— como se constata particularmente en América Latina y el Caribe.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez en su conferencia —una de las más esperadas— con sabiduría patriarcal insistió en la impostergable urgencia de “vivir según el Espíritu”, en libertad, de asumir en plenitud el sentido de la primera bienaventuranza: “ser pobres de Espíritu”, y de “salir en búsqueda de los pobres de Jesucristo”.

En las intervenciones de los dos últimos días del Congreso, Carlos Schickendantz, monseñor Álvaro Ramazzini, Virginia Azcuy y Pedro Trigo, ofrecieron importantes insumos para hacer viable la reforma de la Iglesia, con un renovado espíritu sinodal que dé paso a una nueva forma de ser y hacer Iglesia, desde el reconocimiento de alteridades y ministerialidades que, en últimas, hagan viable el sueño de “echar la suerte por la humanidad, como solidaridad con los hermanos, con todos los seres humanos, preferencialmente desde los pobres, desde el discipulado de los pobres con espíritu”.

Estos destellos de primavera teológica latinoamericana también tuvieron resonancia en los 15 talleres que se desarrollaron con el ánimo de “construir saberes nuevos y colaborativos, enraizados en las diferentes experiencias que tienen lugar a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe”, en diversos asuntos y sujetos emergentes como el derecho a lo urbano, la cosmovisión indígena, los migrantes, la trata de personas, la ecoteología, la vida religiosa, la mujer en la reforma de la Iglesia, las juventudes con sus lenguajes y códigos del mundo poscristiano, las Comunidades Eclesiales de Base, el “buen vivir”, la santidad y el conflicto en América Latina, las hermenéuticas bíblicas frente a las nuevas tendencias fundamentalistas, la enseñanza de la teología, el Reino de Dios ante las nuevas relacionalidades, y, el pensamiento teológico de José Comblin, uno de los mayores exponentes de la teología de la liberación.

Por otra parte, la presentación de 32 comunicaciones científicas¹³ permitió vislumbrar algunos nuevos territorios que se están explorando en la teología y en las ciencias de la religión, muchos de los cuales se desarrollan bajo el paradigma investigativo de la inter-disciplinariedad y de la trans-disciplinariedad.

Además de los contenidos de las conferencias, los talleres y los trabajos científicos —objeto de esta publicación, dividida en dos volúmenes, uno físico y otro digital— así como las experiencias compartidas y los horizontes vislumbrados, las convicciones que se presentaron en el Mensaje Final del Congreso son apenas las primeras flores de una nueva primavera para la teología latinoamericana.

De hecho, el Mensaje Final ofrece una aproximación pneumatólogica a los ‘signos de los tiempos’, en una época donde los urgentes clamores de la Tierra y de los pobres, el terrorismo, las guerras, el consumismo, la violencia y los fundamentalismos, interpelan el quehacer de la comunidad teológica latinoamericana.

“Esta realidad deshumaniza y contradice la voluntad de Dios, se nos pide no acostumbrarnos a la pobreza que siguen viviendo nuestros hermanos/as y a seguir comprometiéndonos con la causa de Jesús y de los pobres para la construcción del Reino de Dios y su justicia”¹⁴, afirmaron los participantes del Congreso, resaltando también la autoridad de los mártires que han dado su vida por amor a los pobres como “el mayor símbolo de la presencia misericordiosa de Dios-con-nosotros”.

Este Mensaje Final se revela como un ‘manifiesto’ que privilegia la acción del Espíritu “como la fuerza para subvertir la historia, fortaleciendo la liberación real de nuestros pueblos y haciendo que los pobres sean sujetos protagonistas de su destino”. En este sentido, se reconoce que el Espíritu, con sus diversos nombres en las múltiples culturas, “tiene un lugar central en la espiritualidad de América Latina”:

13 Los contenidos de los talleres y de las comunicaciones científicas que tuvieron lugar durante el II Congreso Continental de Teología, hacen parte del volumen digital que complementa esta obra.

14 Mensaje Final del II Congreso Continental de Teología. El texto completo se encuentra disponible en este mismo volumen. Cf. pp. 417-420.

Sentimos y pensamos que es el Espíritu quien está creando la Iglesia samaritana en América Latina, cercana, próxima a las nuevas víctimas del terror y la exclusión. Mantener este rumbo implicará crear las condiciones para vivir fuertemente la experiencia del Espíritu, volviendo a lo esencial, provocando el encantamiento de otra forma de ser Iglesia que tenga sentido para la gente de hoy. El signo que la caracteriza es ser cada vez más una Iglesia pobre, desde, para y por la causa de los pobres. Y esta opción debe atravesar todas nuestras teologías, estructuras, inserciones y pastorales. En este sentido reafirmamos, la importancia del Vaticano II y de Medellín, como grandes señales del Espíritu en nuestra Iglesia¹⁵.

Si fuera necesario elegir un par de imágenes para ilustrar –simbólicamente– lo que representó el II Congreso Continental de Teología, para la nueva primavera teológica latinoamericana, saltan a la vista dos fotografías que expresan, por sí mismas, la importancia de los relevos generacionales de teólogos y teólogas que continúen oxigenando la *ecclesia semper reformanda*.



En primer lugar, la foto de los ‘históricos’ registra el re-encuentro de más de una treintena de patriarcas y matriarcas de la teología de la liberación, como una ‘foto de familia’.

Allí se distingue a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Víctor Codina, Margot Bremer, Marcelo Barros, Pedro Trigo, José Oscar Beozzo, Carlos Mesters, Pablo Richard, Paulo Suess, Diego Irarrázaval, Pablo Bonavía, Juan Hernández Pico, Eduardo de la Serna, Pedro Ribeiro de Oliveira, Eduardo Hoornaert... y muchos/as más. En la imagen también se alcanza a leer el título del Congreso: “Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”.

Otros ‘veteranos’ que no aparecen en el registro gráfico también participaron en el Congreso. Entre ellos, dos obispos insignia de la pastoral social: Demétrio Valentini, emérito de Jales (Brasil), y Álvaro Ramazzini, de Huehuetenango (Guatemala).

Acto seguido, en el mismo escenario, un nutrido grupo de teólogos y teólogas jóvenes, de diversas nacionalidades, fueron retratados con el trasfondo del logotipo del Congreso que evoca la diversidad étnica y cultural de ‘la Iglesia de a pie’, que peregrina animada por el mismo Es-



píritu que guió a los padres conciliares, hace 50 años, en el Vaticano II, y a los obispos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, donde se fraguó una nueva forma de ser y de hacer Iglesia en América Latina, desde la opción por los pobres.

Comparativamente, ambas fotos —la de los ‘históricos’ y la de los ‘jóvenes’ teólogos— posibilitan algunas observaciones preliminares, además de la evidente distancia generacional.

En la primera la mayoría son hombres, en la segunda hay una mayor presencia femenina. Buena parte de los ‘históricos’ son clérigos y religiosos/as, en cambio, los teólogos y las teólogas jóvenes son predominantemente laicos y laicas. De igual forma, en contraste con el primer retrato, donde resulta relativamente fácil distinguir a las ‘grandes estrellas’ de la teología de la liberación, en el segundo un espectador convencional difícilmente podría reconocer a los ‘pequeños luceros’ que prometen ser el relevo de los mayores —muchos de ellos octogenarios— herederos de una tradición teológica latinoamericana que se identifica con la Iglesia de los pobres, desde los pobres y para los pobres.

Como si se tratara de un ‘álbum inter-generacional’ más que de una única ‘foto de familia’, la escena bien podría ser una expresión gráfica de los vientos frescos que soplan para la teología latinoamericana. ¿Una nueva generación de teólogos y teólogas de la liberación está emergiendo? Puede ser. “De ustedes depende, según lo que hagan” sentenció sabiamente Gustavo Gutiérrez, al agradecer la carta-homenaje que le hicieron los jóvenes teólogos durante el Congreso. Y añadió, con el cariño paternal de un abuelo, que “no basta ser joven para ser una promesa”.

Con todo, se constata que un cierto aire de ‘primavera eclesial’ está revitalizando el proyecto de una teología que nació en el revés de la historia, entre pobreza y marginaciones, allí donde se cuecen las resistencias de hombres y mujeres violentados por un sistema excluyente y opresor: indígenas, afrodescendientes, campesinos, mujeres, jóvenes, niños, migrantes, algunos incluso víctimas de la Trata de personas... Ellos y ellas, ‘rostros’ contemporáneos del Crucificado, junto con los mártires del continente latinoamericano y la *Pacha Mama* (Madre Tierra)

asediada y amenazada, fueron evocados durante las celebraciones litúrgicas que impregnaron los contenidos de las conferencias, los paneles, los talleres y las comunicaciones científicas del Congreso, con la ráfaga de un nuevo Pentecostés teológico que es fruto, también, de la dinámica de la reforma eclesial que lidera Jorge Mario Bergoglio, el primer papa latinoamericano.

¡Nuevos vientos soplan en la teología latinoamericana! Son necesarios para que la fuerza transformadora de lo pequeño y desde los pequeños acontezca. Es posible que este haya sido el sentir común de los ‘históricos’ y de los jóvenes teólogos mientras se retrataban con la convicción de seguir apostando por “una Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”.

REFLEXIONES FINALES

TEJER LA VIDA DESDE DIOS Y DESDE ABAJO^I

*Socorro Martínez Maqueo**

Convocados por Amerindia Continental nos reunimos teólogos y teólogas, agentes de pastoral, hombres y mujeres militantes por el Reino de Dios de diferentes países de América Latina y el Caribe e invitados de Canadá y Europa en Belo Horizonte, Brasil, del 26 al 30 de octubre, para realizar el II Congreso de Teología de la Liberación “*Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*”, en el marco de la conmemoración de la clausura del Concilio Vaticano II.

En un tiempo de fuerte transición y de cambio de paradigmas no debería resultar extraño que la Iglesia Pueblo de Dios se pregunte sobre su propia necesidad de reformarse, de cambiar de acuerdo con los signos de los tiempos y que en ello tenga presente los clamores y derechos de los pobres y excluidos.

I Artículo de opinión publicado en la edición española de *Vida Nueva*, No. 2.963, el 6 de noviembre de 2015.

* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Baja California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. La mayor parte de su vida ha trabajado como educadora popular y en la asesoría de las Comunidades Eclesiales de Base de su país. Actualmente lidera la Articulación Continental de las Comunidades Eclesiales de Base y es la coordinadora de Amerindia Continental.

Amerindia se siente parte de una entrañable tradición del cristianismo latinoamericano-caribeño que encontró su expresión más reconocida en la Conferencia de obispos de Medellín. Tradición que dio un paso decisivo: redescubrir la fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños. Esta identidad se vio confirmada y revitalizada en el Congreso como vigente y necesaria, asumida con evangélica convicción por las muy diversas generaciones presentes que son, a su vez, representativas de muchos y variados procesos y comunidades de la iglesia de los pobres, articulados desde abajo.

Nos interpela lo que el Espíritu suscita en los pobres, en contextos donde pareciera que la vida no puede brotar y, sin embargo, son ellos los que nos participan de su honda y confiada vivencia de fe y desde el no tener comparten con generosidad y alegría. La resistencia y esperanza son clamores que el Espíritu nos invita a escuchar con fino y atento oído. Es desde abajo que se gesta la posibilidad de una nueva humanidad de acuerdo al proyecto de Dios. Es juntos y juntas que podemos imaginar nuevas propuestas y procesos.

Nos duele, nos indigna, constatar cómo transnacionales y detentores del poder, en su permanente deseo de lucrar, siguen reprimiendo y segando la vida de aquellos a quienes consideran un obstáculo, sin importar si son jóvenes, mujeres, hombres y aún niños y niñas que luchan por una vida digna y defienden los bienes que Dios nos regaló a todos y todas. La incuestionable autoridad de innumerables mártires y testigos alienta y sostiene la marcha. Somos herederos y herederas de un capital espiritual que nos impulsa como energía creadora.

Recogimos los sólidos y exigentes aportes teológicos a la reforma eclesial, de tantas implicaciones, siempre en la perspectiva inclusiva de los pobres y de los excluidos. Puede haber significativos cambios en la compleja organización y estructura de la iglesia, pero si no pasa por los pobres de la tierra será imposible creer que somos anuncio de fraternidad universal. Necesitamos escuchar los signos de los tiempos y dejarnos guiar por el Espíritu que impulsa el proyecto de Dios para la humanidad toda, sin exclusión alguna.

Nutrimos nuestra espiritualidad con signos y fiesta. Entre ellos, la tierra, las flores, los clamores de niños y jóvenes, de mujeres, de migrantes, los habitantes de las periferias urbanas, de campesinos, de los defensores de territorios, de negritudes, de pueblos originarios, y de la *Pacha Mama*. El lenguaje simbólico favoreció expresar lo que lo oral no alcanza a hacer, y a integrarlo al quehacer teológico.

La vivencia comunitaria, tan necesaria en el hoy de un mundo consumista e individualista, se vio reflejada en el encuentro de hermanos y hermanas con diversos servicios y trayectorias, lenguas, experiencias, edades. Esto no se improvisa o se da por acaso, sino que es fruto de largos y aun impacientes procesos discernidos desde la Palabra de Dios en la vida cotidiana; místicos, profetas, artesanos empeñados en el sueño movilizador de otro mundo e iglesia posibles.

La insondable acción del Espíritu va siendo recogida desde abajo y se va forjando una lectura pneumatológica desde la realidad doliente y esperanzadora de nuestros pueblos. El legado de la tradición latinoamericana se vio atropellado, descalificado y amenazado en décadas pasadas. Queremos con alegría vivir y continuar impulsando, desde abajo, el tesoro que guardamos en vasijas de barro unidos al obispo de Roma, Francisco, en el común anhelo de una iglesia de los pobres, al estilo de Jesús.

Esta publicación ha sido posible con el apoyo de las siguientes agencias de cooperación:

ADVENIAT (Alemania)
CAFOD (Inglaterra)
CCFD (Francia)
DESARROLLO Y PAZ (Canadá)
DKA (Austria)
EMW (Alemania)
FASTENOPFER (Suiza)
MENSEN MET EEN MISSIE (Holanda)
MISEREOR (Alemania)
SCLA (Estados Unidos)
KARUNA VZW (Bélgica)