Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Karl Gaspar, Dave Brauer-Rieke
y Marlene Perera

376
JUNIO 2018
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

CONCILIUM

376

JUNIO • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Karl Gaspar, Dave Brauer-Rieke y Marlene Perera

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

374	FEBRERO 2018 **CRISTIANISMOS ASIÁTICOS**
375	ABRIL 2018 **SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL**
376	JUNIO 2018 **SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO**
377	SEPTIEMBRE 2018 **LA IGLESIA DEL FUTURO**
378	NOVIEMBRE 2018 **ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA**

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Linda Hogan – Vicepresidenta	Dublín-Irlanda
Daniel Franklin Pilario – Vicepresidente	Quezon City-Filipinas

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Bolonia-Italia
Margareta Gruber	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Austria/Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator	Nigeria/Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Portugal/Roma-Italia
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Tubinga-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Erik Borgman	Tilburg-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Werner G. Jeanrond	Glasgow/Oxford-Reino Unido
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Reino Unido
Solange Lefebvre	Montreal, Canadá
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Susan A. Ross	Chicago, IL-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Bolonia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía

CONTENIDO

1. Tema monográfico: SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang: *Editorial* 7

Quién es el «pueblo»

1.1. Serena Noceti: *Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad* 11

1.2. Nancy Pineda-Madrid: *Hacer teología hoy desde la perspectiva del «pueblo»* 27

1.3. Cesar Kuzma: *Misión e identidad del Pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino* 39

1.4. Luiz Carlos Susin: *El Pueblo, Cordero de Dios* 49

Conversación con la filosofía en la era de la descolonización

1.5. Raúl Fornet-Betancourt: *Interculturalidad y «pueblo». Para continuar la conversación con la teología latinoamericana de la liberación* 61

Reflexiones teológicas sobre las sabidurías y la teología del pueblo

1.6. Michael Amaladoss: *Teología de los pueblos en comunidades plurirreligiosas* 71

1.7. Rafael Luciani: *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del papa Francisco* 83

1.8. Wati Longchar: *Poder e impotencia. Involucrar a los pueblos marginados en la misión* 97

1.9. Margot Bremer: *¿Inventar o descubrir el Orden de nuestro Mundo? Lectura de un texto bíblico desde una cosmovisión indígena* 111

2. Foro teológico:

2.1. Karl Gaspar: *Recurrir a las fuentes indígenas. Respuestas pastorales a los pueblos/personas que son víctimas de la violencia global* 127

2.2. Dave Brauer-Rieke: *Caminar con* 133

2.3. Marlene Perera: *Comunión interreligiosa para una vida que fomente la cultura* 139

EDITORIAL

Hace ya más de medio siglo, el Concilio Vaticano II realizó un extraordinario cambio pastoral que tuvo un impacto epistemológico en el significado de la Iglesia universal. Fue una actualización *(aggiornamento)* que propició, en las iglesias locales, un proceso de escucha a los signos de los tiempos para escrutar el paso de Dios en la historia, con la inculturación de la Palabra de Dios que lo hace posible. Reconoció también el protagonismo de las comunidades cristianas situadas en las periferias del mundo. En suma, fue un proyecto completo de renovación eclesiológica —algunos dirán de reforma— que aún no ha concluido.

De hecho, debido a la visión en *Lumen gentium* de la centralidad del pueblo de Dios y al impulso profético de *Gaudium et spes* —dos constituciones innovadoras del nuevo paradigma eclesial—, el catolicismo romano comenzó a dialogar con otras culturas, racionalidades y formas de vida, e intentó ir más allá de la visión colonial del cristianismo con su acento apologético que ha prevalecido desde la modernidad (desde la Contrarreforma del siglo XVI hasta la crisis modernista del siglo XIX).

En este sentido, las Iglesias de América Latina, Asia y África comenzaron a tener en cuenta la sabiduría de los pueblos. Esta sabiduría no es solo como una semilla de la Palabra, sino, más bien, una genuina experiencia mistagógica que recibe la revelación divina con fecundidad y creatividad, y descubre nuevos significados en la radicalidad de Jesús de Nazaret, confesado como el Mesías y el Hijo de Dios por la Iglesia. Así, en el fértil contexto del pluralismo religioso, reconocido como un postulado inalienable para lograr la universali-

dad de la fe cristiana, la condición contextual de toda teología —incluida la europea, que dejó de ser la hegemónica— dio un paso adelante en la gestación de la *catolicidad* de la fe en el Dios de la vida y en la primacía del Reino de Dios anunciado por el Nazareno y consumado por el Espíritu Santo que alienta la nueva creación.

Las teologías del pueblo que han florecido en la segunda mitad del siglo XX —desde la teología de la liberación en América Latina y el Caribe hasta la teología dalit en India, pasando por muchas otras expresiones de la centralidad de los pobres del mundo— afrontan ahora el desafío del reconocimiento recíproco en su opción por los excluidos y por las víctimas de la violencia global. Pero estas teologías también necesitan debatir sus diferencias de interlocutores, sus mediaciones teoréticas y sus opciones socioculturales, políticas y pastorales, que se manifiestan en la vida de las comunidades cristianas al enfrentarse al sufrimiento, la violencia y el mal histórico de nuestro tiempo. De ahí la importancia del diálogo con la filosofía intercultural propuesto, desde hace décadas, por Raúl Fornet-Betancourt, quien contribuye en este número con nuevas cuestiones para comprender con sentido crítico la categoría pueblo, a fin de promover un pluralismo cultural incluyente en la sociedad y la Iglesia.

Este número de *Concilium* —fiel al espíritu de la revista que nació precisamente del espíritu conciliar— se dedica a escuchar aquellas voces de sabiduría y teologías del pueblo que surgen en la aldea global. Estas teologías nacen en tiempos de incertidumbre debida al aumento de la violencia generada por el capitalismo globalizado, con la complicidad del patriarcado y el colonialismo —exterior e interior—, que se basan en una comprensión sacrificial de la historia, y que invisibilizan a los descartables del mundo según la lógica de la eficacia y el pragmatismo, inmolando, por tanto, sus vidas a favor del progreso y de la riqueza. Pero las teologías nacidas, sobre todo, de la esperanza de los pueblos en medio de tanto sufrimiento se convierten en verdaderos actos proféticos de resistencia al pecado del mundo, y como actos de imaginación escatológica que proceden de las heridas del Crucificado y del pueblo crucificado de este mundo.

Las reflexiones de Serena Noceti, Nancy Pineda-Madrid, Cesar Kuzma y Luis Carlos Susin nos ofrecen el nuevo panorama teológico

de lo que actualmente se entiende por «pueblo», especialmente en tiempos de la renovación eclesial propiciada por el ministerio del papa Francisco, cincuenta años después del Concilio Vaticano II. Estas perspectivas nos muestran los diferentes rostros de la exclusión en los que el pueblo y las comunidades cristianas viven la gracia del Crucificado Resucitado.

Las reflexiones teológicas de Michael Amaladoss, Rafael Luciani, Wati Lonchar y Margot Bremer nos brindan una conversación inspiradora, pues piensan sobre el pueblo según las cosmovisiones indígenas o urbanas y teniendo en cuenta el ethos sociocultural. Con otras palabras, estas reflexiones emergen de los márgenes de la historia de dominación, asumiendo la vulnerabilidad y la impotencia como lugares teológicos que subvierten todos los intentos por dominar y sacrificar a los débiles.

Como expresión concreta de estas sabidurías y teologías del pueblo, descritas aquí, el *Foro teológico* presenta tres testimonios de comunidades cristianas que quieren «caminar con las víctimas de la violencia global»: el caso de los filipinos despojados de su tierra, descrito por Karl Gaspar, el de los inmigrantes en los Estados Unidos, según el testimonio del obispo luterano Dave Brauer-Rieke, y el caso de las víctimas de la violencia ideológica en Sri Lanka, como nos cuenta Marlene Perera, para recuperar la función de las comunidades de interés a su servicio.

Las sabidurías y las teologías del pueblo están en el centro de la vida de la Iglesia, como también en el centro de la reflexión crítica en tiempos de violencia global. Esperamos que estas contribuciones —nacidas de la práctica pastoral y del pensamiento crítico— sean una fuente de innovación para el pensamiento teológico cristiano en todas las latitudes, con la única urgencia de recibir y pensar en la presencia de Dios en la historia como un don de amor universal, cuya apremiante llamada a la conversión personal y comunitaria nos inspire a participar en la misma misión de la Palabra que se encarna para que «el mundo pueda tener vida y vida en abundancia» (Jn 10,10).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Serena Noceti *

PUEBLO DE DIOS: UN RECONOCIMIENTO INACABADO DE IDENTIDAD

La categoría, tanto sociológica como teológica, de «pueblo de Dios» fue elegida por el Vaticano II para expresar la forma fundamental de la iglesia, la historicidad del sujeto colectivo «iglesia», su misión y su carácter escatológico. Desde mediados de 1980 se produjo un declive en la categoría hasta llegar a su desaparición casi total, con la única excepción de las teologías latinoamericanas de la liberación y unos pocos teólogos europeos y norteamericanos. Ilustramos en primer lugar las críticas planteadas ante un uso acrítico de la categoría por tres documentos magisteriales publicados entre 1984-1985: «sociologismo sin referencia al misterio»; posibles «consecuencias nacionalistas»; el abandono del significado inclusivo de la expresión con la identificación de «personas» y «pobres», y el recurso a la idea marxista de la lucha de clases al pensar sobre las dinámicas de realización de la misión histórica y las relaciones inter-eclesiales. Finalmente, presentamos los motivos de una necesaria y urgente recuperación de esta visión eclesiológica, para implementar las reformas eclesiales deseadas por muchos.

* Serena Noceti (1966) es profesora ordinaria de Teología Sistemática en el Istituto Superiore di Scienze Religiose de Florencia; imparte cursos en la Facoltà teologica dell'Italia centrale. Es miembro fundador del Coordinamento Teologhe Italiane y vicepresidenta de la Associazione Teologica Italiana. Entre sus publicaciones, dedicadas en particular a la eclesiología, a la teología de género y a la catequesis, destacan: S. Dianich y S. Noceti, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, [3]2015; M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (eds.), *«Tantum aurora est». Donne e Vaticano II*, LIT, Múnich 2012; S. Noceti y R. Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, EDB, vols. I-V, Bolonia 2014-2017; S. Noceti (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017 [trad. esp. *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017].

Dirección: ISSR della Toscana «S. Caterina» – Facoltà teologica dell'Italia centrale, Viale Ludovico Ariosto 13, I-50124 Firenze (Italia). Correo electrónico: s.noceti@teofir.it

Es difícil evitar la impresión de que la noción del pueblo de Dios ha sufrido un proceso de desafección [...]; parece que debemos reconocer que, en la investigación eclesiológica del período posconciliar, la noción de pueblo de Dios tiende a sucumbir, como si estuviera sumergida»[1]. Así se expresaba Giuseppe Colombo en un artículo publicado en 1985, en el que señalaba la creciente desafección por esa categoría que sin duda alguna los padres conciliares habían puesto en el centro de su lectura eclesiológica; el teólogo lamentaba el progresivo abandono de la expresión por parte de numerosos teólogos sistemáticos, europeos y norteamericanos, y el olvido en los documentos magisteriales, mientras se desarrollaba la reflexión en el magisterio episcopal latinoamericano y en la teología de esta zona. Reflexionar sobre cómo ha tenido lugar este distanciamiento y sobre los factores que lo han determinado es esencial para poder comprender, con sentido crítico e instrumentación adecuada, la larga época posconciliar, para leer los desarrollos del pensamiento y la práctica eclesial. Desde este punto de vista se pueden juzgar más lúcidamente incluso aquellas tomas de posición que, en nombre de una consolidación —juzgada necesaria— ante las numerosas novedades conciliares o en vista de una deseada reafirmación de la continuidad en la Tradición, llevaron de hecho a un estancamiento en la investigación, a desaceleraciones en los procesos de replanteamiento de las estructuras eclesiales, a contraposiciones y polarizaciones ideológicas, a un clima de sospecha (y de autocensura) que poco ha contribuido al desarrollo teológico posconciliar y, por lo tanto, a la dinámica de la vida eclesial.

I. Entre recepción y hermenéutica conciliar

La confrontación crítica sobre el uso y contenido de la categoría de «pueblo de Dios» radica precisamente en el corazón del pasaje entre una primera fase de recepción del Vaticano II, indudablemente marcada por una rápida transformación de las relaciones, las

[1] G. Colombo, «Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della chiesa nell'ecclesiologia postconciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169, aquí p. 107.

prácticas, la forma eclesial general en el esfuerzo declarado por adquirir los rasgos de la visión eclesiológica que el Concilio había entregado, y un segundo período de consolidación institucional, de clarificación teológica, de re-determinación —en el nivel simbólico, lingüístico, operacional— de las relaciones entre *christifideles*, ministros ordenados y laicos/laicas, que llegará hasta el paso del milenio. En la primera fase, la recepción, entendida como proceso general de transformación, en la acogida del evento y de la doctrina conciliar, involucró a las iglesias locales y a los diferentes componentes del cuerpo eclesial en las reformas organizativas, catequéticas y litúrgicas, con experimentos creativos y valientes (aunque a veces indudablemente inmaduros y parciales), y fue testigo de la contribución convencida de los episcopados locales, que intentaron encarnar de acuerdo con las sensibilidades culturales el mensaje del Vaticano II y los desafíos abiertos para los diferentes contextos sociales. La segunda fase muestra como uno de los rasgos característicos una presencia y una palabra decisivas y cada vez más fuertes del magisterio papal en la hermenéutica de los documentos conciliares, para orientar la misma recepción en perspectivas que se consideran auténticas y correctas: se volverá a proponer una eclesiología de orientación universalista, en comparación con esa visión conciliar inicial e inacabada que propuso una eclesiología *de las* iglesias locales (véase *Communionis notio*, 1992); se reafirmará una lectura cristológica-ontológica y sacerdotal del ministerio ordenado (véase *Pastores dabo vobis*, 1992) con una correspondiente recolocación de la contribución de los laicos en la línea de la «colaboración» (cf. *Ecclesiae de mysterio*, 1997).

El tema del «pueblo de Dios» está estrechamente relacionado con la dinámica general de recepción del Concilio, que afecta a todos los componentes del Nosotros eclesial, y con la evolución en la hermenéutica magisterial y teológica: constituye uno de los componentes ideales de referencia que alentó la autoconciencia eclesial generalizada (no solo en América Latina, sino también en Europa) y motivó la transformación de la praxis; al mismo tiempo, fue objeto de posiciones críticas precisas tomadas por el magisterio papal, lo que llevó en algunos contextos eclesiales y teológicos a una cancelación real de la categoría y a su «sustitución» con otras imágenes

y nociones[2]. Es posible «re/atravesar» todo el juego de recepción y hermenéutica conciliar justo desde esta perspectiva y desde este elemento «capital»[3]. «Pueblo de Dios» volverá a aparecer y a adquirir relevancia solo casi treinta años después, con el pontificado de Francisco, en el profundo proceso de re-visitación de la eclesiología del Vaticano II, una «revisión» que él lleva adelante recurriendo a la rica reflexión de teólogos y obispos latinoamericanos (*in primis*, la expresada por el CELAM): el retorno del «pueblo de Dios» es una de las claves fundamentales de una cuarta fase de recepción que se inició el 13 de marzo de 2013[4].

II. «Pueblo de Dios»: entre objeciones, relecturas conciliares y reformas posibles

¿Cuándo y cómo se produjo esta eliminación? ¿Cuáles fueron los motivos de sospecha y crítica explícitamente adoptados para recusar la categoría y privilegiar otras? ¿Quiénes fueron los protagonistas de esta toma de posición y qué estrategias hermenéuticas adoptaron? Los documentos que más ampliamente debaten sobre el significado

[2] Por ejemplo, en los proyectos y planes pastorales elaborados por la Conferencia Episcopal Italiana en los últimos 50 años, la expresión «pueblo de Dios» aparece solo dos veces, en un documento de inicios de 1980, *Comunione e comunità*. Habitualmente, se recurre a las categorías de «iglesia sacramento», «iglesia madre y esposa», «iglesia cuerpo de Cristo», «iglesia misterio», etc.

[3] Cf. G. Routhier, «La recezione dell'ecclesiologia conciliare», en M. Vergottini (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milán 2005, pp. 3-45.

[4] Identifico una tercera fase de recepción conciliar en los años 2000-2013, tomando como *terminus a quo* el paso, de fuerte valor simbólico, del Gran Jubileo del 2000, en el que se indica que el Concilio Vaticano II es una «brújula para la iglesia del tercer milenio», sin que sea recordada la perspectiva específica del «pueblo de Dios», y la renuncia del papa Benedicto XVI. Se incluyen los últimos cinco años de pontificado de Juan Pablo II y el pontificado de Benedicto XVI; es un tiempo en el que la hermenéutica magisterial pontificia ha realizado una evaluación de qué hermenéutica del Vaticano II era la adecuada para el proceso de recepción. Pensemos en el discurso a la curia romana el 22 de diciembre de 2005, al comienzo del pontificado ratzingeriano.

y sobre el uso de la categoría de «pueblo de Dios» fueron todos publicados en la primera mitad de la década de 1980, en la línea divisoria entre la primera y la segunda fase de la recepción posconciliar: la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis nuntius* (1984), el documento de la Comisión Teológica Internacional *Temi scelti di ecclesiologia* (1985) y la Relación final del Sínodo extraordinario con ocasión del 20 aniversario de la conclusión del Vaticano II (1985)[5]. Se trata de textos de tenor vario, que responden a finalidades diversas y que fueron elaborados por sujetos con diferentes roles y funciones eclesiales, pero que tenían en común las objeciones contra el uso de la categoría de «pueblo» y la voluntad de relegar la lección eclesiológica conciliar a partir de «otras» perspectivas (iglesia misterio, sacramento, cuerpo de Cristo, eclesiología de comunión). Las implicaciones para la forma de iglesia y para la comprensión de su misión resultaron evidentes a lo largo de la década de 1990.

Un análisis crítico de estos documentos, que se centre en las críticas dirigidas a algunas corrientes teológicas que reconocen en la categoría de «pueblo de Dios»/«iglesia popular» una clave de bóveda imprescindible (en particular, las acusaciones de nivelación sociologista y de reducción democratista)[6] y, al mismo tiempo, ponga de relieve las razones que se adoptan para privilegiar otras categorías o nociones, ayuda a ver con mayor profundidad la novedad de la visión eclesiológica del Concilio Vaticano II y vislumbra aquellos puntos que deben afrontarse necesariamente también en la actual fase de reforma del cuerpo eclesial, a la que llama y sobre la que orienta *Evangelii gaudium*.

[5] Puede ser útil también referirse a la Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Leonardo Boff con respecto a su obra *Iglesia: carisma y poder* (12 de febrero de 1982), en *AAS* 77 (1985) 756-762. Las reservas suscitadas sobre el modo de afrontar la estructura de la iglesia, la relación entre revelación y dogma, el ejercicio del poder y la comprensión del ministerio ordenado, el *munus* profético del pueblo de Dios, remiten a puntos centrales para comprender la expresión «pueblo de Dios».

[6] La denuncia de una visión que pasó a «un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II» retorna también en Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 36, en EV 1/1780.

1. Los documentos: finalidad y enfoque interpretativo del tema «pueblo/pueblo de Dios»

En el primer documento las referencias son puntuales y rápidas. La Instrucción *Libertatis nuntius* estigmatiza en algunas teologías de la liberación el recurso al concepto de «iglesia del/de pueblo» *(Ecclesia populi)*, entendida en el sentido de «iglesia de clase, la iglesia del pueblo oprimido que hay que "concienciar" con vistas a la lucha liberadora organizada», y denuncia las consecuencias que tiene para la comprensión de la estructura sacramental y jerárquica de la iglesia, en particular al pensar que «el pueblo es la fuente de los ministerios»[7]. La crítica se concentra en el presupuesto de la visión eclesiológica de algunos teólogos de la liberación: la idea marxista de «clase» y el papel reconocido al «proletariado» en la lucha revolucionaria, a los que corresponde en estas teologías una comprensión de «pueblo/popular» que remite a algunos sujetos y grupos sociales que forman parte de la Iglesia. Se le opone una visión de iglesia inclusiva, de todos, remitiendo al documento de Puebla y reconociendo el valor de una opción preferencial por los pobres.

Mucho más amplio es el tratamiento del tema en el documento de la Comisión Teológica Internacional: como recuerda el Preámbulo, el texto es preparado por treinta estudiosos como contribución a la preparación del Sínodo extraordinario sobre el Vaticano II, y se propone debatir algunos temas presentes en *Lumen gentium* que habían suscitado dudas y requerían así clarificaciones y profundización. Entre los «problemas eclesiológicos que después del Concilio han sido particularmente graves» *(Introd.)* el texto coloca el uso de la expresión pueblo de Dios, que «no es en sí inmediatamente clara» y puede dar lugar a falsas interpretaciones (II,2): «una de esas palabras "eslogan" que circulan con un contenido a menudo muy exagerado» *(Introd.)*. Se señala la centralidad de esta expresión para el Concilio, «hasta el punto de que ha terminado por designar la eclesiología conciliar» (II,1) y se recuerdan los motivos teológicos y pastorales

[7] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación», del 6 de agosto de 1984, nn. IX. 11 y 13.

que impulsaron a los padres conciliares a preferirla con respecto a otras expresiones (fundamento bautismal de pertenencia, naturaleza comunitaria e histórica de la iglesia), como también su fundamental dimensión escatológica (X). Al mismo tiempo, sin embargo, y a diferencia de lo que hizo el Concilio, se correlaciona con otras imágenes y nociones, en particular con la de «misterio» y «cuerpo de Cristo», con la recomendación de no limitarse a una sola imagen. Retomando casi literalmente LG 9, el texto se despliega en torno a la expresión «*nuevo* pueblo de Dios» como figura de la «superación» (II,2) de la noción veterotestamentaria de «pueblo de Dios»[8], para expresar la referencia constitutiva al misterio trinitario. Cuando se entiende así y se «utiliza en unidad con otras denominaciones» (III,1), la expresión permite conjugar el carácter de misterio y de sujeto histórico de la iglesia; los rasgos de relatividad e inacabamiento cualifican a este sujeto histórico y permiten comprender la relación de la iglesia con el camino de la humanidad y de los pueblos. El texto dedica dos párrafos ulteriores a la inculturación (IV,1-2) y a la estructuración de las relaciones intraeclesiales entre ministros y laicos (VI,1: «La comunión que define al nuevo pueblo de Dios es, por tanto, una comunión social ordenada jerárquicamente»; VII,3). La expresión «nuevo pueblo de Dios» aún permanece en la trama del documento, pero comienza a surgir una centralidad reconocida en la noción de «sacramento» a la que pueden acercarse las imágenes de «cuerpo de Cristo» y «Esposa», «como también la fórmula de "nuevo pueblo de Dios" que se refracta en sus orientaciones inseparables de misterio y sujeto histórico» (VIII,2); a ella se le reconoce la virtualidad de certificar claramente el vínculo con Cristo y de expresar la realidad humana y divina de la Iglesia (VIII,2.1).

En esta dirección se orienta la *Relatio finalis* del Sínodo de 1985. Se elige utilizar diversas imágenes complementarias para expresar el misterio de la iglesia: «pueblo de Dios» llega a ser uno de los conceptos, junto a los demás, perdiendo así la centralidad singular que el Concilio había reconocido como «descripción» portante del sujeto eclesial, de su identidad, forma, misión, fundamentada en la perspec-

[8] No puede silenciarse el límite de esta expresión ambigua, que corre siempre el riesgo de apoyar «teorías de la sustitución» de Israel por la Iglesia.

tiva histórico-salvífica bíblica y en la tradición patrística y litúrgica de los primeros siglos. La piedra angular, la idea central y fundamental de los documentos conciliares, se identifica ahora en la «eclesiología de comunión», de evidente relieve para la autoconciencia de la iglesia neotestamentaria y llena de fecundas implicaciones para el diálogo ecuménico.

2. El cambio de perspectiva y sus protagonistas

Tanto el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1985 como el documento final del Sínodo muestran sus preocupaciones por algunos abusos, unilateralismos y parcialidades en la reflexión eclesiológica y en la praxis eclesial posconciliar: se remiten a una comprensión errada, falsa y parcial de la categoría de «pueblo de Dios», sobre todo en el uso realizado en algunas corrientes teológicas de Latinoamérica y del norte de Europa. «La noción fue víctima de un fuego cruzado de interpretaciones equívocas y de relativizaciones descalificadoras»[9]. Si es verdad que a veces algunos teólogos de la liberación profundizaron poco en la correlación entre praxis de liberación de los pobres, lucha de clase y vida del pueblo de Dios, y se definieron insuficientemente los criterios de recepción del análisis marxista de la realidad social, económica y política, no puede infravalorarse el impacto que sobre estos documentos y la sucesiva elaboración de documentos magisteriales tuvo la obra teológica de Joseph Ratzinger sobre este tema. En 1978, en la presentación de la edición italiana de su tesis doctoral *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*, J. Ratzinger escribía:

> en la publicidad conciliar, la nueva estructura del texto [de *Lumen gentium*], realizada con la incorporación de segundos capítulos, parecía haberse descartado completamente el concepto de cuerpo de Cristo y haber pasado a una concepción eclesial no ya cristológica, sino ampliamente sociológica[10].

[9] C. M. Galli, «Il ritorno del popolo di Dio», *Il Regno-attualità* 5/2015, 296.

[10] J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in s. Agostino*, Jaca Book, Milán ²2005, XV [trad. esp. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012].

Entre las críticas a la recepción del Vaticano II, en el *Informe sobre la fe*, cuyas anticipaciones habían precedido un poco antes a la celebración del Sínodo extraordinario, aparecía «las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo»[11]. Sucesivamente, denunciará las metamorfosis, las indebidas reducciones sociologistas del término «pueblo» y las traslaciones de significado a la «clase social del proletariado» por una recepción acrítica del pensamiento marxista; lamentará la falta de un referencia constitutiva a la cristología[12]: no niega la centralidad de la categoría para la visión conciliar, pero sostiene que se había infiltrado una banalización del concepto en el momento en el que se separaron las dos imágenes de «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo»[13]. Puede entenderse, por tanto, su preferencia por la expresión «nuevo pueblo de Dios» y la comprensión de la iglesia como «pueblo de Dios en la medida que existe como cuerpo de Cristo», cuyo primer término (pueblo) se entiende y se define a partir del segundo.

Tampoco puede olvidarse la gran influencia de Walter Kasper en la afirmación de una nueva hermenéutica de los escritos conciliares como secretario especial del Sínodo de 1985[14]. Él reconoce en la idea de la «*communio*» una perspectiva unitaria y unificadora, capaz de mantener juntos y de descifrar juntos diferentes aspectos el Nosotros eclesial, entre plano mistérico y dato empírico: la iglesia-comunión es remitida a su radicación teológica (comunión del Dios

[11] V. Messori y J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1985, p. 36 [trad. esp. *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 2011].

[12] Cf. el ensayo de 1956 *Sull'origine e l'essenza della chiesa* y *Il concetto di chiesa e il problema dell'appartenenza alla chiesa*, ahora en *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971 [or. 1969], respectivamente en las pp. 83-98 y 99-114 [trad. esp. *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972]. Sobre la eclesiología de Ratzinger, cf. P. Martuccelli, *Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-dommatica di J. Ratzinger*, Lang, Fráncfort 2001.

[13] J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, S. Paolo, Cinisello B. 1987; íd., «L'ecclesiologia della Costituzione Lumen gentium», en R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, S. Paolo, Cinisello B. 2001.

[14] Cf. W. Kasper (ed.), *Il futuro dalla forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986.

trinitario) y a su dimensión escatológica (comunión del Reino de Dios), mostrada en sus dinámicas relacionales internas (como *communio hierarchica*), que hace descender de sus «fuentes» la palabra de Dios y los sacramentos. Por otra parte, en esta visión de comunión, que expresa la esencia eclesial, no se comprende inmediatamente cuál es el modelo eclesial de referencia y cuáles son las formas concretas en las que se encarna la *koinonia*: de hecho, no se clarifican quiénes son los sujetos implicados (¿individuos, iglesias locales?) ni el principio que garantiza la existencia de iglesias (¿el anuncio, la eucaristía, el misterio?).

III. Decir la iglesia como «pueblo de Dios»: una perspectiva necesaria

El debate de los años 80 sobre el pueblo de Dios nos remite a algunas «cuestiones clave» para pensar en un modelo eclesiológico y eclesial que corresponda a la novedad abierta y sancionada por el Concilio Vaticano II. La historia de la redacción de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* muestra con claridad la opción de los padres por esta categoría y la distinción de su prioridad con respecto a otras imágenes eclesiológicas, incluida la tradicional y querida por muchos de «cuerpo de Cristo»[15]. De las *Acta synodalia* se recogen fácilmente las motivaciones que les guiaron a acoger la propuesta del cardenal Suenens de insertar un capítulo dedicado al «pueblo de Dios» antes de las partes dedicadas a la jerarquía y a los laicos: la raíz bíblica en Israel, la posibilidad de expresar la naturaleza histórica y escatológica del sujeto colectivo, la raíz bautismal de pertenencia y de «sujetualidad» como elemento común de todos los *christifideles*, previo a toda posterior determinación ministerial y del que deriva la conciencia de la igual dignidad y de la corresponsabilidad en la única misión. La voluntad de recuperar una perspectiva mistérica en eclesiología, con la superación de la visión societaria y jerarcológica, encontró su concreción en el recurso a la categoría «sintética» —sociológica y teológica a la vez— de «pueblo de Dios». Es la

[15] Cf. S. Noceti y R. Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. II. Lumen gentium*, EDB, Bolonia 2015.

recuperación, apoyada por unos pocos pero esenciales estudios preconciliares, de una categoría que vuelve a aparecer después de un período de latencia: presente en algunos textos eclesiológicos fundamentales del Nuevo Testamento (capaz de expresar la continuidad entre la fase jesuánica en la recolección escatológica del pueblo para la venida del Reino de Dios y la autocomprensión eclesial de las primeras comunidades, en la unión de judeocristianos y paganocristianos), pero marginal durante siglos en el pensamiento teológico; reducida a sinónimo de *plebs* a partir del siglo IV, pero mantenida con un significado inclusivo y universal en el lenguaje litúrgico; reaparecida con el último Concilio, después desaparecida del lenguaje del magisterio y de muchas obras teológicas a partir de los años 80, mientras que continuaba fluyendo viva en las iglesias de América Latina.

En este horizonte de confrontación crítica entre las propuestas eclesiológicas latinoamericanas[16] y las posiciones magisteriales recordadas anteriormente, es en el que podemos volver a afrontar algunos puntos no adecuadamente profundizados en el tratamiento conciliar, que, sin embargo, fueron abordados por una determinada voluntad de recibir el Concilio en contextos socioculturales diferentes de Europa. En el recurso (o en el rechazo y en la recolocación en los márgenes) a la categoría de «pueblo de Dios» entran en juego, en efecto, cuestiones de tipo antropológico (relación entre sujetos individuales «creyentes» y sujeto colectivo iglesia; criterios de pertenencia eclesial y de recono-

[16] Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 153-189; G. Fernández Beret, *El pueblo en la Teología de la Liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Vervuert, Fráncfort 1996; R. Alvarado, «Pueblo mártir. Reflexión sobre el "pueblo crucificado"», *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 293-306; L. Boff, *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 2002 [or. 1981]; J. Sobrino, *Resurreción de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981; E. Dussel, «*"Populus Dei" in populo pauperum*. Del Vaticano II a Medellín y Puebla», *Concilium* 196 (1984) 371-380; I. Ellacuría, *Conversione della chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 39-114 [or. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984]; J. Comblin, *O povo de Deus*, Editora Paulus, São Paulo 2002.

cimiento de sujetalidad; valor de las culturas de los pueblos) y cuestiones de tipo teológico (¿Cómo se produce la mediación eclesial en la realización de la historia de la salvación, en la realización del Reino en el camino histórico de la humanidad? ¿Cómo se correlaciona la naturaleza mistérica de la iglesia y su existencia como sujeto colectivo institucional?). Más en general, una cuestión epistemológica: para presentar la iglesia, ¿es suficiente el recurso a imágenes y metáforas que presentan la naturaleza eclesial o son necesariamente remitidas a categorías sociológicas? ¿Es un proceso de institucionalización abierto que debo investigar o tengo que privilegiar el examen de las formas y estructuras ya dadas?

a. Los documentos mencionados de la CDF, de la CTI y el Sínodo de 1985 piensan en «pueblo de Dios» como imagen de iglesia, relativizándola con otras imágenes bíblicas y convirtiéndola (sobre la base de una idea propuesta por G. Philips en su comentario a los caps. I-II de *Lumen gentium*) en elemento de un «díptico inseparable e imprescindible»: «misterio y pueblo de Dios». Se pasa por alto así el hecho de que nos encontramos ante una expresión que une una categoría sociológica (pueblo) a una determinación teológica constitutiva, expresada mediante el genitivo de autor y de pertenencia «de Dios». Precisamente por esto ella puede definir la forma fundamental de iglesia, dada al mismo tiempo como institución, sujeto histórico reconocible, unidad plural de muchos, que vive y actúa porque contemporánea y correlativamente es sujeto existente en el plano mistérico, generada por y en la comunicación de fe cristológica y objeto de un *Credo ecclesiam* calificado pneumatológicamente.

No puede ciertamente negarse el hecho de que «pueblo» es una categoría sociológica no exenta de ambigüedad, desde el momento en el que no expresa inmediatamente el criterio de pertenencia específico de sus miembros (como sus detractores no han dejado de poner de relieve) y son fáciles los deslizamientos hacia la idea de «nación» o de «clase popular», o las interpretaciones de orientación populista[17]. En este sentido, el uso aislado del sustantivo «pueblo» o del adjetivo «popular» (reservando a la fase escatológica la realiza-

[17] De la que no resultó inmune la «teología del pueblo» argentina, marcada de alguna manera por la experiencia peronista.

ción del «pueblo de Dios») en algunos exponentes de la teología de la liberación puede dar lugar a malentendidos. Por otra parte, debe resaltarse que se trata de un instrumento hermenéutico fundamental, imprescindible en eclesiología, precisamente por la presencia del lema «pueblo» en el que se expresa la forma peculiar del sujeto colectivo «iglesia». Es una categoría que dice al mismo tiempo la dimensión histórico-salvífica y colectivo-institucional que caracteriza al «Nosotros eclesial», evitando toda deshistorización del sujeto (en la que caen los conceptos de «misterio» y «sacramento») y, al mismo tiempo, toda nivelación sobre el solo plano sociológico (como sucede con «sociedad» y «comunidad»). La justa referencia al fundamento cristológico y al principio pneumatológico (CTI: «el pueblo de Dios procede de lo alto, del plan de Dios») no deben hacer olvidar que la iglesia es institución humana y no puede predicarse en ella la acción de Cristo y de su Espíritu prescindiendo de la experiencia histórica de los sujetos creyentes que la componen, o infravalorando las leyes sociológicas que orientan la agregación, la *agency*, el ejercicio del poder.

b. En segundo lugar, la reinterpretación de la categoría eclesiológica a partir del «pueblo pobre y oprimido» ha dado, por una parte, un rostro real y auténtico a la recepción en el contexto social latinoamericano marcado por una situación socioeconómica de injusticia antievangélica, y, por otra, ha recordado a la iglesia entera la memoria peligrosa del anuncio del Reino de Dios: la recogida escatológica del pueblo de Dios conlleva una lucha por la justicia, la paz, la inclusión, la superación de los conflictos, un «tomar partido» por aquellos que están marginados, explotados, y, al mismo tiempo, pide reconocer la palabra de anuncio del Reino que viene de la sabiduría de vida de los pobres, de su fe abierta a la providencia y a la compartición, de sus luchas. El documento de la CTI y la misma Instrucción de 1984 terminan hablando de los pobres como «destinatarios» del anuncio cristiano, sin reconocer su pertenencia eclesial y su sujetualidad de palabra en la comprensión del evangelio y en su anuncio a todos. Por otra parte, no debemos olvidar que durante siglos *populus* se ha referido a la *plebs*, pobre, inculta y marginal. El Concilio da claramente a la expresión un valor inclusivo y colectivo (y con esto no quiere negar las diferentes condiciones de los sujetos

individuales que la componen), pero no puede negarse que «a medida que la iglesia se abre al pueblo se hace cada vez más a sí misma pueblo de Dios»[18].

c. Los teólogos europeos que han mantenido durante toda la fase posconciliar la categoría de «pueblo de Dios»[19] como recapituladora y orientativa de su visión eclesiológica, han mostrado sus virtualidades para indicar la índole de sujeto de todos los bautizados, la igual dignidad y la coparticipación en la única misión mesiánica, con una recolocación de la figura misma de los ministros ordenados. Algunos han lamentado el riesgo de una desviación «democratista»; otros, en cambio, han recordado lo mucho que aún queda por hacer para dar la palabra a todos en la y por la vida del pueblo de Dios. Este rasgo de autoconciencia de pueblo, al que se pertenece por la profesión de fe y por el bautismo, ha preservado siempre al cuerpo eclesial de la tentación de concebirse como una «secta elitista» o de nivelarse sobre lógicas corporativistas: la iglesia es pueblo al que pertenecen niños y adultos, personas maduras en la fe y cristianos que dan los primeros pasos en la comunidad, teólogos de academia y personas que se inician catequéticamente, hombres y mujeres. Las diferencias de sexo, lengua, cultura, grado de formación, condición física y mental, no deben dar lugar a la exclusión o a la indebida jerarquización interna.

d. Finalmente, la «teología del pueblo» argentina ha situado en primera línea la relación entre pueblo de Dios y cultura/culturas. Por un lado, hablar de «pueblo de Dios» quiere decir abandonar los modelos colectivos sociales y políticos de identidad (nación, raza,

[18] L. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, p. 213.

[19] Cf. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello B. 1993, 231-255; M. Semeraro, «Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica: al concilio e venti anni dopo», *Rivista di Scienze Religiose* 2 (1988) 29-67; Y. M. Congar, «La Iglesia como pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965) 9-33; R. Heyer, «Réflexions au sujet de l'Église et du peuple», *Revue de droit canonique* 49 (1999) 193-205; J. M. R. Tillard, *Chiesa di chiese*, Queriniana, Brescia 1989 [or. 1987], 101-198 [trad. esp. *Iglesia de iglesias*, Sígueme, Salamanca 1991]. Cf. también para los Estados Unidos J. A. Komonchak, «People of God, Hierarchical Structure, and Communion. An Easy Fit?», *Canon Law Society of America Proceedings* 60 (1998) 91-102.

clase), y, por otro lado, el pueblo de Dios está presente, insiste, se encarna (LG 13: «inest») en muchos pueblos. Con un análisis que se ha servido de una relación con las ciencias sociales de corte hermenéutico, movidos por una crítica firme de los instrumentos de análisis marxista usados por muchos teólogos de la liberación, L. Gera, J. C. Scannone y R. Tello han examinado el factor cultural y la voluntad política para pertenecer a un pueblo, y han hipotetizado la existencia en América Latina de una pluralidad de culturas pero influidas por una sola religiosidad popular. A partir de este rasgo específico de identidad han solicitado la promoción de una «pastoral popular»[20]. A diferencia de otras corrientes de la teología de la liberación, la «escuela argentina» no ha sido objeto de críticas particulares. El tema así planteado sugiere, no obstante, una posible problemática ulterior en el recurso a la categorización de pueblo de Dios: aquellas interferencias entre conciencia nacional, espíritu mesiánico y motivación religiosa de las que se han sentido investidos algunos pueblos y algunas iglesias[21].

Conclusión

«Pueblo de Dios» ocupa el centro de la confrontación sobre las líneas interpretativas y sobre las reformas estructurales necesarias para acoger la eclesiología del Concilio Vaticano II en una iglesia que se ha hecho mundial y culturalmente policéntrica, en la que la aportación de laicos y laicas debe ser finalmente reconocida y deben promoverse lógicas realmente participativas, en las que una iglesia pobre y de pobres haga verdad a su servicio al Reino de Dios en la historia. La visión de «iglesia pueblo de Dios» —según el Vaticano II— puede y debe cualificar la conciencia personal y colectiva de los

[20] Cf. J. C. Scannone, «Perspectivas eclesiológicas de la "teología del pueblo" en la Argentina», en F. Chica, S. Panizzolo y H. Wagner (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón,* Piemme, Casale M. 1997, pp. 686-704; E. Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Agape, Buenos Aires 2012.

[21] Cf. S. Dianich, «Popoli messianici ed ecclesiologia», en L. Sartori (ed.), *Popoli messianici*, EDB, Bolonia 1987, pp. 235-247.

sujetos eclesiales; esa intercepta y define el plano de la forma de las relaciones eclesiales (participativas, sinodales, eclesiales) y por eso puede y debe impregnar y plasmar su replanteamiento. En consecuencia, debe orientar la reforma de las estructuras comunicativas, organizativas, decisionales, formativas, cuya necesidad se advierte para que se experimente y se realice la forma popular de iglesia. En el fondo, la recepción del Vaticano II se encalló en parte por una falta de promoción de los procesos institucionales (y de ciertas estructuras) para llevar a cabo la visión del segundo capítulo de *Lumen gentium*. Todo proceso de reforma de instituciones heterogéneas involucra siempre, al mismo tiempo y correlativamente, estos tres niveles —conciencia común refleja; experiencia de nuevas formas agregativas y relacionales; estructuras, funciones, roles— y solo puede llevarse a cabo operando al mismo tiempo de un modo sinérgico sobre estos tres vectores transformadores. «Pueblo de Dios» los intercepta a los tres de un modo unitario. La autorizada re-propuesta del papa Francisco de la eclesiología del pueblo de Dios (EG 111) orienta a asumir esta perspectiva como elección imprescindible de un cambio deseable necesario y urgente.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Nancy Pineda-Madrid *

HACER TEOLOGÍA HOY DESDE LA PERSPECTIVA DEL *PUEBLO*

Nuestro artículo se pregunta: ¿A favor de quién hacemos teología? Si nuestro quehacer teológico debe servir a la llegada del reino de Dios y si el pueblo oprimido tiene un lugar privilegiado en el pueblo de Dios, entonces los teólogos deben reflexionar de nuevo sobre quiénes son los más explotados y despreciados entre los seres humanos, y tienen que prestar atención al profético giro del sujeto propuesto por M. Shawn Copeland.

I. La cuestión del supuesto sujeto

A favor de quién hacemos teología? La importancia de esta pregunta merece una atención constante si la teología debe seguir siendo profética y honesta. Sin embargo, responderla no es una tarea fácil. Si, como las teologías de la liberación establecieron, el pueblo oprimido tiene un lugar privilegiado en el pueblo de Dios, se sigue entonces que todas las formas de teología de la liberación abogan por un grupo de personas oprimidas, y, al hacerlo, tratan de promover un mundo más justo a favor de este grupo particular y de todos los seres humanos. Abogar por un pueblo oprimido exige una conversión al teólogo. La conversión requiere un viraje hacia el grupo oprimido intelectual y afectivamen-

* Nancy Pineda-Madrid es profesora asociada de Teología en el Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts (Estados Unidos). Es autora de *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*. Ha sido presidenta de la Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States y vicepresidenta de la International Network of Societies of Catholic Theology.

Dirección: Boston College – STM; 140 Commonwealth Ave.; Chestnut Hill, MA 02467 (Estados Unidos). Correo electrónico: pinedama@bc.edu

te y en la praxis. Por consiguiente, hacer una opción por los oprimidos significa para el teólogo elegir hacer suya la causa de los oprimidos y, en solidaridad, luchar junto a ellos en su esfuerzo por una justicia mayor. Casi siempre, esta lucha lleva a un camino de gran sacrificio personal, a veces hasta el punto de la muerte martirial[1].

Hacerse la pregunta «¿a favor de quién hacemos teología?» implica que reflexionemos primero sobre nuestra posición con respecto al pueblo oprimido. Existe una diferencia crucial entre abogar a favor de un grupo oprimido al que nunca se ha pertenecido, pero con el que se está profundamente comprometido, una posición *visionaria*, por una parte, y hacer lo mismo con un grupo al que se pertenece por nacimiento, una posición *materialista*, por otra. Si bien los teólogos de ambas posiciones han hecho una opción por el grupo oprimido, el significado de esta opción es distinta para ellos. Dicho esto, esta distinción sirve principalmente a una finalidad heurística, puesto que muchos teólogos no pertenecen sistemáticamente a una sola de estas posiciones.

Los teólogos de la posición *visionaria* buscan subvertir el paradigma pecaminoso hegemónico que destruye la humanidad del grupo oprimido. El visionario está teológicamente comprometido con la transformación de la condición limitada y limitante del grupo oprimido. Aun así, para un visionario, la opción de asumir la causa del grupo oprimido es una opción libre, en la mayoría de los casos, una opción altruista. Por ejemplo, casi todos los teólogos de la liberación latinoamericanos tienen la libertad de elegir caminar con los económicamente pobres o no hacerlo. La elección se mantiene siempre como una opción libre. Según los niveles mundiales de riqueza y de pobreza, la mayoría de estos teólogos no son económicamente pobres. Su formación y otros factores dejan claro que no se ven obligados a experimentar el mundo como un pobre. Esto es cierto aun cuando un teólogo elija vivir una vida extremadamente sencilla. Puesto que la opción por los pobres (o por otro grupo oprimido) es una elección libre, el visionario puede dar por supuesta —de forma

[1] Deseo dar las gracias al Dr. Francine Cardman, al Dr. Neto Valiente y a la Dra. Mary Jo Iozzio por sus clarificadoras sugerencias en la elaboración de este artículo.

involuntaria, inadvertida e inconscientemente— una imagen distorsionada de los pobres que analizamos más adelante. Estos harán bien en prestar atención a la advertencia de Roberto Goizueta: «La lucha por la justicia social, a largo plazo, perpetuará la deshumanización de los pobres si no se hace juntamente con ellos»[2].

Por el contrario, los teólogos de la posición materialista conocen el mundo en y a través de la experiencia de vida que surge al nacer como miembro de un grupo oprimido. Estos teólogos tienen la experiencia de afrontar repetidamente situaciones que refuerzan la cosmovisión de que, como mujer, persona de color, persona LGBTIQ[3] y/o pobre, pertenecen a una humanidad inferior que la contraparte privilegiada. Por ejemplo, los teólogos negros y los teólogos feministas escriben teología no solo con una conciencia crítica de cómo las estructuras sociales se confabulan para oprimir, sino también con un reconocimiento de que la mayoría de los negros y la mayoría de las mujeres deben trabajar para superar una autoalienación profundamente interiorizada. Para los teólogos materialistas, asumir la causa de los oprimidos, de los que forman parte, significa escribir teología que apoye un mayor autorrespeto y una mayor autoidentificación en un mundo en el que están siempre amenazados. Téngase en cuenta que los negros y las mujeres son socializados para confiar menos en las personas como ellos, y para ser mucho más respetuosos con respecto a los blancos, es más, para identificarse con ellos. Evidentemente, esta socialización produce una disonancia cognitiva interior, una alienación del yo. Esta disonancia no es opcional para los teólogos materialistas, sino algo que se les impone. El hecho de elegir afrontarla o no tiene inevitables consecuencias graves. Además de afrontar esta disonancia, el teólogo materialista opta por escribir una teología que desafía la opresión que conoce por experiencia propia, es decir, toma partido por los oprimidos.

Para echar más leña al fuego, una serie de teólogas latinoamericanas —por ejemplo, Ivone Gebara, Marcella María Althaus-Reid, Virginia Raquel Azcuy, María Pilar Aquino, entre otras— han puesto de

[2] R. S. Goizueta, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Orbis Books, Nueva York 1995, p. 207.

[3] LGBTIQ = lesbiana, gay, bisexual, transexual, intersexual y queer.

relieve los modos en los que la mayor parte de la teología de la liberación latinoamericana ha fracasado en su opción por los pobres por su rechazo a tomar en serio la cuestión del género[4]. Al fin y al cabo, un ingente número de los pobres en América Latina son mujeres y niños. Entre otras, Gebara, Althaus-Reid, Azcuy y Aquino reconocen, con razón, que gran parte de la teología de la liberación termina privilegiando con demasiada frecuencia *la idea* de los pobres más que la realidad de las personas pobres. Como tal, gran parte de la discusión sobre los pobres refleja una conciencia estancada, tenaz y androcéntrica[5]. La opción por los pobres se convierte, entonces, en una abstracción romántica que pasa por alto, elimina y aliena la experiencia histórica de los pobres mismos. El desafío constante para la teología de la liberación es descubrir cómo mantenerse cimentada en la vida concreta de la gente pobre.

En segundo lugar, de fundamentarse en la vida de la gente pobre, la teología de la liberación no ignoraría la violencia contra las mujeres ni simplemente la incluiría en una lista ya existente de preocupaciones. Los brutales asesinatos de mujeres llamados feminicidios se han intensificado drásticamente en las últimas décadas en América Latina y en todo el mundo[6]. Las mujeres víctimas nos llaman a ver una verdad que exige una teología de la liberación radicalmente transformada. Irónicamente, las palabras de Jon Sobrino aconsejan acertadamente: «Encarcelar la verdad por injusticia es el pecado fundamental de los individuos y también de los pueblos. Muchos

[4] Por ejemplo, véase I. Gebara, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, Fortress Press, Minneapolis 2002; M. M. Althaus-Reid, «*¿Bien Sonados?* The Future of Mystical Connections in Liberation Theology», *Political Theology* 3 (2000); V. R. Azcuy, «Una expresión de un signo de estos tiempos: Mapas de teología feminista Cristiana», en V. R. Azcuy, N. E. Bedford y M. L. García Bachman (eds.), *Teología feminista a tres voces*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2016; M. P. Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Nueva York 1993; M. P. Aquino y M.J. Rosado-Nunes (eds.), *Feminist Intercultural Theology: Latina Explorations for a Just World*, Orbis Books, Nueva York 2007.

[5] M.M. Althaus-Reid, art. cit., p. 60.

[6] R L. Fregoso y C. Bejarano (eds.), *Terrorizing Women: Feminicide in the Americas*, Duke University Press, Durham 2010.

males se derivan de ello: entre otros, el oscurecimiento del corazón. Una luz cuya potencia sea capaz de desenmascarar las mentiras es muy beneficiosa y muy necesaria. Esta es la luz ofrecida por el pueblo crucificado»[7]. Los feminicidios ilustran la necesidad absolutamente crucial de los teólogos situados en la posición materialista.

Si debemos hablar de las personas, entonces, la integridad requiere que nuestra reflexión teológica reconozca la prioridad y la necesidad de centrar nuestra atención en el nivel material, a saber, en la condición física de los cuerpos de los pobres. La teología ya no puede permitirse el lujo de deslizarse hacia una construcción abstracta de las *personas pobres*, porque hacerlo conduce fácilmente a una aquiescencia tácita del abuso de poder, es decir, del mal. Como teólogos tenemos que permanecer vigilantes para hacer frente a nuestra escotosis, a las formas en las que nuestros intereses de grupo funcionan para limitar nuestra inteligencia y restringir el alcance de nuestra visión. A falta de esta vigilancia, la teología que escribimos probablemente traicionará nuestros esfuerzos por buscar justicia para las víctimas y avanzar en la prosperidad humana.

II. Giro hacia el sujeto

Después de la Ilustración, los seres humanos aprendieron a confiar en su propia razón con más frecuencia que anteriormente. Esta confianza condujo en teología al *giro hacia el sujeto*. Como resultado, la experiencia humana ha ocupado más fácilmente su lugar como punto de partida para la reflexión teológica. Junto con este cambio se produjo un desarrollo peligroso. El *giro hacia el sujeto* impulsó en los teólogos una aprehensión opaca del denominado sujeto humano universal ideal, una abstracción basada obviamente en el varón europeo burgués blanco. Según M. Shawn Copeland, «su presencia corpórea "usurpó la posición de Dios" en una antropología que no acogía la vida de todos los demás»[8]. Al efecto devastador, el *giro ha-*

[7] J. Sobrino, *Witness to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and The Crucified Peoples*, Orbis Books, Nueva York 2003, p. 160.

[8] M. S. Copeland, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*, Fortress Press, Minneapolis 2010, p. 89.

cia el sujeto creó una escisión maligna del «sujeto corpóreo determinado por contextos históricos, sociales o religiosos»[9]. Esta escisión dio origen a una concepción del sujeto humano universal varón blanco como «eterno, universal y absoluto»[10], y, antitéticamente, a una concepción de los cuerpos negros, en particular de los cuerpos de las mujeres negras y los cuerpos de otras mujeres de color pobres, como una entidad demonizada. Este sujeto abstracto denominado humano universal adelantó y justificó una «dinámica totalizadora de dominación»[11] expresada en cosmovisiones que fomentaron el racismo, el sexismo, el clasismo y otras formas de dominación.

Desde sus comienzos a finales de la década de 1960, la opción de la teología de la liberación por los pobres sirvió como una aguda crítica del sujeto europeo burgués varón y blanco engendrado por la Ilustración y asumido en el trabajo teológico. De hecho, la opción preferencial por los pobres de la teología de la liberación otorga, por definición, «la prioridad a un grupo y a una ubicación social sobre otros, haciendo así del horizonte interpretativo de ese grupo particular y de la ubicación social la norma privilegiada para juzgar al resto»[12]. No obstante, en la actualidad debemos preguntarnos quién es *el pobre* en el que se piensa. ¿Se ha convertido *el pobre* en una abstracción, en un tipo de sujeto pobre universal aislado del contexto? ¿Es que las funciones de *los pobres* se separaron de los contextos históricos, sociales y/o religiosos? ¿De qué otra manera deben entender hoy los teólogos la escasez de respuestas teológicas a la violencia extrema en nuestras comunidades, al abuso y al asesinato sistemático de mujeres, a la destrucción ecológica de nuestro planeta, entre otras angustiosas aflicciones? ¿Ha funcionado la *opción por los pobres* más como una idea que como una realidad concreta?

Mientras que el *giro hacia el sujeto* del siglo XX llamó la atención sobre el sujeto humano implicado en las construcciones teológicas y la *opción por los pobres* de la teología de la liberación hizo fundamental el esfuerzo de hablar de Dios desde la perspectiva de los pobres,

[9] Ibíd., p. 8.

[10] Ibídem.

[11] Ibíd., p. 85.

[12] R. S. Goizueta, op. cit., p. 171.

las primeras décadas del siglo XXI claman a gritos a favor de una comprensión más crítica del sujeto. La teología debe prestar atención a lo material y a lo histórico, argumenta Althaus-Reid, o acabaremos construyendo fantasmas a los que nos referimos como «los pobres» y los mundos teológicos se distanciarán de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo[13].

Lo que se necesita es *darle la vuelta al sujeto* de modo que se aparte del sujeto supuesto en el *giro hacia el sujeto* y en la idea de *los pobres*; y hacia el sujeto supuesto cuando ponemos en primer plano la condición material de los cuerpos humanos en la historia buscando a los más explotados y rechazado entre los seres humanos. El profético *dar la vuelta al sujeto* de Copeland saca a la luz las memorias peligrosas de los relegados al reverso de la historia[14]. La condición de los cuerpos humanos está cambiando en nuestro tiempo con el aumento del tráfico sexual y humano, el abuso y el asesinato de mujeres, la demonización de los cuerpos racializados, la escalada de los cuerpos desaparecidos, el salvaje uso de la violación como arma de guerra y otras atrocidades similares. Dado el alcance de gran parte de la historia, y sin duda hasta nuestro propio tiempo, la norma de darle *la vuelta al sujeto* dirigiría nuestra atención hacia «mujeres de color explotadas, despreciadas y pobres»[15], un grupo de seres humanos cuyos cuerpos han sido desproporcionadamente objetivados, degradados y destruidos, no solo en nuestra época sino también transgeneracionalmente durante muchos siglos.

Es más, la norma de *dar la vuelta al sujeto* hace prominente la relación integral entre los cuerpos físicos y el cuerpo social. El antinatural o prematuro deterioro de los cuerpos físicos de las mujeres de color pobres revela también la condición del cuerpo social del pueblo del que forman parte. Por ejemplo, además de ser el económicamente pobre, el cuerpo social puede ser también racialmente y hete-

[13] M. M. Althaus-Reid, art. cit.; «Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: *Theme* Park *Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology», en F. F. Segovia (ed.), *Interpreting Beyond Borders (Bible and Postcolonialism*, Sheffield Academic Press, Londres 2000.

[14] M. S. Copeland, op. cit., pp. 2, 17, 19, 29-38, 89.

[15] Ibíd., p. 89.

rosexualmente oprimido o bien por una discapacidad, o por una combinación de estos factores. Cuando un cuerpo social particular es devaluado y desatendido en relación con otros cuerpos humanos, este prejuicio destructivo allana el camino para un consentimiento generalizado del trato negativo con las mujeres de color pobres, desembocando a menudo en la violación y destrucción de sus cuerpos[16]. Las mujeres de color pobres ocupan el centro de nuestra reflexión teológica, no como como una forma de política identitaria, sino debido a que las fuerzas sociales de nuestro mundo hacen a estas mujeres desproporcionadamente vulnerables al sufrimiento sistémico. Situar a los más vulnerables al sufrimiento sistémico en el centro de nuestra teología nos responsabiliza a todos del abuso de poder en nuestro tiempo y de las formas en que este abuso ataca los cuerpos de las mujeres de color pobres.

III. Cuando se vuelve a imaginar el sujeto

Al emplear la norma de *dar la vuelta al sujeto*, los teólogos pueden ser más convincentes a la hora de abordar inquietudes urgentes contemporáneas y pueden escribir una teología que anticipa más sagazmente un mundo justo. De hecho, cuando el sujeto sugerido aquí es el que suponen los teólogos, entonces la complejidad y el matiz de las acuciantes calamidades y abusos actuales se hacen más visibles, como se ilustra a continuación.

En su fase inicial, las teologías de la liberación se centraron de forma constante en una forma de dominación, por ejemplo, clasista, racista, hetero-sexista, antropocéntrica o sexista, pero no en las varias formas de dominación que se intersecan entre sí. Actualmente, sin embargo, una comprensión más adecuada del *pueblo* requiere un análisis más claro de la intersección de varias formas de dominación y de cómo estas intersecciones crean una experiencia intensificada de dominación y opresión. Por ejemplo, Ivone Gebara analiza magistralmente la convergencia de los pobres, el sexismo y la devastación ecológica tal como es experimentada por muchas mujeres brasileñas

[16] Ibíd., pp. 8, 60-61.

como también por mujeres de toda América Latina[17]. Similarmente, Silvia Regina de Lima Silva no solo investiga el clasismo y el sexismo, sino también el racismo, afirmando que la experiencia corporal de las mujeres nos ayuda a comprender a Jesucristo[18]. La filosofía de la interculturalidad, usada actualmente por muchos teólogos de la liberación, aborda la convergencia de numerosas formas de dominación. En este sentido, la interculturalidad pone en primer plano el contexto histórico de distintos grupos de personas, y evalúa después cómo estos grupos pueden vivir juntos transnacionalmente, no con un espíritu de mera tolerancia, sino partiendo de una llamada a desarrollarse precisamente manteniendo una relación intencional entre sí, como ha explicado Raúl Fornet-Betancourt[19].

En segundo lugar, ser críticamente conscientes *del pueblo* supuesto en nuestra teología exige una comprensión más adecuada del contexto económico global. El mundo económico global ha abrazado el capitalismo neoliberal de manera tan completa que casi todas las formas de capitalismo socialmente responsable son decididamente bastante limitadas o inexistentes. El capitalismo socialmente responsable se distingue por restricciones inviolables que protegen el bien público. Las organizaciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), protegen un margen de beneficio cada vez mayor para los grupos de interés ricos a expensas de todos los demás, especialmente de los económicamente pobres e indigentes. Estas organizaciones han institucionalizado tácitamente una ideología de mercado neoliberal. En nuestro mundo económico cada vez más globalizado, los estados-nación, tanto ricos como pobres, se han vuelto mucho más dependientes de los intereses del mercado y mucho menos responsables ante sus ciudadanos que en las décadas pasadas. Las teologías de la libera-

[17] I. Gebara, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, Fortress Press, Minneapolis 2002; *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

[18] S. R. de Lima Silva, «Dialogue of Memories: Ways Toward a Black Feminist Christology from Latin America», en M. P. Aquino y M. J. Rosado Nunes (eds.), op. cit.

[19] R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Verlag Mainz, Aquisgrán 2004.

ción hoy, como ha argumentado Joerg Rieger, deben prestar mayor atención a los contextos económicos en los que nos encontramos cuando escribimos teología. El imperialismo de la economía es parte del aire que respiramos[20]. Nuestros contextos actuales demandan que las teologías de la liberación conversen con economistas como Amartya Sen para repensar la naturaleza de los males sistémicos que dan lugar a la pobreza, la hambruna y el trauma[21].

Finalmente, y lo más importante, la teología no puede nunca abogar a favor del pueblo si ignora el género. En las últimas décadas ha aumentado exponencialmente la erupción de la violencia contra las mujeres. Esta violencia no erupciona sin una causa. Más que nunca, la economía transnacional y neoliberal está reorganizando el poder político, y, en este proceso, fomentando el uso forzoso e insidioso de los cuerpos de las mujeres para desafiar y disuadir lo que sea y a quien se resista al surgimiento de los intereses neoliberales. En el nivel más básico, esta reorganización ha generado cada vez más la desechabilidad de mano de obra, en particular del trabajo femenino. Por ejemplo, se considera a las mujeres como individuos socialmente de bajo valor o como «ciudadanas x» de una ciudad/región desnacionalizada[22]. El término «ciudadanas x» reconoce la ausencia de un poder estatal y nacional para actuar en nombre de la sociedad civil y de sus miembros. Hoy en día, las mujeres sufren cada vez más innumerables formas de violencia hasta la muerte, delitos que casi siempre el Estado pasa por alto. Podría decirse que la condición de despojo es la condición de las mujeres en las dos terceras partes del mundo y, según Judith Butler, es «precisamente lo que sucede cuando las poblaciones pierden su tierra, su ciudadanía, sus medios de

[20] J. Rieger, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*, Fortress Press, Minneapolis 2009.

[21] A. Sen, *Development as Freedom*, Knopf, Nueva York 1999; *Identidad y violencia*, Katz, Buenos Aires 2007.

[22] A. Schmidt Camacho, «La Ciudadana X Reglamentando los Derechos de las Mujeres en la Frontera México-Estados Unidos», en J. E. Monárrez Fragoso y M. S. Tabuenca Córdova (eds.), *Bordeando la Violencia Contra Las Jujeres en la Frontera Norte de México*, Tijuana, B. C., México: El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

subsistencia y se ven sometidas a la violencia militar y legal»[23]. De hecho, el asesinato sistemático de mujeres es el asesinato de los inocentes, no de los enemigos. El asesinato de inocentes sirve para controlar mediante el terror, es decir, se aterra a la población creando una imaginación pública marcada por el miedo. ¿Cómo está respondiendo la teología a esta creciente tragedia basada en el género?

Si la teología no logra centrarse en esta población vulnerable como la privilegiada entre *el pueblo* supuesto en ella, entonces fracasa en su esfuerzo por fomentar el reino de Dios. Althaus-Reid no deja de advertir:

> Así como los sistemas económicos políticos desahucian a las personas, también lo hace la teología. Es fácil, […] la teología ha estado dejando literalmente a las personas fuera de la Iglesia durante siglos. Por supuesto, estas eran los pobres. Las mujeres son en la teología la representación ontológica androcéntrica de la pobreza: pobreza de razón, pobreza de espiritualidad, pobreza de independencia, pobreza de representación divina del género. La teología sistemática también nos convirtió a mi madre, a mi abuela y a mí en unas sin techo[24].

La teología en las décadas venideras tendrá que abordar estos desafíos si quiere permanecer fiel a su visión revolucionaria, es decir, a reflexionar como si la gente pobre y oprimida importara.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[23] J. Buttler y A. Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge 2013, p. 3.

[24] M. M. Althaus-Reid, art. cit., p. 54.

Cesar Kuzma *

MISIÓN E IDENTIDAD DEL PUEBLO DE DIOS
Una Iglesia en salida y llamada al Reino

La actualidad de las cuestiones eclesiológicas que se suscitan por lo que percibimos y acogemos del papa Francisco nos llevan a la comprensión de la Iglesia, de su misión e identidad, en la perspectiva de salida y en la llamada al Reino de Dios. Es Dios quien nos llama y nos apunta un nuevo horizonte, al mismo tiempo que nos invita a la construcción de una nueva realidad, cuya salida exige cambios de posturas, una apertura a lo nuevo que se nos ofrece libremente. Esta Iglesia que nace de Cristo y es misterio que nos apunta la salvación, es también Pueblo de Dios, y como Pueblo, camina peregrina, en la historia, hacia el Reino definitivo. Es, pues, una misión de todos. El artículo que presentamos se divide en tres partes. Al principio, reflexionamos sobre las urgencias y exigencias actuales, situaciones y condiciones donde se puede oír la llamada a nuestra misión. Presentaremos algunas de estas cuestiones para, a continuación, destacar algunos acentos de la eclesiología del Pueblo de Dios, punto destacado del Vaticano II y que Francisco rescata en su praxis eclesial. Seguimos hasta la parte de los laicos, un punto que ha sido bastante resaltado actualmente y que merece una nueva reflexión, en el desafío de romper con una estructura clericalizante que impide el ejercicio de su misión. Nuestra intención es ofrecer una reflexión breve, que interpele y lance algunas cuestiones.

* Cesar Kuzma es teólogo laico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde trabaja como profesor-investigador en el programa de posgrado en Teología, desarrollando proyectos en los campos de eclesiología/laicado y escatología. Es presidente de la SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, de Brasil, 2016-2019). Entre sus libros destacamos: *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica*, Paulinas, São Paulo 2014; *Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo*, Paulus, São Paulo 2009.

Dirección: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Dpto. de Teologia, Rua Marquês de São Vicente, 225, Ed. Cardeal Leme – 11 andar, CEP: 22.453-900, Rio de Janeiro (Brasil). Correo electrónico: ckuzma@puc-rio.br o cesarkuzma@gmail.com

I. Urgencias y exigencias actuales: la llamada

Si pudiéramos definir la eclesiología del papa Francisco en una sola frase, esta definición, con certeza, sería la de «una Iglesia en salida», como él bien insistió en la *Evangelii gaudium* (EG)[1] y en otros documentos y expresiones (otros textos, discursos y entrevistas). Podríamos incluso completar, a fin de ofrecer un relieve mejor, teniendo en cuenta elementos que él mismo nos ofrece por su testimonio y praxis: una Iglesia en salida, en la osadía, en el seguimiento y en la misericordia. Sería una percepción más justa y coherente, ya que notamos que él insiste en esta práctica y percibimos que en sus actitudes esta es una provocación constante.

Sin embargo, esto nos lleva a algunas inquietudes e indagaciones: ¿cuál es la razón de esta salida? ¿A dónde, para quién, por qué y por quién salimos? ... ¿Qué nos llama desde afuera? ¿Y qué nos impulsa, desde dentro?

La intención de estas preguntas es buscar una fundamentación teológica /escatológica y un horizonte histórico/social para esta salida, dentro de las exigencias y urgencias actuales en las que la llamada a ser cristiano nos coloca, nos invita y nos hace caminar como Iglesia, como pueblo peregrino. Esto quiere decir que la *salida* es motivada por una acción primera (desde afuera), donde se experimenta una llamada que nos invita a un encuentro nuevo, pleno y definitivo, en un Reino que nos es ofrecido libremente, donde la alegría nos envuelve y nos incita a la misión (desde dentro, por la acción del Espíritu), a través de la cual ofrecemos nuestra acción y construimos un mundo nuevo, en la óptica del Reino, capaz de buscar y generar amor, justicia y paz. De acuerdo con la *Evangelii gaudium*, salimos por la alegría del encuentro (EG 3), y no se trata de una fuga o algo así, sino de un encuentro concreto y real con el *resucitado*, que se hace percibir en la historia, identificado con el *crucificado*, con los dramas y tramas, con las alegrías y angustias, *donde* la esperanza se hace fuerte y nos asegura en la fe.

[1] Francisco, *Evangelii gaudium*.

Estas preguntas que hemos mencionado nos llevan al encuentro de dos palabras clave de la misión eclesial y que están en la base del origen de la Iglesia, como fuentes primarias que invitan a esta eterna novedad y que conducen el caminar de la Iglesia en la historia, y más allá de la historia. Las palabras son: *acontecimiento* y *anuncio*. Dos palabras clave que se vinculan mutuamente y que están totalmente relacionadas con el ser y el hacer de la Iglesia, en cualquier tiempo o lugar; y estas dos expresiones están ligadas directamente a lo que se quiere y se espera de una Iglesia en salida desde la perspectiva del Evangelio dentro del espíritu del Vaticano II y en sintonía con lo que pide y espera Francisco. Es donde evidenciamos el carácter teológico/escatológico de este proceso: el acontecimiento que allí se dice es la resurrección. Y el anuncio es el resultado de la experiencia del encuentro con el resucitado, que no nos quita del mundo o de la historia, sino que al hacerse conocer en el que fue crucificado, se transforma en testimonio vivo y libertador, generando vida nueva y anticipando la justicia y el futuro del Reino. Esto es: el futuro de este Reino, anticipado por el encuentro/experiencia con el resucitado, se hace conocer en la misión de la Iglesia, en construir una esperanza que transforma[2]. Sin acontecimiento no hay ningún anuncio, y la veracidad del acontecimiento está garantizada por el anuncio, pues es fruto de una experiencia verdadera, que desborda, crea lazos, une esperanzas, se solidariza con los dolores, comparte dones y busca la unidad.

Si miramos los relatos bíblicos, los mismos nos dicen que el resultado de este acontecimiento y el anuncio que con él se opera no se condicionan en algo meramente individual (pero tampoco inhibe o anula este hecho), pues la alegría desbordante hace tocar al otro, expresarse en el otro y para el otro, trayendo colectividad al hecho experimentado y generando comunidad en la afectividad que se desprendió. Es lo que nos interesa aquí en esta reflexión, pues este colectivo/comunidad se traduce y se reconoce como un Pueblo, un nuevo Pueblo de Dios que vive y se alimenta de este acontecimiento fundante y la urgencia del anuncio coloca a este Pueblo como sujeto en la historia, actuante en una nueva práctica reflejada y alimentada por el seguimiento/camino del hombre de Nazaret.

[2] Cf. Cesar Kuzma, *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica*, Paulinas, São Paulo 2014.

Es un Pueblo insertado en la historia y dispuesto a actuar y transformar el mundo a partir de la nueva realidad producida por el encuentro. Esto nos dice que el anuncio no se hace de forma abstracta, sino teniendo en cuenta las urgencias y las exigencias de cada tiempo y lugar, siguiendo el ejemplo de Jesús que se ocupó de las cosas del mundo, y por medio de palabras y acciones trajo vida y justicia para aquellos que lo rodearon. La salida, entonces, se plantea ante los desafíos humanos, políticos y sociales, atenta a todo lo que rodea nuestra realidad, y está dispuesta a ofrecer —de forma libre y abierta— un camino, una referencia, un horizonte. También Francisco ha llamado nuestra atención, pues al buscar centrar la misión de la Iglesia en el centro del Evangelio (en Cristo y en su Reino), Francisco nos coloca ante los problemas del mundo y de las grandes causas de la humanidad (basta mirar a sus documentos, viajes y discursos). Insiste en que la Iglesia no existe para sí misma y refuta todo intento de autorreferencialidad, principalmente cuando se vuelve altamente clerical (¡clericalismo!), que él define como una enfermedad, pues huye de su naturaleza y misión; por el contrario, pide coraje y osadía para arriesgar, debe tomar la iniciativa y «primerear», involucrarse y rebajarse, si es el caso, al dolor del otro (EG 24); debe ir a los límites de la historia, para tener contacto con el pueblo sufriente, llevando vida y esperanza, luz y nuevos caminos.

Es por esta razón que la identidad de la Iglesia es marcadamente misionera y la Palabra anunciada apunta a la construcción de una nueva realidad, en lo que se anunció como futuro, pero que también es presente del Reino. Esto hace que la Iglesia, identificada como Pueblo de Dios, camine en la estela del Evangelio y asuma un papel preponderante en la sociedad. En esta es sal y luz (cf. Mt 5,13-14), levadura de vida nueva. Entre las urgencias y las exigencias, ella acoge la llamada.

II. Una Iglesia que es Pueblo de Dios: la condición

Una tarea urgente y necesaria para la Iglesia actual es rescatar este entendimiento de que la Iglesia es Pueblo de Dios. El Vaticano II, en *Lumen gentium*, definió que la Iglesia es primeramente misterio, por-

que nace del corazón de Cristo, viene y recibe su misión de Dios mismo y es conducida por la fuerza del Espíritu (capítulo I). En segundo lugar, definió a la Iglesia como Pueblo de Dios (Vaticano II), fortaleciendo la dimensión bautismal y el sacerdocio común de todos los fieles; hecho a ser considerado y que ha innovado de manera eficaz la comprensión eclesiológica, no más piramidal, sino en la comunión de todos los bautizados que tienen a Cristo como su centro, ya que *en él* y *por él* ejercen su ministerio, su vocación. Para muchos estudiosos del Concilio y para muchos teólogos (y nosotros aquí nos sumamos a ellos), esta es la clave interpretativa para leer la eclesiología del Concilio, una clave hermenéutica de primera categoría.

Evangelii gaudium sigue por esta línea y esta parece ser una intención también que parte de Francisco, ya que la categoría *Pueblo* es bastante querida por él. Esto se hace notar no solo por la primera valoración que dio al pueblo en la Plaza de San Pedro el día de su elección, que en sí ya fue un gran signo, sino también por la manera descentralizada que quiere conferir a la Iglesia, por el respeto hacia los diversos ministerios, por la consulta hecha a las familias (en la época del Sínodo 2014-2015), también ahora con el Sínodo de la juventud (2018), y por una serie de argumentos del Vaticano II presentes en sus innumerables discursos. Carlos María Galli confirma esta percepción, al decir que con Francisco tenemos «un doble retorno del Pueblo de Dios»[3]. Es decir, por la valorización del pueblo en su condición, por la amabilidad y afectividad con que se aproxima y asume los dramas humanos y sociales (queda evidente la cuestión de los pobres, de los migrantes), y aquí se evidencia bien la *Teología del Pueblo*, expresión argentina de la teología latinoamericana, que tiene influencia en él[4], pero también por el rescate de esta eclesiología conciliar (del Pueblo de Dios), de tal modo que Francisco unifica *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* y *Ad Gentes*, pues el Pueblo de Dios y su misión en el mundo no puede ser vistos de manera separada.

[3] Carlos María Galli, «La reforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del Popolo di Dio evangelizzatore», en Antonio Spadaro y Carlos María Galli (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, p. 48. [Traducción del autor].

[4] Juan Carlos Scannone, *Teología del Pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2017.

«El Pueblo de Dios peregrino es sujeto de la evangelización en la historia»[5].

Ya en la apertura del tercer capítulo de *Evangelii gaudium*, cuando se trata del anuncio del Evangelio, ya dice él que:

> La evangelización es tarea de la Iglesia. Pero este sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional (EG 111).

Más adelante, dice aún Francisco:

> Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre. Esto implica ser el fermento de Dios en medio de la humanidad. Quiere decir anunciar y llevar la salvación de Dios en este mundo nuestro, que a menudo se pierde, necesitado de tener respuestas que alienten, que den esperanza, que den nuevo vigor en el camino. La Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio (EG 114).

Se trata, pues, de una afirmación teológica que se encuentra en el proyecto amoroso del Padre, que tiene un sentido y una vocación específicos, y que se convierte en una práctica que implica el mismo amor que transforma y anima, que resplandece la alegría de todo el Evangelio. Es un pueblo que actúa en la sociedad, pues también la constituye, rompiendo aquí la vieja dualidad entre Iglesia y mundo, ya que la Iglesia se constituye como pueblo por las personas que están en el mundo, por su aspecto histórico, geográfico y cultural, y de esta forma es signo al traer a esta realidad la luz del misterio de Cristo y de su Reino, sin que para ello se proyecte fuera de esta realidad, lo que sería una fuga y un desvío, jamás una misión. La misión que es confiada al pueblo, y por eso él es escogido, es una misión de anuncio del Reino que viene (futuro) y que ya se hace percibir en la realidad presente, en el aquí y en el ahora. Volvemos aquí a nuestras

[5] Carlos María Galli, op. cit., p. 51 [Traducción del autor].

dos palabras clave: acontecimiento y anuncio. Francisco dice que este «Pueblo» es un pueblo para todos (EG 112-113), que tiene muchos rostros (EG 115-118) y que esta condición constituye una riqueza en varios sentidos, no solo antropológicos sino también culturales, que converge en la unidad producida por la acción del Espíritu.

Es importante señalar también que ya al comienzo del texto de la Exhortación, cuando él habla de este nuevo ardor misionero que debe entreverse en la Iglesia, lo que sería el gran objetivo de este documento, se refiere al pueblo de Dios como pueblo de misión. En él se utiliza el pasaje bíblico de Lc 10, que trata de la misión y envío de los 72 discípulos, que constituyen un grupo mayor que los 12 y que son enviados a la misma misión y con las mismas recomendaciones (Lc 9). Es decir, una Iglesia misionera lo es en su totalidad, en ello es signo de la vocación a la que es llamada y a la que responde por la identidad de su pueblo, de Pueblo de Dios. Es ante esta realidad que Francisco convoca a la Iglesia a salir en su misión, en el compromiso del Reino, en la práctica de la justicia y en la promoción de la vida, de la paz y de la dignidad humana, principalmente en el rescate de los pobres y desechables de la sociedad. Se hace valer todo lo que se proyectó para la acción de la Iglesia en el período posconciliar, pero se resalta que para este tiempo nuestro es de suma importancia el anuncio hecho con la alegría personal de la Buena Nueva. Este tesoro no puede quedar guardado, sino que debe desbordarse, debe salir, debe ir más allá y cumplir la intención que se propuso. La «cuaresma» debe ceder el lugar a la Pascua (EG 6) y en ella contemplamos la alegría de la resurrección, como promesa de vida y vida nueva. La Iglesia sale en misión como pueblo, como pueblo es peregrina y transita el camino del Reino. Un reino de justicia, de amor y de paz.

III. Una mirada a los laicos: una Iglesia en salida y llamada al Reino

Entendemos que esta es una urgencia importante y se relaciona con nuestro tema. En marzo de 2016, Francisco escribe una carta al

cardenal Marc Ouellet[6], y en esta carta aborda la cuestión del Pueblo de Dios y, en particular, del laicado. Dice que desde el Vaticano II se hablaba mucho de la «hora de los laicos» (Congar y otros), pero que, para él, esta hora está «tardando en llegar». ¿Cuál sería la razón? Básicamente, él apunta dos: una primera, la pasividad de los laicos. También en la *Evangelii gaudium* lo menciona (EG 102), aun cuando valora el papel y el esfuerzo de muchos laicos. Y, en segundo lugar, esta pasividad tiene causas: la estructura actual que no permite a los laicos asumir su vocación y misión, pero también en el clericalismo, una enfermedad que avanza en la Iglesia hace tiempo.

Ahora bien, si queremos pensar en una Iglesia en salida y en una Iglesia que es llamada al Reino, es necesario (osado, pero necesario) pensar que los laicos deben apartarse de este modelo estructural piramidal y jerarquizado y buscar nuevos caminos, nuevas maneras de vivir la fe, dentro de la llamada que es propia de su vocación: el mundo secular y las grandes causas de la humanidad. ¡Aquí está la vocación y la misión de los laicos! Allí deben ser sal y luz. Sujetos de la historia. Es donde los laicos, como Iglesia que son, pueden ofrecer su testimonio y su servicio concreto. Observamos que las acciones de Francisco también van por ahí. El cristianismo tiene algo que decir al mundo y este «algo» no se limita a la esfera de lo sagrado, sino que está lleno de vida, justicia y esperanza, capaz de proponer un nuevo ethos, con una manera leve y libre para decir las cosas. Hoy, las estructuras eclesiales nos lo impiden, pues están centradas en otro tipo de ministerio y en una visión eclesiológica cerrada (¡el Vaticano II aún no ha acontecido totalmente!), e incluso la práctica sacramental, del modo como es presentada, favorece este desequilibrio y la falta de protagonismo, pues el laico es el que siempre recibe y el que siempre responde de modo pasivo o sumiso. Es urgente recuperar la teología del bautismo como inserción de la persona en Cristo, donde pasamos a vivir como nuevas criaturas en el mundo donde estamos, ante las urgencias y exigencias, abiertos a lo nuevo y en el seguimiento sincero del hombre de Nazaret (que siempre nos

[6] Francisco, Carta del Santo Padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html. Acceso 31/01/2018.

interpela), haciendo de su praxis del Reino nuestra praxis de vida y de fe.

Una sociedad abierta exige laicos también abiertos, capaces de dialogar y responder de modo auténtico y libre a las exigencias de la fe y las interrogaciones que se le hacen. Si la comprensión del ministerio tiene siempre como referencia el *datum* sagrado o la colaboración y cooperación con el ministerio ordenado, los laicos jamás van a avanzar hacia algo diferente. Podríamos preguntar: ¿cómo es ser laico, sujeto eclesial, en una Iglesia clericalizada? ¡Imposible! ¡Es necesario romper esto! Francisco insiste en decir que el clericalismo es uno de los grandes males de la Iglesia hoy. Es urgente, pues, pensar la *desclericalización* de la Iglesia, la valorización de la condición de Pueblo, sujetos de la Iglesia en la historia, construyendo una visión de unidad e igualdad de todos ante la misión que nos es confiada, y que respondemos (como Pueblo) en la fe.

En *Evangelii gaudium* Francisco nos pide osadía, pide un arriesgar, un primerear, una salida. Respondiendo también a nuestras primeras cuestiones, decimos que la salida debe ser de modo *kenótico*, despojándose de todo lo que nos sostiene y limita nuestro ser y estar, y aún abierto a las novedades que la misión nos provoca. Siguiendo un panorama bíblico, decimos que los laicos deben tener el mismo sentimiento de Cristo Jesús (cf. Flp 2,5); ahí se encuentra la salida, y es así como deben abrirse hacia un nuevo camino y un nueva llamada a la espiritualidad, una nueva forma de ser y estar en el mundo.

Esta es la misión y la identidad del Pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Luiz Carlos Susin *

EL PUEBLO, CORDERO DE DIOS

Este artículo parte del título mesiánico «Cordero de Dios» atribuido desde el Nuevo Testamento a Jesús, y, con la ayuda de la antropología de René Girard, asocia al «pueblo crucificado», según la reflexión de Ignacio Ellacuría, al título de «Cordero de Dios» Dios», comprendiendo así el axioma desarrollado por Jon Sobrino: «Fuera de los pobres no hay salvación». No se trata de un desplazamiento sino de una ampliación y profundización histórica en la soteriología cristiana.

Yo era un cordero llevado al matadero;
no sabía que andaba maquinando mi muerte.
Jr 11,19a

En El Salvador de Don Óscar Romero de las Américas, Ignacio Ellacuría caracterizó teológicamente al pueblo atrapado entre la guerrilla y la violencia del Estado como un «pueblo crucificado»: un pueblo sin poder, pobre y entregado a la violencia de ambos lados, entregado al sufrimiento y la muerte. Jon Sobrino, ante ese pueblo, llama a la última misericordia: «bajar de la

* Fray Luiz Carlos Susin es capuchino, doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma y profesor en la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil. Estudió la antropología mesiánica de Emmanuel Levinas y participó en el seminario de René Girard. Miembro fundador y ex presidente de la Associação de Teologia e Ciências da Religião de Brasil, y actual secretario de la delegación Teología y Liberación en el Foro Social Mundial. Fue miembro del consejo editorial de *Concilium* entre 2001 y 2015. Publica artículos y libros sobre antropología teológica.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171 – Porto Alegre/RS, ZIP 91520-100 (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

cruz», dar nombre y sentido a su crucifixión. Y lo asocia a la salvación de Cristo: «Fuera de los pobres no hay salvación». El presente estudio extiende la reflexión cristológica y soteriológica en la configuración del pueblo como Cordero de Dios: inocentemente inmolado en tantas regiones del planeta hacia las que se mire con atención, y reconocido en su inocencia en medio de la maldad y la violencia impuesta sobre todo por el actual sistema económico y político, la humanidad de los pobres participa íntimamente en la historia del Cordero que quita el pecado del mundo.

I. Jesús, el «Cordero de Dios»

La metáfora del «Cordero» atribuida a Cristo es bien conocida por quienes participan en la eucaristía y repiten tres veces al unísono inmediatamente antes de la comunión: «Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo». Cristo «Cordero vuelto a la vida», que cura y salva, confiere justicia e inocencia. El cristianismo es la religión del reconocimiento de la inocencia de la víctima, del Cordero inmolado y vuelto a la vida.

La metáfora evocada en la comunión eucarística es tomada de un animal que, como el carnero, el chivo y otros animales disponibles, se había convertido en animal de sacrificio ritual en Israel. Tales sacrificios animales tuvieron una historia cuyos orígenes son anteriores a la propia existencia de Israel, como atestiguan los relatos del Génesis y la historia de la religión del entorno del Mediterráneo. En los vestigios de sus orígenes se puede vislumbrar el desplazamiento del sacrificio humano al sacrificio animal, sustitutivo del humano. La narración clásica de tal paso de lo humano al animal en el Génesis bíblico se encuentra en el capítulo veintidós, el «sacrificio de Abrahán». En su dilema, Abraham desobedece la orden sagrada de ofrecer al primogénito en holocausto obedeciendo la segunda orden, la de «no hacer mal al niño». Desvía así el cuchillo del hijo y en su lugar inmola un cordero. El relato deslegitima el sacrificio humano, pero da legitimación a los sacrificios rituales de animales.

En las condiciones de crisis generalizada, según la tesis de René Girard, la violencia institucional, que se justifica en el ritual y se sa-

craliza en el sistema religioso, pierde su fuerza de control y ordenamiento, y, en el agravamiento de la violencia indiferenciadora producida por el mimetismo de las relaciones en la dirección del caos, se recurre al remedio de la violencia unánime sobre un «chivo expiatorio» realmente humano, un individuo, un grupo o una clase indefensa, en fin, sobre los que, con culpa o sin culpa, tienen un talón de Aquiles por donde pueden ser culpabilizados. En el caso de Jesús, las narrativas de persecución creciente y de las diversas escenas de su pasión son narrativas de la formación de un chivo expiatorio. Como las narrativas están calcadas sobre un hecho, se trata de una «historización» del cántico del Siervo Sufriente de Isaías 53. Se concentra en Jesús lo que ya venía sucediendo con profetas como Jeremías, cuyo texto hemos citado en el epígrafe.

Sin embargo, Jesús fue reconocido por la comunidad joánica no como un chivo expiatorio, cuya figura mantiene las atribuciones que provocan repugnancia, sino como «Cordero de Dios» inocente e inmaculado. Se trata de un cambio muy significativo de connotaciones, que se abrió camino en la historia del cristianismo[1]. De hecho, el retablo *La Adoración del Cordero Místico*, en Gante (Bélgica), considerado una de las más significativas pinturas del cristianismo, es un excelente testimonio.

Es preciso señalar que las narraciones evangélicas —elaboradas por cristianos, es decir, por miembros de una comunidad de fe que profesa a Jesús como el Cristo Salvador— no cuentan la pasión como un teatro en torno a un héroe sobre un escenario bien montado. Al contrario, muestran la «banalidad del mal» en personajes demasiado humanos. Por las grietas dejan ver lo que pasa detrás de los bastidores: la debilidad de los personajes, que no logran desempeñar bien su papel. Forman parte de la fragilidad los sentimientos de desprecio, resentimiento y odio que los acusadores y jueces se tienen entre sí. Todos alimentaban la voluntad de eliminar a Jesús, pero no compartían los intereses de cada uno. Cuando entra en escena, de forma aparentemente extraña, el rey Herodes Antipas —el «zorro»—, de él parte finalmente la solución de legitimidad de ejecución de Jesús, al reenviarlo revestido con su propio manto de rey.

[1] Cf. «Dal capro espiatorio all'agnello di Dio», en *Avvenire* 04/08/2013.

Esta solución cose todas las partes, a costa del papel ridículo del propio rey Herodes: *Jesús Nazareno el Rey de los Judíos*. Sigue el rito del linchamiento de la víctima expiatoria: así como ante el sacerdocio los motivos de burlas y malos tratos se refieren a un profeta-payaso, los soldados romanos lo maltratan como rey-payaso. Hasta la cruz.

Pero Pilato no puede lavarse las manos con buena conciencia, pues su mujer le manda el aviso de que se trata de un justo, anota sutilmente a Mateo (cf. Mt 27,19). Según la narración de Juan, Pilato necesita salvaguardar el propio poder, un poder delegado de César, independiente de la verdad y de la justicia para con el reo, que él incluso reconoce y declara que no tiene delito alguno ante la turba que lo acosa (cf. Jn 18,38).

La multitud —las turbas, la masa que se hunde en la inconsciencia y acaba por no saber lo que está haciendo— es convencida por los jefes a presionar por la crucifixión dejando a Pilato sin alternativa. Pero entre la multitud, según el relato de Lucas 23,27-32, hay mujeres que se compadecen de la víctima y permanecen con ella. Ante la cruz, permanecen amigos y, nuevamente, mujeres que habían seguido a Jesús hasta allí (Lc 23,49). Finalmente, la narración más trágica, la de Marcos, en el momento exacto de la muerte, transfiere la confesión celestial de la filiación divina que aparece en el bautismo junto al río y en la transfiguración sobre la montaña a la boca del extranjero al pie de la cruz, el centurión que ejecutó la orden de la crucifixión: «Este hombre era verdaderamente Hijo de Dios» (Mc 15,39).

En conclusión: a pesar del abandono progresivo, de la soledad y de vulnerabilidad creciente de víctima expiatoria, al revelar lo que pasa entre bastidores los relatos cristianos muestran una unanimidad con fallas. En primer lugar, la ausencia de algo esencial para mantener buena conciencia en la ejecución de la pena: que el propio reo reconozca de alguna manera su dosis de culpa, lo que Jesús no hizo en ningún momento. Por el contrario, en su grito final, más allá del silencio propio de cordero, muere afirmando su inocencia. En segundo lugar, las mujeres discordantes de la multitud, que serán testigos de la tumba vacía y de la resurrección. En tercer lugar, a

partir de la tumba vacía y de la experiencia de resurrección: Dios mismo no legitima la ejecución en su nombre, en nombre de la ley. Por el contrario, justifica y glorifica a la víctima. Así desaparece de Jesús cualquier connotación de chivo expiatorio y emerge la figura del Cordero de Dios.

En el breve y asertivo texto de Girard, él recuerda que el chivo, sea por el rito de inmolación a causa de los pecados, sea por llevar lejos las impurezas de todos, se convierte en una figura abyecta y repugnante. La iconografía del diablo es la que heredó los rasgos repugnantes del chivo. Pero una oveja o un cordero podrían también ser inmolados para la purificación, y su albura, su mansedumbre, su pureza, todo evoca la más clara inocencia. Así, si el chivo evoca un culpable cuya culpa es magnificada con la descarga de las culpas de todos sobre él, el cordero o la oveja evocan inocencia sobre la cual se abate la culpa ajena, inocencia digna de ternura y de compasión. Este es el poder de la metáfora. Ella fue aplicada a Jesús, pasando de chivo expiatorio, a pesar de los intentos de los poderes de turno, para ser visto y comprendido como cordero inocente. Fue su forma frágil e inocente pero perseverante, y por eso paradójicamente fuerte, de ser Cristo y Salvador, escándalo y locura para quien desea la salvación por la mano y acción de un héroe.

II. El pueblo crucificado

¿Puede ser el «Cordero de Dios» también un título revelador de un pueblo? ¿Qué sentido y qué eficacia tienen el reconocimiento de un pueblo que se configura como el Cordero de Dios? Para responder adecuadamente a la pregunta es oportuno revisitar los textos de Ignacio Ellacuría y de Jon Sobrino sobre el «pueblo crucificado».

En 1972, Jürgen Moltmann había completado dialécticamente su *Teología de la Esperanza* con el sorprendente libro —para la época— *Dios Crucificado*. Su cuestión era el significado de la cruz y del sufrimiento de Cristo no solo para la humanidad, sino para Dios mismo. Era también una manera de reflexionar sobre el sufrimiento de aniquilación de Auschwitz, por lo tanto de millones de personas —¿qué significaba esto para Dios?—. Su libro fue recibido con apreciacio-

nes críticas por K. Rahner, J. B. Metz, H. Küng, D. Sölle, entre otros. Ellacuría amplió de forma nuevamente dialéctica el acontecimiento paradójico de aniquilación y de salvación de la crucifixión no hacia Dios sino hacia el pueblo. En 1978 publicó el denso artículo *El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica*[2]. «Pueblo crucificado» se constituyó en categoría analítica resistente, asumiendo incluso las críticas que le fueron dirigidas. Una de las más relevantes fue la crítica de Moltmann en su diálogo fraternal con la teología latinoamericana. En el año 2000 todavía observaba:

> Fue acertado redescubrir la dignidad y la subjetividad del pueblo. Sin embargo, creo que no es correcto hablar del «pueblo crucificado» que «quita el pecado del mundo» y así «redime» al mundo. De esta manera, el sufrimiento del pueblo es solo glorificado y eternizado religiosamente. El pueblo no quiere salvar al mundo por su sufrimiento, sino finalmente ser redimido de su sufrimiento y llevar una vida humanamente digna[3].

Si en la soteriología del artículo de Ellacuría no hubiera una identificación histórica entre el pueblo y Cristo, Moltmann tendría absoluta razón. La tesis de Ellacuría, sin embargo, es clara: la unidad entre la historia de crucifixión de Jesús y las historias de crucifixión de los «pequeños» a lo largo de los tiempos redunda en salvación del mundo porque es Dios mismo quien está en esas historias de crucifixiones y persevera en ellas. Estas corrigen la desastrosa cristología de la satisfacción vicaria, de «pecado-ofensa-pena-expiación-perdón», porque Dios está en quien pena y expía y no en quien exige e impone pena y expiación. El pecador, es decir, el que oprime y mata, es quien impone al pueblo y a Dios la pena y la muerte. Es obvio que ni a Dios ni al pueblo que sufre les agradan el sufrimiento y la muerte. Pero la realidad cruel que domina el mundo es histórica, se extiende en la historia y se concreta en la economía, la política, la cultura. Cargarse con esa realidad con fidelidad y perseverancia es posible si Dios está con quien se la carga, incluso cargando y cargándose la cruz

[2] Cf. I. Ellacuría, *Escritos teológicos* II, UCA, San Salvador 2000, pp. 137-170. El artículo fue publicado varias veces.

[3] Jürgen Moltmann, «Teología Latino-americana», en L. C. Susin, *O mar se abriu*, Loyola, São Paulo 2000, p. 230.

todos los días. Este el sentido de la exhortación de Jesús a seguirle tomando la cruz. También es el sentido de su identificación con los «pequeños», que experimentan la fragilidad de tener que cargar con lo que el mundo impone, la cruz. Por un lado, el pueblo crucificado historifica y extiende el acontecimiento salvífico de Cristo, *sacramentum crucis*. La cruz no vuela en la metafísica y en un drama intratrinitario mistificador. Por otro lado, la forma de Cristo muriendo en una cruz ilumina y da alcance salvífico a las crucifixiones del pueblo, pues de otro modo el sufrimiento y la muerte se perderían, de hecho, en el abandono y en el absurdo[4].

En consecuencia, Jon Sobrino desarrolló el *theologumeno* que también a primera vista puede causar extrañeza: *extra pauperes nulla salus* —«Fuera de los pobres no hay salvación»—. Es paráfrasis del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que no tenía en su origen un sentido jurídico sino de pertenencia comunitario-eclesial. En la cristiandad posterior, sin embargo, se hizo jurídico y causó sufrimientos e injusticia. Schillebeeckx ensayó la paráfrasis *Extra mundum nulla salus* —«Fuera del mundo no hay salvación»—, para considerar la realidad histórica de este mundo como necesario lugar de la salvación y también como lugar de decisión y condenación, *extra mundum nulla damnatio*. En el *theologumeno* de Sobrino, más que un desplazamiento del lugar de la salvación, se trata de una profundización del lugar, de la forma, de los criterios, de los designios de salvación, teniendo en cuenta, por un lado, las fuentes del Nuevo Testamento, y, por otro, la realidad desnuda, sin máscaras, donde hay una inmensa mayoría de la humanidad en condiciones de pobreza y opresión, y la acumulación cada vez más absurda no solo de riquezas, sino de posibilidades de vida decente en un círculo proporcionalmente cada vez menor. No es el caso de extendernos aquí enumerando los fenómenos de iniquidad que perduran en el presente. Obviamente no es por la cantidad de pobres y de sufrimientos, o por alguna condición privilegiada de santidad de los pobres, por lo que son sacramento de salvación. Sino porque allí donde hay *kénosis* en este mundo, allí se encarna y se identifica el Hijo de Dios hasta la muerte y muerte de cruz. Tanto Ellacuría como

[4] Cf. I. Ellacuría, *Escritos teológicos* II, p. 155.

Sobrino insisten en que no se puede separar, aunque sea útil distinguir teóricamente, la condición trascendente y la condición histórica de la salvación. El propio evento de Cristo abolió la separación y venció la tentación de esquizofrenia entre historia y trascendencia.

Sin embargo, la esperanza, la profecía, la posibilidad de «otro mundo» no puede provenir de ese sistema triunfante, inicuo y loco, al que normalmente se da el nombre de capitalismo, el actual «mundo» de Pilato. Hoy en fase tan agigantada hasta el punto de volverse disfuncional, desarraigando su propia lógica, como una casa cada vez más dividida a punto de caer sobre sí misma[5]. Ahora bien, hay elementos en la historia que, para que haya salvación, es necesario aniquilar, porque son fuentes de males continuos y crecientes. Los recursos de salvación se encuentran en otro lugar, en el «reverso» de la historia triunfante, tomando las palabras de Gustavo Gutiérrez: La *fuerza histórica de los pobres* no es de la misma calidad y lógica que la fuerza de los que vencen en la lógica del mundo. Dicho de forma cristiana, la fuerza de los que están fuera y por debajo de ese sistema está relacionada con la alianza con el Crucificado en el designio salvador de Dios. Por eso, en su debilidad e inocencia en confrontación con quienes los aplastan, son portadores históricos de la salvación del Crucificado, ofreciendo esa posibilidad más allá de la conciencia que puedan tener de ella. Participan de la carne del Cordero inocente que quita el pecado del mundo.

III. El pueblo, Cordero de Dios

La cruz es violencia sufrida. Recapitulando con René Girard, podemos clasificar la violencia en tres niveles: a) la violencia del mimetismo del deseo, que provoca pérdida de fronteras, indiferenciación y caos; b) la violencia convergente y unificadora que se abate sobre una víctima expiatoria, unanimidad sobre un chivo expiatorio, que puede ser hasta un pueblo, y que purifica el cuerpo social así como un furúnculo purifica un organismo; c) finalmente la violencia del

[5] Cf. L. Dowbor, *A era do capital improdutivo. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*, Autonomia Literária, São Paulo 2017.

orden impuesta por la ley y por la cultura ungida por la memoria y por el rito sustitutivo de la víctima. Pero así se cierra el círculo sobre la violencia no reconocida como tal y, en cambio, glorificada, donde la víctima es adorada como héroe. Es decir, la estabilidad se firma sobre una injusticia y una mentira. Y, por lo tanto, todo se reanudará en un círculo infernal sin salida real.

El hilo dorado de la Escritura, desde Abraham, en su dilema y en su prueba, culminando en el drama pascual de Cristo, es el reconocimiento de la inocencia de la víctima, desautorizando la persecución y la formación de víctimas aparentemente justificadas. De tal forma que, como ya se ha mencionado, la víctima ya no es vista como chivo expiatorio sino como cordero. Ella no aplaca a un Dios, sino que es revertida por Dios en revelación de la salvación con reconocimiento, justicia y misericordia. Es la *«victima paschalis»* que exorciza la violencia y la mentira e introduce paz fundada en la verdad y en el perdón. Estamos aquí, al denominar a la víctima pascual, en el filo de la navaja, con lenguaje riguroso, pues la víctima inocente reconocida al mismo tiempo asume toda violencia y libera de todo sistema que produce violencia. No esconde ni suaviza el hecho de la violencia, pero rompe desde dentro sus avatares y metamorfosis. Es necesario mucho rigor en el lenguaje para no deslizarse semánticamente hacia atrás. Por eso conviene varios enfoques anclados en la Escritura.

a) El cántico del Siervo Sufriente es precedido en el Deutero-Isaías por otros tres cánticos en los que el siervo es llamado a ser luz de las naciones con la eficacia de su palabra, y alentado a perseverar en su vocación de testigo de la justicia en medio de un mundo de tinieblas y persecución. Así se llega al cuarto cántico, y de él el siervo sale con un secreto iluminado: Dios estaba con él, y así, «por sus llagas fuimos sanados» (Is 53,5b; 1 Pe 2,24b), llagas de un inocente en relación con el mal sufrido y fuerte en su vocación y fidelidad.

b) A su modo observamos también la repercusión en el himno de la *kénosis* y de la *dóxa* en Filipenses 2,6-11 como modelo para los interlocutores de la carta, en la que con anterioridad se les exhorta a servirse unos a otros y a tener los mismos sentimientos de «Cristo»: la decisión de vaciamiento de la condición divina, la perseverancia

en la forma de servidor que humaniza, la violencia de la muerte infame e inhumana. Pero el hilo dorado sigue: «Por eso» *(diò kaì)* fue exaltado con un nombre en el que se reconoce su participación en la gloria del Padre: *Kyrios*. No se trata de una glorificación narcisista o triunfalista, sino para que haya finalmente participación en la gloria.

c) En el libro del Apocalipsis esta participación se da en la gloria, en la vida y en la paz del Cordero. La figura del Cordero traduce bien el acontecimiento de liberación de toda violencia y muerte desde dentro y debajo de la propia violencia. En la Escritura la palabra «cordero», en singular, aparece 119 veces, de las cuales 38 —prácticamente un tercio— se encuentran en el libro del Apocalipsis. El Cordero administra el libro de la vida, abre las páginas selladas de la historia, abre el futuro. Dicho de otra manera: el Cordero es el futuro de la historia, el futuro está en su figura.

En la última página de la Escritura, Apocalipsis 21 y 22, encontramos al Cordero Redivivo en el centro de la Ciudad Santa. Él mismo es el templo y la lámpara de la luz divina en medio de la plaza verdeante. De él nace una fuente y un río que alimentan árboles de vida. Estos a su vez dan frutos todo el tiempo, curando a las naciones y sosteniendo la vida eternamente. La Ciudad Santa es la «esposa» del Cordero, está en el centro de un paraíso de Nuevos Cielos y Nueva Tierra. No es el paraíso original recuperado, sino un paraíso plenificado, con una ciudad que no existe en los orígenes, antitipo de las primeras grandes ciudades de Caín y de su descendencia, las ciudades cimentadas en la violencia de la sangre derramada. El retablo de *La Adoración del Cordero Místico* de Gante retrata de forma plástica a la multitud en paz, en reconocimiento y acción de gracias, no la turba asustada deseando que la sangre de la víctima caiga sobre ella.

Este gran final con una mirada hacia el futuro escatológico parece demasiado bonito como ser creído. Se decide aquí el esfuerzo de Ellacuría para unir el Crucificado al pueblo crucificado así como el esfuerzo de Moltmann para unir el Crucificado a Dios. El Cordero está vivo y resiliente, dando vida a la multitud inmensa de corderos inocentes que no tienen poder ni siquiera conocimiento —inocentes— de todo lo que les pasa y de la violencia que les pesa en sus vidas, en la procesión de la historia del mundo. Es el séquito histó-

rico de carne y hueso del Cordero que no deja evaporarse el sueño del autor del Apocalipsis y del retablo de Gante. El Cordero se constituye hoy en el Cordero de los pueblos de países del sur del mundo inocentemente afectados por la minería criminal que contamina sus aguas y sus cuerpos, afectados por las máquinas poderosas que devastan sus bosques e imponen el monocultivo de exportación sin que ellos puedan ser oídos. Y son miles de niños inocentes que no se imaginan por qué sufren bombardeos y pierden casa y familia en Siria, en Irak, y en tantas otras conflagraciones por encima de sus cabezas. Y son las madres con sus hijos pequeños de ojos grandes que se embarcan en busca de refugio sin saber si su migración va a llegar a algún destino. Y jóvenes con sueños robados y amargura y revuelta para beber. Es el pueblo *cordero de Dios*: en ellos la víctima pascual regresa no como un fantasma que se levanta del sótano de la historia para aterrar y perturbar, sino como signo y posibilidad de perdón y de redención, en fin, de paz y nueva inocencia, cordero pascual de liberación para un mundo nuevo, una ofrenda inmensa que puede ser aceptada o rechazada. Cuando, además del unísono de la confesión del «Cordero de Dios que quita los pecados del mundo» en la eucaristía, se reconoce y se confiesa unánimemente la inocencia de las víctimas silenciosas, entonces la redención se hace historia. Y el tiempo que queda puede ser, según la lección de Sobrino junto al pueblo crucificado entre los poderes de El Salvador, el tiempo de «bajar a los pobres de la cruz», reconociendo en ellos el nombre del Cordero.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Raúl Fornet-Betancourt*

INTERCULTURALIDAD Y «PUEBLO»
Para continuar la conversación con la teología latinoamericana de la liberación

Sobre el telón de fondo del contraste entre la situación espiritual actual, que muchos califican de «posmoderna», y la situación espiritual de la época en que emergió la «teología del pueblo», marcada por el impulso (¿moderno?) del protagonismo del pueblo como protagonista de historia, el presente artículo propone un camino de «conversación» en el que, asumiendo el desafío de la disparidad de espíritu y de tiempo, se muestra que el diálogo no es solo posible sino incluso necesario para pensar y actuar con *más* intensidad en nuestra época. Ese camino se ilustra en base al diálogo que ha mantenido y mantiene la filosofía intercultural con dicha tradición de la teología del pueblo y de la liberación en general.

I. Observación preliminar

En el contexto actual del ministerio del papa Francisco y el consiguiente resurgimiento de la herencia de la «teología del pueblo», este cuaderno de *Concilium* invita a los colaboradores a contribuir, desde diferentes experiencias y campos de

* Raúl Fornet-Betancourt nació en Cuba, es doctor en Filosofía por las universidades de Aquisgrán y Salamanca, y obtuvo el doctorado de «habilitación» en Bremen. Es Director del Instituto ISIS (Institut zu interdisziplinären und interkulturellen Erforschung von Phänomenen sozialer Exklusion) en Alemania. Fundador de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur y de los Congresos de Filosofía Intercultural. Es autor de varios libros; los más recientes son: *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (2016) y *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (2017).

Dirección: Kanonenwiese 5 A D-52070, Aachen (Alemania). Correo electrónico: raul.fornet@kt.rwth-achen.de

trabajo, a continuar la «conversación» con esta corriente teológica cuyos inicios explícitos se articularon hace ya más de cincuenta años. Con esta indicación histórica, que mencionan también los editores de este cuaderno en su invitación, se ve que se trata de conversar con una corriente que nació acaso haciéndose eco, vale decir, como una manifestación más del «espíritu de un época» que relanzaba la historia por nuevos caminos de liberación y esperanza. Recordemos que en América Latina, por ejemplo, esos son los tiempos del Congreso Cultural de La Habana, de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín o del movimiento estudiantil en México y otros países del subcontinente.

El protagonismo popular de esta época o, mejor dicho, la «primavera de la esperanza» que la acompaña como reflejo de que las luchas populares verifican por fin los principios de que el «pueblo es el sujeto de la historia» y de que «el pueblo, unido, nunca será vencido», ese «espíritu», del que la «teología del pueblo» se hace eco, parece contrastar con nuestra situación de hoy, en la que, cincuenta años después, se habla de tiempos postmodernos; de tiempos de fragmentación social, política y espiritual; tiempos en los que pareciera que la humanidad, con dificultades para reconocer los lazos de su unidad y común destino, se ha despedido de todo gran relato, especialmente de aquellos «relatos» que estaban vinculados al protagonismo histórico del «pueblo» como sujeto emancipador de la historia.

Hemos así de decir que este contraste entre el «espíritu» de aquella época y el de la nuestra hoy saltó a la vista de inmediato con la lectura del texto de la invitación que amablemente se no envió. Pero con ello despertó también la pregunta por el sentido que podría o debería tener la propuesta de buscar vías para la continuación de la conversación con un planteamiento como el de la «teología del pueblo». Cierto que, por el texto y su vinculación con el ministerio del papa Francisco, quedaba también claro que no se trataba de una propuesta nostálgica ni anacrónica que buscaba «recalentar» algún «buen plato» del pasado para servirlo de nuevo, sino que se ponía el énfasis en continuar la conversación desde los cambios que se habían producido en los últimos cincuenta años y desde las nuevas situaciones de vida. En una palabra: quedaba claro que la propuesta era dialogar desde el presente y sus contextos con el legado de la «teología del pueblo».

Pero precisamente por eso, porque se invitaba no a repetir sino a «conversar contextualmente», saltó a primer plano el «contraste espiritual» al que nos hemos referido antes, pues: ¿cómo conversan mundos cuyos espíritus son tan dispares? ¿Cómo es posible sentir la interpelación de una herencia de esperanza y acción profética que nos parece tan lejana e incluso ajena a nuestras experiencias históricas de hoy? ¿Cómo entender que puede tener sentido «escuchar» lo que se dice de tantas formas con «pueblo», una categoría tan poco familiar, casi sospechosa, en tiempos de fragmentación social y de precario interés por la acción política? ¿Cómo se puede salvar tal disparidad y conversar, esto es, aproximar experiencias y anhelos?

Estas preguntas nos asaltaron con la lectura del texto de la invitación para participar en este cuaderno de *Concilium*. Pero, por otra parte, y debemos confesar que esto fue lo que en última instancia nos movió a responder positivamente a la invitación, estas preguntas nos hicieron reflexionar y detenernos en otra cuestión que ellas implicaban como su otra cara posible y que permitía ver la supuesta lejanía histórica a la luz de otro trasfondo u horizonte de comprensión.

Nos referimos a la siguiente cuestión: ¿Y si la invitación a conversar con la herencia de la «teología del pueblo» nos invitase a conversar con «algo» que el tiempo del calendario no puede ni borrar ni alejar, porque se inscribe en la temporalidad densa y real que genera en el corazón humano aquella promesa bíblica de vida y esperanza que se expresó así: «no borraré tu nombre del árbol de la vida»?

Creemos que es, en efecto, desde esa «memoria» que se nos invita a conversar con la tradición de la «teología del pueblo», esto es, conversar desde la densidad de la historia de la esperanza que aproxima los corazones humanos por más allá de los años del calendario. El tiempo del calendario, con sus «negocios» y «malas jugadas» para impedir la realización de nuestra solidaria humanidad, nos puede separar y alejar. Y sin embargo: ¿No nos une ese otro tiempo de la memoria de los corazones que anhelan lo que sienten como promesa y luchan por ello?

Nos separan el calendario y, ciertamente, también los nuevos contextos y desafíos que hoy afrontamos como específicos de nuestros tiempos postmodernos. Y nos separa también posiblemente —¿por

qué no admitirlo?— un cierto desánimo o una cierta resignación que contrastan con la «emoción revolucionaria» que difundía aquella época en la que los pobres irrumpían como sujetos en la historia (Gustavo Gutiérrez). Y, sin embargo, una conversación es posible porque la memoria de la esperanza nos hace partícipes también de la inquietud *persistente* que siembra en la existencia humana la promesa de la Buena Nueva.

En este sentido, pues, hemos entendido la invitación a conversar con la «teología del pueblo» como un intento de conversar desde la memoria de la *persistencia* de la esperanza (cristiana) de liberación de los pobres y de redención de las víctimas de la historia de los calendarios humanos. Por eso en las consideraciones que siguen queremos presentar brevemente algunos aspectos de la conversación que, tanto de manera explícita como implícita, la filosofía intercultural ha mantenido y mantiene con la tradición de la «teología del pueblo» y de la liberación en general. Y aclaramos que por el acento temático que se ha escogido para este cuaderno de *Concilium* nos concentraremos a considerar momentos relacionados con la categoría «pueblo».

II. La filosofía intercultural y el pueblo

De entrada asentemos que la filosofía intercultural siempre ha estado mucho más cerca de la Teología de la Liberación en la valoración que hace del «pueblo» o de las «mayorías populares» (Ignacio Ellacuría) que de otras visiones, como por ejemplo la que popularizó José Ortega y Gasset en su famosa e influyente obra *La rebelión de las masas* (1930). ¿Por qué? Pues, en lo fundamental, por una razón que está relacionada con lo apuntado antes sobre la densidad de la memoria de la historia de la esperanza. Y es que, mientras para Ortega y Gasset, al igual que para tantos otros pensadores defensores de «la fuerza histórica de las élites», el protagonismo del pueblo no puede significar otra cosa que un retroceso, que una vuelta a la barbarie, la Teología Latinoamericana de la Liberación, en consonancia no solo con fuentes bíblicas sino también con la tradición de cordialidad y compasión que teje la cultura popular latinoamericana (al filo por ejemplo de la opción martiana de «echar su suerte con los

pobres de la tierra»), pone de relieve que la acción liberadora del pueblo es clave en todo proceso que quiera revertir desde sus raíces el injusto orden hegemónico en todo el planeta. Contra la lógica de las políticas del desprecio y las culturas del desconocimiento, la teología de la liberación habla de la autoridad de los pobres (Jon Sobrino) y, por tanto, de la necesidad de escuchar a los humildes para aprender de ellos y dejarse evangelizar por su testimonio de vida.

Para la Filosofía Intercultural, aunque trabaja más bien con categorías como alteridad, cultura, tradición, identidad, relación o memoria, el empleo de «pueblo» en la teología latinoamericana de la liberación fue inspirador en muchos sentidos. Sin poder entrar aquí en detalles de la historia de esta conversación (en cuyo curso se fueron potenciando la cercanía y la simpatía de fondo con los planteamientos «populares» de la Teología Latinoamericana), resaltemos un momento que fue decisivo para dicha conversación: se comprendió que la Teología Latinoamericana, y concretamente la «Teología del pueblo», usaba el término «pueblo» para significar en primera línea la densidad memorial y/o espiritual «acumulada» en un «ethos cultural» que, tejido por experiencias de sufrimiento y de humillación, «convoca» a la comunión en aspiraciones y valores de liberación para todos y todas, como la justicia social; pero que se vive contextualmente de muchas maneras[1].

Por esta comprensión, dicho sea de paso, no compartió la Filosofía Intercultural las críticas que se le hicieron a la Teología de la Liberación en el sentido de que con su uso de la categoría «pueblo» fomentaba una visión uniforme de la compleja realidad de los pobres y excluidos, y que así trabajaba todavía con un concepto que no estaba a la altura de los nuevos desafíos de la diversidad de las alteridades y sus múltiples luchas por el reconocimiento de sus respectivas diferencias[2].

[1] Cf. Por ejemplo J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 69ss.

[2] Para un análisis de esta crítica y la posición de la filosofía intercultural ante ella, puede verse R. Fornet-Betancourt, «El movimiento antiimperialista en América Latina: ¿Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?», en *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aquisgrán 2017, pp. 77-119.

Frente a esta crítica, la Filosofía Intercultural ha preferido por su parte destacar que lo importante es fijarse en que con «pueblo», más que la afirmación de una realidad sociológica, lo que se hace es nombrar un *memento* de redención desde y para la «humanidad crucificada»[3]. «Pueblo» es así una memoria que es como una *convocación* a la conversión o, si se prefiere, a la reversión del curso de la historia desde las experiencias de vida de los que peregrinan en el tiempo denso de la vida vivida en la tensión entre la realidad de la cruz y la esperanza de la resurrección. Por eso, en su conversación con la categoría teológica «pueblo», la filosofía intercultural ha puesto su atención sobre todo en esa densidad memorial y espiritual para intentar *traducir* su profundidad en distintos niveles de realidad. ¿Por qué? Porque en la visión de la Filosofía Intercultural es justo esa densidad la que anuncia que estamos ante una realidad que no se agota en un nombre o, mejor dicho, que nos abre a una verdadera diversidad de experiencias humanas. Pues la condición para que lo humano sea plural es que sea denso en espíritu y sentido. Sin densidad no hay diversidad.

Desde esa perspectiva, como de reconocer es, el horizonte subversivo y de emancipación que la Teología Latinoamericana de la Liberación asoció con el símbolo «pueblo» inspiró en buena parte el trabajo de la Filosofía Intercultural en favor de una transformación de los conceptos y métodos, pero también del sentido y función social de la filosofía. Cierto, no se habló ni se propuso explícitamente una «filosofía del pueblo», pero sí se planteó el programa de la transformación intercultural de la filosofía en términos de un proceso de «desfilosofar» la filosofía desde lo «popular» en las diferentes culturas de la humanidad[4]; un programa que, por eso, se podía leer en muchos puntos en convergencia con la labor que proponía la teología latinoamericana con su exigencia de arraigo en el «pueblo» (o «pueblo de Dios») como horizonte para repensar su quehacer[5].

[3] I. Ellacuría, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», en *Escritos Teológicos*, Tomo II, UCA Editores, San Salvador 2000, pp. 137-170.

[4] Cf. R. Fornet-Betancourt, «Para una nueva filosofía popular», en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aquisgrán 2004, pp. 115-128.

[5] Cf. R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

Por ejemplo, en puntos tales como: la crítica de la razón filosófica académica y profesional como criterio único para la argumentación, la consiguiente crítica de la filosofía como actividad de sujetos aislados o la crítica del privilegio de la escritura en detrimento claro de la oralidad. Estos tres puntos, mencionados solo a título de ilustración, dejan ver con claridad la convergencia de la que hablamos, pues los tres remiten a la recuperación (para la actividad de la filosofía) de dimensiones ligadas fundamentalmente con la vida cotidiana del pueblo: la sabiduría popular, la comunidad y las memorias culturales. O sea, que se puede hablar de una clara «resonancia» de la densidad teológica del símbolo «pueblo» en el programa de transformación intercultural de la filosofía, concretamente en lo hermenéutico, metodológico y epistemológico.

Pero debe notarse que esa «resonancia» no se expresa únicamente en el momento que acabamos de destacar, y que tiene que ver sobre todo con una transformación (interna) de la filosofía en sus conceptos, métodos y formas de argumentación, sino que se hace notar también en una revisión del sentido histórico que como «función de cultura» desempeña la filosofía en una época, en cuanto que el horizonte «pueblo» la desafía a salir de las instituciones de la cultura hegemónica y su función estabilizadora, para comprometerse con la visión de la cultura de la memoria de la esperanza[6] o del mundo venidero de los pobres del que ya hablaba José Martí.[7] Así la filosofía aprende a entrar en la realidad, y sobre todo a cargar con ella (Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría), no solo por la vía de la crítica y del análisis, sino también desde el horizonte de sentido que alienta la confianza del «pueblo» en la promesa de una vida en plenitud.

Acaso se pudiera pensar que, dejando «resonar» de esta manera en su trabajo la densidad teológica de la categoría «pueblo», la Filosofía Intercultural cae también, como se le reprochó ya a la Teología de la Liberación, en una cierta romantización de los pobres. Pero ello sería un mal entendido. Pues, como mostró, entre otros, Ignacio

[6] Cf. F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José 1995.

[7] Cf. J. Martí, «La excomunión del padre McGlynn», en *Obras Completas*, Tomo 11. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975, p. 243.

Ellacuría, no se trata de negar que el «pueblo» puede estar también «configurado por el pecado histórico del mundo» y ser cómplice de las tendencias de la historia contra el Reino de Dios, sino de acentuar que los pobres «en su nuda necesidad y opresión tienen un valor profético y representan una llamada a la verdad de las relaciones entre los hombres; una verdad oscurecida y disimulada por una serie compleja de apariencias falsas». Y que, por tanto, «... siempre contarán con un "despojo" material, que está más próximo al anuncio evangélico de lo que están aquellos que deben "despojarse" para no ahogar la palabra de Dios. Sin embargo, estos despojos, en cuanto están llenos del Espíritu y no buscan su instalación personal en el banquete de este mundo, sino la desaparición de las condiciones reales del "despojo" violento, son el verdadero pueblo que, movido por el Espíritu de Cristo, puede llevar adelante la salvación histórica, y con ella, la liberación»[8].

Subrayemos, por tanto, que la intención de esta «conversación» con el legado de la «Teología del pueblo» es la de dejar «resonar» la espiritualidad profética de la esperanza que fecunda el llamado a la lucha por «la verdad de las relaciones entre los hombres». Pero ¿por qué es para la filosofía intercultural tan importante hoy dejar «resonar» ese mensaje vinculado con la herencia de la «teología pueblo»? Trataremos de explicarlo brevemente en la observación con la que cerramos este artículo.

III. Observación final

En resumen, son dos razones las que pensamos que pueden explicar la relevancia que le concede la Filosofía Intercultural al trabajo de *traducir* la densidad de la categoría teológica de «pueblo» a los desafíos de hoy.

La primera, que podemos llamar contextual, tiene que ver con lo que decíamos al comienzo de nuestras consideraciones sobre las signaturas específicas que condicionan el carácter general de nuestro

[8] I. Ellacuría, «Iglesia y pueblo de Dios», *Escritos Teológicos*, Tomo II, San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 353-354.

tiempo; signaturas que son ciertamente ambivalentes, es más, muchas veces contradictorias, y que ponen de manifiesto el desgarramiento espiritual de la humanidad. Pero que por eso mismo nos confrontan al mismo tiempo con la tendencia real de la expansión del desencanto, del desánimo, de la indiferencia, del aumento de la frialdad social, de la resignación, del sentimiento de la impotencia etc.

La segunda razón tiene que ver con la propia concepción de la Filosofía Intercultural como filosofía para una mejor convivencia del género humano en y con su diversidad. Es decir, que, para la Filosofía Intercultural, la misión de la filosofía no se agota en el esclarecimiento de conceptos ni en la precisión de categorías como tampoco en el perfeccionamiento del arte de la argumentación. Esto es importante, pero igualmente fundamental es que la filosofía, justo en el mundo desgarrado de hoy, se articule como una fuerza de *motivación* para el corazón humano, que sea capaz de *emocionar* al ser humano para comprometerse con la comunidad en la lucha por la buena convivencia, por una vida justa y solidaria.

A la luz de estas dos razones se puede comprender, pues, que, en el contexto actual descrito, la Filosofía Intercultural considere que, por responsabilidad con lo que entiende por su tarea, sea necesario traspasar fronteras disciplinares y dialogar con una tradición que abre a la memoria de sabiduría del «pueblo» y que, con ello, ofrece pistas para el acompañamiento *entusiasmador* del ser humano en un mundo que amenaza con desterrar la esperanza de su horizonte histórico y, acaso peor, con exiliar del alma humana la *emoción* por la vida buena. Sin duda alguna en ese diálogo habrá que «traducir» la densidad de la categoría «pueblo» y deletrearla desde los múltiples rostros de los cuerpos sufrientes y mutilados en su integridad (sea física, religiosa, cultural...) que hoy contextualizan y dan vida a dicha densidad de sentido. Pero acaso lo decisivo en ese diálogo con la «teología del pueblo» y su herencia sea comprender que, tanto en filosofía como en teología, una reflexión y un trabajo de acompañamiento tiene que centrarse hoy el esfuerzo por que cada uno y cada una se vuelva «parte de ese gran susurro que quiere seguir resonando», como dijo el papa Francisco en su reciente misa en Lima al final de su viaje a Perú.

Michael Amaladoss *

TEOLOGÍA DE LOS PUEBLOS EN COMUNIDADES PLURIRRELIGIOSAS

En el Concilio Vaticano II, aunque la idea del «Pueblo de Dios» surgió en contraste con la Jerarquía en la Iglesia, se extendió discretamente a todos los pueblos, centrándose en la conciencia como la voz de Dios y en la presencia activa del Espíritu en cada ser humano. Esto fue confirmado por Juan Pablo II. Los pueblos de todas las religiones son percibidos como co-peregrinos del Reino de Dios. Tienen una sabiduría que es más cultural que religiosa y, por lo tanto, puede volverse interreligiosa y animar al pueblo en su marcha hacia el Reino de Dios.

En la Iglesia (católica romana) la comunidad era y es concebida como una realidad estructurada jerárquicamente. Los obispos son los sucesores de los apóstoles, tienen el depósito de la fe revelada y se supone que deben salvaguardarlo. Ellos enseñan a los demás. Eran ayudados por los sacerdotes, aunque necesitan una misión canónica. No se excluían las «revelaciones privadas» ocasionales. Algunos destinatarios podían ser «laicos», incluidos niños, como en el caso de Lourdes y de Fátima. Pero tienen que ser verificadas y autorizadas por la jerarquía. La reflexión teología era realizada en su mayor parte por sacerdotes y por, en general, varones,

* Michael Amaladoss, S.J., es el director del Institute of Dialogue with Cultures and Religions, un instituto de investigación reconocido por la Universidad de Madrás, India. Se doctoró en París y ha enseñado en numerosos centros teológicos de India, Asia, Europa y Estados Unidos. Ha editado 9 libros y es autor de 34 libros y 480 artículos. Sus campos de investigación son: teología india interreligiosa e intercultural y música clásica del sur de India.

Dirección: Jesuit Residence, Loyola College, Nungambakkam, Chennai – 600054 (India). Correo electrónico: michamal@gmail.com

religiosos. Había ocasionalmente mujeres místicas y teólogas, como Teresa de Jesús, pero siempre bajo la tutela de los sacerdotes.

El Concilio Vaticano II: el Pueblo de Dios

Esta percepción cambia con el Concilio Vaticano II. Su documento sobre la Iglesia inaugura una nueva perspectiva. La Iglesia es fundamentalmente el Pueblo de Dios a cuyo servicio se encuentra un clero que son ministros —sirvientes—. Sin embargo, no se explica clara y detalladamente la relación entre el pueblo y la jerarquía. Se afirma que el Papa posee el carisma de la infalibilidad personal que no depende del «consenso» de los obispos y mucho menos del pueblo. Los obispos enseñan también colegialmente con el Papa como cabeza.

Pero, al mismo tiempo, «quienes creen en Cristo […] pasan, finalmente, a constituir "un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición..., que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios"»[1]. «La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo… Y tiene en último lugar, como fin, el dilatar más y más el reino de Dios […] Aunque no incluya a todos los hombres… es, sin embargo, para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación»[2]. «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree»[3]. Posee el sentido sobrenatural de la fe: *sensus fidei*.

Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios… Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los

[1] *Lumen gentium*, 9.

[2] Ibídem.

[3] Ibíd., 12.

hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación»[4]. Después de mencionar a los judíos y los musulmanes, el documento prosigue diciendo: «Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Hch 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4)»[5].

Un alcance universal

Lo que quiero aquí es llamar la atención de los lectores sobre el hecho de que en este documento sobre la Iglesia el Concilio Vaticano II no solo evoca una imagen nueva de la Iglesia como Pueblo de Dios, sino que la relaciona con todos los seres humanos. Mientras que los católicos pueden sentirse atraídos principalmente por la aparición del concepto «Pueblo de Dios» que equilibra el concepto anterior centrado exclusivamente en la «jerarquía» del papa-obispos-sacerdotes, lo que sorprende en la plurirreligiosa Asia es que cada ser humano está relacionado en cierto modo con este «Pueblo». Esta relación solo llega a cobrar más fuerza en los documentos ulteriores del Concilio y en el desarrollo teológico que le siguió. Echemos un vistazo a este desarrollo.

El Concilio mismo desarrolla esta apertura a los demás de dos formas. Ante todo, reconoce que Dios habla a cada ser humano en su conciencia. La *Declaración sobre libertad religiosa* afirma: «El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin»[6]. Esto es particularmente verdad en asuntos religiosos, en los que los seres humanos pueden actuar no solo individualmente, sino también comunitariamente. Actuando así, de alguna manera, se convierten en el «pueblo de Dios». El documento continúa especificando los diversos derechos conectados con la libertad religiosa que no necesitamos

[4] Ibíd., 13.

[5] Ibíd., 16.

[6] *Dignitatis humanae*, 3.

tratar aquí. En la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, el Concilio subraya de nuevo la función de la conciencia en la acción individual y social. «La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella… La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad»[7]. Así pues, la conciencia pone a las personas en contacto con Dios y con los demás, formando así una comunidad del «Pueblo de Dios». Advirtamos que la conciencia es personal, independiente del control o de la autoridad de la Iglesia y de sus ministros.

En segundo lugar, se reconoce la presencia del Espíritu Santo en cada persona, una presencia que también la vincula con Dios. Afirmando la dignidad de la persona humana dice la *Constitución*: «Con el don del Espíritu Santo, el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino»[8]. La presencia del Espíritu tiene un gran alcance. «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»[9]. Llegar a formar parte del misterio pascual es unirse al Pueblo de Dios de una manera efectiva.

San Juan Pablo II

San Juan Pablo II, en su esfuerzo por relanzar la misión evangelizadora de la Iglesia en su encíclica *La misión del Redentor*, no puede, sin embargo, ignorar la presencia y la acción del Espíritu en el mundo. Escribe:

> El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin

[7] Ibíd., 16.

[8] Ibíd., 15.

[9] Ibíd., 22.

> límite alguno ni de espacio ni de tiempo (DEV 53) […] La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones… Así el Espíritu que «sopla donde quiere» (Jn 3,8) y «obraba ya en el mundo aun antes de que Cristo fuera glorificado» (AG 4), que «llena el mundo y todo lo mantiene unido, que sabe todo cuanto se habla» (Sab 1,7), nos lleva a abrir más nuestra mirada para considerar su acción presente en todo tiempo y lugar (DEV 53) […] La relación de la Iglesia con las demás religiones está guiada por un doble respeto: «Respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida, y respeto por la acción del Espíritu en el hombre»[10].

El Espíritu de Dios, por consiguiente, no es un extraño para las personas, cualquiera que sea la cultura y la religión a la que pertenezcan. Por esta razón otro documento, *Diálogo* y *Anuncio*, publicado conjuntamente por la Congregación para la Evangelización y el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, declaró:

> A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo aun cuando no lo reconozcan como su Salvador[11].

Una llamada a la comunidad cósmica

Lo que estos documentos afirman es que las personas pueden ser inspiradas y animadas por el Espíritu de Dios y recibir la salvación en Jesucristo —es decir, convertirse en Pueblo de Dios, sin la mediación directa de la Iglesia (y de su jerarquía)—. Por consiguiente, podemos decir que todos los seres humanos son Pueblo de Dios, aunque de formas diferentes. Dios cuida de ellos y les salva de formas que conocemos y que desconocemos.

[10] Nn. 28-29.

[11] N. 29.

Las consecuencias de esta comprensión son que, en primer lugar, el término «Pueblo de Dios», a pesar de tener su origen en los círculos católicos después del Vaticano II, puede todavía hoy tener un significado más amplio. Todos los pueblos son «Pueblos de Dios». Dios se acerca a ellos y los alienta de diversas formas, conocidas y desconocidas para nosotros. Creo haberlo demostrado suficientemente en los apartados anteriores usando las fuentes oficiales del Concilio Vaticano II y posteriores. Ciertamente, los obispos y los teólogos asiáticos han desarrollado mucho más estas perspectivas[12]. En segundo lugar, cuando pensamos en la sabiduría o teología del pueblo, podemos sacarlas de las fuentes de todos los pueblos del mundo, de todas las culturas y religiones. Los cristianos no tenemos la exclusiva con respecto a estas. En tercer lugar, las personas como nosotros, que viven en comunidades plurirreligiosas, están llamadas a dialogar y colaborar con personas de todas las religiones y culturas y con personas de buena voluntad —es decir, incluso no religiosas— para impulsar una comunidad cósmica de libertad y fraternidad, de amor y justicia. Finalmente, no deberíamos pensar ya en esta comunidad como la Iglesia, sino más bien como el Reino de Dios que comprende a todos y a todas las cosas (cf. Ef 1,3-10; Col 1,15-20; 1 Cor 15,28). Explicaré específicamente de forma breve estas consecuencias en las páginas siguientes.

Las sabidurías de Asia

Hace muchos años escribí un libro titulado *Vivir en libertad: Teologías de la liberación desde Asia*[13]. Mi propósito era mostrar cómo las diferentes religiones asiáticas inspiran a los pueblos de este continente a luchar por su liberación económica, social, política e incluso religiosa. Obviamente, no puedo sintetizar aquí todo el libro. Pero me gustaría destacar algunos aspectos para mostrar que la «teología

[12] Véanse los varios documentos de la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia y de su Departamento de Teología. Véase www.fabc.org/documentations.html

[13] Cf. Orbis Books, Nueva York 1997 [trad. esp. *Vivir en libertad*, Verbo Divino, Estella 2000].

de los pueblos» no es un monopolio de los cristianos. Es común entre los biblistas decir que los libros sapienciales de la Biblia han tomado materiales de la literatura sapiencial de otros pueblos del Próximo Oriente. También es verdad esto para nosotros actualmente, no solo en Asia, sino en cualquier parte del mundo, puesto que el fenómeno de la globalización está derribando barreras y abriendo fronteras. La antigua India tenía una colección de fábulas morales llamadas *Panchatantra*. Comparándola con las de Esopo, populares en Occidente, algunos especialistas sugieren que estos relatos pueden haber sido compartidos recíprocamente entre Oriente y Occidente. Alguien que escriba actualmente un libro sapiencial en Asia recurrirá sin duda a sabios como Confucio (China), Buda (Tailandia-Vietnam) y Tiruvalluvar y Gandhi (India).

Confucio percibió la vida como un proceso de vivir en comunidad. Consideró que la comunidad estaba formada por cinco relaciones: entre el gobernante y el gobernado, entre padre e hijo, entre esposa y esposa y entre anciano y joven y amigos. *Li* o el modo apropiado de relacionarse con los demás debe caracterizar la vida de una persona. Debe observarse un cierto humanismo básico en el respeto a los demás y en la benevolencia. Aunque se encuentra en muchas otras culturas, se le atribuye la «regla de oro», es decir, no hacer a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Estos preceptos no se basan tanto en unos derechos, sino en el deber y la responsabilidad. Uno debe pensar más en el otro con quien se relaciona que en sí mismo[14]. El ideal es vivir en armonía. Este sentimiento de armonía fue extendido a toda la creación por el taoísmo, que era más una filosofía que una visión moral de la comunidad y del universo[15].

Aunque Buda enseñó el desapego total como el objetivo de la vida, sus seguidores modernos encontraron inspiración en su visión del universo como interrelación de los seres para elaborar una perspectiva social basada en la ausencia de ego. Todo y todos en el universo son mutuamente interdependientes. Bhikku Buddhadasa de Tailandia es-

[14] Cf. Kevin Shun-Kai Cheng, «The Social Dimension of Liberation in Early Confucian Tradition», *Ching Feng* 36 (1993) 611-681.

[15] Cf. Wing-Tsit Chan (ed.), *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Nueva York 1963.

tableció como conclusión el principio del socialismo dhámmico. El egoísmo, como un enfoque exclusivo en el yo, debe ser eliminado. Unos dependemos de otros y somos responsables recíprocamente. Debemos vivir y trabajar juntos y estar al servicio unos de otros. Enseñó así un budismo socialmente comprometido[16]. Thich Nhat Hanh era un monje vietnamita. También se centró en este tema de la interdependencia, pero desarrolló una visión de lo que llamó inter-ser. Ser es ser inter-ser, dependiendo del otro(s) y apoyándolo(s). Deberíamos evitar todo conflicto basado en el apego egoísta y vivir en armonía con los demás y con el universo. La desacralización del ego puede llevar a que uno se sacrifique por los demás[17].

Se dice que Tiruvalluvar vivió antes de Jesucristo en Tamilnadu, sur de la India. Escribió un libro con 1.330 aforismos de dos versículos que abarcan aspectos de la vida personal, social y conyugal. Son neutralmente religiosos, de modo que aún se discute si era hindú o jaina. Puesto que a menudo decimos que el amor al otro es el gran valor cristiano, merece la pena ver qué dice sobre el amor.

> Quienes no tienen amor, pertenecen solo a ellos mismos;
> quienes tienen amor pertenecen a todos intensamente. (72)
>
> La justicia sin amor es como un gusano sin huesos
> que se quema con el solo. (77)
>
> El amor estructura la vida, que sin amor
> es como un cuerpo sin huesos. (80)
>
> El modo de castigar a quienes te hacen daño
> es avergonzarlos haciéndoles el bien. (314)[18]

Mahatma Gandhi fue conocido por su lucha por la libertad, la justicia y la paz en Sudáfrica y en India. Su lucha adoptó la modalidad de la no violencia. Ha sido fuente de inspiración para otros líderes, como Martin Luther King y Nelson Mandela. Gandhi mismo comentó que aprendió su práctica de la no violencia de las tempranas influencias del jainismo, de la vida y las enseñanzas de Jesús,

[16] Cf. Bhikku Buddhadasa, *Dhammic Socialism*, Thai Inter-religious Commission for Development, Bangkok 1986.

[17] Cf. Thich Nhat Hanh, *Interbeing*, Parallax Press, Berkeley 1988.

[18] Traducción del autor.

como el «Sermón del monte», y del discurso sobre el *dharma* o la justicia en el Bhagavad-gītā.

Cultura o religión

Una distinción que puede ser interesante cuando nos ocupamos de estas tradiciones sapienciales en Asia y en otros lugares, es que pueden ser más culturales que religiosas. Por ejemplo, en la Biblia los libros sapienciales tienen un estatus especial cuando se comparan los libros históricos y proféticos. No contienen una revelación como los libros proféticos e históricos. Como he dicho anteriormente, parte del material de estos libros, puede haberse tomado prestado de otras comunidades religioso-culturales del Próximo Oriente. Los judíos tenían una revelación especial. Pero no necesitaban abandonar la tradición sapiencial, que es un patrimonio que comparten con otras comunidades de la misma región cultural. Puede que cuando los leen y los interpretan estén influidos por el material revelado en la historia. Pero poseen un estatus autoritativo por sí mismos.

En la tradición india tamil, por ejemplo, a la que yo pertenezco, parte de los textos más antiguos no son particularmente religiosos. Hablan del amor y de la guerra, de las relaciones sociales y de los principios morales de la vida. No son específicamente hindúes, jainitas o budistas. Una destacada obra ética como *Tirukkural* (que he citado anteriormente) no es específicamente religiosa. Es pura literatura sapiencial. Desconocemos la religión del autor. Por esta razón pertenece al pueblo de todas las religiones. Los Upanishads, por ejemplo, son más filosóficos que religiosos. Algunos posteriores mencionan a Shiva, pero los primeros son profundamente, y meramente, reflexivos. Usando términos modernos, podemos decir que son más espirituales que religiosos. La ventaja de estos textos es que pueden adoptarse y usarse en contextos multirreligiosos. La mayoría de los pueblos en el mundo tienen proverbios y relatos que pertenecen más a su tradición cultural que a la tradición religiosa. A veces, pueden ser incluso largas epopeyas que tienen un significado más ético y mítico que religioso. Esta literatura puede considerarse arreligiosa o suprarreligiosa o cultural.

Colaboración interreligiosa

Antes del Concilio Vaticano II, el objetivo de la misión era presentar la Iglesia como el único camino para la salvación y «convertir» a los pueblos al cristianismo. El Concilio reconoció la presencia de elementos buenos y santos en otras religiones y promovió el diálogo interreligioso. Al comienzo, este diálogo se concibió como una preparación para la misión y el centro lo ocupaban los encuentros intelectuales con el objetivo de descubrir la verdad sobre Dios. En años recientes se ha producido un desplazamiento hacia la búsqueda de la justicia, de la paz y de la armonía en la sociedad, y hacia el examen de cómo las diferentes religiones, inspiradas por sus propias perspectivas y bebiendo en sus propias fuentes, pueden colaborar para fomentar esos fines comunes. Se reconoce que en el mundo contemporáneo las religiones han justificado también la división y la violencia. En este contexto se busca una comprensión, tolerancia y aceptación recíprocas que conducen a celebrar las diferencias en una comunidad religiosamente pluralista. La celebración interreligiosa de fiestas socio-religiosas y el encuentro conjunto para orar con ocasión de conflictos sociales o catástrofes naturales han servido también de gran ayuda. Esta colaboración supone el reconocimiento de valores sociales y espirituales compartidos que las diferentes religiones pueden promover conjuntamente, independientemente de sus diferencias en el nivel estrictamente religioso. Podemos considerarla una teología interreligiosa. El compromiso con el único Dios y con la necesidad de construir una comunidad, basada en valores comunes como la libertad, el respeto mutuo y la justicia económica y social, es normalmente aceptado por todos.

De la Iglesia al Reino

El reconocimiento de las otras religiones como favorecedoras del encuentro salvífico divino-humano ha conducido a los obispos y los teólogos asiáticos a reenfocar el objetivo de la misión, no como la Iglesia, sino como el Reino de Dios con la Iglesia como su símbolo y servidora. Ya el Concilio había dicho: «Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su fundador y observando fielmente sus precep-

tos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino»[19]. Y san Juan Pablo II continuaba:

> La Iglesia es sacramento de salvación para toda la humanidad y su acción no se limita a los que aceptan su mensaje. Es fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres (GS 39). La Iglesia contribuye a este itinerario de conversión al proyecto de Dios, con su testimonio y su actividad, como son el diálogo, la promoción humana, el compromiso por la justicia y la paz, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños[20].

Los obispos indonesios expresan sucintamente la visión asiática: «Dado que en todas las religiones y creencias religiosas tradicionales se encuentran los valores del Reino de Dios como frutos del Espíritu, en la medida en que hay buena voluntad, todas se esfuerzan por la venida del Reino»[21]. Actualmente, es habitual en Asia considerar a los miembros de las varias religiones como co-peregrinos que marchan hacia el Reino de Dios.

Al mover nuestro enfoque de la Iglesia al Reino, estamos desplazando nuestra atención de una institución pequeña al amplio universo bajo Dios, que incluye no solo a los seres humanos sino también a la creación. La Iglesia como símbolo y servidora del Reino tiene un lugar privilegiado, pero es una humilde servidora. Solo puede contemplar el universo en el que Dios el Creador, la Palabra el Creador-Redentor y el Espíritu vivificante están presentes y activos. No reivindica ninguna función de mediación. Respeta la libertad de las personas y el trabajo de Dios en ellas. Todo lo que puede reclamar es el ojo especial que le da su propia experiencia en Cristo. Pero este ojo no se ve a sí mismo, sino a «Dios todo en todos» (1 Cor 15,28), abarcando a todos los pueblos, sus culturas y religiones. Así

[19] *Lumen gentium*, 5.

[20] *La misión del Redentor*, 20.

[21] Peter Phan (ed.), *The Asian Synod. Texts and Commentaries*, Orbis Press, Nueva York 2002, p. 26.

pues, al hablar de «Pueblo de Dios» nos movemos desde una perspectiva cristiana a una perspectiva humana.

Cuando la Iglesia se identificaba con el Reino puede haberse visto tentada a reducir el Reino a su espacio y perspectiva limitadas. En la Iglesia misma los ministros pueden haber estado ocupando el centro. Ahora, el pueblo está en primer plano. Con su sabiduría, dada por el Espíritu y agudizada por el Evangelio, abraza todas las cosas y a todas las personas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Rafael Luciani *

LA CENTRALIDAD DEL PUEBLO EN LA TEOLOGÍA SOCIOCULTURAL DEL PAPA FRANCISCO

La recepción conciliar que hace el papa Francisco se enmarca dentro de una teología sociocultural que nace de la eclesiología del *Pueblo de Dios*. Se propone a una Iglesia que se inserte y viva en medio de los pueblos de este mundo y sus culturas. En este sentido, exponemos, brevemente, tres nociones del magisterio de Francisco que contribuyen a la comprensión de esta nueva recepción del Concilio: la Iglesia en salida, la conversión pastoral permanente y el reencuentro pastoral con el sentido de la fe del pueblo. Iremos destacando algunas de las principales fuentes de esta eclesiología misionera de Francisco destacando la soteriología histórica y relacional que se manifiesta en el compromiso fiel de la Iglesia por construir un mundo de inclusión y justicia, en consonancia con los valores del Reino.

I. La Iglesia Pueblo de Dios en medio de los pueblos y sus culturas

Luego del Concilio Vaticano II, la Iglesia se entiende como Pueblo de Dios llamada a vivir en medio de otros pueblos y sus culturas (LG 17; AG 5). Esta noción pasó a ser el punto de partida de la eclesiología conciliar. Yves Congar afirmó que «en

* Rafael Luciani es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, donde también estudió la Licenciatura en Teología Dogmática. Es licenciado en Educación, mención Filosofía, por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) de Caracas, y tiene estudios en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Realizó actividades post-doctorales en la Julius Maximilians Universität de la ciudad de Wurzburgo. Ha sido Director de los Estudios de Teología de la UCAB (Caracas). Es Profesor Titular de la UCAB y Profesor Extraordinarius en la Facultad Eclesiástica de la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Actualmente sirve como miembro del Equipo Teológico Pastoral del CELAM.

Dirección: 24 Wade St. Unit 1. Brighton, MA 02135 (Estados Unidos). Correo electrónico: lucianir@bc.edu

esta orientación bastante nueva está una de las mayores originalidades tanto de la constitución —*Lumen gentium*— como del Concilio»[1]. Y es que con ella se destacan dos elementos que producen un importante giro en el modo en que se concibe y sitúa la Iglesia en el mundo. Por una parte, se entiende que la esencia de lo eclesial reposa sobre el estado de creyentes de sus miembros y no en la jerarquía o la institucionalidad (LG 9). Por otra, se reconoce la historicidad de la Iglesia en tanto que esta la afecta y configura a través de los condicionamientos socioculturales en donde va desarrollando su misión evangelizadora (LG 8; 9; 13).

> La historicidad de la Iglesia está basada en su vinculación esencial e irrevocable con lo temporal, con lo terreno y con lo humano de este mundo, encarnada como está la Iglesia en la historia[2].

En razón de esa historicidad, la Iglesia necesita siempre de discernimiento, conversión y renovación: *Ecclesia semper reformanda*.

En este contexto, ni la Iglesia local puede ser entendida como una parte o fragmento de la Iglesia universal, ni la Iglesia universal como un ente con subsistencia propia. El concilio asume que la Iglesia local es la misma Iglesia universal (LG 26) aconteciendo en un determinado lugar sociocultural, en el que debe insertarse como pueblo peregrino en medio de otros pueblos y sus culturas (LG 13; 17). De este modo, la categoría Pueblo de Dios ve la tarea de la Iglesia «en el esfuerzo de todos los combates por la liberación y la dignidad de los hombres en Jesucristo, no solo en las liturgias de nuestras iglesias, por muy auténticas que sean, sino dondequiera que los hombres sean víctimas del odio, de la explotación, del desprecio, de la falta de amor, de las discriminaciones injustas»[3]. Este será el marco en el que la constitución *Gaudium et spes* sitúe la presencia y la acción de la Iglesia como Pueblo de Dios en el mundo.

La recepción de esta categoría no ha sido fácil. Es el caso del Sínodo Extraordinario de 1985 realizado para celebrar los veinte años de

[1] H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milán 1979, p. 43 [trad. esp. *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967].

[2] Á. Antón, *El misterio de la Iglesia*, Tomo I, BAC, Madrid 1986, pp. 31-32.

[3] Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 95-96.

la clausura del Concilio. Ahí se intentó relativizar la noción en cuestión bajo la premisa de que Pueblo de Dios es *uno* de los diversos modos con los que el Concilio definió a la Iglesia. Según la relación final del documento sinodal, asumir esta noción como concepto central sería reducir a la Iglesia a una concepción sociológica (*Sínodo*, 1985)[4]. Esto se apreciará también en la relectura que hará el Sínodo de la *Gaudium et spes*. Mientras para los *padres conciliares* «la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» y en razón de esta solidaridad puede afirmar que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1), para los *padres sinodales* —20 años luego del Concilio—, el centro desde donde se ve la realidad histórica y el objeto de la solidaridad regresa de nuevo a la institucionalidad de la Iglesia: «nos hemos hecho partícipes del gozo y la esperanza, pero también de la tristeza y de la angustia *que la Iglesia*, dispersa en el mundo, padece muchísimas veces» (*Sínodo*, 1985).

Precisamente el Concilio había asumido el discernimiento de la realidad histórica a partir del ser humano concreto, considerado como sujeto de la historia y no como objeto de una salvación extrínseca, de modo que

> la Iglesia se vuelve al hombre concreto, no por lo que este puede llegar a ser (por su posición social o por su educación), sino porque sencillamente es hombre. Lo otro puede venir después, pero de ningún modo es condición para decidir la atención sobre él. Su dignidad no depende de si sabe leer o escribir, si tiene luz o gas natural, sino solo y simplemente porque es hombre creado por

[4] «Toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo de Espíritu Santo, Familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia. Jesucristo asiste siempre a su Iglesia y vive en ella como resucitado».

> Dios. En esto se diferencia el giro antropológico del antropocentrismo»[5].

Esta visión permitió, entonces, volver sobre las personas concretas tomando en consideración la importancia que tiene la realidad sociocultural en la configuración de lo que significa ser humano, una consideración que representó un giro antropológico

> no hacia el hombre abstracto, considerado según cierta idea o concepción de lo que él es ni mirado solo según su naturaleza (lo que seguiría siendo abstracto), sino hacia el hombre concreto, real, histórica e individualmente existente, es decir, todo el hombre y cada hombre nacido de mujer, creado por Dios y por Él llamado a participar de su vida que es eterna: y por esto mismo todo el hombre, en todas sus dimensiones —eterna y temporal, espiritual y corporal, individual y comunitaria—, todos los hombres y cada uno de ellos[6].

El gran mérito del espíritu conciliar fue haber entendido que la salvación se da *en* la historia, no fuera de ella, y toca a todas las dimensiones de lo humano. De ahí la necesidad, inherente a la propia misión de la Iglesia, de contribuir con los procesos de transformación y mejoramiento de las condiciones de vida en este mundo. Por ello, la narrativa conciliar reconoce la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia (GS 36), de la cultura humana (GS 59) y del orden temporal en general (AA 7). La base de este enfoque la encontramos expresada en el llamado que hiciera Juan XXIII (*Mater et Magistra* 155), seguido por el Concilio Vaticano II (GS 88) y Pablo VI en la *Populorum Progressio*. Veamos cómo lo resume este último:

> este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: *deber de solidaridad*, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; *deber de justicia social*, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; *deber de caridad universal*, por la promoción de un mundo más humano

[5] O. C. Albado, «La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello», *Franciscanum*, n. 160, 2013, 226.

[6] R. Tello, *Fundamentos de una nueva evangelización*, Patria Grande-Ágape, Buenos Aires 2015, pp. 42-43.

> para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello» (Pablo VI, PP 44).

Esta eclesiología del Pueblo de Dios responde a una soteriología histórica y relacional, a un modo de salvar de Dios que no se adecua a la visión de una religión privada e intranscendente, sin conexión con lo real y nutrida solo de su expresión litúrgica. Así lo expresa hermosamente la *Lumen gentium*: «Dios en su misterio ha proyectado «quiso Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente, sin ninguna mutua conexión, sino constituirlos en un Pueblo» (LG 9). Sobre esta base, Francisco entiende que la Iglesia es esencialmente misionera, en «salida».

II. La Iglesia, Pueblo de Dios en salida

La eclesiología conciliar del Pueblo de Dios es acogida por Francisco (*Evangelii gaudium* 111; 114). Esa Iglesia que «se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia» (EG 115), debe salir a los «nuevos ámbitos socioculturales» (EG 30) y encontrarse con «las periferias» (EG 20). No se trata de ir tras una renovación de la religión para hacer sus prácticas más accesibles al hombre de hoy, sino «vivir a fondo lo humano» (EG 75), «salir de sí hacia el hermano» (EG 179) y rescatar una religión con *religación fraterna*. Es aquí donde el catolicismo se mide hoy, impulsando procesos de reforma (EG 188; 205; 208) y restitución de los vínculos socioculturales de los pueblos (EG 67; 178).

Según este modelo, «la tarea evangelizadora implica y exige una promoción integral de cada ser humano» (EG 182), de modo que la lucha por las mejoras de las condiciones socioeconómicas del otro no puede seguir siendo un asunto privado u opcional de algunos. Tampoco está reservado a los pastoralistas durante unas pocas horas a la semana. Como recuerda el magisterio latinoamericano, «nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo» (*Puebla* 476), porque «el kerygma —anuncio— tiene un contenido ineludiblemente social» (EG 177).

El Papa introduce aquí un elemento propio de la recepción del Concilio en el magisterio latinoamericano. Se trata del *enfoque sociocultural*, que no se refiere solo al lugar en el que la Iglesia desarrolla su misión, sino también al horizonte desde donde ella se discierne:

> la Iglesia tiene que verse y ver sus problemas *desde el pueblo*. El pueblo sería el elemento iluminador y unificador de la problemática de la Iglesia. Es decir, no verlo desde sus conflictos internos, desde sus dificultades internas, o desde sus problemáticas parciales internas, sino *desde su inserción, como Pueblo de Dios, en el pueblo*[7].

Esto significa que los pueblos no son simples recipientes y destinatarios de proyectos externos. Si el pueblo es el *sujeto* y el *agente* de su propia historia, la Iglesia se debe al pueblo, y no a la inversa[8]. Es la periferia la que da sentido al centro, y no al contrario; es la relación cotidiana y constituyente, vivida desde la fe, la que informa al pueblo y le da sentido como Pueblo de Dios, y no su pertenencia a una religión oficial. Como recuerda el Papa:

> los pueblos del mundo quieren ser artífices de su propio destino. Quieren transitar en paz su marcha hacia la justicia. No quieren tutelajes ni injerencias donde el más fuerte subordina al más débil. Quieren que su cultura, su idioma, sus procesos sociales y tradiciones religiosas sean respetados[9].

En la *Evangelii gaudium*, Francisco trazó una hoja de ruta para tal fin a la luz de tres fuentes: el modelo discipular-misionero propuesto en *Aparecida*, la relación entre evangelización y liberación planteada en la *Evangelii nuntiandi* por Pablo VI, y la importancia del lugar sociocultural que enfatiza la teología y el magisterio latinoamericanos. Así lo había anunciado en Río: «el *discipulado-misionero* que *Aparecida* propuso es el camino que Dios quiere para

[7] R. Tello, *Fundamentos de una nueva evangelización*, Patria Grande-Ágape, Buenos Aires 2015, pp. 42ss.

[8] Cf. O. M. Albado, *El pueblo está en la cultura*, Ágape, Buenos Aires 2017, pp. 183-206.

[9] Papa Francisco, *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015): II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares*. Santa Cruz de La Sierra, 9 de julio de 2015.

este hoy»[10]. Sobre estas bases se logra articular una nueva recepción universal del Vaticano II.

Una de las fuentes principales para la comprensión de este enfoque que sigue Francisco es el *Documento de San Miguel,* en el que los obispos argentinos adaptaron las conclusiones de *Medellín* a su propia realidad local:

> la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser este sujeto y agente de la historia humana que está vinculada íntimamente a la historia de la salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan[11].

Decir que la Iglesia ha de discernir su misión desde el pueblo no es un principio sociológico, se trata de una consecuencia del carácter encarnatorio y misionero que le es intrínseco, y comporta una dimensión salvífica; así que, en cuanto Pueblo de Dios —*Lumen gentium*—, no puede no vivir sino en salida hacia cada pueblo de esta tierra y en medio de ellos —*Gaudium et spes*—, lo cual conlleva un proceso de conversión pastoral de la Institución eclesiástica, tanto en su proceder teológico, como en su actuar histórico.

III. La conversión pastoral permanente de la Iglesia

El llamado a una *conversión pastoral permanente* aparece primero en la *IV Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe reunida en Santo Domingo* (SD 30) y luego es profundizado en *Aparecida* (368-370). La consecuencia de tal recepción es clara pues

> progresivamente, emerge la comprensión de una Iglesia más «carismática» que «estructural», que sin desconocer el valor de su necesaria organización interna, se revitaliza no por sus innumerables esfuerzos estructuralistas, ni por sus organizaciones y programas, sino porque la fuerza le proviene del Espíritu Santo, que alienta y

[10] Papa Francisco, *Encuentro con el Comité del CELAM*, Río 2013.

[11] *Documento de San Miguel* VI 4.

> unifica la misión común de los diversos, obligándola a «expropiarse», a desposeerse de sí misma, buscando ser más para el «Otro» y para los «otros», porque su misión está «fuera de sí». Resulta evidente que, para la realización de esta propuesta de una «Iglesia en salida», es necesaria una «conversión pastoral» que asuma que «toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial» (EG 27)[12].

La *Evangelii gaudium* llama a ir a los espacios públicos, a rechazar los intentos de privatización de la religión, a alejarse de formas devocionales de arraigo individualista (EG 70) y a superar la mentalidad asistencialista (EG 204). La razón de ello está en que «evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios» (EG 176) que abarca la «vida concreta, personal y social del hombre» (EG 181).

La conversión que necesita la Iglesia comienza, entonces, con el paso «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (*Aparecida* 370), que la llama a estar en continua transformación y reforma (LG 8). Esta dirección había sido asumida en *Medellín* al llamar a superar la «pastoral de conservación, basada en una sacramentalización» (*Medellín, Pastoral Popular* 1) que sigue rigiendo a la mayoría de las parroquias. La Institución no puede entender su relación con el mundo únicamente desde su oferta sacramental, sino desde el encuentro personal con el otro (EN 15).

Otro paso de esta ruta va de una Iglesia establecida a otra que se entiende y vive a partir de su *estado permanente de misión* (EG 25). Como afirmó Pablo VI: «la Iglesia existe para evangelizar» (EN 14). Francisco lo explica bellamente con las siguientes palabras: «La misión en el corazón del pueblo no es una parte de mi vida, o un adorno que me puedo quitar [...]. Yo soy una misión en esta tierra» (EG 273). Esto implica que las estructuras eclesiales se transformen en instrumentos para «la evangelización del mundo actual, más que para la autopreservación» (EG 27). Es una eclesiología de comunión misionera (EG 23) que presupone el «tener la disposición permanente de llevar a otros el amor de Jesús y eso se produce espon-

[12] C. Roncagliolo, «Iglesia en salida: una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*», *Teología y Vida* 55/2 (2014) 362.

táneamente en cualquier lugar» (EG 127). Por ello, el envío de Jesús (condición discipular) se actualiza hoy en esta salida de la Iglesia (condición misionera).

Sin embargo, como destaca el CELAM, el mayor obstáculo frente a esta visión es que las Iglesias locales «permanecen como instituciones ancladas en el pasado, poco dialogantes con el mundo actual. Esto se refleja en el mantenimiento de ciertas deficiencias pastorales: una pastoral de "eventos" sin proceso, y una pastoral de "conservación", que se ocupa principalmente de la atención sacramental-devocional y de una catequesis inicial, para niños y adolescentes»[13].

La conversión pasa por un arduo proceso de recategorización de nuestras mentalidades para poder ver la historia desde las periferias:

> en la conversión, las cosas —el mundo—, son re-interpretadas, son re-sentidas —sentidas de un modo nuevo—, son re-hechas, algo así como recreadas en su novedad pascual —se parte de otra base para reconstruir el significado del mundo [...] que no ha de entenderse solo como un vivir de nuevo, sino como un nuevo vivir, un vivir de otra manera[14].

Lo más exigente de esto es que requiere del reconocimiento del pueblo como sujeto, distinto al ilustrado, al científico, técnico o al de la religión privada. Aquí el punto de partida es el encuentro con el otro, lo cual

> supone amar al pueblo, compenetrarse con él y comprenderlo; confiar en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación; ayudarlo a expresarse y a organizarse; escucharlo, captar y entender sus expresiones aunque respondan a culturas de grado distinto; conocer sus gozos y esperanzas, angustias y dolores, sus necesidades y valores; conocer especialmente lo que quiere y desea de la Iglesia y de sus ministros; discernir en todo ello lo que debe ser corregido o purificado, lo que tiene una vigencia presente pero solo transitoria, lo que contiene valores permanentes y gérmenes

[13] *Plan Global del Consejo Episcopal Latinoamericano*, 71.

[14] Cf. L. Gera, «Reflexiones teológicas sobre la Iglesia», en V. Azcuy, C. Galli y M. González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I: del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires 2006, p. 363.

> de futuro; no separarse de él, adelantándose a sus reales deseos y decisiones; no transferirle problemáticas, actitudes, normas o valores que les son ajenos o extraños, especialmente cuando ellos le quiten o debiliten sus razones de vivir y razones de esperar» (*Documento de San Miguel* VI, 5).

En esta dirección es que Francisco entiende que únicamente «desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres» (EG 125). Cuando comenzamos a tratar a los pobres personalmente, es cuando empezamos a ser evangelizados por ellos y desideologizamos la percepción que podamos traer *a priori*. Es en esa *cotidianidad convivida* donde

> podemos constatar en los pobres algunos valores profundamente cristianos: una espontánea atención al otro, una capacidad de dedicar tiempo a los demás y de acudir a socorrer a otro sin cálculos de tiempo ni de sacrificios, mientras los ilustrados, con una vida más organizada, difícilmente conceden a otros tiempo, atención y renuncias de un modo espontáneo, gustoso y desinteresado[15].

Aquí encontramos, pues, el desafío de la conversión pastoral, porque

> la Iglesia puede no volverse hacia los pobres. O puede hacerlo desde afuera, desde una actitud, interesada o no, de servicio. Trabaja para los pobres, más todavía entre ellos y aun con algunos de ellos. Es decir, organiza obras para los pobres, a veces las implanta entre ellos y en ocasiones incorpora a algunos pobres a alguna obra, la que, sin embargo, por lo menos en el espíritu, no es de ellos. Es un modo bueno, puede a menudo ser muy valioso, pero no toma el modo propio, específico de lo que sería una Iglesia del Verbo encarnado. Porque su Maestro, Señor y Camino, se volvió hacia los hombres no desde afuera, sino encarnándose [...]. Volverse hacia los hombres concretos, cristianos, de nuestro pueblo, encarnándose entre ellos, significa hacerlo reconociendo con afecto su fe y su cultura[16].

[15] V. M. Fernández, «El *sensus populi*: la legitimidad de una teología desde el pueblo», *Teología*, n. 72, 1998, p. 139.

[16] L. Gera, «Reflexiones teológicas sobre la Iglesia», en V. Azcuy, C. Galli y M. González (ed.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I: del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires 2006, p. 486.

IV. El reencuentro con el *sentido de la fe* del pueblo

En esta recepción conciliar, el *sensus fidei* —esa experiencia primaria de la realidad de Dios que se da en el acto de fe— acontece siempre como *sensus populi* —en el *con-sensus fidei*—, es decir, en la experiencia comunitaria de la fe (LG 12). Así, la Iglesia va construyendo la comunión en la medida en que se va constituyendo en Pueblo de Dios. Por ello, el Pueblo de Dios viene a ser «la forma primaria de la comunión cristiana»[17].

En el mundo de vida popular latinoamericano el sujeto es parte del pueblo porque es pueblo. La vinculación que existe entre las nociones de pobre y pueblo se ubica en el orden de la antropología religiosa y sociocultural. El pobre siempre se define a sí mismo en relación con el otro, desde un vínculo convivial que le lleva a «la conciencia de necesitar de otros»[18]. No es la necesidad interesada de quien se acerca al otro para pedir y recibir algo a cambio, sino una necesidad intrínseca de ser con el otro y, por tanto, de no poder *ser* solo, desde sí y para sí. Pero para comprender esto hay que

> considerar a los pobres no tanto como el mero objeto de una liberación o una educación, sino como individuos capaces de pensar con sus categorías, capaces de vivir legítimamente la fe a su manera, capaces de crear caminos a partir de su cultura popular [...]. Es simplemente una cultura diferente, diferente a la de la clase media[19].

Este vivirse *en-y-desde* una episteme convivial posibilita lo que llamamos el sentido de la fe del pueblo o *sensus populi*, que no es lo mismo que hablar del *sensus fidelium* porque mientras «el sujeto del *sensus fidelium* podría ser simplemente la suma de individuos que creen las mismas verdades; el *sensus populi* tiene un sujeto comunitario, el Pueblo, que a partir de su común experiencia cristiana se

[17] S. Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012, p. 234.

[18] L. Gera, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*. Ponencia presentada en la semana organizada por el CELAM sobre *Religiosidad popular en América Latina*, 26 de agosto de 1976, Bogotá, pp. 730-731.

[19] P. Rodari, «Conversaciones con Víctor Manuel Fernández», *Iglesia Viva*, n. 259, Jul.-Sept. 2014, p. 65.

expresa produciendo una cultura propia y peculiar que brinda a otros un acceso a esa misma experiencia: el Pueblo evangeliza al Pueblo»[20]. Esto deriva en una soteriología relacional y sociocultural.

Este modelo que Francisco adopta hace uso del *análisis histórico-cultural*, distanciándose de las categorías marxistas de «clase» y «explotación», las cuales se sustituyen por otras como «cultura» y «opresión», entendiendo que la política es un producto de la cultura, y no al revés[21]. Mientras que para el marxismo la explotación generada por las relaciones de producción es la causa de la crisis estructural, para Francisco la causa radica en los modelos socioculturales vigentes porque sobre ellos se construyen las estructuras sociopolíticas, económicas y religiosas.

Francisco forja una visión popular, pero no populista. En primer lugar, «el término pueblo se distingue de la palabra masa, porque presupone un sujeto colectivo capaz de generar sus propios procesos históricos»[22]. O como lo describe O'Farrell, el pueblo «representa una entidad concreta o, más bien, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero»[23]. En fin, el pueblo se constituye a partir de una cultura común unida por una misma historia con un proyecto de vida colectivo.

En segundo lugar, Francisco entiende que la pobreza es la consecuencia de sistemas que condicionan el destino de los sujetos. Sistemas, tanto de derecha como de izquierda, que producen pueblos enteros *sin posibilidad de tener posibilidades*. Los Obispos en *Aparecida* habían dicho que, en la época global, «ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social» (*Aparecida* 65). Lo mismo dirá la *Evangelii gaudium*: «con la exclusión queda afectada en su misma raíz la perte-

[20] V. M. Fernández, «El *sensus populi*: la legitimidad de una teología desde el pueblo», *Teología* 72 (1998) 162.

[21] I. A. Fresia, «Teología del pueblo, de la cultura y de la pastoral popular», *Stromata* 70 (2014) 230.

[22] P. Rodari, «Conversaciones con Víctor Manuel Fernández», *Iglesia Viva* 259 (2014) 65.

[23] J. O'Farrell, *América Latina: ¿cuáles son tus problemas?*, Editora Patria Grande, Buenos Aires 1976, p. 17.

nencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son "explotados" sino desechos, "sobrantes"» (EG 53). Esto plantea la urgencia de «la inclusión social de los pobres y, luego, de la paz y el diálogo social» (EG 185), lo cual se traduce en «defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos» (*Medellín*, Introducción, 2,22).

Aquí, la inclusión social como eje axiológico para el discernimiento sociopolítico y pastoral supone la superación de la lucha antagónica de clases. Esto significa evitar cualquier proceso de ideologización en la lucha contra la pobreza[24]. Si esto no acontece, las ideologías ganarán terreno y «estas terminan mal, no sirven, las ideologías tienen una relación incompleta, enferma o mala con el pueblo porque no asumen al pueblo»[25].

Tercero, Francisco también define al pueblo como el «pueblo fiel de Dios» (EG 125; LG 62), que es aquel que «ha sabido expresar la fe con su propio lenguaje, manifestar sus más hondos sentimientos de dolor, duda, gozo, fracaso, agradecimiento con diversas formas de piedad: procesiones, velas, flores, cantos»[26]. Quedan así unidas las luchas y los anhelos sociales del pueblo, con la experiencia religiosa que se convierte en su cauce cotidiano. Aquí, el lugar sociocultural de los pueblos adquiere un estatuto teologal (EG 126) cuya consecuencia pastoral radica en entender que «de la misma forma que escuchamos a nuestro Padre es como escuchamos al Pueblo fiel de Dios. Si no lo hacemos con los mismos oídos, con la misma capacidad de escuchar, con el mismo corazón, *algo se quebró*»[27].

[24] Cf. J. C. Scannone, «La teología argentina del pueblo», *Gregorianum* 96 (2015) 467.

[25] Papa Francisco, *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015): discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou del Colegio San José*, Asunción, 11 de julio de 2015.

[26] Papa Francisco, *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015): encuentro con el clero, religiosos, religiosas y seminaristas en el Santuario nacional mariano de El Quinche*, Quito, 8 de julio de 2015.

[27] Papa Francisco, *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015): discurso en el encuentro con los sacerdotes, religiosos,*

Aquí está el elemento nuclear que define a la *conversión pastoral permanente* como eje estructurador de la teología sociocultural de Francisco: reconocer que el clamor de Dios se revela en el *alma* de los pueblos, en su conciencia o «hermenéutica»[28]. Este es el acento particular de esta recepción conciliar que impulsa a una Iglesia en salida que se debe al pueblo y encuentra en él la realización de su identidad y misión.

Podemos concluir haciendo notar que en el magisterio de Francisco se nota la influencia del jesuita Henri de Lubac, para quien «el catolicismo es esencialmente social. Social, en el más profundo sentido del término: no solamente en sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática»[29]. Por tanto, dirá Francisco, que si «ser Iglesia es ser Pueblo de Dios» (EG 114), entonces no nos salvamos solos, sino en relación, en la socialidad que somos y convivimos como pueblo. Esta visión quedará expresada, con toda claridad, en la *Evangelii gaudium*: «Dios ha elegido convocarlos como Pueblo y no como seres aislados. Nadie se salva solo, esto es, ni como individuo aislado ni por sus propias fuerzas. Dios nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana» (EG 113).

religiosas y seminaristas en el coliseo del Colegio Don Bosco, Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio de 2015.

[28] J. M. Bergoglio, *Ponerse la patria al hombro*, Claretiana, Buenos Aires 2005, p. 6.

[29] H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, p. 13.

Wati Longchar *

PODER E IMPOTENCIA
Involucrar a los pueblos marginados en la misión

Aplicando el concepto de «margen» como un principio teológico crítico, el autor sostiene que la teología ya no puede verse a partir del centro del poder con respecto a la ausencia de poder, sino desde esta con respecto al poder. La impotencia no debe concebirse como debilidad, sino como *locus* divino, porque la revelación de Dios tuvo lugar fuera de la estructura del poder. Los testimonios bíblicos y las experiencias contemporáneas de las personas en los márgenes muestran que Dios está ya ahí entre los márgenes y que no podemos definirlo desde el centro para importarlo al pueblo en los márgenes, sino que necesitamos discernir cómo actúa entre los márgenes.

* Wati Longchar es profesor de Teología y Cultura y director del Centro de Investigación Teológica de Asia y el Pacífico en el Yushan Theological College & Seminary, Hualien, Taiwán. Pertenece a la tribu Ao de Nagaland, India. Ha sido docente durante quince años en el Eastern Theological College, Jorhat, Assam. Desde 2001 hasta 2007 ocupó el cargo de consultor en el programa Ecumenical Theological Education for Asia and Pacific, un programa conjunto del Consejo Mundial de Iglesias y la Conferencia Cristiana de Asia. Durante 2008-2015 ha sido decano del Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Serampore, un período en el que asumió la responsabilidad adicional de director responsable del Instituto de Investigación Teológica de Asia del Sur (SATHRI, siglas en inglés) durante dos años. El profesor Longchar es autor de cinco libros en inglés y editor y coeditor de treinta y uno. En la actualidad es decano del programa Teología y Culturas en Asia (PTCA), un movimiento teológico que hace teología con fuentes asiáticas.

Correo electrónico: wlongchar@gmail.com

I. Introducción

Tradicionalmente son las personas en el «centro» quienes deciden la misión cristiana. Las personas en el «margen» han sido tratadas como objeto de misión. Hemos estado leyendo la historia del cristianismo desde la perspectiva del remitente, no desde la del destinatario. Sin embargo, las personas marginales nos desafían a ubicar la misión cristiana en el contexto de los marginalizados. El documento sobre la misión de la Comisión para la Misión y la Evangelización del Mundo (del Consejo Mundial de Iglesias), *Juntos hacia la vida* (*TTL*, siglas en inglés), es un texto teológico revolucionario. El énfasis «desde» *los márgenes* hace esta declaración teológica diferente y relevante. La misión ya no se ve desde el centro del poder dirigida a quienes carecen de él, sino al revés. Esto nos exige pensar y llevar a cabo la misión de forma diferente. Necesitamos encontrar nuevos odres para conservar el vino nuevo, una nueva estructura eclesial y un nuevo programa de orientación ministerial para ser inclusivos.

II. Dios eligió a personas fuera de la estructura de poder

La encarnación de Dios en Cristo Jesús se produjo entre personas que estaban en los márgenes. Las personas que le rodearon al nacer estaban fuera de la estructura de poder. Eran personas sin ningún poder político ni religioso, mujeres, niños y gente pobre como los pastores, que no poseían tierras ni tenían protección legal y a quienes los ricos no les compraban ni siquiera la leche y las hortalizas. Los sabios, extranjeros en Jerusalén, que le trajeron regalos valiosos a Jesús, se negaron a someterse a la obligación imperial. El imperio les pidió que informaran sobre el nacimiento de Jesús, pero ellos se fueron por otra ruta a Galilea para proteger la vida de Jesús[1]. Los que acogieron a Jesús estaban fuera de la jerarquía del poder. Jesús no nació en un palacio, sino en un pesebre, en un establo de mala muerte, un lugar a la intemperie y sin protección. Las personas que

[1] Véase mi artículo «Rerouting mission and Ecumenism in Asia», en Wati Longchar et al. (eds.), *They Left by Another Road*, CCA, Chiang Mai 2007, pp. 187-198.

no estuvieron presentes durante el Nacimiento de Jesús eran los ricos y las ricas, el rey, la reina, el príncipe y la princesa, los sumos sacerdotes, los nobles y otros dignatarios. El nacimiento de Jesús fue sorprendente, una noticia amenazante para los responsables de tomar decisiones. Esta fue la razón por la que Herodes, el rey, ordenó matar a todos los niños menores de dos años en la zona de Belén (Mt 2,16). Nunca esperaban que Dios se revelara entre la gente humilde. El ángel anunció el mensaje, «Paz entre *vosotros*», entre los marginados. La encarnación de Dios aconteció fuera de la estructura de poder injusta, entre las personas marginadas. Dios eligió el «margen» —las personas del reverso de la historia— para inaugurar su Reino de justicia y paz. A Dios se le encontró y se le encuentra entre quienes no tienen poder y en lugares inesperados como el pesebre, pero no entre las personas privilegiadas y poderosas. Si Dios tomó partido por las personas situadas en el margen, entonces resulta claro que sigue tomando partido por los marginados también en la actualidad, identificándose con los oprimidos y desafiando a sus opresores. Este es el testimonio bíblico.

La verdadera misión puede entenderse y experimentarse cuando caminamos con las personas que están en los márgenes, porque es ahí donde está presente Dios. Dios está con ellos. Dios las eligió y les dijo «Paz a *vosotros*». El programa concebido desde la periferia —el anhelo de justicia, paz, identidad y derecho a los recursos— es, por consiguiente, el programa de Dios. El auténtico futuro de la humanidad procede de aquí y no de las decisiones y las deliberaciones de quienes dominan el mundo.

El mundo nuevo tiene que adquirir forma desde el lugar de la visita de Dios, es decir, desde los márgenes. En este contexto es donde debe emprenderse la misión.

En la tradición bíblica, las personas socialmente excluidas son los espacios privilegiados para la compasión y la justicia de Dios. Encontramos varios relatos sobre cómo Dios atiende y cuida amorosamente a las personas que están en situación de opresión y la consiguiente perversión. Dios oye el grito de los oprimidos y responde sosteniendo y acompañándolos en su camino hacia la liberación (Ex 3,7-8). Jesús anunció su proclamación como el que libera a los oprimidos, abre los

ojos a los ciegos y cura a los enfermos (Lc 4,16ss). Al afirmar reiteradamente que ha venido para buscar a los perdidos y los últimos, Jesús ubica constantemente su ministerio entre los socialmente excluidos de su tiempo. Rechazó el poder abusivo (Lc 1,1-12) y las tradiciones religiosas opresivas (Lc 11,37-54), y, en su lugar, optó por restaurar a los que se les niega la vida, incluso si sus acciones liberadoras finalmente lo llevaron a la cruz. Mediante esta opción, Jesús se expuso y se enfrentó a las fuerzas de la marginalización. Trabajó por la justicia, la paz, la igualdad, la dignidad y el respeto para todos.

Las primeras comunidades cristianas lucharon contra los males frecuentes y generalizados de su tiempo, como la dominación imperial, la injusticia social, el falso orgullo, el legalismo, la religiosidad hipócrita y la infidelidad a la alianza de Dios, que oprimían a las masas pobres de los márgenes. Contra estos males, los cristianos pobres, los analfabetos, los intocables de Betania y de las aldeas olvidadas de Jerusalén y Galilea, potenciados por el acontecimiento de Pentecostés, desarrollaron una misión profética contra la dominación imperial. La experiencia de Pentecostés los empoderó para expresar su resistencia contra el poder de mammón y el abuso de poder de la jerarquía, desarrollando la práctica de la propiedad común, compartiendo la riqueza y siendo solidarios. Esta solidaridad entre los pobres se convirtió en una amenaza para el imperio y sus estructuras sociales, políticas y económicas.

Nadie puede comprender los testimonios bíblicos sin tener en cuenta el contexto de los márgenes. Jesús de Nazaret continuó su opción preferencial por los marginados no porque fueran humildes, inocentes y dignos de lástima, sino principalmente porque estaban creados a imagen de Dios para celebrar la plenitud de la vida y, sin embargo, se les negaba la promesa de la justicia y de la paz por la imposición de estructuras, culturas y tradiciones injustas.

III. Los márgenes: Un producto de la estructura de poder injusta

El poder y la esclavitud están interconectados. Las actuales estructuras sociales, culturales, religiosas, económicas y políticas, y las ideologías correspondientes, son creadas principalmente por perso-

nas poderosas sobre todo para proteger sus intereses. Estas estructuras/instituciones sociales son creaciones colectivas de la elite rica, aunque el pueblo dominado ha contribuido también indirectamente a lo largo de los siglos. El principio organizador de la estructura de poder en la sociedad es que las mujeres son inferiores, los dalit/adivasi son impuros, los blancos son superiores, los indígenas son incivilizados, primitivos y pecadores. Estos falsos presupuestos y creencias son creados por la clase privilegiada para proteger sus intereses, por un lado, y para imponer la injusticia y la miseria a muchas personas, por otro lado. Se llama pecado estructural. En estas estructuras siempre existen las clases dominantes y las clases dominadas. Los que ostentan el poder ejercen todos los privilegios mediante la explotación de quienes no lo tienen y de los recursos de la tierra para su máximo beneficio, perpetuando la falsa ideología. Para legitimar el poder dominante, las estructuras sociales injustas son a menudo legalizadas y apoyadas por las Constituciones de los países o por las leyes y las prácticas consuetudinarias y las tradiciones, y, además, es sancionado por la religión como en los casos del sistema de castas, el racismo, el patriarcado, las discapacidades, etc. La organización y las relaciones sociales se basan en las diferencias entre superiores e inferiores, entre civilizados e incivilizados, provocando así la negación de los derechos humanos a un gran número de personas. Las personas excluidas y dominadas se ven abandonadas a una vida de miseria y de humillación insoportables de muchas formas. Los que han sido excluidos de las estructuras del poder dominante en la actualidad son:

– personas con discapacidad, cuya presencia es vista como una carga para la familia y la sociedad; personas a quienes nunca se les reconocen sus talentos y potencialidades, concebidas como objetos de caridad, como pecadores y maldecidos por Dios;

– personas LGBTIQ, concebidas como desequilibradas psicológica y mentalmente, seres anormales que se complacen en pecaminosas relaciones y actos sexuales;

– personas con VIH y sida, consideradas drogadictas, violadoras y maldecidas por Dios;

– indígenas a quienes se les niega su cultura, su espiritualidad y su tierra; son las comunidades más pobres en su propio país; su cultura, costumbres, rituales, santuarios, lugares de culto, música sacra, vestimentas ceremoniales, tradiciones y artesanía se transforman en mercancías para objetivos comerciales; no pueden competir en el dominante sistema capitalista de mercado;

– trabajadores migrantes que son explotados para sacarles el máximo beneficio y son forzados a realizar el trabajo sucio y peligroso sin seguridad social;

– agricultores y trabajadores que sobreviven vendiendo sus productos bajo un sol abrasador y bajo una lluvia torrencial;

– dalits que sufren social y religiosamente como el grupo más inferior del sistema de castas, soportando el estigma de la intocabilidad; tocarlos, ponerse a su sombra y verlos contaminan a las personas de las otras castas;

– los negros, cuyo color es considerado una maldición de Dios, seres inferiores que están destinados a ser esclavos de otros;

– mujeres que son tratadas como inferiores, seres subordinados cuyos cuerpos son mera mercancía para el disfrute y el placer de otros.

Esto es una injusticia estructural. Tenemos que entender que la realidad de las injusticias estructurales solo puede comprenderse desde la experiencia de los oprimidos. Esto significa que tienen que juzgarse las dinámicas sociales desde la perspectiva de las personas que viven en la periferia, es decir, no desde el centro de poder. Charles Kammer puntualiza: «Todas nuestras políticas, todas nuestras estructuras sociales deben juzgarse primero por sus efectos sobre los pobres, los impotentes y las minorías»[2]. Reflexionando sobre la lucha negra por la justicia, James Cone, un líder del movimiento negro de liberación, afirma también que solo la víctima del poder puede sugerir cómo debería ser el mundo[3]. Al estar oprimidos, saben lo que está mal, porque son a la vez las víctimas del mal y los destina-

[2] C. L. Kammer, *Ethics and Liberation: An Introduction*, Maryknoll, Nueva York 1988, p. 156.

[3] J. Cone, *Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Nueva York 1970, p. 192.

tarios la actividad liberadora de Dios, el Evangelio de Cristo[4]. Similarmente, J. B. Metz opina que las estructuras heredadas tienen que ser analizadas desde la perspectiva de los oprimidos. Afirma: «Tenemos que juzgarnos a nosotros y nuestra historia con los ojos de las víctimas»[5]. Los grupos marginados que sufren son los que nos proporcionan los criterios para juzgar las estructuras sociales heredadas y para luchar por la humanización de la realidad social.

Cualquier análisis de la realidad social, por lo tanto, tiene que tomar la posición de la opción por los pobres y la integridad de la creación de Dios de manera muy decisiva. Exige el rechazo consciente de un sistema injusto y opresivo en la sociedad. Es una opción contra las estructuras sociales a favor de las víctimas. Si la afirmación teológica de la misión desde el margen debe ser realista y exigir credibilidad, debemos abandonar los puntos de vista idealistas e individualistas de la vida y ubicar de manera decisiva el valor del Reino en el contexto de los márgenes. En otras palabras, la misión desde los márgenes se perderá el problema real y el grupo objetivo, si analizamos el sistema social desde la perspectiva de los ricos. «Margen» es, por lo tanto, el «sitio» de la misión de Dios. La misión necesita ser analizada, probada y validada en este sitio del margen.

Así pues, el «margen» es un principio teológico que critica todos los sistemas de valores dominantes que deshumanizan, excluyen y empujan a la marginalidad. Critica las culturas, las tradiciones y la teología que justifican y nutren instituciones injustas que defienden la marginalidad como parte de la creación divina y que heredarán el Reino de Dios.

IV. La voz de Dios desde los márgenes

La misión desde los márgenes requiere escuchar los testimonios, el dolor y los sufrimientos de las personas que están fuera de la estruc-

[4] Ibíd., p. 192.

[5] J. B. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trad. de D. Smit, Nueva York, 1990, p. 105 [trad. esp. *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979].

tura de poder. Sus historias se convierten en la voz de Dios. Son numerosos los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento en los que las personas marginales son el instrumento de Dios para la transformación y el cambio. Por ejemplo, 2 Re 5,1-19 presenta una historia de varias personas marginales que se convierten en agentes de curación. Naamán tiene lepra, aunque es también un general con éxito del ejército del rey de Siria, y sus dotes y trabajo abnegado le ganaron el favor del rey y del pueblo. Y una joven anónima —prisionera y víctima de guerra, desplazada de su familia, de su pueblo y de su país— fue obligada a trabajar para la esposa de Naamán, aunque llegaría a convertirse en agente de curación. Veamos las siguientes posiciones contrapuestas de los dos —de Naamán y de la joven anónima—:

> Naamán es poderoso – la joven no tiene poder y está indefensa.
> Naamán es gobernante – la joven es gobernada.
> Naamán es un conquistador – la joven es conquistada, maltratada y está sometida al abuso de autoridad.
> Naamán es un general del ejército – la joven es una víctima del ejército.
> Naamán es propietario de esclavos – la joven es una esclava.
> Naamán es un predador – la joven es una víctima.
> Naamán necesitaba la curación – la joven le ofreció ayuda/curación.
> Naamán tiene un nombre – la joven no lo tiene[6].

En su lastimosa y patética experiencia de guerra y dislocación, la muchacha sin nombre sabía por lo que Naamán estaba pasando en su vida. Ella conocía el dolor y la angustia de Naamán. En lugar de alegrarse de su desgracia y dolor, la joven sin nombre ofreció palabras de curación.

Era de hecho difícil para el gobernante prestar atención a las palabras de la gobernada. El gobernante quería conseguir la curación mediante el poder real y unos ricos presentes. En primer lugar, obtuvo una carta oficial del rey de Aram pensando que la autoridad y el poder del monarca serían respetados y obedecidos por los súbditos. En segundo lugar, tomó enormes cantidades de plata, oro y vestidos para impresionar y congraciarse con el profeta Eliseo. De acuerdo con el protocolo de entonces, Naamán esperaba que el profeta saliera a su encuentro, se inclinara ante él y realizara unos ritua-

[6] Naveen Rao, «Centred on the 'Margin'», *Clark Journal of Theology* 2 (2015) 8-10.

les, como invocar el nombre de Dios, pasar la mano por su cuerpo y curar milagrosamente su lepra. El gobernante pensaba que así sería curado. Pero ocurrió de forma muy distinta.

En lugar de ir al encuentro de Naamán, Eliseo le mandó un mensaje con un mensajero: «Ve y lávate siete veces en el Jordán, y quedarás limpio» (v. 9). Naamán se sintió insultado y lo tomó como una falta de respeto no solo hacia él sino también hacia el rey. Se enfadó y decidió irse sin hacer caso a lo que le había pedido Eliseo. Pero entonces otra palabra de curación le llegó de su sirviente: «Padre mío, si el profeta te hubiera mandado algo extraordinario, ¿no lo habrías hecho? Pues con más razón cuando solo te ha dicho que te laves para quedar limpio» (v. 13). Solo cuando hizo caso a la voz de su sirviente obtuvo finalmente la curación.

¿Qué significa lavarse en el río Jordán? El río no tenía, ciertamente, sustancias especiales que pudieran curar la lepra. Lavarse en el río «sucio» siete veces tiene un significado más profundo. Era el río en el que vivían los más pobres, de donde bebían y donde se lavaban. Para curarse de la lepra, Naamán necesitaba lavarse en el río en el que los pobres se lavaban también. Lavando su cuerpo siete veces en el Jordán, Naamán expresaba su solidaridad con las personas situadas en los márgenes. Lavarse siete veces en el río obliga a Naamán, un general militar, a ser humilde ante el profeta, ante la joven sin nombre y ante su sirviente, y se convierte en sirviente del pueblo que había conquistado. En este río sucio que Naamán menospreciaba, podía conseguir su curación holística. Podía encontrar el poder de la curación en la solidaridad con los que viven en los márgenes.

Podemos discernir la voz de Dios en la conversación diaria, en las canciones, en las historias de sufrimiento y alegría de los pobres. En Taiwán, los gobernantes castigaban a la población por hablar en su lengua materna. Era obligada a hablar y a estudiar solo en la lengua de los colonizadores. Los colonizadores inculcan también la ideología de que estudiar y hablar en la lengua materna es inferior y no civilizado. El año pasado, un graduado del Yushan Theological College & Seminary, Taiwán, predicó un sermón en su lengua autóctona. Al final, instó a sus colegas: «No os avergoncéis de predicar en vuestra lengua materna». Un profesor comentó: «Me siento muy

feliz de que hayas predicado con tanta soltura en tu lengua materna», y otro dijo: «Eres muy valiente al predicar en lengua materna». Son voces a las que se les han negado sus derechos fundamentales debido al genocidio cultural cometido durante años. ¿No son como las voces de los profetas Nehemías, Isaías, Jeremías y Ezequiel, que desafiaron a su pueblo diciendo: «Regresemos a la tierra prometida», «Sed valientes», «Dios está de nuestro lado», «Reconstruyamos la muralla y el Templo»? Como en muchos países, los miembros del pueblo indígena de Argentina son tratados como ciudadanos de segunda clase. El pueblo indígena clama justicia diciendo: «Queremos vivir como seres humanos. No queremos ser considerados extranjeros en nuestro propio país, ni pobres ni inútiles. Queremos vivir sin discriminación. No queremos derramamiento de sangre, solo queremos reivindicar nuestra comunidad»[7]. Estas voces marginadas representan el anhelo del pueblo de soñar su futuro y de estar conectados unos con otros en la propia lengua materna, en el canto y en la danza, y celebrar juntos sus valores y su sabiduría culturales.

Oímos a menudo eslóganes opresivos al tiempo que se fomenta el desarrollo. El poder dominante en la toma de decisiones dice:

> La minoría debe sacrificarse a favor de los beneficios de la mayoría;
> el desarrollo es bueno para el pueblo;
> las industrias son buenas para el pueblo y la nación;
> los gobiernos contribuyen al desarrollo para la futura generación del pueblo;
> solo el desarrollo puede mitigar la pobreza;
> las personas son pobres por falta de industria;
> la industria generará más empleo, traerá más dinero y comodidad;
> el desarrollo es un signo de progreso y de civilización.
>
> Los marginados claman diciendo:
> La tierra es nuestra madre, ¿cómo podemos venderla?
> La madre tierra nos proporciona cultivos y alimentos;
> si tenemos tierra, ella nos alimentará durante más de 3.000 y 5.000 años;
> cuando la montaña desaparezca, ¿qué será de nuestra identidad?

[7] https://www.amnesty.org/en/latest/news/2013/08/indigenous-peoples-argentina-we-are-strangers-our-own-country/ January 3, 2018

> Si abandonamos nuestros poblados ancestrales, ¿qué será de nuestra cultura y de nuestra identidad espiritual?
> Cuando se corten todos los árboles, ¿dónde encontrarán refugio los animales y los pájaros?
> Cuando estén contaminadas todas las aguas, ¿qué beberemos? ¿Tenemos que comprar agua?
> Cuando el aire esté contaminado para respirar, ¿tendremos que comprarlo?

Un activista indígena narra su experiencia de las actividades del desarrollo moderno como sigue:

> Muchas tribus desafortunadas ya se han despedido del mundo. La civilización las ha eliminado de este mundo. El resto se enfrenta a una grave amenaza de extinción o a una vida de esclavitud. Nuestros grandes hermanos quieren que seamos sus «coolies» (trabajadores en servidumbre); cuando nos negamos, planean acabar con nosotros. La explotación despiadada, la privación de los derechos humanos, la alienación de la tierra, la supresión de nuestra identidad étnica y la derogación de nuestra cultura y tradiciones nos han estado casi paralizando[8].

¿En qué voz discernimos la voz de Dios? La voz dominante en el poder de toma de decisiones representa la voz de mammón; es cruel y despiadada. Las personas y los pueblos que están en los márgenes se ven obligados a sacrificarse por el bien de la llamada «mayoría». Las voces dominantes reflejan el absoluto poder dominante del intelecto hegemónico en la sociedad. Consideran simplemente a las comunidades marginales como carentes de ser e inexistentes, y el don divino de la tierra y sus recursos como meros objetos de explotación. Las voces de las personas en los márgenes desenmascaran los males de la violencia estructural opresiva y visualizan su vida futura que afirma:

– la vida de autosuficiencia y de respeto al medioambiente tiene que ser la visión de la vida; no hay seguridad humana sin agua, aire, animales, plantas y todos los seres que sufren ecológicamente;

[8] R. J. Kr. Kootoom, «Tribal Voice is Your Voice», *Tribal Voice of the Persecuted Tribals* 1 (1995). 1.

– las personas son los verdaderos sujetos de la nación; una nación no puede progresar sin la participación de las personas;

– la tierra no debe reducirse a mera mercancía, es el fundamento de todos los seres vivos;

– debe promoverse el desarrollo orientado a las personas y a la gestión de los recursos.

La voz de Dios desde los márgenes es distinta. Necesitan oírse y que su visión de la vida sea la base de la misión. Si bien las personas marginadas no tienen muchos recursos materiales y financieros de la forma a la que están habituadas muchas iglesias, mediante su vida y su resistencia diaria, y la práctica de la solidaridad, poseen un inmenso potencial para revitalizar la misión de la iglesia. Dan un testimonio poderoso de la pecaminosidad del mundo. Dios opta por ellas no porque sean débiles por elección ni por una compasión paternalista, sino principalmente porque están creadas a su imagen y tienen el derecho a celebrar la plenitud de la vida ofrecida por Dios a todos. Sus vidas bajo la estructura opresiva atestiguan la urgente necesidad de arrepentimiento y transformación[9].

Las personas marginalizadas no deben, por consiguiente, ser vistas siempre como necesitadas de ayuda y de apoyo. Han resistido la injusticia y la opresión con sus propios medios y mediante sus luchas por la vida, la justicia, la dignidad y los derechos para ellos y para todos, han revelado la presencia y el poder de Dios en su vida en medio de conflictos y de sufrimientos. Por ejemplo, las personas con discapacidad están fomentado los valores de la sensibilidad y de la cooperación; los dalits y otras comunidades discriminadas están desafiando a las iglesias a oponerse a las culturas y a las praxis que discriminan y deshumanizan a millones de personas; los pueblos indígenas siguen defendiendo la espiritualidad de la interconectividad de la vida, particularmente en el contexto de una tierra amenazada y de una justicia climática; los jóvenes en situaciones de desventaja se oponen a las políticas que los privan de las oportunidades para la educación y el empleo; y los trabajadores migrantes vulnera-

[9] Borrador del documento del Consejo Mundial de Iglesias sobre «Mission from the margin», un proceso iniciado por Just and Inclusive Community, octubre de 2012, p. 5.

bles, mediante sus luchas por los derechos humanos, la dignidad y la justicia, desafían a los sistemas políticos que les niegan los derechos humanos fundamentales en nombre de intereses nacionales y de la expansión del mercado[10]. En todas estas expresiones, en sus medidas y alianzas hacia la liberación y la transformación, el movimiento ecuménico actual cuenta con nuevas posibilidades de intervención ecuménica y con un nuevo autodescubrimiento de la realidad eclesial[11]. Con sus aspiraciones de vivir una existencia con dignidad y justicia, las personas marginalizadas ofrecen visiones alternativas de un mundo libre de fuerzas que abusan y niegan la vida para todos. Nos desafían a trabajar con nuevos patrones de inclusividad, compartición y acción transformadora. En un mundo en el que las personas son tratadas como mercancías y son también maltratadas por sus identidades como el género, la etnicidad, el color, la casta, la edad, la discapacidad, la orientación sexual y las ubicaciones económicas y culturales, tenemos el desafío de construir personas y comunidades de maneras que los ayuden a experimentar el don de la vida de Dios[12].

Además, la misión desde los márgenes exige no solo vendar las heridas de las víctimas u ofrecer acciones de compasión, sino que también llama a las iglesias a confrontar y transformar las fuerzas que causan sufrimiento y privaciones. Exige una espiritualidad radical de lucha continua y compromiso para la transformación de esas estructuras sociales pecaminosas y para la liberación de sus víctimas. Sin acción transformadora, las iglesias serían una mera expresión de servicio, sirviendo sutilmente a los intereses de los poderes opresivos y explotadores al encubrir su complicidad[13]. Por consiguiente, es imperativo que desafiemos el sistema opresivo es-

[10] Ibíd., p. 7.

[11] Declaración de la Conferencia «Perspectivas teológicas sobre *Diakonia* en el siglo XXI», organizada por los programas *Justice and Diakonia, Just and Inclusive Communities*, y *Mission and Evangelism* del Consejo Mundial de Iglesias, Colombo, Sri Lanka, 2-6 de junio de 2012.

[12] Ibíd., p. 4.

[13] Borrador del Consejo Mundial de Iglesias sobre la Misión desde la perspectiva del margen, p. 9.

cuchando los gritos de las personas en el margen. Así pues, tenemos que:

– Abogar y hacer campañas por la justicia, la dignidad y la paz para las víctimas de la agresión, el desplazamiento y el desposeimiento.

– Emprender un camino, animando, apoyando y acompañando a la congregación local a medida que responda a sus propios problemas desarrollando e implementando el trabajo diaconal.

– Promover expresiones de solidaridad y responsabilidad mutua entre las congregaciones, especialmente al cerrar la brecha entre las comunidades urbanas y rurales, y las comunidades ricas y pobres.

– Abordar los problemas de discriminación y exclusión social, de género, de casta y racial dentro de la iglesia y nuestras instituciones.

– Implementar políticas y programas de VIH y SIDA, discapacidad, LGBTIQ y cuidado del medioambiente adoptados por iglesias y gobiernos.

– Apoyar, facilitar y acompañar las voces e iniciativas proféticas que luchan por defender las causas de los derechos humanos y la justicia, particularmente de las comunidades marginadas.

– Construir redes y alianzas con iglesias y organizaciones de nivel regional y nacional para alentar las iniciativas populares basadas en las personas.

– Alentar y apoyar a las instituciones teológicas para abordar los problemas de la exclusión social y construir una comunidad inclusiva para todos.

– Animar y ayudar a las iglesias a participar en acciones proféticas por la justicia con personas de diferentes comunidades de fe.

– Producir y preparar recursos bíblicos para capacitar, alentar y cultivar a los laicos de cara a la realización de acciones transformadoras.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Margot Bremer *

¿INVENTAR O DESCUBRIR EL ORDEN DE NUESTRO MUNDO? Lectura de un texto bíblico desde una cosmovisión indígena

Frente a la amenaza de un «nuevo orden mundial», planificado por una oligarquía empresarial multinacional, que está amenazando nuestra vida, surge la pregunta de si nuestro planeta no está habitado ya por un orden al que hay que seguir. Con la lectura de Gn 1,1–2,4a desde una de las cosmovisiones indígenas de Nuestra América, se intenta profundizar en esa probabilidad. Leer el texto desde la visión holística guaraní abre una nueva perspectiva de comprensión que deja vislumbrar un orden innato al mundo. En la visión indígena, el ser humano es comprendido como parte y no centro del cosmos y la Vida como interrelación de todos los seres vivientes en convergencia hacia la unión. Una descolonización de esta visión antropocéntrica y eurocéntrica liberaría para una colaboración en la re-instalación de ese orden de creación descubierto, comenzando desde sus raíces, desde la periferia: desde el caos del «nuevo orden» impuesto.

* Margot Bremer pertenece a la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Tiene estudios en ciencias de la educación, historia, literatura y teología. En España trabajó elaborando material de «Teología Popular». En 1983 emigró a Argentina, donde impartió clases de Biblia en el Seminario Mayor Quilmes. En 1988 siguió la llamada al Paraguay, donde todavía acompaña a campesinos, indígenas, seminaristas y religioso/as. Participa en AMERINDIA, AELAPI y CELAM. Formó parte del equipo de teólogos de la CLAR. Es autora de *Judit* (1991), *La Biblia y el Mundo Indígena* (1998) y *Caminando juntos descubrimos los valores del Otro* (2016).

Dirección: Barrio Nazareth. C. Cacique Tavapy, 1825, Asunción (Paraguay). Correo electrónico: margotbremer@hotmail.com

Vive en ella Yahvé el justo, que no comete injusticia;
cada mañana dicta sentencia, no falla al amanecer
(pero el inicuo no conoce la vergüenza).
Sof 3,5

Esas palabras del profeta Sofonías me animan en la resistencia contra el Nuevo Orden Mundial,una *conspiración planetaria*, organizada por *una élite empresarial* junto con un grupo de líderes políticos, los que planifican la creación de un único gobierno, controlado por dicha minoría plutocrática, causando empobrecimiento, guerra, desplazamiento forzoso, hambre, enfermedades y muerte en un gran número de nuestra población mundial.

Otros dan un sentido más positivo al Nuevo Orden del Mundo interpretándolo como un nuevo período de la historia con cambios drásticos en ideologías y poderes. Por primera vez se usó este término después de la Primera Guerra Mundial, cuando el presidente Woodrow Wilson de Estados Unidos fundó la Sociedad de las Naciones, lo que iba a ser la futura Organización de las Naciones Unidas (ONU). Pero con los conflictos de los Estados Unidos en Irak y Kuwait en 1991 esa propuesta se apagó.

Cada día estamos evidenciando más que el actual orden de nuestro mundo impuesto es un error y no tendrá futuro, a pesar de su aparente estabilidad en el poder. Un síntoma de su decadencia es la creciente desigualdad a nivel económico y racial, que va mano a mano con el aumento de la violencia, la injusticia, el saqueo, la depredación de la Tierra y la criminalización de los pobres que reclaman sus derechos fundamentales. Esta situación de amenazante de explosión queda bien sintetizada con las palabras del profeta Isaías: «¡Ay! los que decretan decretos inicuos, y los escribientes que escriben vejaciones, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los míseros de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín, y despojando a los huérfanos» (Is 10,1-2).

En efecto, en América Latina se vive esta realidad en forma de re-colonización, pues los patrones occidentales del capitalismo neoliberal están imponiendo a nuestras culturas una relación globalizada

y mercantil, copiando modelos de acumulación y consumo que desintegran a las milenarias culturas indígenas, que están sufriendo el robo de su historia, de sus tierras, de su soberanía, de su religión, de su derecho a ser distintos. América Latina está padeciendo hoy ese nuevo orden como «proyecto de la nueva geopolítica mundial»[1].

Si insertamos esta situación en el marco de un cambio de época, podemos interpretar este momento sumamente crítico como transición de una época en despedida hacia otra de venida, lo que lleva consigo necesariamente confusión e inseguridad. La historia nos enseña que en estos momentos conviene volver a las raíces de nuestra existencia. Me refiero a las raíces profundas y últimas que hacen ósmosis con la tierra. De hecho, los cristianos encuentran dichas raíces en la Biblia, como cuando el pueblo de Israel sufrió una de las situaciones más nefastas de su historia con la conquista y dominación de los babilonios —y la deportación de la parte influyente de su población—; fue el momento en que el pueblo de Israel llegó a las últimas raíces de su existencia, buscando en la creación del mundo un nuevo manantial para saciar su sed de reconstruir la vida de la comunidad[2].

Llegar a la creación como origen y fuente de toda vida es buscar los principios elementales de la vida que rigen este mundo para reformular el propio proyecto. Aquellos exiliados buscaron en la creación una orientación para elaborar un nuevo futuro. Esperaron encontrar en el orden del mundo soñado por el Creador una inspiración para reconstruir su proyecto de vida adaptado y actualizado a las nuevas circunstancias.

Hoy estamos cuestionando si la interpretación de la Biblia en nuestra visión europea será la única verdadera. ¿Hemos olvidado que somos hijos e hijas de una cultura y de una época concreta? ¿No nos debe interpelar a interpretar en nuestro momento histórico los textos antiguos de nuevo y además en la cosmovisión con la que vivimos *hic et nunc*? También los textos bíblicos fueron escritos en

[1] Leonardo Boff, «El intento de recolonizar Brasil» en la columna semanal de Leonardo Boff en www.servicioskoinonia.org, n. 865, 11 de diciembre de 2017. Disponible en: http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=865

[2] Existía ya un mito de creación campesino anteriormente (Gn 2,4b–3,25), pero necesitaron reformular la nueva experiencia en nuevos versos.

diferentes momentos y lugares históricos y siempre en el «paradigma de una época»[3].

Mi intención aquí es interpretar el mito de la Creación relatado en Génesis 1,1–2,4 desde la cosmovisión de una de las culturas más periféricas de América Latina, la cultura guaraní del Paraguay, con la esperanza de encontrar un nuevo sentido que ayude a comprender mejor la situación actual.

I. La cosmovisión indígena es otra que la europea

Mientras que nosotros, los de cultura occidental, solemos anclar nuestros sueños y nuestras utopías de una sociedad en personas ejemplares como héroes, modelos de vida, fundadores, etc., los pueblos indígenas buscan en la memorización de la creación, plasmada simbólicamente en sus mitos, renovar su vida comunitaria, recordando el orden en el cosmos con el cual quieren entrar de nuevo en sintonía. Ellos no se reconocen como centro del mundo sino como parte del mismo. Su cosmovisión holística abarca toda clase de vida en su inmensa complejidad, interrelacionada, no fragmentada y tendiendo hacia una convergencia cósmica. Consecuentemente tienen otra relación, más familiar, con la naturaleza. Consideran a las plantas y los animales sus parientes.

Los guaraní dicen que el primer acto de creación fue la formación de «una pequeña porción del amor, de la sabiduría y del canto sagrado» del mismo Creador definiéndolo como su Palabra[4]. En esta visión todas las pequeñas porciones están interrelacionadas y el conjunto constituye, según ellos, la Vida, una vida en interdependencia mutua entre las distintas partes que se complementan en su diversidad. De hecho esto ya lo había intuido Hildegard von Bingen

[3] Thomas Kuhn, citado por Agenor Brighenti. *Teología y pluralismo religioso*. Cuestiones metodológicas, en José María Vigil (org.), *Por los muchos caminos de Dios V*, *Hacia una teología planetaria*, Abya Yala-ASETT, Quito 2010, p. 59.

[4] Cf. León Cadogan, *Ayvu Rapytá, Textos míticos de los mby'a guaraní del Guairá*, Bartomeu Meliá, Paraguay 1997, p. 35.

en el siglo XII[5], pero este conocimiento cayó al olvido en Europa por no corresponder al paradigma de su época.

Para los guaraní, su cultura es un don de Dios Ñamandú, Ñanderu, Ñanderuvusu (Nuestro Gran Padre), que deben mantener y cultivar siempre en su modo de (con)vivir *(tekoha)* porque ella indica en la vida cotidiana el orden inherente al mundo, al que quieren seguir. En sus mitos de creación ese orden está presentado con el símbolo de una cruz de cuatro extremidades iguales, el cual expresa el equilibrio en armonía. El creador lo ha plantado en la tierra en el mismo momento de hacerla, simbolizando la presencia interior del orden en el planeta. Por esa razón, los guaraníes quieren seguir viviendo y practicando sus valores culturales convencidos de ayudar de ese modo a sostener el orden del mundo. Viven en una permanente búsqueda de volver al equilibrio y armonía en su convivencia comunitaria —que incluye siempre a la naturaleza— especialmente mediante la práctica cotidiana de la reciprocidad, generosidad y solidaridad. A través de la vivencia de dichos valores y otros más, ellos quieren renovar y consolidar las relaciones, siempre respetando y apreciando la diversidad enriquecedora. Así, los guaraní están convencidos de que con sus prácticas y valores ayudan a prevenir la destrucción del orden mundial, que está siempre en el horizonte como amenaza.

II. Intento de leer la creación en la Biblia desde una visión guaraní

El mito bíblico en Génesis 1,1–2,4 es un himno, de modo análogo a los mitos guaraníes. En ese relato, la creación se despliega en sucesivas fases evolutivas en el ritmo de seis días desde el «amanecer» hasta el «atardecer» de cada uno. Este relato comienza con una descripción del caos como imposibilidad de vida. La vida necesita cierto orden para poder crecer *(kosmos)*. Por eso es de gran necesidad

[5] Hildegard von Bingen se acercaba ya a esta visión indígena al decir: «Cada creatura está interrelacionada con otra y cada ser viviente es sostenido por otro». Cf. *KodexDie Schöpfung* (tablita 10, Visión II, 1).

crear espacios para que la vida pueda desplegarse: separación luz – oscuridad, cielo – tierra, mar – tierra.

La creación de vida comienza con la aparición de la luz. También en el mito de Creación apapokuva[6], Ñanderuvusú llevaba el sol, la luz, en su pecho. Sol simboliza en la cultura guaraní «sabiduría», igual que en muchas otras culturas. Al ser la luz el inicio de la creación se deja entender que la sabiduría es el fundamento, la raíz de la creación, la cual está presente en todo lo creado y así lo refleja. En otras palabras: la creación es expresión e impresión de la sabiduría de su creador. Por tanto, la sabiduría encontrada en el mundo manifiesta el orden de un mundo soñado y pensado por la sabiduría de su creador. Ella hace presente al Creador en su creación. Esto lleva a los guaraníes a la convicción de que destruir la naturaleza no solo atenta contra ella y nosotros, sino también contra Dios.

En el proceso de crear orden para posibilitar vida, la tierra es la primera invocada a generar vida, haciendo ella germinar y brotar toda clase de árboles, flores, plantas y semillas. Los guaraníes respetan a la tierra como a una persona materna y generosa, algunos incluso la llaman «madre» *(yvy sy)*. También el agua está invocada a llenarse con seres vivos. De este modo, en la cosmovisión guaraní, la tierra y el agua son co-creadoras y recreadores de la vida[7].

La creación del ser humano como último acto, no apunta a su superioridad, sino que, desde una lectura guaraní, se descubre aquí la dependencia del ser humano de las diferentes especies creadas anteriormente. En ese ciclo de vida parece que el ser humano depende más de la naturaleza que la naturaleza de él. Sin embargo, todo apunta a una convivencia cósmica en convergencia hacia la unidad.

[6] Curt Nimuendaju-Unkel, *Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo como Fundamentos de la Religión de los Apapokuva-Guaraní*, editado por Jürgen Riester, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima 1978, p. 155.

[7] En guaraní, tierra = *yvy* es un derivado de *y* = agua; una gran cantidad de derivados existen para los diferentes elementos de la naturaleza que contienen este elemento vital.

El verso «Llenen la tierra y *sométanla*. *Dominen* a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra» (Gn 1,28) se ha prestado en una interpretación antropocéntrico-colonizadora, como derecho del hombre a adueñarse de la naturaleza y a justificar su destrucción y depredación con esa interpretación. Sin embargo, el ser humano, en su bipolaridad de hombre y mujer, ha sido creado según la «imagen y semejanza de Dios» (v. 26 «hagamos», lo que no indica solamente pluralismo, sino comunidad en la diversidad[8]). En ningún momento el autor de lo creado anteriormente había demostrado que actuara de forma dominante y exterminadora, sino más bien había evocado e invitado a participar (ejemplo tierra y agua) en la obra creadora. La palabra «hágase» debe ser entendida como invitación a la vida de crecer y desplegarse en las más diversas especies. El sentido de las palabras «dominar» y «someter» deberíamos entenderlo más bien desde la misión del ser humano de colaborar con la creación para llegar a su destino de formar una sola comunidad de vida, que necesita una organización política («gobernar») para alcanzar una convivencia en justicia e igualdad, en igualdad y armonía, entre todos los seres vivos, incluyendo a la tierra. Esto sería actuar a la misma manera del Creador, a imagen y semejanza suya, en el sostenimiento y crecimiento de la vida mediante una red de interrelaciones respetuosas en reciprocidad.

III. Permanente recreación del Orden del Mundo

El himno de creación guaraní, cantado por el líder espiritual, es centro en el acto solemne de inaugurar una asamblea *(aty guazú)*. Mediante esa celebración sagrada, la comunidad quiere renovar su convivencia preguntándose cómo había vivido el orden del mundo revelado en ese himno. La memoria de la creación les concientiza para evaluar el pasado y para orientar la recuperación de su organización y planificación, partiendo de la matriz del orden en la creación y re-identificándose con él de nuevo. Es una de las muchas maneras de renovarse profundamente, para volver a sentirse parte del dinamismo de una permanente recreación. Su sueño es sintonizar con ese ritmo de constante recreación para llegar a la «madurez plena».

[8] Cf. CELAM, *VI Simposio de Teología India*, Asunción, Paraguay, 2017.

Algo parecido de esa visión se deja encontrar en el relato bíblico Gn 1,1-2,4 en el número siete como símbolo de renovación. Allí relata que en seis días se hizo el mundo para que descansara su creador el día séptimo. Este ritmo contiene un orden, que debería marcar el ritmo cíclico de renovación del pueblo de Israel. Pues, cada séptimo día de la semana, el pueblo debe descansar de su trabajo en su colaboración con la creación (Ex 20,8-11). Cada siete años la tierra debe descansar para recuperar y renovar su energía y fertilidad (Lv 25,3-6) y cada siete por siete años se celebra el año jubilar (Lv 25,8-16), se quiere renovar el orden fundacional del pueblo; es decir, vivir como sociedad alternativa en solidaridad, equidad, libertad y justicia: redistribuyendo las tierras en igualdad, perdonando las deudas y devolviendo la libertad a los esclavos[9] para comenzar de nuevo, avanzando en sintonía con el ritmo de la creación.

Los indígenas han encontrado un cierto ritmo en la tierra en el cual han constituido algo semejante a un calendario agrícola para la siembra y cosecha, que también se encuentra en la Biblia. Recordemos que el pueblo de Israel, de cultura campesina, presenta en su novela popular «Rut», escrita en tiempos caóticos, una propuesta de refundación desde abajo, desde el campesinado. Esta recreación de su sueño de volver a ser «casa de pan» para todos *(Bet lehem)*, está enmarcada por dos momentos importantes en su ritmo de vida agrícola: al comienzo la cosecha de la cebada (Rt 1,22) y al final la trilla de la cebada (Rt 3,2). En el espacio entre medio se desarrolla el proceso de recuperación de los derechos de los pobres gracias a la lucha pacífica de un grupito de personas diferentes entre sí (Rut, Noemí, Booz). La puesta en práctica de estos privilegios de los pobres garantiza el «Buen Vivir» del pueblo. La propuesta es volver a las raíces de la propia cultura, dejar de copiar a otros, y renovar el sueño de la primera fundación mediante una refundación. Como semilla enterrada en tierra fértil, Rut, la «solidaria», podía crecer hasta la «madurez» (trillo de la cosecha). Partía del encuentro entre unos pocos que querían colaborar solidaria y desinteresadamente en la restauración de los principios fundamentales para una buena convivencia,

[9] Los esclavos eran aquellos que tenían que pagar sus deudas con trabajo forzado.

que significa recuperar la justicia, que en la cosmovisión bíblica siempre está unida a la equidad, tanto en las relaciones humanas como en los bienes materiales. La iniciativa surge desde los pobres de la periferia que han conservado el sentido profundo de la justicia, la solidaridad, personificada simbólicamente en la figura de Rut, que está intentando recrear al orden creacional a partir de una realidad sociopolítica concreta.

IV. El sistema de convivencia en la naturaleza: modelo para la humanidad

Como ya constatamos, los guaraníes saben encontrar en las leyes de vida que observan en la Madre Tierra el orden inherente al mundo para su convivencia comunitaria, y procuran sintonizar con esos principios al planificar sus proyectos y organizaciones. Dicen que el mundo fue creado para una convivencia armónica entre todos los seres vivientes, lo que se logra solamente en un permanente re-establecimiento del equilibrio en todos los niveles. Dicen también que ese orden en la naturaleza, al reflejar la sabiduría de su hacedor, dará a la comunidad un norte para reorientarse de nuevo en su historia.

El mito guaraní apapokuva de *Guyraypoty*[10] quiere advertir de la existencia de la permanente amenaza de que el mundo creado pueda destruirse: depende del comportamiento de los seres humanos[11]. En ese mito guaraní la causa es la negación de compartir que rompe una convivencia con principios de reciprocidad, los que la naturaleza les testimonia diariamente. La misma Madre Tierra entrega año por año su cosecha madura a la comunidad para invitarla a sintonizar con ese orden de generosidad, entrando en su misma dinámica, y los ancianos suelen aconsejar:

> Habiendo sazonado tus frutos, darás de comer de ellos a tus vecinos sin excepción. Los frutos maduros se producen para que

[10] Curt Nimuendaju, pp. 173-176.

[11] Leonardo Boff, «El futuro del mundo no cae del cielo» en la columna semanal de Leonardo Boff en www.servicioskoinonia.org, n. 869, 12 de enero de 2018. Disponible en: http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=869

> de ellos coman todos, y no para que sean objeto de avaricia. Dando de comer a todos, solo así, solo viendo nuestro Padre grande nuestro amor al prójimo, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces[12].

Ellos quieren transmitir su experiencia a la nueva generación para que ese orden del mundo continúe, especialmente en la organización de su comunidad, para que esos valores circulen, fortificando y renovando las inter-relaciones. El líder político tiene más autoridad moral cuando se queda pobre y despojado de los bienes de su casa por haberlos compartido con los necesitados de su comunidad y para mantener de ese modo el orden del mundo en la cultura guaraní con una vida sin acumulación. Prioridad tienen las relaciones comunitarias en armonía y alegría que les liberan más fácilmente de las apetencias consumistas y amontonadoras.

En nuestra cultura occidental, sin embargo, hemos separado las normas de vida que existen en la naturaleza de las de nuestra convivencia humana, y más aún aquellas de una interrelación entre ambas. Sin embargo, esa separación no la encontramos en la Biblia. Contemplando los Salmos populares desde la cosmovisión originaria de este continente de *Abya Yala*, podemos descubrir en ellos la misma «ley» que encontrar los guaraníes y que no podíamos evidenciar con nuestra mirada mercantil:

> El Señor habló y fueron creados…
> Los puso por los siglos de los siglos
> bajo una ley que nunca cambiará (Sal 148,3-6).

Esta «ley que nunca cambiará», podríamos llamarla hoy «orden del mundo», orden fundacional para la convivencia entre todas las creaturas a nivel cósmico. El Salmo en su totalidad refleja cierto temor de que sea amenazado y destruido por algunos que se inventan otro orden a su conveniencia: construyendo sistemas de explotar a los débiles y a la naturaleza; una manera perversa de ordenar el mundo a costa del despojo de una gran parte de la humanidad en su derecho a una vida digna y causando desequilibrio y división en la convivencia humana y depredación y destrucción de la Madre Tierra.

[12] *Ayvu Rapytá*.

V. La periferia, lugar de recuperar el orden mundial

Los Salmos de la Biblia nos pueden orientar a encontrar el lugar desde donde reanudar, reforzar y renovar los hilos rotos y ensuciados por la implantación de un orden inventado del mundo, para poder retejer el tejido el orden original.

> No pongas tu confianza en los que quieren mandar
> Dichoso aquel… que pone su esperanza en el Señor (su orden del mundo),
> el que hizo los cielos y la tierra,
> el mar y todo cuanto ellos encierran.
> El que en su gran fidelidad mantiene ese orden
> y (por eso) da su justicia a los oprimidos,
> proporciona pan a los hambrientos,
> deja en libertad a los presos.
> Da la vista a los ciegos,
> endereza a los curvados,
> ama a los justos
> y da protección a los forasteros,
> reanima al huérfano y a la viuda… (Sal 146).

Ese Salmo habla de una situación de caos a nivel sociopolítico, causado por un orden del mundo inventado por unos pocos. Sus palabras quieren animar a las víctimas a afirmarse en Aquel que hizo el mundo con otro orden, inherente a todo lo creado y que «nunca cambiará». Al recuperar esa convicción en aquellos que fueron marginados, humillados, pisoteados y despreciados por tal sistema inventado, se despierta el coraje de luchar desde el lugar de su sobrevivencia, la periferia, por la instauración de un orden más justo y humano, orden original pero siempre nuevo, escondido en el corazón de ese mundo.

> Un brote surgirá de las raíces…
> Sobre él reposará el espíritu de Yahvé,
> para conocer y respetarlo,
> para gobernar (según su orden del mundo):
> hará justicia a los débiles,
> y defenderá los derechos de los pobres.
> No cometerán el mal…

> Pues como llenan las aguas el mar,
> así se llenará la tierra del conocimiento de Yahvé
> [es decir: de Su orden del mundo] (Is 11,1ss).

Me atrevo a traducir en este texto profético la noción «conocimiento de Yahvé» con el sentido de conocer el «orden del mundo» porque, mediante ese orden concreto, él revela su ser, su sueño, su voluntad, su proyecto, al que jamás renunciará. Por tanto, es posible que el mundo caótico pueda ser restaurado, pero no desde la cúpula, pues ella ha sido la causa del caos, ya que ella misma no había respetado el orden de la creación. Los profetas, Salmos, el Magníficat y Jesús mismo nos animan a partir desde abajo en la lucha por un cambio. Ha sido el lugar de fundación del pueblo de Israel que se había constituido inicialmente como sociedad alternativa frente a los sistemas «faraónicos», queriendo vivir un nuevo orden social en igualdad de distribución de la tierra, igualdad en derechos de dignidad, etc. Sus relaciones solidarias eran tan fuertes en el momento de fundación que no había lugar para el colonialismo, ni para la riqueza ni para la pobreza. Mediante esa convivencia testimoniaban que tenían el «conocimiento de Yahvé».

Jesús mismo nos reveló ese orden mediante parábolas, muchas tomadas de la vida de la naturaleza; y sintetizó su conocimiento con la motivación de «dar a conocer cosas que estaban escondidas en la creación del mundo» (Mt 13,35; cf. Sal 78,2). Los pueblos originarios andinos quieren alcanzar ese orden del mundo mediante el «Buen Vivir», una convivencia armónica con el cosmos; los guaraníes buscan la Tierra Sin Mal, resistiendo a esa tierra llena de males, y los cristianos buscamos el «reino» anunciado y testimoniado por Jesús. Siempre es una propuesta alternativa al orden inventado, instalado por algunos hombres ambiciosos.

Conclusiones

1. Nuestra lectura cosmovisual guaraní del relato bíblico de creación nos está revelando que, en el orden del mundo, en primer lugar está la vida como relación. De esa vida, interconectada en su inconmensurable biodiversidad, el ser humano participa como una espe-

cie más. Nada menos que Bartomeu Meliá nos está recordando que deberíamos hablar más de una *teko*-logía[13] que de una teo-logía; pues en guaraní *teko* significa «vida», y Dios *(teos)* mismo es su fuente, manifestado y visibilizado en su creación.

2. Hemos constatado que la visión antropocéntrica y eurocéntrica del hemisferio Norte está necesitada de una auténtica cosmovisión, descentralizando al hombre y reubicándolo como parte en el gran cosmos, siendo esto el aporte del hemisferio Sur. Eso le ayudaría además a descubrir unas «convergencias sorprendentes»[14].

3. Mediante la sabiduría que parte de la experiencia acumulada y sintetizada de la Vida, el pueblo guaraní ha elaborado una profunda espiritualidad que le ha posibilitado esta construcción de una visión holística. Eso le ha permitido descubrir en la naturaleza el orden del mundo que le ha inducido a cuidarle a él y su sintonía con él. A nosotros, de visión occidental, la cosmovisión milenaria de estas tierras de *Abya Yala* nos suscita hoy a decolonizarnos de nuestro eurocentrismo y abrirnos a una nueva forma de construir unidad en la inmensa diversidad y riqueza de las diferentes cosmovisiones culturales, viviendo de manera más plena la relación cosmo-humana.

4. La experiencia histórica del pueblo de la Biblia me confirma que ese orden mundial nunca podrá ser instalado por las cúpulas políticas, enredadas en un sistema extractivista y depredador que deshumaniza a la población y a ellos mismos. Sería solamente posible si fuera iniciado desde la periferia, desde aquella mayoría marginada que lucha por una vida más humana en armónica convivencia con el ecosistema.

5. El relato bíblico de creación, leído desde la visión cosmo-espiritual guaraní, ha ayudado a discernir con más agudeza las diferencias entre un orden del mundo inventado y aquel otro orden del

[13] Bartomeu Meliá, *Suplemento antropológico*, CEADUC, Asunción 1974, p. 316.

[14] «El contenido puede estar presente en otras religiones… tal vez formulado con otras palabras. Si hacemos un esfuerzo especial para captar ese contenido más allá de las fórmulas, llegaremos a convergencias sorprendentes», L. Boff, *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva consciencia planetaria*, Trotta, Madrid 2009, p. 115.

mundo innato a la creación que hay que descubrir, reformular y reconstruir cada vez de nuevo al ritmo del mismo creador.

Sin embargo, por otra parte, hemos visto y experimentado también que aquellos pueblos indígenas de *Abya Yala*, que han querido vivir ese orden inherente al mundo, y los que han resistido desde la Conquista a someterse a otros, siempre han sido marginados y hasta ridiculizados a causa de la diferencia en su estilo de vida sobrio, libre de acumulación y privatización del «oro» en todas colores[15]. ¡Qué bueno sería si los de «arriba», cuando se reúnen en sus asambleas planetarias para determinar el rumbo del mundo, escucharan la voz desde «abajo», desde la periferia, gritándoles que ya existe un orden del mundo al que hay que seguir! Pues es hora de descolonizar y unirnos para comenzar a re-instaurar tal orden que nos habita, que está en el interior de este mundo (véase el fragmento de Sofonías al comienzo de ese artículo), y actuar como Iris M. Landrón nos recomienda: «Es hora de sacarnos el alma del bolsillo y ponerla en las alas del grillo cuando le canta su verdad al mundo»[16].

[15] «Oro blanco» = algodón; «oro negro» = petróleo, «oro azúl» = coltán; «oro verde» = torio, etc.

[16] Iris Landrón ha sido periodista y poeta puertorriqueña pasó los últimos diez años de su vida en Venezuela con la comunidad del Sagrado Corazón de Jesús, donde se dedicó exclusivamente a la poesía. Murió allí en 2013.

FORO TEOLÓGICO

Karl M. Gaspar *

RECURRIR A LAS FUENTES INDÍGENAS
Respuestas pastorales a los pueblos/personas que son víctimas de la violencia global

Robin Hanbury-Tenison resumió, en su importante libro *World Apart: An Explorer's Life*, la historia de los indios emberá-chocó (que viven en las selvas entre Panamá y Colombia en América Latina) en los siguientes términos:

> (Ellos) vivieron lo más lejos que pudieron de la costa, muy arriba de los pequeños afluentes escondidos, donde no penetraron los colonos, donde podían cazar, pescar y cultivar algunas cosechas sin ser engañados por negros o blancos. Son personas amables [...] que han sobrevivido evitando luchar y prefiriendo más bien fundirse en la jungla, que es amistosa con ellos, pero hostil para quienes no la entienden. Posiblemente los primeros indios del conti-

* Karl M. Gaspar, CSSR, hermano redentorista, es actualmente decano del St. Alphonsus Theological and Mission Institute, en Davao (sur de Filipinas). Enseña también Antropología en el Ateneo de la Universidad de Davao e imparte conferencias en varias universidades de Mindanao y de otras partes del país. Se dedica, entre otras actividades, a apoyar las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos, al diálogo interreligioso y la construcción de la paz con los musulmanes, a promover la conciencia ecológica y a organizar campañas a favor de las víctimas de desastres naturales o provocados por el hombre. Es miembro de la Philippine Catholic Theological Association (DAKATEO) y de la Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT).

Sus publicaciones recientes incluyen los siguientes libros publicados por el Institute of Spirituality in Asia: *Panagkutay: Anthropology interfacing Theology in the Mindanao Uplands (The Lumad Homeland)*; *Desperately seeking God's saving action*; y *A hundred years of gratitude*.

Dirección: Redemptorists J. P. Laurel St. Bajada, P.O. Box 80511, Davao City (Filipinas). Correo electrónico: karlgaspar@gmail.com

> nente vistos por los visitantes del viejo mundo, ya que Colón avistó el istmo de Darién en su último viaje, se han resistido al cambio durante casi 500 años. Primero vinieron los conquistadores, llevándose el oro saqueado de Perú de una costa a la otra a través de los pantanos y las montañas. Luego los piratas que los perseguían, emboscaban y luchaban en tierra en las bahías y mar abierto alrededor de la costa. Más tarde, los esclavos negros de África fueron llevados a cavar en busca de oro en las colinas y a trabajar en plantaciones de caña de azúcar y café. Cuando escaparon y con el tiempo fueron liberados para asentarse en los estuarios del río, los chocó retrocedieron hacia el interior. Más tarde aún los hombres vinieron a cavar el Canal de Panamá y grandes barcos pasaban de océano a océano, las ciudades crecieron y las flotas pesqueras aprovecharon los ricos bancos para alimentarlas. A lo largo de los siglos, mientras los esclavistas cazaban sus cuerpos y los *misioneros cazaban sus almas* [cursiva mía], los chocó se retiraron un poco más, protegidos por la selva inhóspita y los pantanos palúdicos. Nadie reconoció su derecho a ninguna tierra y no se crearon reservas para ellos, pero, al mismo tiempo, nadie tuvo éxito en establecerlos en las ciudades o forzarlos a usar otros adornos de la civilización, ya que no representaban una amenaza y convertían a los esclavos en inútiles, al morir cuando eran capturado o al huir a lugares donde ningún hombre en su sano juicio iría.

Borremos algunos detalles de esta narración y resulta la misma historia que vivieron la mayoría de los pueblos indígenas de toda Filipinas. Lo que les ocurrió a los indios emberá-chocó no es diferente de lo ocurrido a nuestros antepasados cuando amaneció la era colonial en esta parte de Asia. Irónicamente, los historiadores filipinos extranjeros y de orientación colonial declararon el 16 de marzo de 1521 como el día histórico en el que Filipinas fue «descubierta» por el imperio español, atribuyendo a los colonizadores españoles el mérito de haber colocado a nuestras islas en el mapa global. En letra pequeña lo que se dice es que nuestro pueblo debería estar agradecido a los colonizadores por habernos «encontrado», como si no hubiéramos vivido en estas islas diez mil años antes. Desde una perspectiva poscolonial, se afirma que este día fue, de hecho, histórico porque inauguró la época en que los indígenas filipinos cayeron bajo el yugo de la opresión colonial, que persiste hasta hoy en térmi-

nos del residuo neocolonial de las ricas naciones poderosas que oprimen a los países del Tercer Mundo.

Con esta entrada en su diario, Pigafetta —que acompañó a Fernando de Magallanes— anotó lo que sucedió aquel fatídico día:

> Sábado, 16 de marzo de 1521. Llegamos al amanecer a avistar una isla alta, a trescientas leguas de distancia de la isla de los Ladrones antes mencionada. Esta isla se llama Zamal. Al día siguiente, el capitán general deseó desembarcar en otra isla deshabitada cerca de la primera, para estar con mayor seguridad y tomar agua, también para descansar allí unos días. Instaló allí dos tiendas de campaña para los enfermos y mató a una cerda para ellos.

La exploración de Magallanes terminó trágicamente con su muerte y el fracaso de su expedición. Hubo algunos intentos más para colonizar las islas después de Magallanes pero no tuvieron éxito. Pasaron cuatro décadas más antes de que Miguel López de Legazpi lograra asegurar la posición de España en las islas. Desde 1565 hasta 1898, un largo período de más de tres siglos, *las Islas Filipinas* fueron la principal colonia de España en Asia.

En este período, la Iglesia católica romana no solo se estableció en todo el país —excepto en las zonas en las que no pudieron penetrar los ejércitos españoles, especialmente el interior, donde residía la población indígena, y el Mindanao musulmán—, sino que arraigó poderosamente. Actualmente, Filipinas es el país con el porcentaje más alto de católicos romanos, con un 88% de la población total que expresa ser católica por afiliación religiosa.

Llegados a este punto, hay unas cuantas preguntas que deben responderse: ¿Cómo impactaron la conquista española y la posterior evangelización de los frailes en la vida de la población indígena? ¿Cómo consiguió el catolicismo hispano el objetivo intencionado de destruir el fundamento del sistema de creencias indígenas del pueblo autóctono? ¿Cuál es el legado religioso de este tipo de cristianismo entre los cristianos filipinos de la actualidad? De hecho, ¿qué tipo de cristianismo se introdujo en Filipinas y cómo llegó a hacerse cómplice de la dominación económica, política y cultural de un pueblo nativo? ¿Cómo la violencia —que llegó a ser parte integral de la conquista colonial— se ha perpetuado incluso después de que

Filipinas se constituyera en una república? ¿Hubo un movimiento de resistencia por parte de los pueblos indígenas a esta dominación, y cómo su sistema de creencias ayudó a potenciarlo?

A lo largo de todo el proceso histórico del país, el autor sostiene que se afirmó un «cristianismo chovinista» hasta el punto de ayudar a destruir el tejido de un sistema de creencias que durante siglos mantuvo la vida de las personas de una manera simbólica haciendo posible vivir de forma más humana, justa y compasiva. Por lo tanto, es apropiado criticar este tipo de cristianismo que ha persistido en Filipinas desde los albores de la colonización española. Y si esto se acepta como un hecho, ¿no es justo que la Iglesia católica romana pida perdón a nuestros antepasados y a sus descendientes por haber cometido este grave «pecado» con ocasión del 500 aniversario de la llegada del cristianismo a Filipinas en 2021?

Para reparar estos pecados, es imperativo que la Iglesia en Filipinas introduzca radicalmente cambios en su enfoque sobre la misión y la pastoral, especialmente en su presencia entre las comunidades indígenas. La realidad es que existen importantes diferencias entre los elementos que constituyen el sistema de creencias católico-romano y el de nuestros antepasados, como explicamos en las siguientes reflexiones, donde se muestra que el último está mucho más en sintonía con los estudios teológico-misionológicos progresistas de nuestra época.

Con respecto al concepto de liberación humana total (salvación), el sistema de creencias católico-romanas en el país manifiesta aún el residuo de la teología medieval con una visión dualistas que conduce a una dicotomía cuerpo/alma, cielo/tierra, etc., provocando una práctica de fe privatizada y espiritualista. La salvación solo consiste en purificar el alma para así entrar en el cielo. Por su parte, el sistema de creencias indígena constituye una visión integral de cómo la divinidad y el espíritu hacen que el pueblo sea consciente de la realidad de la vida que le rodea, una visión que conecta lo material y lo espiritual de una forma holística. La salvación se concibe en función de cómo los creyentes practican su fe de una manera integral.

Con relación a la integridad de la creación, el sistema católico romano no tiene respeto por la sacralidad de toda la creación, dado que

el mundo material existe principalmente para el beneficio de los seres humanos, que pueden decidir cómo tratarlo. Pero, para los indígenas, todo cuanto hay en el planeta es santo y sagrado, y, por consiguiente, exige ser respetado. Los seres humanos son tan sagrados como todas las criaturas y toda la realidad ecológica y cósmica.

En términos de lidiar con lo cotidiano, la fe del marco católico debe practicarse principalmente enfatizando los esfuerzos individuales realizados en privado y expresados en formas devocionales/sacramentales. Por otro lado, para los indígenas, la fe debe practicarse tanto en términos de profundización de la espiritualidad de las personas como de inspiración para ocuparse de los efectos del pecado estructural en la sociedad. En términos de la participación de la gente (en la vida litúrgica y sacramental), solo el clero tiene funciones dominantes dentro de la perspectiva de la Iglesia católica. Para los indígenas, en cambio, todos tienen una función que realizar, no solo los chamanes. Mientras que la dominación clerical de los varones es la realidad de la estructura católica romana, las mujeres tienen iguales funciones (de hecho, en la mayoría de las comunidades indígenas las oficiantes en los rituales son mujeres, las *babaylans*). Por consiguiente, la jerarquía católica está dominada por varones, lo que no sucede entre las comunidades indígenas.

Si tenemos en cuenta los rituales, las celebraciones eucarísticas, los sacramentos y los sacramentales de la Iglesia católica mantiene aún una «cultura» latina/romana excesiva, sin apenas esforzarse por una auténtica inculturación. En cambio, los rituales de los indígenas están mucho más conectados con la vida diaria de la gente y los elementos de su tejido cultural, que es rico en significado. Y, finalmente, cuando se trata de establecer un sentido de comunidad definido por un espíritu de colaboración y solidaridad, los fieles que asisten a la iglesia lo hacen para dar culto, pero apenas tienen relaciones concretas de solidaridad entre sí, que es lo que indica una sensación de ser hermanas/hermanos. Por otro lado, para los indígenas, las relaciones de parentesco y de clan hacen que las relaciones tribales sean mucho más cohesivas y alientan una mayor solidaridad compasiva. Por lo tanto, establecer comunidades eclesiales de base es redundante, porque las comunidades están actuando ya como un solo cuerpo en su respuesta a sus necesidades comunitarias.

Si el cristianismo quiere seguir siendo relevante para las vidas de los creyentes en países como Filipinas, es necesario aprovechar las fuentes indígenas y presentar respuestas misioneras y pastorales que capaciten a las personas vulnerables para resistir la dominación y la opresión violentas. Esto significa rescatar un cristianismo que reúna las raíces del sistema de creencias indígena y los valores del cristianismo de las primeras comunidades cristianas en la época posterior a la resurrección de Jesucristo. ¿Y dónde comenzamos el proceso? Todos sabemos que ya no podemos regresar a la época anterior a la conquista; la historia se ha desarrollado y estamos donde estamos hoy con nuestra cultura, incluyendo aquello en lo que creemos. Por lo tanto, no existe la posibilidad de restaurar nuestro sistema de creencias indígena aunque todavía haya comunidades indígenas aisladas que continúen adorando a la divinidad y a los espíritus de antaño.

Conclusión

Teniendo en cuenta estas comunidades, es necesario entablar un diálogo interreligioso entre sus miembros y las comunidades católicas, de la misma manera que los cristianos dialogan con los musulmanes. Debemos recuperar los elementos constitutivos más importantes de ese sistema de creencias de antaño y encontrar formas de apropiarse de ellos mediante una inculturación genuina en relación con la manera en que los católicos hoy practicamos nuestra religión. Esto implica necesariamente resaltar los elementos liberadores de ambos y disminuir las sombras especialmente de un catolicismo romano que es tan contrario a la esencia del cristianismo como lo practicaron las primeras comunidades cristianas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Dave Brauer-Rieke *

CAMINAR CON

Feliz al que ayuda el Dios de Jacob,
quien pone su esperanza en Dios su Señor,
el que hizo el cielo y la tierra,
el mar y cuanto lo llena.
El Dios que siempre permanece fiel,
que hace justicia a los oprimidos
y da pan a quien tiene hambre;
el Señor libera a los cautivos,
el Señor da la vista a los ciegos,
el Señor levanta a los abatidos,
el Señor ama a los justos.
El Señor protege al extranjero,
a la viuda y al huérfano sostiene,
y arruina el camino de los malvados.

Sal 146,5-9

La línea entre vulnerabilidad y victimización es delgada. Lo sabemos por experiencia vivida, y leemos esta verdad en las Escrituras. La vulnerabilidad en sí misma no es un problema. La vulnerabilidad existe de la mano de una gran belleza, sabiduría, perspicacia y humildad. Hablando humanamente, hay una parte de cada uno de nosotros que es vulnerable. Esto debe ser

* El obispo Dave Brauer-Rieke se graduó en la Pacific Lutheran University de Tacoma, WA (Estados Unidos), y en el Luther Northwestern Theological Seminary de St. Paul, MN. Fue elegido para participar como Obispo en el Oregon Synod of the Evangelical Lutheran Church in America (ELCA). Ha escrito devocionales como *The Upper Room Disciplines 2007* (Abingdon Press) y poemas que están incluidos en *Simul: Lutheran Voices in Poetry* (Xulon Press, 2007). Ha apoyado al «Sanctuary movement» dentro de su iglesia desde 2017.

Dirección: Oregon Synod, ELCA, 2800 N Vancouver Ave. Suite 101, Portland, OR, 97222 (Estados Unidos). Correo electrónico: bishop@oregonsynod.org

valorado. En la esfera más amplia de la creación, observamos microclimas que nutren formas de vida más tenues. Esta es la manera de Dios. Del mismo modo, las comunidades humanas caracterizadas por cuidar a los demás levantan al «extraño, el huérfano y la viuda». El mandato de cuidar a estas personas es claro. Sin embargo, lo que «debería ser» no siempre es «lo que es».

Mi historia personal y trayectoria de vida avanza a través de experiencias de vulnerabilidad, victimización, privilegio, miedo y fidelidad. Como miembro de la cuarta generación de estadounidenses de origen alemán, sé que personas como mis bisabuelos huyeron de Alemania en parte debido a la pobreza, la enfermedad y la opresión. Sé que los estadounidenses de origen alemán en los EE. UU. eran sospechosos, y entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial algunos fueron encarcelados en campos de internamiento. Sin embargo, este ya no es el caso, y reconozco que, como un hombre blanco heterosexual de la disidencia europea, ahora estoy entre los privilegiados y poderosos de mi mundo. Así que lucho con fe y olvido en mi vida actual.

La línea entre la vulnerabilidad y la victimización a menudo se cruza cuando olvidamos, tememos o simplemente pervertimos nuestra fe para favorecer a unos pocos. A pesar de mis mejores intenciones, crecí en los Estados Unidos ignorando por completo el genocidio de los pueblos indígenas que cuidaban esta tierra antes de la colonización. Las historias de peregrinos e indios que me enseñaron en la escuela fueron muy deficientes. De niño y de joven adulto, el racismo sistémico, incluso como concepto, no estaba en mi kit de herramientas teológicas. El «pecado» era personal; la «verdad», importada, y la «espiritualidad» existía en otro ámbito de la experiencia. Cuando las personas piensan de esta manera, la vulnerabilidad fácilmente conduce a la victimización, y aquellos que victimizan pueden ser totalmente ciegos de lo que hacen.

¿Cómo puede ser ciego un «obispo»[1]? El nombre del cargo que tengo exige que yo vea.

Hay historias distintas a la mía. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial de los estadounidenses de origen alemán puede ser mi

[1] N. del T.: En español en el original.

historia, pero el regalo de los agricultores mexicanos durante este mismo período es otra. Durante la Segunda Guerra Mundial, México envió hombres a trabajar en los campos de Oregón, donde yo vivo, mientras que los norteamericanos, que solían hacer este trabajo, iban al extranjero para luchar. A menudo, estos aliados mexicanos vivían en barracones y marchaban a los campos en formación militar. Esto fue parte de la contribución de México al esfuerzo que supuso la guerra. Después de la guerra, la asistencia agrícola mexicana continuó, y fue muy valorada por los agricultores locales. Sin embargo, en algún lugar entre Oregón alrededor de 1945 y el presente, estos vecinos y colegas se han convertido en «inmigrantes ilegales». Hoy, ellos y sus familias están en riesgo.

¿Por qué no vi lo que estaba ocurriendo?

Los luteranos de Oregón han despertado ahora a esta profunda injusticia. En el verano de 2016 nos designamos como «Sínodo Santuario» («sínodo» es el término luterano para «diócesis»). Muchos de nosotros nos sentimos traicionados por nuestro propio gobierno y no podemos entender qué sucedió con los valores que creíamos que tenía nuestro país. «Dadme a vuestros seres pobres y cansados. Dadme esas masas ansiosas de ser libres…», se lee en la Estatua de la Libertad. Luteranos estadounidenses alemanes y escandinavos, porque así es como pensamos en nosotros mismos, se encontraban entre las masas amontonadas que eran bienvenidas en esta tierra. Desde 1939, los Servicios Luteranos de Inmigración y Refugiados han ayudado a establecer personas en América de todo el mundo. Sin embargo, ahora el presidente de nuestro país quiere construir un muro entre nosotros y México. Nos dicen que los que vienen del sur son asesinos, violadores y la escoria de la sociedad.

¿Cómo llegamos a esta situación? ¿Por qué nos estamos despertando ahora a estas mentiras?

Ser un «Sínodo Santuario» es algo que estamos viviendo actualmente. Al principio, significaba simplemente ofrecer seguridad dentro de las paredes de la iglesia luterana a aquellos a quienes los funcionarios de inmigración de EE. UU. buscaban injusta o inhumanamente. Hasta la fecha, dos de nuestras 120 congregaciones han hecho esto. «Santuario» en este sentido significa espacio y

tiempo para que todos puedan recuperar el aliento y reflexionar. Esto es importante, pero no es suficiente.

Creciendo en nuestra nueva identidad, ahora entendemos que a menudo son más necesarios los santuarios de carne y hueso que los de madera y piedra. El «acompañamiento», un caminar espiritual, personal y legal con el otro, es el verdadero regalo y la necesidad. El acompañamiento es necesario para que aquellos que son arrestados o encarcelados a lo largo de su viaje tengan garantizado un juicio justo. No puede haber un ministerio de santuario sin un profundo compromiso con el acompañamiento.

Como persona privilegiada, que todavía vivía en los ritmos del colonialismo inconsciente, primero creí que el acompañamiento era un regalo de los poderosos para los vulnerables. A veces este es el caso. Sin embargo, una comprensión tan limitada del acompañamiento es la razón por la cual continúo formando parte de un sistema, un país, incluso una iglesia, que victimiza. El verdadero acompañamiento es una transacción bidireccional. Conduce a la transformación personal y social para todos. Santuario no es simplemente espacio. No se trata solo de seguridad «de». Santuario es seguridad «para».

El santuario es tiempo y espacio sagrados, dados para que todos puedan prosperar. Cuando los vulnerables se han convertido en víctimas, se proporciona un santuario para que la víctima pueda convertirse en superviviente. ¿Y qué es un superviviente? Un superviviente es una víctima que ha recuperado su voz.

Los supervivientes redescubren, o quizá se les ha revelado por primera vez, su verdadera humanidad. Como nuestro Señor Jesucristo mismo fue la Víctima y el Resucitado, así los vulnerables/víctimas/supervivientes entre nosotros están excepcionalmente calificados para dar un testimonio verdadero y cristiano. El Evangelio se conoce a través del testimonio del superviviente. Encuentro el Reino en las comunidades que acompañan. Y, donde se encuentra el Reino, los vulnerables conservan su belleza y se protege la línea entre vulnerabilidad y victimización.

Mi madre era una niña en una familia de cuatro hijos. A ella y a sus hermanos les encantaba molestar a su madre con la pregunta:

«¿A cuál de nosotros amas más?». Se convirtió en un juego, en el que preguntaban y preguntaban hasta que, finalmente, la abuela les decía: «Amo al que está enfermo, hasta que esté bien; al que está triste, hasta que está feliz; y al que está fuera, hasta que esté a salvo en casa de nuevo».

Estas son las palabras con las que aprendí el trato preferencial de Dios hacia los pobres. Pobreza, hambre, diferencias del color de nuestra piel, aculturación, identidad de género o afiliación a la fe: esto no es lo que nos define. Por el contrario, tales atributos son dimensiones sagradas de nuestro ser a través del cual expresamos nuestra singularidad. En la pecaminosidad humana, sin embargo, estos aspectos de nuestra personalidad pueden convertirse en excusas para dividir, abusar o dejar de lado a nuestro prójimo. Cuando esto sucede, Dios reclama con poder y hace una promesa a los que hemos descartado. «Amo a los hambrientos hasta que sean alimentados; a los discriminados hasta que sean honrados, y a los refugiados hasta que puedan llamar "hogar" a su nueva tierra».

Cuando en Oregón nos declaramos como Sínodo Santuario, pensamos, quizá, que estábamos haciendo algo bueno. Creíamos que nuestra motivación era de Dios y que nuestros ojos se habían vuelto apropiadamente hacia los pobres y marginados. Creo que esto es cierto en gran parte. Sin embargo, de lo que los privilegiados de entre nosotros no llegamos a darnos cuenta era que nosotros mismos estábamos encarcelados y victimizados por nuestro propio miedo y avaricia.

Así es que mi viaje de vida personal continúa tejiéndose a través de experiencias de vulnerabilidad, victimización, privilegio, miedo y fidelidad. Aprendí a ser vulnerable de aquellos que sobrevivieron a la victimización en su propia vulnerabilidad. Al ser profundamente acogido en las vidas de aquellos a quienes yo mismo he ayudado a herir, encuentro la curación de mis propios defectos. «El camino de los malvados», como dice el salmista, Dios «lo arruina». En estas ruinas se levanta un santuario de tiempo y espacio sagrado para todos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Marlene Perera *

COMUNIÓN INTERRELIGIOSA PARA UNA VIDA QUE FOMENTE LA CULTURA

Las religiones asiáticas, arraigadas en la espiritualidad de su pueblo, basándose en su sabiduría de supervivencia, profundizando en la riqueza de vastas y variadas filosofías asiáticas y cosmovisiones, tienen mucho que ofrecer al representar una amenaza definitiva para la cultura mammoniana. Los cristianos también son parte integrante de este proceso haciendo suyos «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de esta época»[1]. Su empresa es llevar a cabo aquella esperanza que Pablo expresó tan bellamente en Rom 8,20-23: «Y es que la creación entera está gimiendo, a una, con dolores de parto hasta el día de hoy. Pero no solo ella; también nosotros, los que estamos en posesión del Espíritu como primicias del futuro, suspiramos en espera de que Dios nos haga sus hijos y libere nuestro cuerpo».

Pequeñas comunidades interreligiosas están involucradas en diversas partes de Asia, yendo más allá de las fronteras existentes, esforzándose por responder a la llamada del Espíritu que emerge de la profunda angustia de sus masas para crear nuevas formas de estar en el mundo, de reciprocidad mutuamente enriquecedora, en la búsqueda de una cultura más humana. Expresan la esperanza de la hu-

* Marlene Perera es misionera franciscana de María y teóloga de Sri Lanka. Ha trabajado en varios proyectos relacionados con la solidaridad y las comunidades interreligiosas. Colaboró con Tissa Balasuriya en sus numerosas empresas durante muchos años.

Dirección: Marlene Perera, St. Joseph's Convent, Piliyandala. Sri Lanka. Correo electrónico: marlfmm2013@gmail.com

[1] *Gaudium et spes*, 1.

manidad de que el Reino de Dios se establezca entre nosotros como se expresa en Isaías: «Una nación no levanta la espada contra otra, ni se entrenan más para la guerra» (Is 2,4); «el lobo vive con el cordero, el ternero y el cachorro de león se alimentan juntos con un niño que los pastorea...» (Is 11,6). ¡Una visión sobrecogedora de la vida en armonía! ¡Afirmando lo sagrado de toda vida y la interconexión e interdependencia de todas las formas de vida en la creación!

En Sri Lanka, nos encontramos en un período muy crítico de nuestra historia. El Estado ha estado en guerra durante casi treinta años con un grupo minoritario de su propio pueblo en el norte y el este, que se había alzado en armas contra él exigiendo su derecho a la autodeterminación. Esta aspiración de la comunidad tamil había sido un problema latente durante varios años debido a la incapacidad del Estado para abordar las necesidades de todas sus diferentes comunidades con el debido respeto y justicia. En 1984 había varios grupos de activistas que acababan de armarse y al principio recurrieron a la guerra de guerrillas con ataques intermitentes contra instituciones estatales o campamentos militares en esas áreas.

En 1985, Tissa Balasuriya, OMI, hizo un tremendo esfuerzo para lograr una resolución pacífica justa con todas las comunidades. Se puso en contacto con los intelectuales y los líderes de todas las comunidades. El Centro para la Sociedad y la Religión[2] se convirtió en el foro donde estos grupos se reunían casi todas las semanas en encuentros amistosos durante varios años, buscando soluciones duraderas a este problema. Fue una experiencia desgarradora para todos los implicados darse cuenta de la incapacidad de esta elite educada de buena voluntad para romper las estrechas paredes internas del propio grupo.

La violencia se intensificó aún más y estalló la guerra. En 2006, el Estado envió el ejército contra las milicias y todos los territorios ocupados por estas fueron controlados en 2009. Desde entonces, se está haciendo mucho en lo que respecta a la reconstrucción y la infraestructura. Sin embargo, encontrar soluciones aceptables para

[2] Un centro iniciado por el teólogo y líder social Tissa Balsuriya, OMI, para aprovechar todos los valores de la religión con vistas al logro de una sociedad justa y pacífica.

todas las comunidades tiende a ser un viaje arduo. Después de toda la destrucción, el sufrimiento, la angustia y la pérdida gratuita de vidas, especialmente entre los más pobres de todos lados, la incapacidad de alejarse de posiciones polarizadoras previas y no ser introspectivos son grandes obstáculos para la reconciliación y la paz. El hecho de ser una isla pequeña ubicada estratégicamente en el océano Índico agrava aún más este problema debido a las luchas de poder geopolíticas de los poderosos, lo que lo hace extremadamente complejo.

Sin embargo, era diferente entre los pobres pisoteados de las ciudades, donde me había comprometido simultáneamente. Eran una población mixta de todos los grupos religiosos y étnicos. Aunque luchan por la supervivencia, aspirando a ser aceptados con dignidad por lo que son, nunca atacarían a ninguna comunidad por prejuicios religiosos o étnicos. En cambio, se apoyarían mutuamente organizando fiestas importantes para cada comunidad diferente, viviendo en solidaridad, preocupación mutua, paz y armonía. Al no tener posesiones reales, al estar más abiertos a la sabiduría y la verdad, fueron capaces de ir más allá, superando todos los límites para acoger a todos.

El mundo gira en torno al eje del poder, el prestigio y la fuerza, un mundo de codicia desmesurada, maniobras, engaños, basado en la acumulación de riqueza excesiva mediante la explotación despiadada de todo, provocando la desposesión de los débiles, causando una angustia inmensa a través de la destrucción gratuita y la muerte de millones de personas y la degradación de la naturaleza. En este sistema global, el dinero pretende ser el Dios todopoderoso, que controla toda la vida y se está convirtiendo rápidamente en el mediador en las relaciones humanas, el ser humano llega a alienarse de la naturaleza, de otros seres humanos, de sí mismo y de Dios, la unidad amorosa esencial en toda la existencia El resultado final es la fragmentación, las guerras con el impulso de demonizar todo lo que represente una amenaza para el *statu quo*. En términos bíblicos, es la obra de mammón, que hunde al pueblo bajo el brillo del becerro de oro. La crisis contemporánea es, por tanto, cultural y espiritual, que se produce en medio de un rápido progreso científico y tecnológico. El grito de las masas sufrientes y de la madre Tierra parece caer en oídos sordos a

medida que se acumula la marcha hacia un poder mayor y se expulsa de ella a los pueblos, las naciones y la naturaleza.

¿No es este impulso innato en el ser humano de ser más de lo que realmente es la raíz de toda esta violencia y miseria en el mundo? El autor bíblico sintetiza con sus propios términos esta codicia inserta en lo humano en Gn 3,1-5. «Después de iniciar un diálogo con la mujer, la serpiente dice finalmente: "No moriréis; al contrario, Dios sabe que el día en el que lo comáis… seréis como Dios"». ¡Comieron del fruto para ser como Dios! El Buda descubrió mediante su iluminación la misma verdad: «La codicia es la raíz de toda *dukkha*[3], y la verdadera libertad y la alegría en comunión se encuentran en la liberación de todo tipo de codicia».

Dios, que es la Vida, mediante su amor que se vacía de sí mismo, derrama su propio ser en un movimiento incesante, dinámico y creativo que lleva a la vida a evolucionar y a prosperar de formas diversas y exóticas, y todo con suma libertad, según su plan. Los seres humanos, llamados y dotados para ser co-creadores con Dios, han optado por su propio engrandecimiento.

La lucha fundamental en la actualidad es entre Dios y mammón. La cultura mammoniana tiende a expulsar a Dios de su propio templo, la creación. «No podéis servir a Dios y a mammón» (Mt 6,24). La opción bíblica es clara: No puede haber compromiso entre Dios y mammón y todo lo que representa.

Jesús, la realización de la fidelidad de Dios, el amor de Dios que se vacía a sí mismo, al pueblo de Dios en su alienación de Dios, es el símbolo del eterno conflicto entre Dios y mammón, la constante lucha crucial entre el pueblo de la alianza de Dios que acepta su Reino en la tierra y aquellos que se esfuerzan por hacer valer su propio poder e imperio.

Con la tierra convirtiéndose en un gran mercado donde los cambistas continúan especulando y generando más dinero para aumentar su poder a expensas del pueblo de Dios y la creación, los pequeños de Dios tienen la firme esperanza de que Jesús algún día volcará

[3] *Dukkha* significa «sufrimiento, mal». Véase *Pali Canon with Buddhist Theravada teachings*.

sus mesas como lo hizo una vez en el templo de Jerusalén (Mt 21,12-13). Jesús nos exhorta a que la tierra, que es el lugar de la morada de Dios, sea un lugar donde todo el pueblo de Dios en su diversidad esté unido para rendir homenaje a Dios en la alegría de la comunión genuina. Para nosotros los cristianos, Jesús, siendo el ser humano en quien el plan de Dios se realizó plenamente, es el Camino, la Verdad y la Luz.

«Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas»[4]. El espíritu de Dios actúa dinámicamente en el caos de la realidad humana, desafiando la conciencia humana mediante sus elegidos del pasado y del presente. Todas las religiones muestran el camino hacia la liberación, teniendo como núcleo original profundas verdades sobre la vida, las relaciones y la trascendencia. ¿No podrían las religiones ser consideradas como la voz de Dios que pide a una humanidad que camina a tientas que se aparte de los malos procedimientos? En Oriente, la experiencia religiosa es una profunda realidad interna del corazón y de todo el ser. Occidente puede poner el acento en el intelecto. Ambas formas deben asumirse como válidas, respetando la riqueza de la diversidad, como en la naturaleza, recordando que estas experiencias no pueden expresarse plenamente en el lenguaje humano, el idioma, el símbolo y el concepto. Necesito entrar en el espacio sagrado del otro con profunda reverencia y respeto, para poder ampliar mi propio espacio sagrado en comunión. Entonces nos damos cuenta de que Dios, siendo Espíritu, fluye como Dios quiere, como fluido, vigorizando toda la vida, y necesitamos abrazar amorosamente este Espíritu cuando llega o como llegue, para revitalizarnos desde dentro, hacia la plenitud de la vida-Comunión. Esto de hecho es fe, es decir, va más allá de la mera religión, la devoción, el rito y el dogma. Desafortunadamente, ¿no es el mismo impulso del poder lo hace caer a las religiones en la competencia y la rivalidad?

Entre los campesinos pobres de Polonnaruwa[5] quedé cautivada por la impresionante vista panorámica de los alrededores del Pa-

[4] *Dei Verbum*, 6.

[5] Polonnaruwa es una pequeña ciudad en la provincia norcentral, y es la cuna de la civilización budista.

rakrama-Samudra[6], con la línea del horizonte interrumpida por colinas distantes y árboles altos, intercalados con los campos de arroz verde brillante que bailaban con la suave brisa y carriles estrechos sinuosos en espacios abiertos. Estaba lleno de vida con elefantes bañándose en las aguas, monos correteando en los árboles, ganado pastando silenciosamente, con pájaros de todos los tonos llenando la atmósfera con su alegre cántico; reptiles deslizándose, agricultores arando plácidamente sus campos, con campesinos que viven en armonía con la naturaleza que aman tan profundamente, bastante contentos con lo poco que tienen. ¡Un glorioso espectáculo de armonía! ¡Qué profunda sensación de satisfacción! Manifestando tan vívidamente el ethos budista eclipsando toda la flora, la fauna y los humanos comprometidos con sus tareas mundanas diarias, ¡dejando espacio para el otro! ¡Un testimonio de aquello a lo que se aspira sin duda!

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[6] Es un enorme lago artificial construidos por antiguos reyes para regar la zona seca conectada con canales. Esta zona está llena de lagos y canales.