

## CORRESPONSALES

**Acapulco Guerrero**  
Librería La Cruz  
Hidalgo #24B Zona Centro  
c.p.39300 Acapulco Guerrero  
Tel. 017444821855

**Aguascalientes**  
José Luis Jacques  
Tokio 207  
Fracc. del Valle 2a Sección  
20089 Aguascalientes, Ags.  
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

**Baja California Norte**  
David Ungerleider K.  
Ave. Centro Universitario 2501  
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)  
22200, Tijuana, B. C.  
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

**Cuernavaca Morelos**  
Librería Católica San José  
Hnas. Misioneras Cordimarianas  
Morelos 236 Norte  
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos

**Cuernavaca Morelos**  
Catedral Libros  
Rayón #20 int. 9 Centro  
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos  
Tel. 017773140682

**Nuevo León**  
Socorro Contreras  
Espinosa Ote. 851  
64000 Monterrey, N. L.  
Tel.: (81) 83 43 25 30

**Puebla Pue.**  
Universidad Iberoamericana Puebla  
Atención Publicaciones  
Boulevard Del niño Poblano 2901  
c.p.72197 Puebla  
Tel. 012222290700 ext. 62103

**Uruapan Michoacán**  
Librería San Ignacio  
Juan Ayala #4 Centro  
C.P. 60000 Uruapan Michoacán  
Tel. 014525270220

## CHRISTUS. TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

Número 800 Año LXXVIII, Enero - Febrero 2013.  
**Director:** Raúl Cervera.  
**Administrador:** Juan Carlos de la Fuente

**Consejo de Redacción:** Raúl Cervera, Gabriela Juárez Palacios, José Rosario Marroquín Farrera, Iván Merino, Sebastián Mier, Roberto Oliveros, Gerardo Fernández Ríos Martínez, Marilú Rojas Salazar, Sara San Martín Romero, Ángel Sánchez Campos.  
**Consejo Asesor:** Miguel Álvarez G., María Luisa Lalinde, Mario Monrroy, Luis Ramos, Javier Riojas, Alfredo Zepeda.

**Coordinador del equipo operativo:** Silvia González  
**Diseño y Diagramación:** Juan Carlos de la Fuente.  
**Suscripciones:** Silvia González

**Para observaciones y sugerencias sobre la revista, dirijase a Raúl Cervera:**  
[rcervera49@yahoo.com](mailto:rcervera49@yahoo.com)  
[raul.cervera@christus.org.mx](mailto:raul.cervera@christus.org.mx)

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica, A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No 998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Gobernación, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136, características: 228241205.

**Autorizado** por SEPOMEX. Registro postal PP09-0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América Latina y África: 50 dls.; para otros países: 70 dls.

**Librería:** Orozco y Berra 186, Sta. María la Ribera, Cuauhtémoc, 06400, México, D. F.;

**Tel y Fax.:** 55 59 61 55

**Correspondencia:** Apdo. 2 bis, Centro 06000, México, D. F.

**Correo-e:** [ventas@christus.org.mx](mailto:ventas@christus.org.mx) / [ventasrevistachristus@hotmail.com](mailto:ventasrevistachristus@hotmail.com)

**Página web:** <http://www.christus.org.mx>

**Impresa en:** Editorial Progreso, S.A. de C.V.

**Las opiniones expresadas** en la revista son responsabilidad de sus autores.

**Puede reproducirse** en revistas cualquier material, si se cita la fuente, y después se nos envían dos ejemplares de la publicación.

**El Consejo de Redacción** se reserva el derecho de publicación de artículos recibidos.



INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS, A. C.  
**BIBLIOTECA**

www.christus.org.mx



Christus: Enero-febrero 2014

Título del número: *Cristologías en contexto*

Subtítulo: *Los rostros de Jesús en el pluralismo cultural y religioso*

EDITORIAL  
SOCIEDAD Y CULTURA

4 Algunos apuntes sobre los movimientos sociales en México  
*Jorge Rocha*

CUADERNO  
11 Los Ejercicios Espirituales  
*Roger Haight*

18 El misterio de Nazaret  
*Victor Codina*

22 La humanidad de Jesús  
*Jorge Costadot*

25 Cristología de la liberación en clave feminista  
*Marilú Rojas*

33 Hacia una cristología indígena  
*Sebastián Mier*

42 La cristología en África y Asia  
*Claudio Bourgetta*

46 Cristo, el "Dalí"  
*Peter Phan*

COLABORACIÓN  
47 Interculturación e interreligión  
*Raúl Cervera*

TEO-LÓGICAS  
58 Autonomía y comunión  
*Colectivo Zarza de Monterrey*

PAS-TORALES  
60 Novenarios  
*Colectivo Zarza de Monterrey*

NO SÓLO DE PAN  
61 Pedro Antonio Reyes Lizares

## Dos enfoques acerca de la reforma educativa

A raíz de las recientes medidas tomadas por el gobierno federal en favor de la privatización de la educación y, simultáneamente, en contra de los trabajadores de este sector, publicitadas profusamente como la "reforma educativa", encontramos, al menos, dos posturas diferentes en los sectores eclesíasticos de nuestro país.

Por un lado ha circulado un pronunciamiento que firmó un grupo de sacerdotes, religiosas y laicos de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, presididos por el vicario de justicia y paz, José Avilés, en el que expresan su solidaridad con el movimiento magisterial, en el contexto del paro de labores y el plantón sostenido por los mentores chiapanecos para presionar al gobierno y lograr así la abrogación de la reforma educativa y sus leyes secundarias.

Los agentes de pastoral afirman en su pronunciamiento que, después de haber hecho un análisis de las nuevas disposiciones legales con respecto al artículo tercero constitucional y la Ley General del Servicio Profesional Docente, han llegado a la conclusión de que el objetivo de estas medidas no apunta únicamente al control de las actividades desarrolladas por los mentores, sino también a un proceso de privatización de la educación en su conjunto.

En su análisis los agentes de pastoral adoptan un horizonte más amplio. De este modo descubren que la dirección que toman las reformas va en perjuicio de la mayoría del pueblo mexicano y sólo favorece a una minoría nacional y extranjera demasiado obesa, ya de por sí, a causa de los privilegios que le han venido concediendo los gobernantes, tal como ha sucedido a través de la recién aprobada reforma laboral y como se alcanza a prever que sucederá en el caso de las demás reformas que va impulsando el gobierno de Peña Nieto, a saber, la energética, la financiera y la política. Por lo que toca a la nueva ley acerca de la educación sostienen que los mecanismos de evaluación que se pretenden aplicar,

lo que hacen en realidad es afectar la seguridad laboral de los docentes y, por esta vía, suprimir los derechos adquiridos por éstos desde décadas atrás (Periódico La Jornada, Sábado 12 de octubre de 2013, p. 10).

Por su parte, el arzobispo de Morelia, Adolfo Suárez Inda, dedica una homilía a la "familia, espacio privilegiado para la educación", aparecida en la página oficial del episcopado mexicano. A propósito de este tema –o, mejor, sin mucha relación con el mismo– Monseñor, después de desautorizar a los "grupos de maestros opositores" a la nueva ley, por los perjuicios que causan con sus movilizaciones callejeras, pasa a declarar que, en el caso del sindicato de maestros –sin decir explícitamente si habla del SNTE o de la CNTE– existen ocasiones en que, "la corrupción y las ideologías radicales desvían la lucha hacia otros intereses, dejando a un lado en este caso la noble tarea educativa". A continuación aprueba el *corpus* de medidas gubernamentales, argumentando que eran cambios que se veían «quizá necesarios pero insuficientes», puesto que resta todavía un cambio en la conciencia de los ciudadanos que nos permita darnos cuenta de que todos somos educandos. En seguida dedica unos renglones a disertar acerca de lo que varios sectores eclesíasticos entienden por "educación integral" (<http://www.cem.org.mx/articulos/525-palabra-del-obispo-la-familia-espacio-privilegiado-para-educacio.html>)

Esta toma de posición coincide en algunos aspectos con la doctrina acerca de las agrupaciones de maestros contenida en el documento oficial del episcopado mexicano acerca de la educación en México "Educar para una nueva sociedad", de julio de 2012. Con respecto a los sindicatos del ramo el documento adopta también un enfoque general, guardándose de especificar a cuál de los dos que existen actualmente en el país se refiere, y sostiene:

"También son valiosos la existencia y la presencia de los sindicatos que han de defender los legítimos derechos de sus agremiados manteniendo el ideal de servir a una educación de calidad para todos. Sin embargo, es muy grave la manipulación corporativa del magisterio que perjudica a niños y jóvenes con paros y manifestaciones injustificadas. Con libertad de conciencia todo maestro debe conservar sus convicciones más allá de intereses o ideologías y participar con libertad solo en causas justas que construyan el bien común y respeten el orden público. Por supuesto, todo maestro en la educación pública o privada debe luchar por una justa remuneración y el respeto de sus auténticos derechos laborales" (número 65). □

## Algunos apuntes sobre los movimientos sociales en México

Jorge Rocha  
académico de la Universidad ITESO  
jermex@hotmail.com

Desde el proceso electoral del año 2012 hemos presenciado un sin fin de marchas y movilizaciones a lo largo y ancho del país a propósito de las propias elecciones, de la toma de posesión de Enrique Peña Nieto, la reaparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, las manifestaciones en contra la mal llamada reforma educativa (que en realidad es una reforma de los derechos laborales de los docentes), las movilizaciones de repudio a la reforma energética y otros eventos como la conmemoración de los 45 años de la represión del 2 de octubre de 1968. Frente a estas numerosas expresiones colectivas del descontento social, se suscitaron varios debates al respecto de esta temática, y por lo menos podemos identificar dos: el primero giró en torno a los intereses y los propósitos de los grupos a los que genéricamente se les ha denominado "anarquistas" y que en reiteradas ocasiones terminaron enfrentándose a los cuerpos de seguridad, captando con ello toda la atención de los grandes medios de comunicación. El segundo es sobre la insensata propuesta de regular las marchas para "no dañar" con ello los derechos de "terceros".

Estos debates sobre la naturaleza de estos grupos y su acción colectiva se presta para proponer al-

gunas nuevas reflexiones sobre los movimientos sociales en México, retomando algunos de los planteamientos que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos expuso en su reciente visita a Guadalajara en el marco de la Cátedra "Jorge Alonso". Estas reflexiones pretenden abonar a una mejor comprensión de lo que está pasando en nuestro país en esta materia.

Lo primero que tenemos que decir es que la evidencia empírica nos muestra que en todo el país se multiplican y diversifican las muestras de descontento social ante los efectos de un modelo socioeconómico que empobrece a las mayorías, que genera inseguridad, que provoca una profunda exclusión y que precariza al máximo a la democracia. No recuerdo en el pasado reciente un término y un inicio de sexenio con tantas manifestaciones sociales y muestras de repudio a las políticas de un gobierno entrante, que hereda los grandes y graves problemas del sexenio calderonista, pero que también agrega los conflictos que han provocado sus propios errores, advirtiendo que desde principios de los años 80 el hilo conductor de la política mexicana ha sido la implementación de las medidas neoliberales.

Ahora bien, en las diversas movilizaciones tanto en la ciudad de México como el resto del país

podemos encontrar al menos seis expresiones distintas de organización social que convergen en ciertas demandas, pero que también tienen sus agendas propias. Un error de análisis fundamental, diría De Sousa Santos, es no visualizar estas diferencias y diversidades al tratar de catalogar a los movimientos sociales como un solo bloque con una sola demanda. Este tipo de miradas reduccionistas nutren las versiones que tienden a criminalizar y desprestigiar a dichos movimientos con el propósito de mantener el estado de las cosas.

Como dije arriba, existen por lo menos seis tipos movimientos que convergen en las calles de las ciudades y comunidades de México: los movimientos sindicales, los movimientos vinculados a partidos políticos, las personas que están en organizaciones civiles de izquierda, los que se aglutinan en nuevos movimientos sociales como el #YoSoy132, los movimientos sociales de origen indígena o zapatista y los que se agrupan en los llamados grupos de "anarquistas" o bloque negro.

### Sindicalismo

Los movimientos sindicales son considerados en la literatura especializada como movimientos sociales de viejo cuño, con demandas fundamentalmente sectoriales que sobre todo se refieren a cuestiones laborales y de condiciones de trabajo, con estructuras de organización muy definidas y verticales, donde normalmente hay una dirigencia o vanguardia que se encarga de negociar con los representantes del gobierno las exigencias del movimiento. En México el movimiento sindical ha estado controlado y cooptado por el gobierno en tunc, sin embargo en los años ochenta empezaron a aparecer sin-

dicatos "blancos" e independientes, que no sólo se enfrentaban con los gobiernos para luchar por las legítimas demandas de los trabajadores, sino que se convirtieron en contrapesos de los sindicatos oficialistas. Una de las tensiones que con frecuencia vemos en los sindicatos está vinculada a la democracia interna que no en pocas ocasiones se convierte en el peor enemigo de los sindicatos. No podemos ser muy optimistas al respecto, pero hay algunas señales de que el sindicalismo mexicano está de regreso, ya que tanto secciones de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) como del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) han protagonizado multitudinarias movilizaciones en todo el país con el propósito de echar por tierra la reforma educativa del gobierno federal.

### Movimientos sociales y partidos políticos

Los partidos políticos no son movimientos sociales en estricto sentido, aunque si hay partidos que nacieron a partir de movimientos que luego se institucionalizaron para luchar por el poder político formal, asunto que luego se convierte en la razón central de su existencia. En México tenemos partidos políticos donde sus miembros se movilizan para exigir la implementación o derogación de ciertas leyes o políticas públicas para sumarse a demandas de movimientos sociales o para mostrar su capacidad de convocar en las calles. Estas organizaciones normalmente comparten las características fundamentales de los sindicatos, es decir, cuentan con estructuras muy bien definidas, dirigencias que no en pocas ocasiones se eternizan en los cargos, y tienen serios problemas de democracia interna. Anterior hay que añadir su confusa y esquizofr-



nica relación con el gobierno, al que le reclaman, del cual son parte y sobre el cual se vierten sus mayores deseos. En el caso mexicano la mayor parte de los partidos surgen como expresiones de movimientos sociales (PRI, PAN, PRD, MORENA) y la tendencia ha sido que cuando llegan a tener posiciones políticas importantes suelen generar relaciones de clientelismo político y de control sobre los movimientos sociales de los cuales surgieron o los apoyaron. Una de las características de la relación entre partidos políticos y movimientos sociales en nuestro país es la ausencia de diálogo respetuoso y constructivo, donde cada quien reconozca las arenas del otro y no trate de imponer sus propias agendas.

### Sociedad civil y movimientos sociales

En México contamos también con una izquierda social que habitualmente tiene como soporte a las organizaciones de la sociedad civil de corte progresista que suelen aglutinarse en torno a temas específicos como los derechos humanos, la ecología, el género, la democracia, la lucha por los recursos naturales, los derechos de los pueblos indígenas, entre otros y aunque su trabajo es cotidiano e institucionalizado en estas causas, con frecuencia suelen sumarse a demandas sociales más allá de sus temáticas o forman parte de frentes amplios o redes de organizaciones. La mayoría de estas agrupaciones aunque pueden ser muy críticas al sistema social, suelen reconocer al Estado como un interlocutor válido y en algunas ocasiones colaboran con los gobiernos en la confección de leyes o de políticas públicas. Las organizaciones civiles de corte más crítico por la vía de los hechos suelen llevar a cabo lo que el politólogo francés Pierre Rosavallon define como contrademocracia, es decir, parten del supuesto de que la representación política es

insuficiente por definición y por lo tanto la desconfianza es el hilo conductor de la relación con el Estado, es por esto que realizan acciones de vigilancia, de observación, de denuncia pública y de contraloría social. Podemos citar algunos ejemplos en México de redes de organizaciones que pertenecen a movimientos sociales más amplios como la Red Nacional de Organismos Civiles "Todos los derechos para todas y todos", el Observatorio Nacional del Femicidio, el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos, entre otros. No podemos dejar de señalar que en México también existen agrupaciones de corte neoconservador que normalmente se hacen presentes públicamente cuando los gobiernos y los poderes legislativos intentan aprobar leyes y políticas públicas a favor de matrimonio entre personas con preferencias sexuales homosexuales, legalización de ciertos tipos de abortos o cuando se debate al respecto de legalizar el consumo de ciertos tipos de drogas.

### Nuevos movimientos sociales

El sociólogo español Manuel Castells ha generado amplias reflexiones al respecto de los movimientos sociales más contemporáneos como la llamada "Primavera Árabe", Occupy Wall Street en los Estados Unidos y los Indignados en España. En el caso mexicano el movimiento social que comparte estas características es el #YoSoy 132 donde se combina la presencia en las redes sociales y la movilización en las calles, este tipo de movimientos sociales no tienen vanguardias, ni dirigentes, ni estructuras y tratan de reproducir al interior de la organización social los modelos democráticos, sobre todo en sus procesos de toma de decisión. La deliberación colectiva se convierte en parte de su sello y esta característica

los aleja de los movimientos sociales de corte tradicional, sobre todo los movimientos obreros y de partidos políticos. Estos grupos suelen tener una mirada más anti-sistémica y anti-capitalista y no reducen sus demandas en lógicas sectoriales o territoriales. Una de sus fortalezas, es a la vez su principal debilidad y es que al no contar con estructuras, sus formas de estar presentes en el escenario político pueden ser muy irregulares y no en pocas ocasiones no se les puede encontrar en el debate en el espacio público. Creo que la mayor virtud de este tipo de movimientos sociales es que se convierten en espacios de experimentación e innovación democrática.

### Zapatismo

El sociólogo francés Alain Touraine en los años 90 acuñó el concepto de nuevos movimientos sociales y planteó que eran aquellos que transformaban de raíz cierto tipo de relaciones sociales. El zapatismo fue considerado por Touraine un movimiento social con estas características. El EZLN inauguró una nueva forma de hacer política que contradice y critica todas las prácticas de la política convencional, donde sobresale una perspectiva de democracia radical, desde abajo y a la izquierda, con un fuerte componente de autonomía y de reconocimiento de la diversidad cultural. En palabras de Boaventura de Sousa Santos el zapatismo lucha contra el capitalismo sin fin y contra el colonialismo sin fin. Desde 1994 que aparece el EZLN y a la fecha podemos encontrar una transformación en el pensamiento zapatista, si analizamos las seis declaraciones de la Selva Lacandona, podemos observar como al principio el zapatismo reivindicó la lucha por los derechos establecidos y reconocía al Estado como interlocutor válido. Ahora no es así, el zapatismo se declara post capitalista,

post estatista y post colonial. Algunas de las frases que sintetizan la propuesta zapatista son: "Queremos un mundo donde quepan todos los mundos" (diversidad) y "Mandar obedeciendo" (política). La reaparición pública de 40 mil zapatistas marchando en San Cristóbal de las Casas, Chiapas al inicio del sexenio de Peña Nieto nos mostró que el EZLN sigue más vivo que nunca y que ha logrado un relevo generacional.

### Bloque Negro

Finalmente tenemos a los grupos a los que se les llama "bloque negro" o que otros han bautizado erróneamente como "anarquistas", reconociendo que el anarquismo es una corriente de pensamiento a la que han pertenecido personajes muy ilustres como los hermanos Flores Magón y que resumen su propuesta en la frase: "Sin Dios y sin Estado". Este tipo de grupos aparecieron desde mediados de la década pasada y empezaron a





sumarse en marchas y manifestaciones de corte antiglobalización, se reconoce que algunos de sus miembros tienen proclamas anticapitalistas, y que suelen enfrentarse a las policías de forma violenta, situación que luego provoca que las fuerzas de seguridad tengan el pretexto ideal para reprimir o aprehender indiscriminadamente a los asistentes a las manifestaciones, ya que el hecho de que muchos de ellos oculten su rostro, propician escenarios de mucha incertidumbre durante estos enfrentamientos. No son pocas las ocasiones donde los organizadores de las manifestaciones han señalado que estos grupos son personas infiltradas que tienen como consigna generar caos en las movilizaciones y aunque se reconoce que algunos de ellos genuinamente buscan transformar el estado de cosas, el efecto real que provocan con su proceder es desviar la atención de las demandas centrales de los movimientos sociales, desprestigiar su organización y dar pie a la represión. Involuntariamente (o voluntariamente) se convierten en colaboradores del poder político formal. Incluso ya fuimos testigos de la separación tan tajante que hicieron miembros de la CNTE

con este tipo de grupos en las manifestaciones en contra de la reforma educativa.

### Comentarios generales

México comparte una característica con otros países de América Latina en lo que se refiere al origen primario de los movimientos sociales, y es que de acuerdo a los planteamientos del periodista y analista social peruano Raúl Zibechi, en nuestro continente los movimientos sociales tienen tres orígenes fundamentales: el guevarismo, las luchas de las comunidades indígenas y las comunidades eclesiales de base que fueron sustentadas por la teología de la liberación. Si repasamos a los movimientos específicos y particulares podemos corroborar este argumento.

En las marchas y movilizaciones realizadas durante este año conviven y coexisten todas estas expresiones sociales, la mayor parte de ellas legítimas, diversas, con historia y antecedentes de lucha que pretenden como cualquier movimiento social transformar positivamente la realidad social. Por otro lado podemos apreciar el propósito de los gobiernos y de los poderes fácticos de estigmatizar y desprestigiar a muchos de estos movimientos sociales al enfatizar en los medios de comunicación los momentos donde se presenta la violencia o privilegiando las voces que se oponen a las demandas de los manifestantes.

No podemos dejar de señalar que los avances democráticos y la vigencia de los derechos humanos no son graciosas concesiones de los estados y del capital, más bien son fruto de las demandas sociales y de las luchas que se gestan en las calles y que protagonizan y encabeza los movimientos sociales.

## Introducción al Cuaderno

El cristianismo no es otra cosa que un movimiento de seguidores, seguidoras y seguimiento de Jesús; su esencia consiste en recrear a lo largo de los siglos y en el contexto de las diferentes culturas y los pueblos la vida y la acción del profeta de Nazaret al servicio del advenimiento del Reinado de Dios. Los cristianos sabemos quiénes somos conociéndolo a Él. Una de las tareas centrales de la fe cristiana es formulada en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola de la siguiente manera: «conocimiento interno del Señor, para que más le ame y le siga».

Esto lo comprendió muy bien la teología de la liberación desde sus inicios. Por ello, atenta a la reflexión cristológica que brotaba en el seno de las comunidades de base, fue trabajando ya desde entonces los temas centrales de la cristología del Nuevo Testamento, de los Padres de la Iglesia y de la tradición cristiana posterior. Entre los primeros autores latinoamericanos católicos que contribuyeron en esta línea, cómo olvidar a Hugo Echegaray, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y otros.

La marcha de la humanidad continúa adelante. Asistimos a cambios culturales de carácter epocal y paradigmático. Los pueblos y las naciones atraviesan por reconfiguraciones profundas. La reflexión teológica,


fiel a su encomienda de traducir el mensaje evangélico a los diferentes pueblos, épocas y culturas, sigue trabajando los principales temas en torno a la figura histórica de Jesús de Nazaret. El cometido del cuaderno del presente número de la revista *Christus* se sitúa en este contexto.

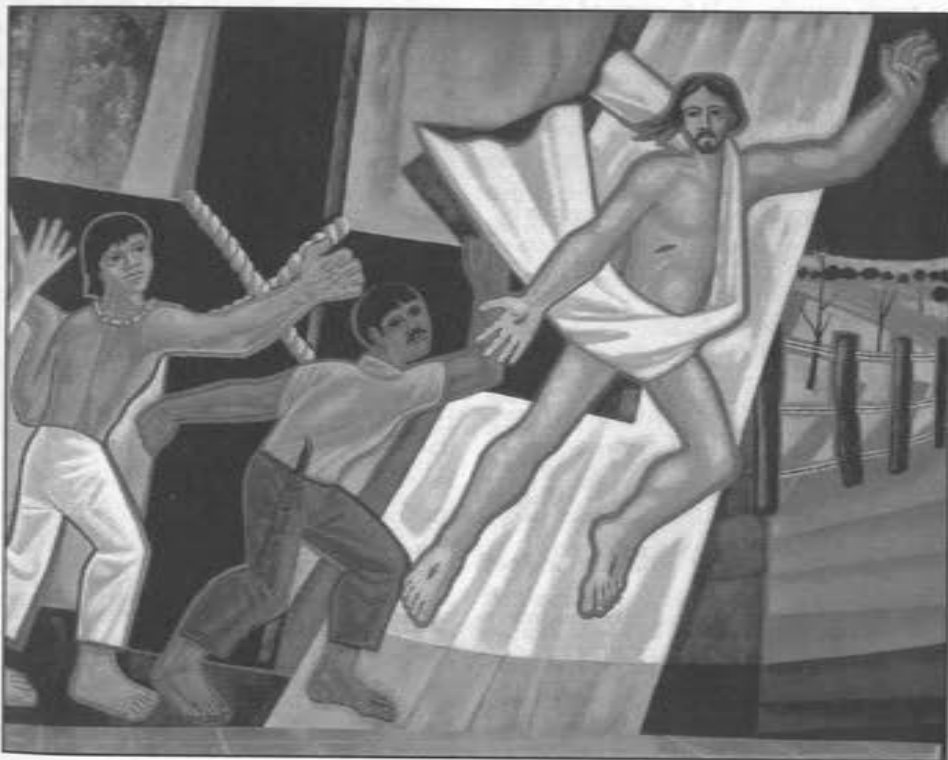
Pretendemos ayudar a nuestros lectores a continuar profundizando en la esencia de la persona y la misión del Jesús histórico. No lo hacemos únicamente desde la perspectiva más general de aquellos que han sido relegados a los márgenes de las sociedades opulentas y, por tanto, dominantes, sino que queremos tener también en cuenta otros enfoques que han venido surgiendo en los últimos decenios.

Una propuesta que merece destacarse es la de Roger Haight. Este cristólogo jesuita se ha preocupado de reformular la teología tradicional en Cristo Jesús de manera que resulte comprensible e inspiradora en una situación pluricultural en la que el catolicismo como religión institucionalizada, ha perdido relevancia y se encuentra en plena crisis. El autor parte de la convicción de que hay que preocuparse más por volver al corazón del mensaje evangélico, a saber, la tarea del seguimiento de Jesús, y preocuparse menos por las plasmaciones institucionales del catolicismo.

sean disciplinares, doctrinales o rituales. Una de sus publicaciones más importantes, traducida al castellano, es "Jesús, símbolo de Dios" (Ed. Trotta 2007). Este esfuerzo le ha valido la reprobación de las autoridades del Vaticano. Por ello le fue revocada la autorización para publicar escritos cristológicos y para enseñar en seminarios católicos. En el presente presta sus servicios en el teologado independiente neoyorkino "Union Theological Seminary". La revista *Christus* se honra en publicar un trabajo que amablemente redactó ex profeso acerca de los Ejercicios Espirituales ignacianos y sus implicaciones cristológicas.

El citado factor de la pluriculturalidad, tan evidente y ponderado en el mundo actual,

ha dado origen a otros tantos enfoques en el estudio de la cristología. De este modo encontramos muchos estudios surgidos en Asia, en el continente africano, pero también en el mismo México que pretenden presentar el rostro plurifacético que la vida y la obra de Jesús adoptan en diferentes contextos culturales. Los lectores y las lectoras encontrarán en el cuaderno breves referencias informativas acerca de estas relativamente nuevas vertientes de la cristología. Por último el enfoque de género, transversal en relación con las perspectivas anteriores, resulta central e indispensable. Por ello presentamos también un trabajo que desarrolla las implicaciones cristológicas de la teología feminista. 



## Los Ejercicios Espirituales en un período de decadencia del cristianismo

Roger Haigh, S. J.

Director del programa de doctorado (PhD)  
en el Union Theological Seminary (Nueva York)

**A** nadie se le oculta que el cristianismo como religión se halla en un período de decadencia en la cultura occidental. Me refiero a Europa y a Norteamérica, pero me imagino que Latinoamérica se ve afectada por corrientes que soportan esta perspectiva. Ante esto, el presente ensayo quiere mostrar por qué y cómo los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola contienen una sabiduría que podría resolver este problema.

Lo cual no quiere decir que los Ejercicios mismos puedan resolver el problema, sino que contienen un programa y una estrategia para tratarlo.

La nueva situación de la iglesia en occidente pone de relieve una nueva potencialidad de los Ejercicios Espirituales. Tienen la capacidad de llegar hoy a la gente de una manera que la enseñanza oficial de la Iglesia no tiene.

La tesis, por tanto, es que los Ejercicios Espirituales ilustran un método para modificar el llamamiento pastoral de la Iglesia a la sociedad y a la cultura.

Y trataré esto en cuatro breves pasos. El primero analiza la situación de decadencia; puede no ser válido en todos los contextos. No todas las situaciones son iguales.

El segundo paso se refiere a un aspecto central de los Ejercicios ignacianos que es la clave de una estrategia para tratar la decadencia. Me refiero al hecho de que en las contemplaciones del ministerio de Jesús, Ignacio se enfoca en la humanidad de Jesús. Es posible que esto no haya sido subrayado en tiempos de Ignacio, pero en nuestra situación adquiere una gran importancia.

El tercer paso se apoya en el segundo, y subraya algunos de los aspectos llamativos de los Ejercicios que provienen de fijar la atención en el ministerio de Jesús.

Finalmente, en el cuarto paso mostraré cómo esta atención en el ministerio de Jesús tiene una lógica definida, que puede verse como una estrategia para la Iglesia en su trabajo de contrarrestar la decadencia en la participación de los cristianos.

### *El problema de la decadencia del cristianismo*

Se ha escrito mucho sobre la secularización y la decadencia religiosa durante la última mitad del siglo XX y el comienzo del XXI. No hace falta probar aquí una tesis, basta tener en cuenta el número de gente que ha abandonado las Iglesias o están gradualmente dis-



tanciándose de la participación activa. Puede ser que continúen siendo profundamente espirituales a su modo, pero la pertenencia a una iglesia ya no representa un compromiso profundo. Hay que decir que la Iglesia ha perdido alguna o toda importancia en sus vidas. Tal es claramente el caso en toda Europa, aun cuando no todos los países o regiones han sido afectadas en el mismo grado. Estados Unidos parece que va en la misma dirección aun cuando los sociólogos de la religión nos dicen que los actuales grados de alejamiento de las iglesias en Estados Unidos no seguirán los de Europa.

Durante los últimos dos siglos, los teólogos han estado hablando de una post-ilustración, o de una cultura intelectual moderna. Contiene muchas ideas que, cuando se generalizan pueden minar las premisas de la fe diaria de la gente común y corriente. Por ejemplo, cuando las culturas estaban aisladas unas de otras, estaban protegidas de otros modos de pensar, de creer y de actuar. Hoy en día, la conciencia histórica explica el gran pluralismo de culturas y religiones que hoy encontramos en todo el mundo: esto indica que ideas y valores están condicionados por el tiempo, el lugar y la cultura en que se han generado.

Esto que sutilmente mina la confianza en que las propias convicciones culturales o las de la Iglesia sean absolutas. La total apertura de las sociedades occidentales y de sus universidades ha producido un sentido de libertad personal de pensamiento, una libertad respecto a cualquier autoridad que pretendiera imponerse en lugar de recurrir a la persuasión espiritual. Lo que resulta más complicado por el rechazo de muchas

iglesias a ajustar su lenguaje a las nuevas generaciones inquisitivas que sencillamente no entienden de qué están hablando las iglesias o, si entienden, piensan que es irrelevante para sus vidas.

La Iglesia se halla en una situación muy delicada hoy en día. Por una parte, no se puede sobreestimar el nivel de ignorancia teológica y aun catequética en la vida diaria de los que frecuentan la iglesia. La gente común y corriente entiende casi nada de mucho más que una comprensión de sentido común del credo. Por otra parte, cuando comprenden lo que afirman las doctrinas cristológicas y trinitarias, les reconocen muy poca importancia para la vida real.

¿Qué es lo que las fórmulas tradicionales ofrecen a la gente que está constantemente activa en su lucha por sobrevivir en un mundo cada vez más complejo? En la alternativa entre ignorancia y conocimiento de doctrinas irrelevantes, la ignorancia es preferible. Si esos son los verdaderos problemas, entonces los Ejercicios Espirituales sugieren una manera de resolverlos.

### *La jugada central de Ignacio en los ejercicios*

Se puede discutir si lo que llamo jugada "central" de Ignacio es en realidad el eje más importante sobre el que giran los Ejercicios Espirituales.

Que sea central en este contexto significa simplemente que si uno concentra su atención en este dato, de ahí saldrán algunas ideas que directamente se refieren al problema

que subrayamos. Lo que llamo aquí jugada "central" es la decisión de Ignacio de fijar su atención en los Ejercicios en Jesús de Nazaret tal como se mostró públicamente como ser humano a la gente que le rodeaba. Ignacio tenía una cristología profunda: creía en la divinidad de Jesús, y podía referirse a él como Señor y como Majestad.

Pero en su introducción a las contemplaciones del ministerio de Jesús explícitamente presenta a Jesús como líder, como un rey carismático que atrae seguidores.

Este líder asegura a quienes lo siguen que no les pedirá nada que él mismo no haga. Este ejercicio fundamental en todo el programa establece los parámetros en los que se desarrollarán todas las consideraciones del ministerio de Jesús. Jesús es uno de nosotros, un líder que busca gente que se una a su causa y haga lo que él hace.

Es importante reconocer que la sustancia de los Ejercicios Espirituales de Ignacio consiste en contemplaciones de escenas evangélicas que muestran a Jesús realizando su ministerio. Como forman un paquete o programa unificado, los Ejercicios han tomado vida propia; pero en definitiva derivan de los evangelios: su tema es Jesús realizando su ministerio terrenal como lo registran las historias evangélicas. Así que los Ejercicios promueven una espiritualidad de seguimiento de Jesús.

Esta tradición de imitación de Cristo se remonta al que sigue al mismo Jesús: es la esencia de ser cristiano. Su carácter primigenio se refleja en su carácter narrativo. El camino público de la vida de Jesús fue su

ministerio. Vivir conforme al modelo de Jesús en siempre nuevos periodos y situaciones de la historia requiere constantes reinterpretaciones y ajustes.

Esta espiritualidad del seguimiento de Jesús se plantó tan sólidamente en las vidas de los primeros seguidores de Jesús que uno la encuentra en algunas de las primeras reflexiones teológicas que conservamos acerca de lo que Jesús hizo por la salvación de los seres humanos. Un ejemplo de esto es la cristología paulina del "Segundo Adán"; el primer Adán o representante de la raza humana falló. En cambio Jesús, el segundo y nuevo Adán que tuvo éxito es la cabeza de una nueva raza de seres humanos. La concepción aparece sobre todo en Romanos 5:12-21: dos versos de ese pasaje captan la esencia de esta cristología: "Así como el pecado de una persona causó la condenación de todos, así también la acción justa de una persona lleva al perdón y a la vida de todos. Porque así como por la desobediencia de una persona, muchos resultaron pecadores, así por la obediencia de una persona muchos serán salvados (Romanos 5: 18-19). Esta concepción entiende a Jesús en términos de cómo vivió en contraste con la historia de Adán. Lo que hace a Jesús representante de un camino de vida.

La idea de que Jesús fue el primero en trazar un camino para que lo sigamos se halla en la Carta a los Hebreos, que presenta a Jesús como segundo Adán. Es Jesús quien fue delante de nosotros, quien vivió una vida ejemplar, y estamos llamados a seguirlo. La expresión de esta visión de Jesús es: "corramos con perseverancia esta carrera, con la vista fija en Jesús, el primero, el que

perfecciona nuestra fe, el que por la gloria que se le presentó soportó la cruz, haciendo a un lado la vergüenza, y está a la derecha del trono de Dios" (Hb 12:2).

Esta cristología y la del segundo Adán casan bien una con otra. Alientan una convicción central de que Jesús vivió una vida humana como debe ser vivida, y encontramos nuestra salvación ajustando nuestras vidas a su modelo de existencia. El diseño de los Ejercicios Espirituales refleja estas grandes ideas.

### **Por qué esta jugada central es significativa**

Esta cuestión de por qué la atención está centrada en el Jesús humano y su modo de vivir la resolveré en dos partes. En esta primera, considero a las personas individuales que han perdido o están perdiendo el gusto por el cristianismo. A estas personas les presento a Jesús de Nazaret. Tal como lo describen los Evangelios, Jesús es una persona atractiva. Un líder espiritual que ciertamente captará la atención de la gente. Es una figura pública, presentada en las historias evangélicas, que no pertenece a ningún grupo. Está disponible para todos. Su mensaje es tal que todo mundo lo entiende: una concepción de Dios y de los valores de Dios para los seres humanos en contraste con las concepciones seculares conocidas.

Recorrió el mundo haciendo el bien. Les habló a los judíos por supuesto, pero acerca de un Dios de todos los seres humanos, un Dios creador que ama a todas y cada una de las criaturas de Dios. Sanó a los enfermos, abrazó a los que estaban solos y excluidos por

la sociedad. Desafió a la autoridad religiosa cuando era hipócrita o imponía cargas a la gente. Su mensaje general del gobierno de Dios era un mensaje de libertad y humanización contra cualquier cosa que aprisionara a las criaturas amadas del Señor.

Y trajo esperanza en un futuro absoluto. Cuesta trabajo imaginar a personas que consideraran seriamente lo que Jesús hacía y sostenía al defender el lado de Dios, y no quedar positivamente atraído a ese programa.

La primera etapa de volverse a Jesús responde al problema de la apatía respecto de lo que la Iglesia representa en la imaginación de la gente. Presentar a Jesús es la primera tarea de la Iglesia puesto que es la base misma de la espiritualidad cristiana. No debería ser nomás una representación piadosa de Jesús, sino una bien fundamentada en la cultura del Nuevo Testamento.

Los exégetas muchas veces resumen el ministerio de Jesús en base a los tres roles que asumió: tres tipos de figuras religiosas o carismáticas del tiempo de Jesús caracterizan el modo como él desarrolló su ministerio: él era un maestro, él era un líder, él fue un sanador, y fue un profeta. Cada una de estas descripciones indica lo que él hizo. Cada una puede también usarse para indicar diferentes modos en que la gente puede responderle y seguirlo. Una sola persona, por supuesto, podía corresponder a todas esas descripciones.

Como un aprendiz a un maestro. El primer tipo de relación yo lo llamaría la relación de alguien que aprende con el que enseña. Alguien está buscando algo, y se acerca a Jesús como a un maestro. Desde el principio y

quizás durante todo el proceso uno mantiene con Jesús una relación que sigue siendo la de un aprendiz. Jesús es un maestro moral o espiritual; uno aprende de él nuevas intuiciones diferentes de la vida espiritual. Esa persona podría relacionarse con Jesús menos como una persona y más como la materia de su enseñanza. Esta relación no es para nada superficial, podría ser muy profunda y estimular un cambio revolucionario en la vida de una persona. Pero la relación con el maestro puede también seguir siendo más objetiva. Podría ser la primera relación con Jesús que una persona que se acerca a Jesús pueda adoptar.

Cliente. La relación de cliente incluye la primera pero va mucho más lejos. Aquí la persona llega a ser en cierta medida dependiente de Jesús. Jesús era más que un maestro, era también un sanador, y su sanación se puede concebir en muchos niveles distintos. Era un exorcista, o sanador por la fe, pero también era un sanador espiritual que conectaba con la plenitud espiritual que llega a tener lugar al analizar a fondo lo que las y los cristianos entienden por salvación. Esta puede tomar muchas formas o ser concebida de muchas maneras. El Nuevo Testamento tiene muchas metáforas y analogías sobre el modo como Jesús es salvador. La idea es que Jesús es mediador de una conexión entre una persona y la última realidad trascendente, Dios, de tal manera que él se convierte en parte de la salvación misma.

Aprendiz. Una tercera relación es enteramente distinta de las dos primeras y en cierto modo las incluye, y es la relación de un aprendiz respecto de aquél cuyo modo de vida va a abrazar y practicar. Esta es la

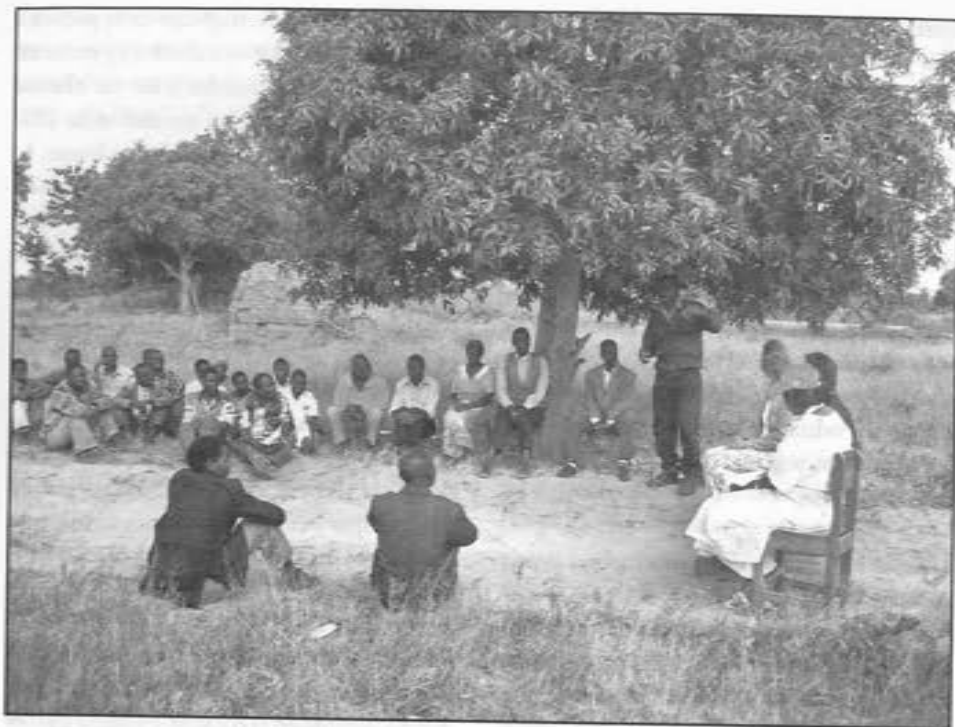
relación de aprender respecto de la persona cuya manera de vivir va a abrazar y practicar. Esta relación de aprender y ser un cliente en algunos aspectos va mucho más allá. Uno no es aquí meramente dependiente, lo que sugiere pasividad, sino que es también colaborador, conspirador y compañero. Uno acompaña y camina al lado de Jesús a fin de tomar parte en la acción y promoverla. La pasividad y la apropiación de la influencia de Jesús se llega a transformar en encargarse del mismo proyecto por el que fue consumido. Esto describe con bastante exactitud lo que Ignacio propone en los términos imaginarios de la comparación de Jesús con un rey terrenal que persigue una causa noble, que nadie que tenga integridad podría rehusarse a seguir.

Resumiendo, regresar con Ignacio a Jesús de Nazaret representa un programa para reintroducir a la gente en el corazón y el alma del ser cristiano: seguir a Jesús. Ahora me referiré a la estrategia más amplia detrás del programa.

### **Presentación del cristianismo en etapas**

Aquí la respuesta a la cuestión de la decadencia del cristianismo en occidente considera una manera de pensar más estratégica: ¿cómo debería pensar la Iglesia acerca de representar la fe cristiana a la sociedad en general? ¿Cuál es su estrategia? En este asunto, se puede aprender mucho del estudio de los orígenes de la iglesia, el análisis de cómo la iglesia se desarrolló durante el primero y el segundo siglos. El modo como la iglesia surgió fue por el desarrollo histórico que procedió por etapas.





El punto aquí no es intentar analizar y distinguir esas etapas, que, después de mucha investigación siguen ocultas por falta de datos significativos.

Pero algunas cosas ya están claras. El objeto de la predicación de Jesús era el gobierno de Dios, y la dirigió a su pueblo de Dios, los judíos. Después de su muerte y resurrección, un movimiento del judío Jesús permaneció por un tiempo dentro de los muros del templo y la sinagoga.

Sólo más tarde, en el primer siglo y el principio del segundo, el movimiento de Jesús finalmente se alejó del Judaísmo, y se llamó cristiano en el sentido de ser diferente de los judíos, desarrolló sus propios modelos de

culto, organizaciones comunitarias y creencias. Además, éstas no eran todas idénticas en las comunidades más lejanas; los desarrollos fueron pluralistas.

¿Qué los mantuvo juntos? La consistencia y la continuidad de este desarrollo estaban en el seguimiento de Jesús, en el que la gente experimentaba la salvación de Dios. Es decir, bajo las manifestaciones externas de la recién nacida fe cristiana, una espiritualidad común del seguimiento de Jesús, desde el mismo principio mantuvo el movimiento unido.

La distinción entre una espiritualidad del seguimiento de Jesús por una parte, y las expresiones institucionales de esta espiritualidad en formas organizativas por otra parte,

contiene una clave del programa estratégico para revitalizar la iglesia en un período de decadencia.

Permite una cierta prioridad de la espiritualidad del seguimiento de Jesús respecto de las formas objetivas de una iglesia organizada. La espiritualidad soporta las formas objetivas: las formas objetivas sostienen la espiritualidad.

Con esta fórmula, el modo de tratar a la gente que se halla en las orillas de la iglesia –y hay muchas más de las que imaginamos– no es ofreciéndoles doctrinas en las mismas fórmulas que han perdido significado y han sido dejadas atrás. Más bien uno debería reintroducirlos en la esencia de la fe cristiana, el seguimiento de Jesús, y presentarlo de modo que haga que su ministerio hable a la vida en las sociedades de hoy.

Pero esto no significa la pérdida de las doctrinas o de la autoridad de los ministros que guían a las iglesias. Estas doctrinas y estos oficios ministeriales se desarrollaron precisamente porque el movimiento no podía sobrevivir sin ellos. Pero en el pasado se desarrollaron a partir del movimiento del cuerpo de los seguidores de Jesús. La investigación demuestra que los oficios y las doctrinas no fueron establecidas por Jesús, sino que se desarrollaron a partir de la espiritualidad eclesial del seguimiento de Jesús.

Así también, en nuestro tiempo, la Iglesia tendrá que atender a diversas espiritualidades del seguimiento de Jesús, no en un estilo piadoso sino crítico y dejar que se desarrollen. Nos enseñarán

cómo reorganizar los ministerios y reinterpretar nuestras enseñanzas adaptadas a la situación.

Resumiendo, hemos de pensar en términos de etapas en la tarea de revitalizar la iglesia. La primera etapa es un retorno a Jesús de Nazaret; la segunda, interpretar a Jesús para nuestro tiempo en términos de doctrina ha de seguir a la primera. Los Ejercicios Espirituales de Ignacio son el modelo de esta estrategia. Tal cual.

## Notas

- 1) The Spiritual Exercises of Ignatius Loyola, trans. by George E. Ganss (Chicago: Loyola Press, 1992) #s 91-98, pp 53-55
- 1) Esto es verdad de todas las iglesias. En cuanto a los católicos, "más o menos un 60% de todos los estadounidenses de hoy que fueron educados en Estados Unidos ya no practican su religión, la mitad porque abandonaron del todo la iglesia y la mitad siguen siendo nominalmente católicos, pero rara vez, si acaso, toman parte en la vida de la iglesia." Robert D. Putnam y David E. Campbell, *America's Grace. How Religion Divides and Unites us* (New York, Simon and Schuster, 2010). 140-141.
- 2) Tal cual
- 3) 4) Hal Taussig, "¿El fin de los orígenes cristianos? Para dónde volvemos en la intersección de la Subjetividad y la habilidad histórica." *Review of Biblical Literature* 11 (2011). 1-15 ofrece una revisión de la literatura sobre los orígenes del Cristianismo en las últimas década

# El misterio de Nazaret<sup>1</sup>

Victor Codina

Universidad Católica Boliviana de Cochabamba

Los primeros discípulos de Jesús al comienzo fueron identificados como "la secta de los nazarenos" (Hch 24,5) y sólo al salir al mundo helénico, para el cual el nombre de Nazaret no significaba nada, fueron llamados cristianos (Hch 11,26). Nazaret marcó toda la vida de Jesús. El mismo José avisado en sueños se retiró a Galilea para que se cumpliera el oráculo profético que Jesús sería llamado nazareno (Mt 2, 22b-23).

## ¿Qué era y qué significa Nazaret para Jesús y para nosotros?

Nazaret era un pequeño pueblo ubicado en Galilea, al norte de Jerusalén, una zona menos pobre que Jerusalén ya que por su geografía, su clima y el comercio gozaba de un cierto desarrollo. Políticamente convulsionada, cuna de la resistencia anti-romana, no era bien vista por la gente de Jerusalén. Los galileos eran considerados rústicos (am-ha-aretz), gente de pueblo, campesinos políticamente autónomos y levantiscos,

religiosamente poco preparados, con influjos paganos. Su mismo dialecto los delataba (Mt 26,73).

Nazaret era un pequeño pueblo galileo (¿entre 200 y 400 habitantes?) sin importancia alguna, jamás citado en el Antiguo Testamento. Casas de piedra o adobe, techo de ramaje seco con arcilla, un patio común, piso de tierra. Algunos de sus habitantes vivían en cuevas excavadas en sus laderas. Las casas solían tener un patio común que era compartido por varias familias del mismo grupo<sup>2</sup>.

Las investigaciones arqueológicas de la Galilea del siglo I nos descubren que en Nazaret existían lagares de vino, piedras de molino para moler grano, muelas de aceite, es decir era una aldea de carácter rural y pobre, sin calles pavimentadas, ni edificios públicos, ni inscripciones, ni frescos decorativos, ni mosaicos, ni artículos de lujo como frascos de perfume, etc.<sup>3</sup>

La población tenía que pagar el 90% de sus ganancias como tributo a Roma. Se vivía una situación de opresión y de violencia

2 J.A. Pagola, Jesús. Aproximación histórica, Madrid, 2007 (5ª edición), 11-61

3 Elisabeth A. Johnson, Nuestra hermana de verdad, Concilium 327, septiembre 2008, 11-19

política: en el año 4 antes de Cristo, las legiones romanas sofocaron un levantamiento de judíos y crucificaron a 2.000 hombres cerca de Jerusalén y quemaron la ciudad de Séforis que distaba 10 kms de Nazaret.

Jesús pasó la mayor parte de su vida en Nazaret y Nazaret constituye como el apellido de Jesús: Jesús es Jesús de Nazaret, Jesús Nazareno (Mc 10,47; Mt 21,9-11; Jn 19,7). En la misma cruz Jesús aparece con el título de Jesús Nazareno rey de los judíos (Jn 19,19).

Jesús fue nazareno, ésta era su identidad, era un hijo del pueblo, uno de tantos, sin sobresalir ni descollar, sin nombre ni títulos, que llevaba una vida oculta, sujeto a sus padres (Lc 2,51) como hijo del carpintero, una familia de condición modesta (Lc 2,33), que cumplía fielmente sus tradiciones religiosas (Lc 2,21-22.41). María su madre, según Lucas recibió el mensaje del ángel en Nazaret y en Nazaret el Espíritu la cubrió con su sombra para engendrar a Jesús (Lc 1,26-38), fruto bendito de su vientre (Lc 1,41).

Jesús se abrió a la vida y al mundo desde este ángulo muy peculiar de Nazaret, un contexto provinciano, campesino, aldeano, no urbano, ni de Jerusalén, de la periferia. Fue tomando conciencia de su entorno social, como un artesano, no como terrateniente ni miembro de la clase sacerdotal. Fue iniciado a la fe de sus padres, aprendió la piedad sencilla de los anawim, desde allí descubrió al Padre, a su Padre (Lc 2,49).

Desde Nazaret Jesús vio de cerca el sufrimiento de su pueblo, las injusticias, la desocupación, el abandono y la marginación de los enfermos tenidos como impuros,

descubrió la prepotencia de los ricos, el peso de la ocupación romana con sus fuertes impuestos. Vivió el ser nazareno sospechoso y despreciable, vio que la fe estaba distorsionada por un legalismo que no permitía descubrir el rostro misericordioso del Padre. También presenció los gestos de amor y solidaridad de gente tenida como pecadora y marginada. Todo este contexto le hace a Jesús madurar en su vocación profética: ¿qué hacer para anunciar a un Dios que salva, para anunciar el Reino de Dios?

Aunque los profetas habían dicho que el Mesías sería llamado Nazareno (Mt 2,22b-23), los contemporáneos de Jesús afirman que de Nazaret no podía salir ningún profeta (Jn 7,52) y cuando Felipe encuentra a Natanael y le dice que han hallado a aquel de quien escribieron Moisés y también los profetas, Jesús de Nazaret, Nicodemo exclama con gran seguridad: "De Nazaret puede salir algo bueno?" (Jn 1,46).<sup>4</sup>

Pero Nazaret no es sólo un lugar geográfico, es un lugar teológico, un estilo de vida.<sup>5</sup> La presencia de Jesús en Nazaret no es casual, es una opción de una encarnación pobre (kenótica) de Jesús, la Palabra se hizo carne nazarena, hoy diríamos se encarnó en medio del mundo de los pobres, de los excluidos de los insignificantes, la Palabra habló en dialecto galileo. Jesús podía haber utilizado su ascendencia davídica, pero no lo hizo nunca, se llama el hijo del hombre, que aunque puede aludir a Dn 7, en lenguaje ordinario significa un hombre común y corriente. En

4 El texto griego dice textualmente: "¿De Nazaret puede haber cosa buena?"

5 J. Álvarez Calderón, Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia, Páginas (Lima) nº 105, octubre 1990, 15-31

el evangelio de Juan, cuando los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos van al huerto a prender a Jesús y éste les pregunta a quién buscan, ellos responden que a Jesús el Nazareno. Entonces Jesús confiesa abiertamente: "Yo soy" (Jn 18,1-8). Jesús es el Nazareno, Jesús de Nazaret. En Lucas, los discípulos de Emaús cuando quieren explicar a su desconocido acompañante de qué hablan y por qué están tristes, le comienzan a hablar de lo sucedido con Jesús el nazareno (Lc 24,13-19).

Jesús lleva en Nazaret una vida oculta, monótona, anónima, hijo del carpintero (Mt 13, 55) y carpintero él mismo (Mc 6,3) durante largos años, vive como la mayoría de la humanidad, su vida es la vida de un hombre que no descuella, es un vecino más, uno de tantos (Flp 2, 7), un número en el censo. Aprendió en la universidad de la vida, sacó de la vida del campo y de la población la mayoría de sus ejemplos de las parábolas y de sus sermones: semilla, cizaña y trigo, grano de mostaza, aves y lirios, zorros, gallinas que cuidan a sus polluelos, obreros que buscan trabajo, gente con deudas, banquetes de ricos que excluyen a los pobres, bodas populares, niños que juegan y tocan la flauta en la calle, mujeres



que pierden monedas, amasan el pan con levadura y remiendan ropa vieja, pastores con sus ovejas, hijos que abandonan la casa paterna y gastan sus bienes en las ciudades, gente que llama de noche a sus vecinos en busca de pan, siervos que se emborrachan en ausencia de su dueño...

En Nazaret Jesús aprendió la dureza de la vida, una vida de campesinos que siembran pero cosechan poco, que ven cómo la cizaña se mezcla con el trigo, una vida de hombres que dicen y no hacen, que prefieren enterrar sus talentos antes que hacerlos rendir, no son precavidos, son estúpidos y construyen graneros sin pensar en su próxima muerte, edifican sin pensar si tienen dinero para poder acabar su obra. Y sin embargo Jesús en Nazaret no experimentó la amargura o la decepción, sino que sintió la cercanía del Padre que hace llover sobre buenos y malos, que perdona al hijo pródigo, que busca la oveja perdida, que hace crecer la semilla noche y día.

Esta cercanía filial con su Padre, el Abba, experimentada en Nazaret le dio valentía profética para anunciar un Reino que no se basa en la riqueza, ni en el honor, ni en el poder, sino en el olvido de sí, en el servicio desinteresado a los demás, especialmente a los más pobres y excluidos. Es un Reino de perdón, de confianza en Dios, que hace que uno no se apoye en sus propios méritos como los fariseos sino que confíe en la misericordia entrañable del Padre de todos.<sup>6</sup>

Todas estas experiencias de sus cerca de 30 años en Nazaret serán lo que constituirá el

<sup>6</sup> J.L. González Faus, La "filosofía de la vida" de Jesús de Nazaret, Sal Terrae, abril 1988, 275-289

núcleo de su predicación, de su espiritualidad, de su profetismo, de sus tensiones con las autoridades religiosas y civiles de su tiempo, de sus opciones y de su pasión y muerte en cruz.

Los cuatro evangelistas mencionan a Nazaret al comienzo de la vida pública de Jesús: Jesús vino de Nazaret al Jordán para ser bautizado por Juan (Mc 1, 9-11), después del bautismo y tentaciones, al oír que Juan ha sido apresado, Jesús se retira a Galilea y dejando Nazaret va a Cafarnaum, donde desarrollará su ministerio para cumplir el oráculo de Isaías (Is 8, 23-9,1) y anunciar que el Reino de Dios está cerca (Mt 4, 17). Lucas ubica en Nazaret su programa mesiánico, que sus compatriotas no comprenden y rechazan, porque ningún profeta es bien recibido en su patria (Lc 4, 16-24). El relato lucano del rechazo de Jesús por parte de sus compatriotas nazarenos anticipa proféticamente el misterio de la pasión y muerte de Jesús. Juan nos presenta a Felipe que descubre al Mesías no por su descendencia davídica sino por ser hijo de José, de Nazaret (Jn 1,45), lo cual provocará la extrañeza de Natanael (Jn 1, 46).

Paradójicamente mientras los sacerdotes, escribas y fariseos rechazan a un Mesías nazareno, el ciego de Jericó descubre en Jesús de Nazaret al Mesías hijo de David (Mc 10, 47), y la gente sencilla es la que reconoce al Mesías hijo de David a aquel nazareno que entra en Jerusalén montando en un pollino (Mt 21, 9-11).

Todo esto significa que si queremos hallar a Jesús hemos de ir a Nazaret, si la Iglesia quiere ser fiel a Jesús ha de ser una Iglesia

nazarena, no davídica, y puesto que el mundo de los pobres en los que encarnó Jesús en Nazaret tiene una especial densidad humana y teológica para comprender la Palabra de Dios, la misma teología ha de ser nazarena.

Formulado de otro modo, Nazaret constituye un lugar teológico y hermenéutico privilegiado para comprender la historia de salvación. Nazaret incluye a los pobres y a los diferentes por su lengua y mentalidad, Nazaret implica a María, la mujer sencilla de Nazaret, cuenta con José el carpintero y hombre fiel, Nazaret presupone la presencia salvífica y vivificadora del Espíritu que actúa en María y dirige toda la vida de Jesús, Nazaret significa la vida y el estilo de Jesús de Nazaret, el que muere en la cruz con la inscripción de Nazareno y resucita convocando a sus discípulos a Galilea (Mt 28,7.16). Los sermones de Pedro que los Hechos de los apóstoles nos relatan, hacen continua referencia a Jesús de Nazaret, que los dirigentes judíos mataron pero al que Dios resucitó (Hch 2,22-24). En nombre de Jesús de Nazaret, Pedro y Juan hacen andar al tullido de la puerta hermosa (Hch 3, 6), ante el sanedrín confiesan que Jesús nazareno muerto y resucitado es la piedra angular, porque no hay otro nombre dado a los hombres por el que debamos salvarnos (Hch 4, 10-12). Y Pedro, en casa de Cornelio, le anuncia la Buena nueva de Jesús de Nazaret que ungido por el Espíritu pasó por el mundo haciendo el bien y librando de toda opresión maligna (Hch 10, 38)

Nazaret es un misterio, un signo de contradicción, para algunos es una señal de escándalo, para otros es la Buena nueva de la salvación. ☛



# La humanidad de Jesús<sup>1</sup>

Jorge Costadoat  
Centro Teológico Manuel Larraín  
Pontificia Universidad Católica de Chile

Jesús, en síntesis, quiere decir que Dios es humano. Humano por compartir nuestra vida y destino. Humano por amar y sufrir por la humanidad hasta el extremo. Jesús ha sido hombre mucho más que nosotros. Tan hombre como solo Dios puede serlo. Pero a unos cuesta entender que su divinidad no menoscabe su humanidad y, a otros, que un hombre como él pueda ser divino.

Jesús es tan divino, se piensa, que no ha podido ser muy humano. Sucede también lo contrario. Hoy hay tal certeza de su humanidad que resulta difícil creer que ha podido ser Dios. La Encarnación del Hijo de Dios es un auténtico misterio. Es arduo para el pensamiento hacerse a la idea de reunir en una sola persona dos magnitudes -la divinidad y la humanidad- que parecen competir entre sí. Pero en Jesús, Dios no compite contra la humanidad, compite contra el pecado para salvar a la humanidad del sufrimiento y de la muerte. La divinidad no predomina sobre la humanidad de Jesús. La perfecciona. El hombre del corazón apasionado y traspasado, Jesús, más que cualquier otra revelación, devela cómo es verdaderamente Dios y cómo se llega a ser hombre en plenitud.

## La misericordia de Jesús

En el lenguaje corriente, se dice de alguno que es humano porque es frágil, porque peca

y reincide en su pecado. Pero también se dice que es humano alguien cercano a las demás personas, porque tiene capacidad de comprender y de perdonar al caído. "Humano" porque, sin ser cómplice, se involucra con las penalidades del prójimo y, para ayudarlo a superarlas, comparte su destino. Este concepto de humanidad se aplica a Jesús antes que a nadie. Porque, si asumiendo una psicología humana con todas sus posibilidades y limitaciones Jesús es uno más de nosotros, en tanto hizo entrar personalmente en la historia el amor compasivo de Dios no fue uno más, sino el mejor de todos. Es Jesús misericordioso, y no el promedio de los hombres, lo que determina qué significa "ser humano".

Atendamos a su historia. Jesús centró su predicación en el anuncio del reinado de Dios: la cercanía de la bondad inaudita e incomprensible de Dios. Jesús vivió para su Padre y para el reinado de la bondad de su Padre entre nosotros (cf. Mc 1, 14-15). Los destinatarios primeros de este Reino fueron los pobres y los pecadores.

Jesús predicó el Reino a los pobres (cf. Lc 4, 14-19). El nacimiento pobre de Jesús en Belén no es un dato circunstancial de su vida, sino que constituye todo un símbolo de una humanidad compartida con los preferidos de Dios (cf. Lc 1, 46-56). Jesús se identificó con los pobres. Los "pobres de espíritu",

al igual que Jesús, alcanzan la perfección evangélica más que en no cometer errores, más que en no experimentar la duda y el sufrimiento, conmoviéndose, confundiendo con las víctimas de la "inhumanidad" y actuando en favor de ellas. La perfección evangélica ama incluso al enemigo, consiste en ser "misericordiosos como Dios es misericordioso" (Lc 6, 36).

Jesús también ofreció el Reino a los despreciados por pecadores, aquellos que no estaban en condiciones de cumplir con el moralismo de los fariseos y a los que violaban la Ley sin más (cf. Lc 5, 29-32). Prueba de la gratuidad del Reino es que se ofrece precisamente a quienes no tienen ni bienes ni obras que intercambiar por él. Pero Jesús va todavía más lejos. Sin abolir la Ley, trasgrede la letra de la Ley cuando su rigidez atenta contra su sentido benigno originario (cf. Jn 8, 1-11).

Nada ilustra mejor la humanidad de Jesús que los amigos que tuvo y los lugares que frecuentó. Se rodeó de los marginados de su época. A sus discípulos los escogió de entre todo tipo de personas, principalmente gente humilde. Tuvo incluso discípulas mujeres, insólito en la antigüedad. Se le acusó de "comilón y borracho" porque tomaba y bebía con gente de mala fama, y se lo despreció por codearse con publicanos y dejarse acariciar por prostitutas (cf. Lc 7, 33-50). Jesús anticipó el sentido de la Eucaristía compartiendo la mesa con los "malditos", los pecadores y los pobres. Los fariseos, en cambio, comían entre ellos, los "justos".

Con esto, Jesús, no avalaba la miseria moral. Con su conducta se nos ha revelado que el misterio de la Encarnación se verifica muy

por dentro y no por encima de la historia humana. El mal, para Jesús, no se extirpa sin conocer en carne propia sus efectos, como tampoco se disipa el dolor sin dolor. Jesús "manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29), como un misero, inaugura el Reino liberando de unos y otros males, pero sin suprimir en sus beneficiarios la inexcusable respuesta personal. Si la bendición del Reino no se impone a los pobres, mas requiere de ellos la aceptación voluntaria, la maldición de Jesús a los ricos ha de entenderse no como una condena (cf. Lc 6, 24-26), sino como un llamado al arrepentimiento.

El mesianismo de Jesús fue diverso de los mesianismos de sus contemporáneos. El proyecto de Jesús de la prevalencia de Dios no aparecería en la historia sin sus destinatarios, a la fuerza y por obligación, pero tampoco sin hacer suyas las consecuencias de su rechazo y el misterio del mal puro y simple. En la medida que Jesús pretendió derechamente la erradicación del egoísmo y la miseria, no tuvo más alternativa que cumplir su misión como el Siervo humilde y sufriente de Isaías, que eliminaría el mal cargando con él. En tanto Cristo subvirtió la religiosidad de su época rebelándose contra la distorsión de la Ley y del Templo, debió atenerse a las consecuencias. Su muerte "era necesaria" (Lc 24, 26). No porque estuviera programada. Jesús no fue a ella como un autómatas. El dio su vida, no se la quitaron (cf. Jn 10, 18). "Era necesaria", dice la Escritura, en el sentido de que Dios ha querido a la humanidad al más alto de los precios. En su Hijo, Dios mismo se expuso a la terrible posibilidad de ser rechazado. Dios no ha podido sino amarnos. Dios no querido otra cosa que la vida de Jesús y la nuestra. Pero, para amarnos en serio, no pudo más que

renunciar a su Hijo. A Jesús lo asesinaron. El Padre no quiso la muerte de Jesús ni la ejecutó. Pero trocó su significado. Al resucitar a Jesús, convirtió este crimen en la prueba de su perdón incondicional. No sacralizó la cruz, sino todo lo contrario. Con la resurrección, Dios hizo justicia a Jesús. Desacralizó, así, la inveterada costumbre de divinizar la violencia y las instituciones que la ejercen para, como diría Caifás, "salvar a la nación" (Jn 11, 50).

Jesucristo es el hombre. El Espíritu Santo extiende en la historia lo sucedido con Jesús. Dios salva la humanidad con el hombre Jesús, pero no sin nosotros. No sin nuestra opción libre, sino con nuestra libertad. Liberando nuestra libertad de su inclinación a la inhumanidad y del miedo a la muerte.


### Conclusión

El Concilio Vaticano II profundizó en la humanidad del Hijo de Dios, con el propósito de hacer universalmente comprensible la salvación: "Con su encarnación, Él mismo, el Hijo de Dios, en cierto modo se ha unido con cada hombre. Trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con humano corazón. Nacido de María Virgen, se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado" (Hb 4, 15) (Gaudium et Spes, 22). No por ser humano, Jesús ha dejado de ser divino. No debiéramos temer su humanidad. Más cuidado habría que tener con una concepción de su divinidad alérgica a la Encarnación. No para salvarnos de la humanidad sino de la inhumanidad, Dios ha entrado en la historia como un hombre verdadero y el mejor de los

hombres. Las reticencias a aceptar que Jesús es hombre, más que salvaguardas de la fe son expresiones sospechosas de fe auténtica.

Si no fuera por el hombre Jesús, por su comportamiento histórico y su rehabilitación final, no sabríamos que el pecado no forma parte de la naturaleza humana. Tampoco habríamos llegado a creer que Dios es inocente de su muerte y la de tantos otros que rezaron "Dios mío, por qué me has abandonado" (Mc 15, 34). Dos cosas para nada obvias. Gracias a Jesucristo conocemos quién es Dios verdaderamente y qué es lo que realmente humaniza. Por medio del hombre Jesús corregimos la idea de un "dios" abusador, justiciero o vengativo, y preservamos a la humanidad de lo que la deshumaniza.

Pero, en definitiva, no basta creer en abstracto en la identidad de naturaleza del resucitado con nosotros ni tampoco basta conocer su extraordinaria actuación terrena. Es preciso tomar parte en su compromiso con la humanidad caída, identificándose con la pasión de su vida: su misión de anunciar la misericordia de Dios, rehabilitando a los pobres y perdonando a los pecadores. Esta es ya tarea del Espíritu: replicar de un modo creativo la praxis humanizadora y liberadora de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado por anunciar el amor de Dios por todos (cf. Gaudium et Spes, 22).

Jesucristo solidario y misericordioso, crucificado y resucitado es el Hombre. Mientras más este hombre influya en nosotros, más razones habrá para creer que Dios nos ama. 

<sup>1</sup> Publicamos una parte de un trabajo más extenso y lo hacemos con la amable autorización del autor (N. de la R.)

# Cristología de la liberación

## desde una mirada teológica feminista latinoamericana

Dra. Marilú Rojas Salazar, mstl

### Introducción

La cristología lamentablemente, y como bien afirma Elizabeth Johnson es una de las disciplinas teológicas más utilizada para oprimir a las mujeres en cuanto a la forma como se ha interpretado la masculinidad de Jesús<sup>1</sup>

Podrían argumentarse otras muchas razones de tal interpretación, sin embargo, y a mi juicio, una de las razones es el hecho de constatar que la teología ha sido elaborada por varones, incluida la teología de la liberación en América Latina. La cual, a sus 40 años de construcción todavía mantiene carencias y límites en cuanto a la reflexión hecha desde las mujeres, y no porque las mujeres no la elaboremos, sino porque la TL se construyó en los mismos moldes antropocéntricos, androcéntricos y patriarcales que dieron sustento a su epistemología.<sup>2</sup>

Lo anteriormente mencionado nos permite constatar que la elaboración de la Cristología

<sup>1</sup> Elizabeth A. Johnson, *La Cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Col. Presencia Teológica 130. Santander: Sal Terrae, 2003. 120-121.

<sup>2</sup> Elina Vuola, *Teología Feminista: Teología de la Liberación: Los Límites de la Liberación (La praxis como método de la teología Latinoamericana de la Liberación y de la teología Feminista)* (Madrid: IEPALA, 2000).

de la liberación no ha significado lo mismo para los hombres pobres que para mujeres pobres de América Latina. Co- tampoco significa que, por ser defensor los postulados de justicia o luchador social automáticamente se sea una persona inclusiva y no patriarcal o machista, pues ni toda teología latinoamericana es liberadora toda teología liberadora necesariame



tendrá que ser latinoamericana. Luego entonces, no es automático simpatizar con la TL y apostar también por la causa feminista, la TL no tomó en cuenta del todo a las mujeres y sus anhelos de liberación y postergó su causa.

De ahí que el presente artículo, como el de muchas otras teólogas que ya han escrito sobre la Cristología, pretende contribuir a la reflexión y recuperar el significado del Jesús liberador para las mujeres en el contexto de América Latina.

### **El concepto liberación para la teología feminista**

El término liberación para la teología latinoamericana es 'la esencia misma del mensaje revelado', y es uno de los temas fundamentales de la tradición Bíblica como afirma Ignacio Ellacuría.<sup>3</sup> Sin embargo, la problemática que pretendo abordar aquí, no es solamente sobre lo que el concepto liberación significa para la teología de la liberación y para la tradición bíblica, sino el significado y contenido que tiene para la teología feminista, y más concretamente para las mujeres pobres de América Latina.

Las cuestiones a las que se pretende dar respuesta son las siguientes: ¿Puede acaso el término liberación tener un significado diferente o ser abordado desde otra perspectiva y tener un mensaje distinto para las mujeres Latinoamericanas? ¿Qué significado representa la liberación para la

3 Ignacio Ellacuría, "Liberación," *Nuevo Diccionario de Teología*, ed. Juan José Tamayo Acosta (Madrid: Trotta, 2005), 527.

teología feminista? ¿Qué significado tiene para las mujeres la figura masculina del Dios libertador y del Jesús liberador?

En primer lugar, es verdad y es justo reconocer que la teología de la liberación aportó una renovación a la teología, a la iglesia y al compromiso cristiano, no solo en América Latina, sino en diversas partes del mundo. Sin embargo, también es verdad que la teología de la liberación no cuestionó las bases epistemológicas de la tradición occidental cristiana de carácter androcéntrico y antropocéntrico,<sup>4</sup> pues su objetivo estaba más centrado en la opción por los pobres.

Mientras que para la teología de la liberación la causa de la desigualdad son las estructuras políticas, sociales y económicas que generan injusticia, para las mujeres 'la causa de la desigualdad esta en lo que actualmente denominamos estructura de dominación patriarcal',<sup>5</sup> es decir, la exclusión por razón del género. Y en el caso de la teología ecofeminista la asociación de la mujer a la naturaleza, y la dominación de ambas por ser consideradas inferiores a la cultura.<sup>6</sup>

De acuerdo a los teólogos de la liberación, "Semanticamente 'liberación' debía entenderse en oposición a su contrario: la 'dependencia',<sup>7</sup> y desde luego, sostuvieron

4 Ivone Gebara, "Teología de la Liberación y Género," 121-122.

5 Ángeles Jiménez Perona, "Igualdad," 10 Palabras Clave sobre Mujer, ed. Celia Amorós (Navarra: Verbo Divino, 1995), 129-130.

6 Ivone Gebara, *Intuiciones Ecofeministas: Ensayo para Repensar el Conocimiento y la Religión* (Madrid: Trotta, 2000), 19.

7 Juan Luis Segundo, "Libertad y Liberación," en *Mysterium Liberationis*, Vol. I, ed. Ignacio Ellacuría & Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 377.

que no era suficiente con denunciar la opresión y reclamar la liberación, pues demandaban que la misma reflexión teológica necesitaba 'liberarse' de los mecanismos de opresión que se habían introducido en ella, para lograr que el mensaje evangélico de salvación fuera también un mensaje de liberación y no de opresión.<sup>8</sup>

La contradicción de éste mensaje se encuentra en el símbolo de la imagen masculina de Dios, y más concretamente, del Jesús liberador como hombre 'salvador', pues ésto ha significado mantener a las mujeres en relación de dependencia con respecto a los varones y contradice la crítica que hacía la teología de la liberación a la famosa 'teoría de la dependencia'.<sup>9</sup>

Mientras que, para los teólogos hombres, la 'liberación' está asociada a la 'salvación', para las mujeres la liberación está asociada a la necesidad de 'independencia' en relación con las estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas que discriminan a la mujer y que se encuentran en manos de varones, pues la mayor opresión que sufren las mujeres es justo, la que está relacionada con los hombres.<sup>10</sup>

### **El Jesús liberador en clave teológica feminista**

La crítica feminista acerca de la imagen masculina de Dios y del Jesús liberador es

8 *Ibid.*, 380.

9 *Ibid.*, 377.

10 Ana María Tepedino & Margarita L. Ribeiro Brandao, "Teología de la Mujer en la Teología de la Liberación," en *Mysterium Liberationis*, Vol. I, ed. Ignacio Ellacuría & John Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 288.

una problemática que anteriormente ya ha abordado las teólogas feministas del Norte como Elizabeth A. Johnson<sup>11</sup> y Rosemary Radford Ruether.<sup>12</sup> El problema como bien lo aborda Elizabeth A. Johnson, no está en cuestionar el hecho histórico de que Jesús fuera hombre, sino en el "modo en que la masculinidad de Jesús es tratada en la teología androcéntrica oficial y en la práctica eclesial, que desemboca en una cristología que empequeñece efectivamente a las mujeres".<sup>13</sup>

Elizabeth A. Johnson, analiza tres elementos importantes sobre como la masculinidad de Jesús es utilizada para reforzar la imagen patriarcal de Dios y para centralizar la salvación en la figura masculina:

En primer lugar, la esencia masculina de Jesús como esencia masculina de Dios, y del propio ser divino. En segundo lugar, la antropología androcéntrica que sostiene la creencia que al ser el Hijo de Dios masculino su encarnación, luego entonces, al ser masculino le corresponde un lugar de honor y una dignidad mayor por ser los hombres naturalmente auténticamente teomórfos y cristomórfos que las mujeres; y tercero, se pone en peligro implícitamente la salvación de las mujeres, pues la masculinidad es esencial para desempeñar el rol cristico, entonces las mujeres que se desenganchan de la cadena de la salvación pues la sexualidad femenina no es asumida por la palabra hecha carne.<sup>14</sup>

11 Elizabeth A. Johnson, *La Que Es: El Misterio de Dios en el Discurso Teológico Feminista* (Barcelona: Herder, 2002), 202-206.

12 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983).

13 Elizabeth A. Johnson, *La Que Es*, 202.

14 *Ibid.*, 205.





Finalmente, siguiendo el discurso de Elizabeth Johnson, el dualismo antropológico resuelve el problema de la salvación de las mujeres poniendo al hombre como cabeza de la mujer,<sup>15</sup> y dejando a la mujer como un ser amorfo sin cabeza, reduciéndola a mera corporalidad incompleta y sexual, sin capacidad de razonamiento propio.

De ahí que el problema para la reflexión teológica feminista latinoamericana al igual que para las teólogas del Norte continúa siendo la imagen patriarcal de Dios: ¿Puede y 'debe' ser un hombre el salvador de las mujeres? ¿Deben continuar las mujeres dependiendo de un salvador hombre? ¿No es acaso una contradicción atribuirle a Dios y a Jesús la categoría de 'liberador', cuando las mujeres continúan siendo dependientes a causa de una

<sup>15</sup> *Ibid.*, 205.

'masculinidad' que las oprime, y de la cual éste Dios es parte?

La problemática que pretendo mostrar es el hecho de constatar que mientras para la TL, la liberación es comprendida en los parámetros de salvación, y viceversa, para las mujeres el tema de la opresión infringida por los hombres a las mujeres queda olvidado, y no solo se convierte en un tema sin superar, sino la centralidad en la que se fundamenta el sistema de opresión-exclusión de las mujeres. Queda claro que la 'liberación' para la reflexión feminista no significa lo mismo que para los teólogos hombres de la liberación.

En realidad por muy liberadora que ha sido la teología en América Latina, las mujeres siguen dependiendo, en muchos casos de la reflexión de los teólogos, de la liberación

hombres, y ellas terminan siendo una especie de agregado al tema de los pobres. Los teólogos de la liberación reconocen la opresión de la mujer en cierta medida, como un elemento estructural un tanto ajeno, y no terminan de asumir que, algunos son parte de este sistema patriarcal.

En el aspecto de estudios bíblicos, la lectura del éxodo como libro inspirador de la tradición bíblica liberadora, dicha tradición se mantuvo en línea de una tradición de patriarcas hombres que junto con la imagen masculina del Dios liberador protagonizaron e hicieron posible la libertad del pueblo de Dios. Finalmente, ésta metáfora y reflexión forma parte de una hermenéutica bíblica de corte netamente patriarcal, que tampoco fue cuestionada por los teólogos.<sup>16</sup>

Las teólogas latinoamericanas ahora, tienen una doble conciencia: por un lado, que hay una necesidad de "afirmarse como mujeres, como sujetos, y no como objetos, pero sobre todo como personas que se relacionan con los demás, mujeres y hombres, en reciprocidad e igualdad de derechos".<sup>17</sup> Y por otro lado, que la opción por los pobres se concreta en la opción por la mujer pobre, que hoy es la más pobre entre los pobres. Por lo tanto, la liberación de la mujer 'se propone... examinar valientemente los preconceptos y estereotipos inculcados a través de las estructuras sociales y culturales,

<sup>16</sup> Jopie Siebert-Hommes, "Las Salvadoras del Liberador de Israel: Doce 'Hijas' en Éxodo 1 y 2," en *La Torah: La Biblia y las Mujeres: La Biblia Hebrea (Antiguo Testamento)*, ed. Mercedes Navarro & Irmitraud Fischer (Navarra: Verbo Divino, 2010), 305.

<sup>17</sup> Ana María Tepedino & Margarida L. Ribeiro Brandao, "Teología de la Mujer en la Teología de la Liberación," 288-289.

que ponen a las mujeres en inferioridad por la asimilación de una masculinidad marcada por la dominación, por el machismo y por la violencia, la agresión sexual y la indulgencia.<sup>18</sup>

### *La cristología en clave feminista y sus implicaciones prácticas*

La primera implicación de la cristología feminista es reconocer que Jesús estableció un sistema de igualdad-equidad en relación con las mujeres de su tiempo, de tal manera que incluyó a hombres y mujeres en el grupo de sus seguidores, y constituyó así una comunidad de mujeres y hombres e igualdad de dignidad, de derechos y deberes. Jesús estableció un modelo comunitario basado en un cambio de relaciones, es decir de las relaciones de dominio a las relaciones democráticas, las cuales constituyeron el eje principal de la comunidad.

Este modelo comunitario de equidad, respeto, dignificación, inclusión, valoración, libertad y autonomía es un modelo fundado en el entendimiento, prácticas y relaciones de no dominación propio de comunidades no jerárquicas y no patri-kyriarcales, y, en mi juicio, este es el modelo de comunidad que necesitamos recuperar como iglesias: como comunidades sororales y fraternales: iglesias de mujeres y de hombres capaces de convivir sin dominarse o imponerse, pues la sobre patriarcalización y jerarquización de nuestras comunidades, así como las relaciones de dominio son las que están desgastando el tejido interno de nuestras formas de comunión. Necesitamos desde

<sup>18</sup> Ivone Gebaza, "Teología de la Liberación y Género," 28.

luego unidades plurales, diferencias comunes, comunidades holísticas.

Jesús superó los modelos patriarcales excluyentes de su tiempo dejándose cuestionar por las mujeres con las que estableció diálogos, amistad, y relaciones de cercanía. Jesús no se dejó atrapar por los estereotipos de masculinidad y femineidad que se caracterizaban por ser excluyentes y misóginos, los cuales eran además bien vistos por la cultura, la sociedad y la estructura religiosa de su tiempo. Esta actitud nos demanda a dejarnos cuestionar ante nuestros propios patriarcados y sistemas de exclusión basados en el género, la raza, el sexo, el estatus y las creencias religiosas que atraviesan interseccionalmente a nuestras iglesias, doctrinas y costumbres.

El Jesús hombre que nos muestran los textos del N.T. es un Jesús que no se aferra a sus prerrogativas masculinas de 'superioridad', y transgrede la construcción de su propia masculinidad, aún ante los hombres religiosos de su tiempo, que se piensan y asignan el derecho de enjuiciar mujeres, castigarlas, humillarlas y despreciarlas. Por su parte, Jesús reconoce la dignidad de las mujeres, las integra a la sociedad, las libera de sus propios roles patriarcales de auto-consentimiento, como es en el caso de Marta. En relación a María, el evangelio de Juan nos enfatiza que la nombra y se refiere a ella como mujer, y no como 'madre' para no encasillarla en el rol patriarcal por el cual una mujer era valiosa: por su rol reproductivo. Para Jesús, María es valiosa por ser mujer, por ser persona y por ser ella misma. No sólo en relación a él. Lo que nos conduce a pensar que el problema no es que Jesús se

haya encarnado varón, sino que no haya más varones como él que no se dejen atrapar en la construcción de su masculinidad.

Fundamentarse en la masculinidad de Jesús y del llamado a sus apóstoles 'hombres' para excluir a las mujeres de los ministerios ordenados es tener una visión fundamentalista y parcializada de la propuesta de Jesús. Además de carecer de sustento, carece a mi modo de ver, de valor para reconocer las limitaciones del propio patriarcado eclesiástico. De otro lado, denota también el miedo a perder el poder simbolizado en los ministerios, los cuales ciertamente no se ven como servicios, sino como privilegios concedidos a la masculinidad.

### *Finalmente, para las mujeres las implicaciones prácticas serían las siguientes:*

Superar 'la feminización de la pobreza' ya que ésta no es solo una cuestión económica-estructural, sino que su principal causa es la dominación patriarcal, la exclusión por razón de género y de raza.

La lucha contra la injusticia que ha mantenido la lógica de la desigualdad entre hombres y mujeres, entre la especie humana y las demás especies, entre 'señores' y siervos (kyriocentrismo). La lógica de la desigualdad ha quitado no solo poder a las mujeres, sino también ha anulado su identidad, a tal grado que ellas mismas no saben quiénes son.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ibid., 267.

El reto de superar la falta de formación a causa de una cultura de corte patriarcal que ha impedido a toda costa el desarrollo integral de la mujer, el reconocimiento a sus derechos y la ha confinado al espacio privado. De tal forma que las mujeres pobres además de vivir la marginación económica y de género, también viven la marginación a causa de la cultura. Esta marginación cultural las priva de la posibilidad de tener una vida digna, un empleo, una profesión, y una vida saludable.

Para las teólogas feministas latinoamericanas la Cristología de liberación significa: a) la recuperación de la identidad, al b) la demanda derecho de la igualdad, c) la conquista de la autonomía que les da el poder de tomar decisiones, d) constituirse como sujetos (mujer-naturaleza), e) mantener la relacionalidad que caracteriza a las mujeres, y f) establecer relaciones de interdependencia con su entorno

a) la recuperación de la identidad: La reconstrucción de la identidad de las mujeres latinoamericanas se fundamenta en el principio de humanización-encarnación, pues para muchas mujeres habitar un cuerpo de mujer implica haber sufrido la dominación, y en muchos casos, la violación y la instrumentación que las convierte en cuerpos reducidos a objetos.

La identidad de las mujeres no puede fundamentarse en un cierto estereotipo de roles construidos y asignados por los hombres de una determinada sociedad, por muy religiosa y cristiana que ésta sea. "Las mujeres no son, damas, esposas, sirvientas, seductoras o bestias de carga

sino ciudadanas plenas".<sup>20</sup> Por lo tanto las teólogas feministas afirman y parte del principio de que 'todo ser humano es una realidad encarnada y adentrarse en la experiencia de su corporeidad es adentrarse de un modo privilegiado en el conocimiento y la comprensión de su identidad'.<sup>21</sup>

b) La demanda derecho de la igualdad: La liberación en la teología feminista significa en primer lugar, "que todas las mujeres tengan asegurados no solo sus derechos sino también el reconocimiento, el bienestar y la dignidad como 'ciudadanas de pleno derecho'".<sup>22</sup> Este reconocimiento no puede darse sin "la lucha contra las multiplicativas y entrelazadas estructuras de dominación tales como la raza, la clase, el género, el heterosexismo y el nacionalismo etnicista". Esto es a lo que las teólogas feministas llaman el derecho de igualdad.

c) La conquista de la autonomía que les da el poder de tomar decisiones: Para que la igualdad sea real y no un espejismo ideal, es necesaria la equipotencia, es decir, que las mujeres tengan poder y ejerzan con autonomía. Solo así puede realizarse el proceso de liberación. El término liberación para las feministas está asociado a la emancipación, a la independencia, y al poder de decisión

<sup>20</sup> Ibid., 12.

<sup>21</sup> Elisa Estévez López, "Identidad," en 10 Palabras Clave en Teología Feminista, ed. Mercedes Navarra & Pilar Miguel (Navarra: Verbo Divino, 2004), 315.

<sup>22</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, Los Caminos de Sabiduría: Una Introducción a la Interpretación Feminista de la Biblia (Santander: Sal Terrae, 2004), 23 Ibid., 93.

<sup>24</sup> Teresa Sarmiento, "Horizontar la Vida, para Reconocer su Trayectoria y Obstáculos," en Libertades ¿Ganadas o perdidas?, ed. Diana de Vallescar Palanca (Madrid: Visión Libros, 2009), 158.

Para las mujeres latinoamericanas no hay un camino ya hecho de liberación o un modelo liberador. Cada mujer, cada una y cada día, va haciendo su propio camino de liberación, partiendo del principio de que ninguno es mejor que otro.

d) Constituirse como sujetos (mujer-naturaleza): La mujer y los pobres son los sujetos que articulan el discurso y reflexión de la teología feminista. Con lo cual nos encontramos en una construcción entrelazada de sujetos o mejor, en una relación de intersubjetividades. Purificación Mayobre menciona que estamos ante el surgimiento de nuevas identidades que favorecen la construcción del sujeto femenino independiente del sujeto masculino, y que hombres y mujeres son sujetos independientes, no sometidos el uno al otro.<sup>25</sup> Esto permite la creación de las relaciones entre nuevos sujetos e identidades, las cuales no son definidas, ni cerradas, sino dinámicas, democráticas y abiertas. A mi modo de ver, se está presente ante el paso de la mono-subjetividad a la intersubjetividad.

e) Mantener la relacionalidad que caracteriza a las mujeres: De acuerdo a Sallie MacFague, el mayor paradigma que muestra Jesús en la historia del cristianismo es la experiencia del Dios relacional, una relacionalidad que continúa, y a la que la autora de la metáfora del mundo como cuerpo de Dios, hace constante referencia.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ibid., 67-69.

<sup>26</sup> Sallie MacFague, *Modelos de Dios: Teología para una Era Ecológica y Nuclear* (Bilbao: Sal Terrae, 1994), 110-153.

f) Establecer relaciones de interdependencia con su entorno: La interdependencia entre todos los sujetos sociales implica compromisos y pactos como afirma Marcela Lagarde.<sup>27</sup> La liberación en este sentido, nos conduce a introducirnos en el campo de la 'comunidad'. Si se apuesta por la interdependencia, luego entonces, la liberación no es un proceso que suceda aisladamente, sino en comunión con los demás seres humanos, con la tierra y el espacio-cosmos.

### *A manera de Conclusión*

La teología como la cristología que ha sido ya reflexionada por y desde las mujeres es una postura incluyente y tiene como objetivo la construcción de nuevas relaciones, las cuales no sean patriarcales, dominadoras, ni jerárquicas. Las mujeres anhelamos comunidades sororales y fraternales, holísticas, equitativas y donde se construyan espacios de dignificación, autonomía e independencia y reconocimiento. No excluyentes, ni impositivas. Pero no queremos que 'otros' lo construyan, queremos y anhelamos construirlo juntos y juntas, queremos y demandamos ser parte de esa construcción, no sólo como colaboradoras o trabajadoras, sino como personas, como líderes y como miembros de la casa común para sentarnos a la mesa como iguales y, partir y compartir el pan con Jesús, sin tener que recoger las migajas que tiran quienes se sienten 'hijos' por el simple hecho de apelar a su masculinidad. ☐

<sup>27</sup> Marcela Lagarde, "Claves Feministas para el Poderío y Autonomía de las Mujeres."

## Hacia una cristología indígena

Sebastián Mier, S.J.

Consejo de redacción de la revista *Christus*

En el camino hacia una cristología que brote de la fe y experiencia de los cristianos indígenas (como en cualquier otra) hay que ir avanzando progresivamente. Aquí presento primero una síntesis de un encuentro realizado por varias parroquias indígenas (Enlace de Agentes de Pastoral Indígena) en Coyutla, Ver. en 1998, luego hago unas reflexiones, con el propósito de colaborar fraternalmente en este avance y añado una breve visión de conjunto de valores fundamentales en la vida de estos pueblos. Advierto que yo mismo "no soy" indígena (aunque mis dos abuelas sí lo fueron), ni he vivido temporadas prolongadas con estos pueblos; tan sólo los he acompañado en "misiones" y encuentros. Procurando tener el corazón y la inteligencia abiertas y reconozco haber aprendido mucho de ellos.

### *I. Síntesis de la memoria del encuentro*

En otras reuniones del EAPI se han tratado diversos temas donde lo cristológico no queda muy de relieve; pero la de Coyutla-98 fue dedicada al tema "Rostros indígenas de Cristo".

### **I. Las imágenes que nos hablan de Cristo**

Imágenes conocidas dentro de la iglesia como: La Santísima Trinidad, Cristo Nazareno, Salvador, Sagrado Corazón,

La mayoría recordaron y señalaron imágenes del contexto de la religiosidad popular.





Generalmente ligadas a un lugar: Señor de Chalma, Señor de Tila, Señor de las Perlas, de Otatitlán, etc.

Otras ligadas a la pasión como Cristo sufriente, Santo Entierro o la Cruz misma. La cruz del dolor, del rechazo, de las injusticias, de la muerte, de la explotación, está en el corazón de nuestro pueblo. También la imagen de Cristo niño/niña, que es una de las imágenes que llama más la atención, por la ternura y respeto que surge de todo lo que es pequeño y frágil.

En las imágenes de los santos como: San Pedro, San Isidro o la Virgen de Guadalupe, nosotros los indígenas vemos también a Cristo y la salvación que él nos ofrece.

Además hay otras imágenes de la naturaleza que nos hablan de Cristo dentro de nuestras tradiciones y de la palabra antigua sagrada: como el cerro, el agua, los árboles, los manantiales, las cuevas, la culebra, el maíz, el rayo, el perro, el sapo, el tigre...

Para nosotros los indígenas no hay divisiones, existe una unidad fundamental entre Dios, la humanidad y la naturaleza.

## 2. Nombres que le damos a Cristo

En nuestras lenguas damos diferentes nombres a Cristo, que no siempre podemos expresar en español porque al traducirlos pierden su riqueza. Muchos hacen referencia a Cristo como: Salvador, Redentor, el que perdona los pecados, Dios padre-madre, hermano mayor, para otros el hermano menor, pequeño, el xocoyotzin, el xhuncu, el xatajú, el titi, el kutom... Es un compañero que va

caminando a lado, poseedor de sabiduría. El jefe de jefes, el que tiene la autoridad en sus manos y nos enseña a servir. Dueño de todo, dueño del cerro, donde está la vida, dueño del agua, de la salud y de los animales."

### "Nawatl de Zongolica

Teotl:	en general todos los santitos
Totahtzin	cualquiera de los santitos o de los santos hombres
Totekuiyo	Nuestro Señor
Yankuik xiwuitl	Año Nuevo
Ikonetzin	Su hijo de Dios
Yehuatzin	persona de respeto, así se le habla a Cristo
Totlayekanka	Nuestro Guía
Tonantzin	Nuestra Madre..."

### 3. Atributos y cualidades que damos a Cristo

Cristo sufre con nosotros y se compadece. Pobre como nosotros, se identifica con el pobre y clama por la liberación. No está de acuerdo con la injusticia, la opresión, la enfermedad. Es maíz, alimento que nos da la vida. Doctor que nos da la salud. Todo lo que tenemos viene de él. Él es Padre Sol que nos da su luz y calor. Es sencillo, pobre, humilde, está lejos, pero, al mismo tiempo, está cerca de nosotros. Es el 'jodidito' porque es el que sufre, como los campesinos, las injusticias de los caciques. Nos ayuda siempre, nos escucha, defensor de los pobres, perdona y organiza el pueblo, tiene corazón de hombre y corazón de mujer. Es la esperanza que nos dignifica.

### 4. Relatos que nos hablan de Cristo

Los relatos que nos hablan de Cristo, tienen que ver con la defensa de la vida, con la siembra, los frutos, los animales que se multipli-

can, con el agua, con el trabajo, con la vida en comunidad, con el servicio. En ellos Cristo es el Señor de la Verdad. En él no hay engaño. Nos da valor, bendice los hijos y los frutos. Es nuestra herencia sagrada, hay que cumplir con él. Como nosotros, él es perseguido, da la vida, y resucita como Chicomechitl, como el maíz. Los rayos son su voz, también Cristo está ligado a la luna y tiene que ver con la armonía de la naturaleza.

### 5. Oraciones que dirigimos a Cristo

Nuestro pueblo no ora con fórmulas hechas, su lenguaje es total. Las oraciones no son sólo palabras, por eso usamos muchos símbolos, como las flores, velas, copal, palma, danza. Rezamos por todos, pedimos la salud, que se retire el mal y pedimos por las necesidades de la comunidad, por los animalitos, la tierra... Damos gracias por la vida, a Cristo le hablamos porque nos entiende, nos resuelve las necesidades.

Cristo no distingue a nadie pero tiene una predilección por el más pequeño, el más débil, el más 'jodidito', el más marginado. Los pobres cuando cosechan sus semillas siempre dan gracias a Dios, en cambio los que creen que saben mucho o tienen mucho, no se acuerdan de él.

### 6. Diferencias

Percibimos algunas diferencias importantes entre la cristología oficial y la popular. Como que en la iglesia tenemos un Cristo despedazado, desligado de la realidad. En cambio el pueblo indígena tiene un Cristo total que involucra a todos, que integra todo. No es un Cristo separado, porque el pensamiento indígena es totalizador."

Estas diferencias quedan expresadas con más detalle así: "Hay cualidades que en lengua hñahñu son tanto femeninas como masculinas. En la teología hay mucha separación (Padre, Jesucristo, Espíritu Santo) con esto nos han despedazado mucho la imagen que tenemos de Dios. Nosotros no hacemos separación, todo lo englobamos, por eso se nos dificulta mucho saber y entender a quién dirigimos. Nuestra cultura indígena es de integración y la teología católica lo fracciona."

## II. Breve marco teológico para ubicar las reflexiones del siguiente número

Lo presento de una manera muy concisa y tan sólo aludiendo a sus fundamentos. Espero que baste.

Podemos agrupar la vida y el mensaje que Jesús nos ha transmitido en tres aspectos: valores-actitudes vitales, verdades-doctrina, culto-oración. (En otros términos equivalentes: ortopraxis, ortodoxia y ortoliturgia.) El valor vivido fundamental es el doble amor a Dios como Padre y a los seres humanos como hermanos. Las verdades fundamentales las encontramos en el "credo". Y lo fundamental del culto son los sacramentos.

Ordinariamente para examinar si se cree en Dios y/o en Jesús de una manera correcta, se revisan la ortodoxia y la ortoliturgia. Y tiene algún fundamento; pero según la enseñanza de Jesús, lo determinante es el amor: "en esto conocerán si son mis discípulos..." "tuve hambre y me dieron de comer..." Los otros dos también su razón de ser, pero han de ser valorados y enfocados a la luz del amor.

Así, por ejemplo, podemos reubicar la comprensión de la "idolatría". Suele dársele ese calificativo a un culto dirigido a un ser distinto del Dios verdadero. Pero en el enfoque que propongo, la idolatría consiste en darle calidad de absoluto a una persona o valor que lejos de promover el amor fraterno, fomenta el egoísmo y la imposición de los propios intereses sobre las otras personas (de ordinario más débiles) y así las esclaviza en mayor o menor medida.

Entonces la pregunta clave para ver si hay idolatría o no -en su sentido más profundo- en referencia a imágenes, cultos, organizaciones, comportamientos, etc., no es qué nombre se le da a la divinidad, sino qué tipo de relaciones produce entre los seres humanos. Si son de amor fraterno, entonces va en la línea del Dios que Jesús nos enseñó, aunque no se le dé ese nombre; en cambio, si son de desamor, constituyen un ofensa a ese Dios, aunque al realizarlas se utilicen nombres cristianos.

Esto no significa que el nombre sea completamente irrelevante; pero sí que no es lo fundamental. Entonces, dándole prioridad a la vivencia del amor lo más fraterno posible (según la enseñanza de Jesús), podemos también avanzar en una evangelización que dé a conocer más plenamente las verdades incluidas en la revelación cristiana y en un culto que tome en cuenta los sacramentos eclesiales. Esto con una pedagogía respetuosa de cada una de las culturas; lo que requiere tomarse el cuidado y el tiempo de conocer primeramente esas culturas.

### III. Reflexiones en torno a la síntesis

En varios textos de las memorias de los encuentros de EAPI encontramos afirmaciones válidas pero referidas al parecer más bien a la divinidad en general y no expresamente a Jesucristo, aunque muchas veces se use algún nombre "cristiano" (advocación o imagen). Estas afirmaciones (Dios creador, presente en el ser humano y en toda la naturaleza, protector, misericordioso, digno de confianza...) coinciden con lo que Jesús nos ha enseñado. Pero para ser expresamente cristológicas requieren un conocimiento suficiente de la persona, la vida, las enseñanzas (con palabras y acciones) de Jesús, (básicamente contenidas en el evangelio) y referirse no tanto a Dios en general (o al Padre o a otras personas sagradas), sino directamente a Jesús de Nazaret.

Conociendo a Jesús y también la cultura indígena en sus diversas fuentes, podemos después caer en la cuenta de que algunos nombres o rasgos que la cultura indígena le da a Dios en sus diversas manifestaciones coinciden con lo que nos enseña el evangelio de Jesús, podemos incluso reconocer que en algunas ocasiones lo hacen con gran expresividad (quizá, por ejemplo, algunos aspectos de Quetzalcoatl); pero una cristología propiamente tal supone un buen conocimiento de Jesús.

En otras aportaciones de los grupos, ya percibía yo eso que me parece una "confusión" (en el sentido ya explicado). El siguiente párrafo por una parte da razón de ella y por otra nos plantea una serie de cuestiones:



"Hay cualidades que en lengua hñahñu son tanto femeninos como masculinos. En la teología católica hay mucha separación (Padre, Jesucristo, Espíritu Santo) con esto nos han despedazado mucho la imagen que nosotros tenemos de Dios. Nosotros no hacemos separación, todo lo englobamos, por eso se nos dificulta mucho saber y entender a quién dirigirnos. Nuestra cultura indígena es de integración y la teología católica lo fracciona"

Por una parte confirma que se trata de una teología y no propiamente una cristología. Más aún, parecería afirmar que una cristología propiamente tal es imposible para la cultura indígena por el "despedazamiento" "fraccionamiento" que requiere. Ante esa apariencia por un lado encontramos una invitación para revisar si nuestra cristología que les presentamos (básicamente en la catequesis) cae en ese extremo, y por otro a considerar si el anuncio del evangelio de Jesús

y de Jesús mismo ha sido claro y suficiente. Algunos ejemplos:

Algunas expresiones se refieren más a Dios, la "divinidad", que al Jesús histórico:

Él es el corazón del mundo, nos perdona los pecados, creemos que él nos da la vida, es el dueño de las danzas.

Cristo manda los rayos y al llover retoñan las plantas. Él es el mayor, el grande. Algo duro que no se puede romper. Luz, fuerza, agua, creó todo, es el que nos ayuda a hacer el bien, da la fuerza a la comunidad.

Es Cristo con muchos nombres, un solo Dios verdadero,

En nuestra oración invocamos los dos nombres y en algunas regiones se menciona antes a la madre que al padre, por ser la luna la que

fecunda y da la vida y rige los ciclos de la vida. Constatamos que hay pueblos más del sol y pueblos más de la luna.

Otras suenan más a santo patrono: Nuestro pueblo necesita tener cerca su imagen, porque no es la imagen sino él, peregrinando con su imagen nos hacemos pueblo. "Los santos en las diferentes imágenes, Patronos y Patronas de distintos pueblos y municipios.

Porque le tenemos fe es un compromiso celebrarle las misas cuando llega su día Jesús hermano nuestro, San Marcos hijo de Dios. Porque nos une en comunidad, al celebrar sus fiestas (las fiestas son en función y relación con el maíz) y nos manda compartir.

A Cristo le nombramos Señor del Rayo... Virgen de Guadalupe, San Pedro, San Pablo, San Isidro... la Candelaria, la Inmaculada Concepción, la Asunción. También las piedras, los árboles, los cerros y los manantiales. O una combinación de ambos

Cristo está siempre en relación con los períodos de siembra, la fertilidad de la tierra. Cada pueblo adora un Santo, pero a quien se adora es al mismo Dios, Jesucristo, aunque con diferentes nombres, está presente en todo lugar, hasta en un animal. Nuestros abuelos sí sabían adorar, tenemos testimonios de ello, por ejemplo en el Trajín... Debemos reflexionar bien sobre dónde está Cristo. Aún se siente el amor, porque Jesucristo nos dejó sus regalos, que se manifiestan tanto en una flor como en cada uno de nosotros. Otras reflejan una mayor evangelización-catequesis post-vaticanas post-Medellín

Adoramos a Jesús porque vivió aquí en la tierra, fue humano como nosotros, pero no pecó.

Por la encarnación misa, Cristo se ha metido en toda la realidad humana, como carne o como semilla. Con motivo del gran jubileo del año 2000, el Papa Juan Pablo II nos ha invitado...

Cristo es el que nos dignifica... nosotros muchas veces tratamos con inferioridad a la mujer, pero Cristo nos iguala a todos... en la teología indígena no hay machismo, hay igualdad básica, pero falta fortalecer esa igualdad en la práctica.

... cuando un fenómeno natural tiene una reacción negativa sobre la tierra, como pudiera ser el huracán... en cada una de estas circunstancias se menciona a Cristo, porque el indígena a través de la Biblia, se enteró que Jesucristo Nazareno fue el único Maestro que hizo y dio todo por y para la humanidad: compuso a los inválidos, caminó sobre el agua... alimentó a mucha gente... fue un gran amigo de los niños, resucitó a los muertos... resucitó; por eso cree que Cristo sigue estando entre nosotros, sólo que no lo vemos a simple vista.

Otras llegan a intentar un diálogo entre tradición indígena y evangelio

"Nuestros antepasados contaban que el Chicomexochitl había sido engendrado por una paloma y cuando nació y creció su abuela no lo quería pues causaba muchos problemas, así que decidió matarlo y lo enterró, pero él se convirtió en maíz, fuente de bien para los demás. Así mismo percibimos que Jesús fue

asesinado por los problemas que les causó al poder político, económico, religioso, pero constantemente da un fruto que alimenta y alienta, por eso nos dirigimos a él en una forma espontánea invocando a todos los santos y a María..."

"Cuando Jesús llegó a un pueblito sembró el trigo y nació y se maduró ya estaban en cosecha cuando llegaron los judíos que lo venían persiguiendo y le preguntaron a la gente que si no habían visto pasar a un hombre de este color, estatura... cuando apenas estaban sembrando el trigo, ahorita está muy lejos, pensaron, pero Cristo estaba allí mismo en el trigo."

"Los agentes de pastoral nos presentan a un Cristo Resucitado que ha dado la vida y que sigue luchando, y éste es el mismo que se manifestó en Quetzalcoatl, que con su sacrificio de lanzarse al fuego nos dio vida nueva. Hay un solo Cristo, la diferencia está en su manifestación en cada cultura, conde fue tomando nombres diferentes, por ejemplo: Jesucristo, Quetzalcoatl, Condoy, Manujel, etc."

"Debemos saber cómo dar respuesta a las objeciones y cuestionamientos, el proponer esta cristología india, por ejemplo, saber integrarla con la historia de Jesús. En este camino despierta esperanza ver una luz para el diálogo entre cristologías: es la presencia de María de Guadalupe, del Cristo que esta mujer embarazada nos presenta, esta esperanza que vive en el vientre de esta mujer María de Guadalupe."

"El adorar al mismo Dios aunque tenga diferentes nombres, nos produce esa alegría profunda, no miedo porque hemos vuelto al

de nosotras, al de nuestra raza, recuperamos nuestra identidad y no nos sentimos extranjeras sino parte de ellos y ellas. Sentimos esperanza, alegría emoción, de que se trabajen, porque se rescaten todas las costumbres, tradiciones, ritos y queremos que no se avergüen de su cultura y estamos tratando de volver a conectar vivir la fe desde nuestra cultura."

#### IV. Estilo y valores fundamentales de la cultura indígena (mesoamericana)

En la línea de hacer ver las "semillas de Verbo" ya presentes no tanto en las formulaciones, sino más bien en los valores vividos por los pueblos indígenas ahora y desde antes de la llegada de la evangelización española presento esta otra apretada síntesis.

En profunda consonancia con los valores evangélicos y en contraste con tendencias prevalecientes en la cultura europea, globalizada; encontramos en la cultura indígena un estilo de vida que ofrece un aporte ético-espiritual sumamente rico. Así lo señala sucintamente, el documento de la CELAM de Aparecida en sus números 92 y 93.

Describo cinco de sus rasgos fundamentales que constituyen mucho más una práctica de vida que una teoría. Son llevados adelante por las personas y comunidades de estos pueblos en su mayoría, sin negar que existan excepciones, y que es un estilo que va disminuyendo y está gravemente amenazado ante los múltiples embates de la globalización neoliberal.

Lo más llamativo y casi increíble frente a este estilo de gobierno que predomina en nues-



tras "democracias" (y también muchas veces dentro de la iglesia) es una vivencia de la autoridad con auténtico espíritu de servicio. Un punto fundamental para ello es que no se trata de un cargo remunerado ni con posibilidad de enriquecerse a costa de sus súbditos. El "juez" tiene que seguir cultivando su milpa (sembradío de maíz) y realizando sus otras actividades para subvenir a sus necesidades. Entonces se levanta más temprano y va a descansar más tarde para atender los asuntos de la comunidad en esas horas extra junto con su equipo de gobierno, que igualmente trabaja de forma gratuita. Es más, en varias poblaciones le corresponde también costear los gastos principales de la fiesta patronal; para lo cual emplea algún ahorro que haya hecho previamente o tiene que hacer un esfuerzo especial para obtener los recursos necesarios para que "la fiesta se haga como Dios quiere". De modo que al terminar su período de servicio (ordinariamente de un año) en lugar de estar más rico como suele suceder con la mayoría de nuestros gobernantes, está más pobre. Su retribución es la satisfacción de haber servido cumpliendo con la tradición de los abuelos y el prestigio entre las gentes de su comunidad.

En honda conexión con el rasgo anterior encontramos un fuerte sentido comunitario. En la cultura que los europeos nos enseñaron a llamar "occidental" se le da prioridad al sentido de la libertad individual, que con frecuencia degenera en individualismo y es una de las características -aunque con variantes- tanto de la modernidad como de la postmodernidad y el (neo)liberalismo. Entre los indígenas el yo no se entiende-vive sin el nosotros, en una estrecha comunión tanto entre los contemporáneos como con los an-

cestros. Todo tiene ese sentido comunitario: el nacimiento, la vida, el trabajo, la fiesta, la enfermedad, la ancianidad, la muerte...

Cabe mencionar, por ejemplo, en el trabajo por una parte el "tequio" o faena que es una labor que realizan todos juntos un día de la semana para beneficio del pueblo; y por otra la "mano-vuelta" mediante la cual se juntan varios para ir a laborar al campo de uno y al día siguiente van al de otro y así sucesivamente.

Todo el conjunto de la vida se experimenta con un profundo sentido religioso. Contrasta así con el talante europeo entre secular y secularista que -al reaccionar en contra de algunos abusos- ha generalizado y tachado a las expresiones religiosas de ignorancia, enajenación y fanatismo. Frente a ello los indígenas siguen sintiendo espontáneamente con reverencia y con hondura la presencia y protección de Dios Padre-Madre, siguen confiando en él y nutriéndose de su fe. Y esto en todos los ámbitos: para sus fiestas, el trabajo diario y todas sus luchas. Ciertamente que no es una fe muy ilustrada, pero esa exigencia de ilustración no procede de Jesús sino de la erudición universitaria (cuyos criterios hemos introyectado en nuestra formación teológica). Pero si lleva a encontrar respuestas valederas en los desafíos de la vida y a guiarse vitalmente por ellas, aunque no sienta la necesidad de desarrollar una fundamentación teórica.

Amplio un poco más una característica que ya he mencionado varias veces: la importancia de su(s) fiesta(s). Son una celebración sumamente rica que por supuesto tiene simultáneamente un tono comunitario y religioso e integral. En la cultura indígena no se da esa separación de ámbitos. La fiesta

incluye trabajo en la milpa y en las casas, en los lugares comunes y en el templo; se comparten en abundancia la comida y la bebida; hay danzas tradicionales y también sacramentos; y más recientemente se han incorporado también bailes, deportes y actos culturales... Todo ello en honor del santo patrono (a quien se agradecen los beneficios recibidos y de quien se implora protección y ayuda para el ciclo siguiente) y en beneficio del pueblo cuyos vínculos se refuerzan y cuyo espíritu se fortifica.

Otro aspecto que constituye un aporte a uno de los problemas actuales más graves, es su relación sumamente "ecológica" con la "madre tierra" a la que se trata con sumo respeto y se cuida celosamente. En el polo opuesto de la conducta ambiciosa e irresponsable que consume vorazmente los recursos no renovables, contamina aguas y aire, y destruye plantas y animales... la cultura indígena vive una relación respetuosa y armónica con todo ello, dado que en su estilo de vida no busca la acumulación de riqueza sino una satisfacción moderada de sus necesidades,

## V. Reflexiones finales

1. La carencia de una referencia expresa a Jesús no significa que esas creencias y vivencias no incluyan y realicen valores y verdades "cristianas" (enseñadas por Jesús) y tengan un sentido "salvífico" y humanizador; pero para llamarlas expresamente cristológicas requieren un conocimiento del Jesús de los evangelios.


Por ejemplo, reconocemos en el profundo sentido comunitario de la cultura indígena

una vivencia real del amor mutuo que Jesús nos enseñó, y así encontramos en esa comunitariedad semillas y fruto maduro de la Palabra. Una referencia expresa a Jesús nos llevará a examinar si ese amor se limita nada más a "los que nos saludan" "a nuestro papá y mamá" o si se extiende también hacia los más necesitados e incluso hasta nuestros enemigos. Así la enseñanza de Jesús por una parte nos confirma en lo divino del amor mutuo que ya vivimos en mayor o menor medida y luego nos impulsa hacia realizaciones más generosas y universales. Así por una parte lo cristológico nos da una luz para ver y valorar mejor; pero también -si el amor de Jesús palpita en nuestro corazón- será una motivación para amar como Él nos amó/a.

Es no sólo posible, sino muy real que otras personas y culturas expresan la verdad y viven el amor con mayor claridad y plenitud que los cristianos que de hecho existimos; y así, tenemos mucho que aprender de ellos.

2. Los elementos incluidos en la memoria del encuentro no tienen un carácter homogéneo, como lo advierten en momentos los mismos redactores. Distingo estos tipos de expresión:

- unas más de "religiosidad popular", dentro de éstas unas más propiamente indígenas, y otras comunes con los mestizos
- Otras reflejan también un tipo popular pero con un cierto conocimiento de la catequesis y/o de la Biblia
- Otras denotan dominio de la problemática y las expresiones teológicas

El distinguir estos diversos tipos de expresión no significa que uno sea superior a otros. Cada uno tiene su ámbito, sus cualidades y limitaciones; pero sí es conveniente en un análisis más cuidadoso tomar en cuenta estas diferencias. 

# La cristología en África y Asia

Claudio Burgaleta  
Universidad de Fordham

## Las cristologías africanas

Dicen que África, un continente con un sin número de culturas y lenguas, será en el siglo XXI lo que América Latina fue para la Iglesia en el siglo XX – el continente de la esperanza. El crecimiento de la Iglesia en África durante el siglo pasado ha sido impresionante. Se estima que en el año 1900 había 900,000 africanos cristianos o sea, el 9% de todo el continente y el 2% de todos los cristianos en el mundo. En el año 2005 se calcula que había 189,000,000 africanos cristianos o sea, el 46% de todo el continente y el 19% de todos los cristianos en el mundo. Por lo tanto, el cristianismo en África es importante no solamente para los fieles de ese continente, sino para toda la Iglesia y para la manera como los cristianos africanos entienden a Jesucristo.<sup>1</sup>

Por esta razón tiene una importancia universal. La cristología africana ha presentado al Señor de varias maneras, y en particular se ha identificado a Jesús como el jefe, el maestro de la iniciación, el antepasado y el sanador.

El título jefe, tan común en las sociedades tradicionales africanas, es equivalente al de

<sup>1</sup> El escrito que presentamos contiene una parte del libro "Manual de cristología para los católicos de hoy", Liguori Publications, Liguori (Mo) 2010 (N. de la R.)

Kyrios o Señor en el Nuevo Testamento. El teólogo católico congolés François Kabasélé ha trabajado la cristología de los títulos africanos enfocándose en el de jefe. Según Kabasélé, después de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II el título de jefe se incorporó en los textos litúrgicos en lenguas vernáculos africanas y en las expresiones visuales de la liturgia con el uso de símbolos tradicionales asociados con los jefes africanos, como por ejemplo, pieles de leopardo, colmillos de marfil y lanzas. El título jefe tiene varios significados en África pero el más importante es del poder del jefe. A Jesucristo se le considera jefe porque fue el héroe que defendió a su comunidad de los poderes maléficos de Satanás. Jesucristo también es el jefe porque es el hijo y emisario del jefe de jefes o Dios (Mulopo).

Además, Jesucristo es jefe por su fortaleza. Se le identifica con bakolé o el cruce entre lo terrenal y el más allá. Él es el mediador entre nosotros aquí en la tierra, los antepasados y Dios. A través de Jesucristo la vida fluye hacia la comunidad. La fuerza de Jesucristo depende de su participación en la existencia como tal, que es Dios. Jesucristo también es jefe porque es generoso y sabio. Su cumplimiento de la voluntad del Padre (Jn 5:19)

es un punto clave en la cristología africana. De esta manera Jesucristo está al tanto del bienestar de la comunidad y ofrece consejo sabio según la voluntad de los antepasados que lo apoyan del más allá. En resumen, Jesucristo es el jefe porque es el mediador y reconciliador.

En el contexto africano la iniciación es para la vida y ésta se entiende de manera comunitaria. La iniciación de un joven o una joven a la madurez o adultez tiene su origen en los antepasados. Al igual que el jefe, el maestro de la iniciación tiene que ser iniciado para ejercer ese oficio tan importante. Según el arzobispo católico Anselme Titianma Sanon de la Arquidiócesis de Bobo-Dioulasso en Burkina-Faso, Jesucristo, el maestro de iniciación por excelencia, también fue iniciado e incorporado por la circuncisión al pueblo de Israel. Esa iniciación del Señor se completó en el misterio pascual.

La iniciación de Jesucristo tiene varias dimensiones. El misterio pascual sirve de modelo de vida y muerte para nosotros.

Por esa razón podemos decir que tiene una dimensión analógica. La iniciación del Señor a través de su misterio pascual fue vicaria para nosotros y por tanto tiene una dimensión soteriológica.

Jesús nos inicia como nuestro hermano mayor que demuestra la dimensión pedagógica de su iniciación. Nuestra iniciación es un ejercicio de discipulado donde somos iniciados a formar parte de una comunidad de creyentes, la Iglesia, a través del catecumenado y el bautismo. Por último, el lenguaje simbólico de Jesús en sus parábolas y

especialmente sus discursos en el Evangelio de Juan, nos revelan la dimensión estética de su iniciación. Jesús, de forma simbólica, nos demuestra los valores más importantes.

Una característica importantísima de la cultura africana es el lugar que los antepasados ocupan en la vida de todos.

Los sacerdotes diocesanos y teólogos Charles Nyamiti de Tanzania y Bénézet Bujo de la República Democrática del Congo comentan que los antepasados son la fuente de la vida y el camino obligatorio hacia Dios. Para ser considerado un antepasado o una antepasada esa persona tendría que haber vivido ejemplarmente, haber perpetuado la vida a través de sus descendientes y haber tenido una buena muerte. Con el cumplimiento de estos criterios uno podría considerarse un mediador o una mediadora entre Dios y los seres humanos vivos.

Jesucristo es el antepasado por excelencia porque comunica la vida eterna por medio de sí mismo y lo hace para su comunidad, la Iglesia. Jesucristo es un antepasado porque está presente entre los vivos. Los antepasados están presentes a su comunidad después de la muerte al igual que Jesucristo prometió estar presente con sus discípulos cuando dos o tres estaban reunidos en su nombre (Mt 18:20)

Jesucristo también es el mayor o más anciano. Se considera que los antepasados son los mayores o ancianos porque están más cercanos a la fuente y a la base de la vida. Este atributo fácilmente se le aplica a Jesucristo, el Hijo de Dios y nuestro mediador con el Padre. El último título africano para Jesucristo que consideraremos es el d

sanador. El teólogo y sacerdote de Guinea, Cécé Kolié se ha concentrado en este título africano para la cristología. Jesucristo es el sanador por el papel que las sanaciones desempeñaron en su ministerio público. Como la Carta a los Hebreos nos recuerda, él es sanador porque a través de su propio sufrimiento él conoce el nuestro y está presente al mundo del sufrimiento humano de manera redentora.

### Las cristologías asiáticas

El contexto socio-religioso de los cristianos en Asia es único.

Son una minoría en todos los países menos en Filipinas y se encuentran rodeados de tradiciones religiosas mucho más antiguas que el cristianismo, como por ejemplo el budismo y el hinduismo. En el año 2005 se estimaba que había 351,000,000 cristianos en Asia o sea, el 9% de la población del continente. Por lo tanto, el diálogo inter-religioso, o el intercambio respetuoso de opiniones entre los discípulos de creencias religiosas diferentes para promover la comprensión mutua y buscar la verdad, es una preocupación que empapa toda su elaboración teológica y la cristología no es excepción. Con esto en mente podríamos dividir las cristologías asiáticas en tres grupos: la exclusivista, la de inclusión y la pluralista.

Muchos cristianos evangélicos y pentecostales son representantes de la cristología exclusivista asiática. Para ellos no hay salvación fuera de Cristo o, como suelen expresarlo siguiendo la formación bíblica, no hay salvación fuera del nombre de Jesús

(Hc 4:12). La cristología exclusivista asiática o de cualquier otro continente no reconoce ningún valor salvífico en otras religiones. Para salvarse hay que bautizarse, bien sea de agua y del Espíritu, por la sangre (martirio) o por deseo, como por ejemplo, el catecúmeno que muere antes de ser bautizado.

La Iglesia católica rechazó esta posición en el Concilio Vaticano Segundo a favor de la posición de inclusión.

La cristología asiática de inclusión tendría muchos proponentes académicos, por ejemplo las teologías asiáticas de la liberación que abogan por los pueblos oprimidos en Asia como los minjung de Corea del Sur, los dalits o intocables de la India y los burakumin del Japón. También podrían destacarse los siguientes teólogos asiáticos que suscriben a una cristología de inclusión: Seiichi Yagi (Japón), Choan-Seng Song (Corea del Sur), Madathilparampil Mammen Thomas (India) y Kosuke Koyama (Japón).

Los que favorecen la inclusión proponen que otras religiones tienen poder salvífico pero que esta eficacia se deriva del misterio pascual. La capacidad soteriológica de las religiones no cristianas es por medio de y a través de Jesucristo aunque estas tradiciones no lo reconocen. Los creyentes de otras tradiciones que creen en el verdadero Dios, que evitan el mal y que buscan el bien son, como dice Karl Rahner, S.J., "cristianos anónimos".

Rahner y quienes creen en la inclusión tratan de mantener en tensión la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2:4) y lo excepcional de la revelación en Cristo para la salvación (Hc 4:12).

La salvación es posible si uno es creyente en otra tradición, pero es muy difícil. La norma máxima de la salvación y la plenitud de la salvación es solamente en y a través de la fe en el misterio pascual. Esta posición es muy similar a la del magisterio de la Iglesia que Juan Pablo II expresó en *Redemptoris Missio* (1991) donde argumentó que la evangelización y el diálogo interreligioso son distintos, complementarios y enfoques necesarios para la misión de la Iglesia en el mundo de hoy, que en el campo de la religión es pluralista.

Concluimos con las cristologías asiáticas pluralistas propuestas por teólogos como Stanley J. Samartha de la India y Katsumi Takizawa del Japón. Los pluralistas rechazan la superioridad de Jesucristo como la revelación definitiva y normativa de Dios. Ellos reconocen la independencia de otras tradiciones religiosas y la eficacia salvífica de estas otras religiones. La Iglesia es uno de los muchos caminos a la salvación, y la salvación puede darse sin haber ninguna relación con Jesucristo. Según ellos, cada religión es excepcional pero no absoluta ni superior a ninguna otra. 

Todd M. Johnson, "Christianity in Global Context: Trends and Statistics," p. 2 Preparado para el Pew Forum on Religion & Public Life: <http://pewforum.org/events/051805/global-christianity.pdf>. Obtenido el 10 de noviembre, 2009

Todd M. Johnson, "Christianity in Global Context: Trends and Statistics," p. 2 Preparado para el Pew Forum on Religion & Public Life: <http://pewforum.org/events/051805/global-christianity.pdf>. Obtenido el 10 de noviembre, 2009.






# Cristo, el dalit

Peter Phan  
Universidad de Georgetown, Washington, D. C.

Arvind P. Nirmal, como se ha mencionado anteriormente, insiste en que él y sus compañeros creyentes no son solamente dalits, sino dalits cristianos. Esto significa que confiesan a Jesús como el Cristo. Pero ¿qué representa Cristo? Nirmal sugiere que una cristología dalit se caracteriza por dos afirmaciones: primera, que «Cristo (...) mismo era un dalit –a pesar de ser un judío–»; segundo, que «hay que entender tanto su humanidad como su divinidad en términos de su dalitidad».

Por lo que toca a la dalitidad de Jesús, Nirmal sugiere que ha sido revelada en cinco características de la vida y el ministerio de Jesús. Primero: Jesús, como los dalits, contaba entre sus ancestros a gente de mala reputación: Tamar, quien engañó a su suegro para que tuviera relaciones sexuales con ella; Rahab, la prostituta que ayudó a los espías israelitas; Betsabé, la esposa de Urías, la cual cometió adulterio con David. Segundo: Jesús habitualmente se refería a sí mismo como el «Hijo del hombre», el cual, como los dalits, encontró rechazo, burlas, desprecio, sufrimiento y finalmente la muerte por parte de los sacerdotes poderosos y los gobernantes. Tercero: durante su ministerio Jesús entendió que había sido enviado específicamente a los dalits de su tiempo (Lc 4, 16-29) y compartió la comensalidad con ellos, hasta el escándalo y la ira de aquellos que se consideraban a sí mismos como puros en términos rituales. Cuarto: en la purificación del templo de Jerusalén, Jesús, de acuerdo con la interpretación de Robert Lightfoot, abrió el acceso al templo a los gentiles. Como ellos, los dalit tienen que movilizarse y causar agitación hoy en día para

lograr el derecho a entrar y dar culto en los templos hindúes. Finalmente, en su muerte en la cruz, Jesús, como los dalit, fue el hombre destrozado, golpeado, desgarrado, lacerado, hecho pedazos –el dalit en el sentido más completo posible.

En cuanto a cómo la dalitidad es la clave para comprender el misterio de la humanidad y divinidad de Jesús, Nirmal no ofrece una gran explicación, excepto al decir que el llanto de Jesús en la cruz «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» parece indicar una sensación de abandono por parte de Dios. Lo que Nirmal parece sugerir, de manera oblicua, es que la relacionalidad entre la divinidad y la humanidad de Jesús debiera ser entendida más en términos dialécticos que ontológicos: «Ese sentimiento de ser abandonado por Dios se encuentra en el corazón de nuestras experiencias y de la conciencia como dalits en la India. Es la dalitidad de la divinidad y la humanidad lo que simboliza la cruz de Jesús» 

1. Presentamos unos fragmentos de un trabajo más amplio del autor que lleva por título «A Theology of Liberation for the Asian Churches in the Footsteps of Gustavo Gutiérrez» (mimeo).
2. Arvind P. Nirmal es uno de los principales teólogos Dalit y encabeza el Departamento de Teología Dalit en el Colegio Teológico Lutero y el Instituto de Investigación en Madrás (India).
3. El término indú dalit se refiere a todas aquellas personas que se encuentran afuera o abajo de las castas de los sacerdotes (bráhmín), los reyes y guerreros (ksatriya), los comerciantes (vaiśya), y los sirvientes, trabajadores domésticos y campesinos (śūdra). Son los parias, los intocables, las clases económicamente deprimidas, las castas catalogadas, que son quienes desempeñan aquellas tareas consideradas como contaminantes, tales como la talabartería y la eliminación de las heces fecales.
4. A. Nirmal, «Towards a Christian Dalit Theology», in J. Massey, ed., *Indigenous Theology*, 225.
5. *Ibid.*, 226-29.
6. *Ibid.*, 229.

# «Vino nuevo en odres nuevos»

Inculturación y diálogo interreligioso:  
requiem por una teoría y una práctica

Raúl Cervera  
Revista Christus (México)

## 1. Punto de partida: inculturación y diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia

Los documentos del magisterio han explicado el concepto de inculturación desde un doble movimiento que incluye, por un lado, una encarnación del mensaje evangélico en las diferentes culturas; por otro, por el hecho de acoger a los pueblos en su seno, se asumen también sus culturas al interior de la vida de la Iglesia.<sup>1</sup>

Por el primer movimiento los valores cristianos fecundan la riqueza contenida en dichas culturas

- 1 Congregación para el Culto Divino, *Varietates legitimae*, Cuarta Instrucción para aplicar la "Sacrosanctum Concilium" (25 de enero de 1994). El magisterio de Juan Pablo II ha insistido en la doctrina de la inculturación. Basten algunas indicaciones: Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) 53; *Discurso a los Obispos de Zaire*, Kinshasha, 3-V-1980: AAS 72, (1980) 432-435; *L'OssRom* 12 (1980) 254; *Discurso a los Obispos de Kenya*, Nairobi 7-V-80: AAS 72 (1980) 497; *L'OssRom* 12 (1980) 281; Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*: AAS (1985) 793; *La tierra austral del Espíritu Santo y sus primeros pobladores. Discurso a los aborígenes en el Parque Błatherskite*, Alice Springs: *L'OssRom* XII/14 (1986) 18; *Mensaje a los Obispos de la Conferencia Episcopal Regional de China*: *L'OssRom* 20 (1988) 198; Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, 16; Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990) 52; Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* (1995) 59-62; 78; Exhortación apostólica *Vita Consecrata* (1996) 79-80; Exhortación Apostólica *Ecclesia in Asia* (1999) 21-22.

propiciando que surjan expresiones originales. Por el segundo las costumbres y los usos propios de los diferentes pueblos contribuyen a una mejor expresión y, por tanto, comprensión de la palabra del Evangelio<sup>2</sup>. Por esto mismo debe quedar claro, afirma el magisterio, en ningún momento la Iglesia exige que un pueblo abandone algún elemento de su cultura por causa de su adhesión al mensaje revelado, si bien recalca igualmente que es necesario discernimiento, a la luz del mensaje cristiano, los elementos que la integran para ir descartando del proceso de inculturación los componentes inficionados de pecado.<sup>4</sup>

La fundamentación teológica del proceso de inculturación no es muy abundante en

- 2 El documento *Varietates Legitimae* (25 de enero de 1994) de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, resumiendo el magisterio de Juan Pablo II cita la Carta Encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre 1990), el Sínodo de los Obispos, Relación final Ezequiel II, segundo (7 de diciembre de 1985), la Constitución *Gaude et Spes*, la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* (16 de octubre 1979).
- 3 Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Oceania* (11-2001) 16.
- 4 Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa* (1998) 21-22.

intervenciones del magisterio<sup>5</sup>. Desde una perspectiva trinitaria se destaca que el verdadero protagonista de la inculturación es el Espíritu Santo<sup>6</sup>, pues está presente en las culturas y planta en ellas las semillas del Verbo; en la Iglesia hace posible la vivencia de la unidad en la diversidad. Cristológicamente la inculturación encuentra un fundamento en la teología de la encarnación –*quod non est assumptum non est sanatum*– y en la de la muerte y resurrección de Jesucristo. Por parte de la eclesiología se menciona que el acontecimiento de pentecostés<sup>7</sup> modela el punto de partida de un modo de ser Iglesia que queda muy bien expresado, por lo que corresponde a la inculturación, en las notas clásicas de la unidad y la catolicidad.<sup>8</sup>

Además de varias menciones a varios procesos de inculturación que se han dado a través de la historia en diferentes documentos, el magisterio ha conside-

5 Cf. R. Acosta, *La inculturación (definición, características, presupuestos, fundamentos teológicos)* ([http://www.inculturacion.net/phocadownload/Ensayos/Acosta\\_Inculturacion\\_\(definicion,\\_caracteristicas,\\_presupuestos,\\_fundamentos\\_teologicos\).pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Ensayos/Acosta_Inculturacion_(definicion,_caracteristicas,_presupuestos,_fundamentos_teologicos).pdf))

6 Exhortación apostólica postsinodal *Africae munus* (19-11-2011).

7 Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa* (14-09-1995) 60-61.

8 El Documento de Aparecida afirma: Con la inculturación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no solo geográfica, sino también cultural (479); La Comisión Teológica Internacional sostiene: «En virtud de la comunión católica que une todas las Iglesias particulares en una misma historia, las jóvenes Iglesias consideran el pasado de las Iglesias que les han dado nacimiento, como una parte de su propia historia. Sin embargo, el acto decisivo de interpretación que señala su madurez espiritual, consiste en reconocer esta anterioridad como originaria y no sólo como histórica. Esto significa que acogiendo con fe el evangelio que les han anunciado las Iglesias más antiguas, las jóvenes Iglesias han acogido al mismo «guía del camino de la fe» (Heb 12, 2) y la entera Tradición en la que la fe está atestigüada, así como la capacidad de engendrar formas originales en que se expresará la fe única y común. Iguales en dignidad, viviendo del mismo misterio, auténticas Iglesias-hermanas, las jóvenes Iglesias manifiestan, juntamente con las que les son mayores, la plenitud del misterio de Cristo»: Cf. Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación* (1987) 16. Cf. también R. Cervera, *Unidad católica, apostolicidad evangélica y santidad política: Efemérides Mexicanas*, N.º. Extra 1, 2007, págs. 153-164.

rado al menos tres casos en los que se ha llegado a una inculturación del mensaje evangélico. En la encíclica *Slavorum Apostoli* (1985) se presenta la ingente labor que, en este sentido, representó la evangelización de los pueblos eslavos por parte de los hermanos, santos Cirilo y Metodio.

El magisterio latinoamericano, por su parte ha relacionado ya de manera estructural los catolicismos populares y la inculturación. En el documento de Santo Domingo se afirma que «la religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe» (36; 247) y esta doctrina ha sido retomada por *Ecclesia in America* (16) y por el Documento de Aparecida (238-256). Por cierto en el discurso inaugural Benedicto XVI atribuyó a los mismos pueblos originarios del Continente la formación de esta síntesis entre sus culturas y la fe cristiana (núm. 1). Por último encontramos una breve reflexión de Benedicto XVI acerca de la labor inculturadora de Mateo Ricci en China, dirigida a los participantes en la peregrinación promovida por la diócesis de Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia y por las diócesis de las Marcas (Centro de Italia) (mayo 29 de 2010).<sup>9</sup>

### El diálogo interreligioso

El magisterio ha desarrollado también la doctrina del diálogo interreligioso<sup>10</sup>. Según la Comisión Teológica Internacional, este concepto implica «'todas las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con individuos y comunidades que profesan otras formas de fe, relaciones que se encuentran ordenadas a un entendimiento y enriquecimiento mutuos', en obediencia a la verdad y el

9 Cf. <http://www.zenit.org/es/articulos/benedicto-xvi-matteo-ricci-y-la-inculturacion-del-evangelio>

10 Contamos con una exposición amplia de la doctrina papal y episcopal en el libro de J. J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*, Madrid 2001.



respeto a la libertad. Incluye el testimonio y la exploración de las convicciones religiosas respectivas».<sup>11</sup>

El diálogo interreligioso se fundamenta en el hecho de que toda la humanidad tiene un mismo origen y una misma meta, a saber, el misterio de Dios, experimentado especialmente como Padre<sup>12</sup>. La comunión y el diálogo tienen su modelo último en la vida trinitaria<sup>13</sup>.

Por ello la Iglesia católica respeta todo lo valioso y bueno que existe en las religiones, como «destello» de la Verdad suprema<sup>14</sup>, como semillas del Verbo y *praeparatio evangelica*<sup>15</sup>. Al mismo tiempo la Iglesia tiene el deber de anunciar a todos

11 «Dialogue means 'all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment', in obedience to truth and respect for freedom. It includes both witness and the exploration of respective religious convictions»: Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, 19 de mayo de 1991. Cita a *The attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, AAS 75 [1984], pp. 816-828.

12 E. A. *Ecclesia in Africa*, 66.

13 E. A. *Ecclesia in Asia*, 31.

14 AG 11.

15 *EvNunt* 53; *Ecclesia in Africa* 67.

los pueblos la persona y el mensaje de Jesucristo, plenitud de la revelación y la salvación; el diálogo interreligioso no se opone, sino constituye una expresión de esta labor misionera<sup>16</sup>. Por cierto los planteamientos representan lo que en la teología del diálogo religioso se ha llamado la actitud inclusiva ante las demás religiones, expresada duramente en el célebre documento *Dominus Iesus*.<sup>17</sup>

Puesto que no se puede separar el amor a Dios del amor a todos los seres humanos creados a imagen suya, el magisterio recomienda el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones<sup>18</sup>. El diálogo es una característica de la vida de la Iglesia y pertenece al desarrollo normal de la acción evangelizadora<sup>19</sup>, en este caso, en relación con las otras religiones.

16 *RedMiss* 55.

17 Para el significado del término inclusivismo se puede consultar Cf. X. Alegre-J. Vives y otros, *Universalidad de la fe y la pobreza*, Santander 1995, 103-115. La taxonomía que tiene algunas semejanzas con la que aplicamos aquí y que ha sido propuesta por J. J. Tamayo: *El Dios cristiano y las otras religiones* (<http://2001.atrion.org/PRIVACY/FRONTERA/26/26-12-TAMAYO.pdf>). Cf. el libro de María Vigil, *Teología del pluralismo religioso*. Curso sistemático de teología popular, Quito 2005, 61ss.

18 *NosAe* 2; *RedHom*, 6.

19 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Segretario per i non cattolici*, 27.4.1979. *RM* 55.

con los miembros de las religiones no cristianas<sup>20</sup>. El encuentro interreligioso de Asís en 1986 fue una puesta en práctica de esta doctrina.

Este diálogo implica un conocimiento profundo de las otras religiones<sup>21</sup>, así como la desautorización de toda discriminación o persecución por razones de raza o religión. Todas las religiones deben convivir en armonía y paz, y trabajar por el bien común, la paz y la justicia.<sup>22</sup>

¿Qué concluimos de estos breves enunciados acerca de la inculturación y el diálogo interreligioso en los documentos del magisterio? Llamamos la atención dos puntos.

En primer lugar observamos que, en términos generales, en la noción de inculturación contenida en los documentos que hemos repasado prevalece un enfoque de carácter abstracto que genera la ilusión de que las inculturaciones históricas se producen a partir de la encarnación de la revelación directamente en una cultura determinada; lo cual, a su vez, encubre y franquea la imposición etnocéntrica y el etnocidio que, eventualmente, se producen en esos procesos, por parte de una cultura sobre otra. En la realidad, por el contrario, todo fenómeno de inculturación se origina desde una inculturación previa; se trata, en este sentido, de la inculturación de una inculturación. De esta manera, el principio de encarnación, tan traído y llevado por los documentos oficiales, se aplica, paradójicamente, de manera abstracta.

En segundo lugar los tópicos que tienen que ver con la cultura y los que tienen que ver con la religión se tratan desde enfoques diferentes.

20 ES 40.

21 Exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* (28-06-2003) 57.

22 Exhortación apostólica *Ecclesia in America* (22-01-1999) 51.

Así, la manera como las Iglesias particulares se acercan a las demás religiones, en una acción pretendidamente dialogal, se concibe desde el punto de vista de un proceso que se lleva a cabo, tanto por parte de esas mismas Iglesias particulares, como de las demás religiones. En contraste con esto, las relaciones entre el catolicismo y las culturas se expresan con un término que puede expresar, tanto una acción y un proceso –que, en este caso, llevan adelante las Iglesias particulares–, como el efecto de los mismos. Acabamos de ver este último uso en el caso de los catolicismos populares de nuestro continente<sup>23</sup>. De este modo parecería, por contraste, que en el caso del diálogo interreligioso, quedara excluido algún logro a la manera de una síntesis entre diferentes religiones; posición que, por lo demás, revela una coherencia incuestionable con la mentalidad inclusivista antes mencionada.

Ulteriormente este modo de abordar las cosas puede facilitar la concepción de la imposibilidad de una articulación entre la inculturación –como un proceso y como un resultado del mismo– y las experiencias de diálogo interreligioso. De hecho, así es como aparece el tratamiento de ambas expresiones en casi la totalidad de las referencias que encontramos en el magisterio papal: desde una perspectiva paralela o asíntota.

Finalmente nos preguntamos si estos enfoques que adopta el magisterio eclesiástico se sustentan únicamente en principios estrictamente teológicos o intervienen también presiones extra-doctrinales originadas en las interacciones diferenciadas que semejante institución establece con los diferentes

23 De esta manera se hace posible expresar el segundo significado con alguna frase del estilo de "la expresión catolicismos populares hace referencia al hecho consumado de la inculturación del mensaje cristiano en la mentalidad e instituciones de los pueblos originarios"; por tanto como algo ya realizado y como el fruto de un proceso.

estamentos del corpus social. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre el tema.

## 2. Crítica de estas concepciones

Concretización del principio de encarnación  
La mencionada acepción de la expresión *inculturación* –esa acción procesual que llevan adelante las Iglesias particulares– ha sido cuestionada por Raúl Fonet-Betancourt. Desde nuestro punto de vista lo que éste autor sienta en el banquillo de los acusados es más bien la actitud que ha adoptado la jerarquía eclesiástica, la cual debe ser distinguida cuidadosamente –sin que prejuzguemos en este momento sobre una posible semejanza o divergencia– de los procesos objetivos que, en esta línea, impulsan los miembros de a pie de las comunidades, como veremos posteriormente.

Para Fonet-Betancourt la concepción de la acción inculturadora aparece como una reminiscencia de una práctica misionera invasora y eurocéntrica que considera a las culturas como objetos de una transformación que se lleva a cabo por parte de un catolicismo que se define a sí mismo como la verdad absoluta –frente a la supuesta relatividad de otras tradiciones culturales y religiosas–; la raíz de esta auto-comprensión se encuentra en la invocada posesión de un núcleo meta o transcultural; todo lo cual impide la construcción de una heterotopía o heterología de la fe cristiana.<sup>24</sup>

Frente a esta actitud el filósofo cubano propone un enfoque intercultural para el acercamiento de las comunidades cristianas a otras mentalidades y costumbres. La interculturalidad es descrita

24 Cf. J. M. Domínguez, *Teología e interculturalidad: más allá de la inculturación*, 13-14 ([http://repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2550/recursos\\_651.pdf?sequence=1](http://repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2550/recursos_651.pdf?sequence=1)).

como el fruto de una postura o disposición del humano por la que "se capacita para ... y se habilita a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolos en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacar a las nuestras seguridades teóricas y prácticas, permite percibir el analfabetismo cultural que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la propia, para leer e interpretar el mundo".<sup>25</sup>

Ahora bien, esta propuesta de Fonet-Betancourt hace referencia a una nueva actitud, más que a una misión, de di-misión, es decir, la renuncia a los puestos derechos culturales del cristianismo, la cual una Iglesia particular debería situarse frente a las manifestaciones culturales de otros pueblos. De este modo, este nuevo enfoque contribuye a desvelar, denunciar y, eventualmente, corregir la aplicación abstracta del principio de encarnación a la que hemos hecho referencia anteriormente. Continuando adelante nuestra reflexión la claridad semántica del término intercultural acuñada por el filósofo cubano nos obliga a buscar un vocablo que designe el término de llegada de estos procesos, a saber, esa nueva síntesis o –nunca terminada ni cerrada– en la que se vuelve más inteligible la palabra del Evangelio. El término inter-culturación puede responder mejor a su propósito.

La concepción que acabamos de reseñar nos obliga a tener puntos de contacto con la propuesta de J. Habermas relativa a la acción comunicativa.

25 Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la teología latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid 2004, p. 15.

26 Sobre este tema se puede ver también D. de Vallesca, *Diálogo intercultural e interreligioso: culturas e identidad*, Portuguesa de Filosofía 67/4 (2011) 711-726.



que nos contentamos con recordar en este momento en dos o tres pinceladas. Esta acción se configura no sólo por los actos de habla constatativos, sino también por las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones evaluativas. Ahora bien, la práctica comunicativa, en palabras del filósofo dusseldorfense, tiende a la consecución, renovación y mantenimiento de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones.<sup>27</sup>

Llegados a este punto, advertimos que la crítica de Fornet-Betancourt a la utilización eclesiástica del concepto de inculturación no puede menos que aplicarse también al modo como manejan esas mismas instancias la ya mencionada doctrina del diálogo interreligioso, tal como la hemos expuesto en el apunte anterior.

### Articulación de religión y cultura

La base para proponer una relación diferente entre la inculturación y el diálogo interreligioso se encuentra en la manera como concebimos la articulación entre la religión y la cultura. Antes de entrar en el tema resulta conveniente explicitar el significado de estas dos expresiones. En relación con la primera podemos partir de lo que externó en su momento el documento de Puebla:

Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y

27 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid 1987, 36.

con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadera y plenamente humano» (GS 53a). Es «el estilo de vida común» (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralidad de culturas» (GS 53c) (386).

Este acercamiento se amplía si se tiene en cuenta la explicación del mismo concepto desarrollada por Cl. Geertz a propósito de las religiones, a saber, «un modelo de significados encarnado en símbolos y transmitido históricamente; un sistema de concepciones heredadas que se expresan en formas simbólicas por medio de las cuales los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes hacia la vida».<sup>28</sup>

Por otro lado, cuando hablamos de religión nos estamos refiriendo, en un primer acercamiento, al desarrollo objetivado de las relaciones que las colectividades sostienen con seres y fuerzas que trascienden las posibilidades de los seres humanos –trascendencia comprendida de diferente manera en cada cultura–; esta objetivación se lleva a cabo a través de sistemas de símbolos y ritos, credos, cargos y funciones, espacios y tiempos, más o menos institucionalizados, los cuales constituyen el ámbito de lo **religioso**. Otras clases de objetivaciones se dirigen directamente a cultivar las relaciones de los seres humanos entre sí y con las fuerzas de la naturaleza y forman el ámbito de lo **profano**. En cada matriz cultural las relaciones entre estos ámbitos pueden configurarse según diferentes modelos.

En un segundo acercamiento vemos que puede existir una **impostación inmanente y una impostación trascendente** de dichas objetivaciones,

28 «The term culture denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life»: Cl. Geertz, *Religion as cultural System*, Fontana Press, 1993, 89

no obstante el ámbito al que pertenezcan. Esto depende del modo como se conciba y experimente la relación –o la ausencia de la misma– entre el polo formado por los seres humanos y la naturaleza, y el formado por las realidades trascendentes; pero depende también del modo como se comprenda el origen –humano o divino– de los procedimientos socialmente aceptados y exigidos para cultivar las relaciones mencionadas. Estas dos formas de impostación pueden presentarse en cada ámbito y en cada matriz cultural, ya sea de manera separada e, incluso, exclusiva; ya sea articuladas entre sí según diferentes modelos. Generalmente las objetivaciones religiosas tienen una impostación de carácter predominante o exclusivamente religioso; las objetivaciones profanas, por su parte, admiten diferentes.<sup>29</sup>

Pues bien, lo que queremos afirmar es que existen matrices culturales en las que el fenómeno religioso ocupa un lugar central. Cuando en un acercamiento teórico, por ejemplo de carácter estructuralista, se diseccionan analíticamente estas manifestaciones religiosas, aparecen separadas de las manifestaciones profanas, como si fueran algo auto-inteligible; sin embargo, finalmente, una plena comprensión de ese entramado social en su conjunto sólo se logra si se toma en cuenta el factor religioso. Es en estos casos en los que se puede hablar de inseparabilidad entre religión y cultura.

### Aportaciones del magisterio

El magisterio de la Iglesia ha expresado esta posibilidad de diferentes maneras. La Constitución

29 Estas propuestas tienen algunos puntos de contacto con las distinciones que presenta I. M. Baró entre religión como institución social y como experiencia personal, así como entre la dimensión de verticalidad-horizontalidad y la dimensión de trascendentalidad-historicidad: cf. *Psicología de la liberación*, Madrid 1998, 251-254.

conciliar *Gaudium et Spes* supone que la religión es un elemento presente en las diferentes culturas.

(La pluralidad cultural y sus) estilos de vida con diversos y escalas de valor diferentes encuentran origen en la distinta manera de servirse de la vida de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y cultivar la belleza (GetSp 53).

El Cardenal Paul Poupard, por su parte, expresa la misma idea con un estilo definitorio:

La religión es centro y corazón de la cultura, su elemento más significativo y de mayor valor. Si la cultura es todo aquello que configura la vida del hombre, el núcleo esencial está constituido de todo aquello que se refiere a la relación misma del hombre con Dios. Así queda claro por qué toda auténtica cultura es intrínsecamente abierta al Evangelio.<sup>30</sup>

### Las ciencias sociales

La antropología cultural y la sociología han abordado el tema de la religión –comprendida en general como una manifestación cultural– desde diferentes acercamientos. Basten estas pinceladas a partir de algunos de los primeros autores: F. Boas, desde un enfoque funcionalista, sostuvo que todos los aspectos de uno de los elementos de una cultura, tanto los materiales como mentales, debían formar parte de una cultura<sup>31</sup>; A. A. Radcliffe-Brown propuso que

30 Card. Paul Poupard, *Evangelio y cultura en los umbrales del tercer milenio*, Conferencia del Card. Paul Poupard en la Universidad de Navarra, «La Sapienza» para el Movimiento de Vida Cristiana.

31 F. Boas maneja el siguiente concepto de cultura: «...la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo colectiva o individualmente en relación a su ambiente natural y otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo, también incluye los productos de esas actividades y su función en la vida de los grupos»: cf. Franz Boas, *Cultura y personalidad*, Madrid 1987, 10.

religiones desempeñan funciones de mantenimiento del orden establecido; son una forma de simbolizar las relaciones sociales de solidaridad y oposición propias de las sociedades divididas en clanes<sup>32</sup>; Mary Douglas, por su parte, estructuró una serie de generalizaciones acerca de los rituales y enfatizó su aspecto social<sup>33</sup>; Emile Durkheim elaboró una noción de lo sagrado como el núcleo en el cual se produce y reafirma esa serie de distinciones fundamentales que trazan los límites y dan la definición del ser social; es la sociedad misma hipostasiada; la religión, por su parte, no es más que una expresión histórica de dicho núcleo<sup>34</sup>, una forma de reafirmar la pertenencia a un grupo social; Clifford Geertz, como hemos visto, concibe la religión como un conjunto de símbolos y enfatiza el significado de éstos como referentes y creadores de una vida llena de sentido. De hecho comienza su reflexión sobre la religión tomándola como un sistema cultural<sup>35</sup>; la expresión «conceptions of a general order of existence» con la que describe el sistema de símbolos en que consisten las religiones expresa la proyección de religión en el campo de la cultura<sup>36</sup>; Peter Berger sostiene que la religión es una empresa humana cuya función esencial es contribuir a dar sentido

*fundamentales de antropología cultural*, Solar, Argentina, solar edition, 1964.

32 A. A. Radcliffe-Brown, *Religion and Society*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1945.

33 M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London-New York 1966.

34 A. R. Urmeneta G., *Reificación, reproducción y resistencia al mensaje disciplinario de los cuentos infantiles*, Barcelona 2008, [http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2877/02\\_ARUG\\_MARCO\\_TFORICO.pdf;jsessionid=2C07D1968B31635894F83E82079ABAB7.tdx2?sequence=3](http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2877/02_ARUG_MARCO_TFORICO.pdf;jsessionid=2C07D1968B31635894F83E82079ABAB7.tdx2?sequence=3)

35 D. Padget, *Anthropology of religion* (<http://www.indiana.edu/~wanthro/religion.htm>).

36 Cl. Geertz, op. cit., pág. 90.

y orden al mundo social, intrínsecamente vulnerable y caótico. Si la sociedad es la guardiana del orden, o nomos, y da sentido a la vida de los seres humanos, la religión es una herramienta fundamental de legitimación de ese orden y sentido social.<sup>37</sup>

Desde esta remembranza antropológica podemos afirmar de manera conclusiva -con los debidos matices- que en determinadas matrices culturales existen lazos determinantes entre las religiones y esas mismas matrices en las que quedan encuadradas. En estos casos, en el plano de la vida cotidiana, las convicciones religiosas funcionan de manera inseparable en relación con los demás elementos que integran las costumbres y los usos de esos pueblos. De este modo, una transformación en el modelo religioso presionará al conjunto del entramado cultural en la dirección, igualmente, de una transformación; y viceversa.

En esta clase de contextos no es posible llevar a cabo una praxis dialógica de carácter interreligioso y otra de carácter intercultural a la manera de dos procesos paralelos, sino hay que hacerlo de manera conjunta y articulada. Dicho de manera quizá más radical, la tarea central para la Iglesia católica se formula en estas oportunidades como un diálogo intercultural, el cual incluye el diálogo interreligioso como uno de sus aspectos. Recíprocamente, la práctica del diálogo interreligioso sólo funciona cuando las religiones involucradas se reconocen mutuamente como entidades articuladas al interior de un encuadre cultural. En un sentido emparentado con lo que venimos considerando, Juan Pablo II, en la Exhorta-

37 Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Argentina 1977.

ción Apostólica Postsinodal *Vita Consecrata* (1996), explicitó un principio -auténtico *hapax legómenon*- acerca del vínculo existente entre la inculturación y el diálogo interreligioso: «Una verdadera inculturación comporta necesariamente un serio y abierto diálogo interreligioso...» (79).

Ahora bien, si el diálogo intercultural conduce, en determinados casos, a un proceso de inculturación ¿por qué no explorar también la posibilidad de que el diálogo interreligioso, bajo ciertas condiciones, pudiera conducir a ciertas formas de interreligión? Pues bien, según el principio que propone que *ab esse ad posse valet illatio*<sup>38</sup>, tendremos que sostener la respuesta afirmativa. Veámoslo.

### 3. El caso de los catolicismos populares<sup>39</sup>

Hay elementos suficientes para aseverar que los pueblos originarios del continente americano -o al menos algunos de los estratos de su población- han venido ejercitando un proceso de diálogo intercultural e interreligioso desde los orígenes del proceso colonizador impuesto por los imperios español y portugués en el siglo XVI; diálogo que desembocó en las diferentes configuraciones que ha ido

38 Esta expresión significa que las cosas que existen, necesariamente pueden existir.

39 Lo que vamos a exponer a continuación tiene en cuenta, además de las aportaciones de varios autores, el producto de la observación participante que el autor de este escrito ha venido realizando desde hace varios años en seis pequeñas comunidades campesinas pertenecientes a la parroquia de Santa Isabel Cholula, en el Estado mexicano de Puebla.

adoptando lo que ahora conocemos como catolicismos populares.

De esta manera lo primero que hay que mantener -de manera convergente con la afirmación ya citada de Benedicto XVI en la Conferencia de Aparecida- es que han sido los habitantes originarios de estas tierras los que han constituido el sujeto propio de estos procesos, en claro contraste con las camadas invasoras, en términos generales portadoras de una actitud colonialista y etnocéntrica. Es probable -por poner un ejemplo- que la función religiosa del catequista indígena, impuesta en muchos casos por las estrategias de control de los invasores, cumpliera en determinados casos un rol importante en esta línea.<sup>40</sup>

Por lo mismo, en los resultados de este proceso que pervive hasta el presente ha de ser posible encontrar vestigios, tanto de las posibilidades eventualmente instauradas de un verdadero diálogo, como de la represión desatada en muchos casos frente a cualquier intento de preservación de los elementos estructurales de las religiones ancestrales de los indios; esto último dio origen, entre otras cosas, a las proverbiales tácticas de encriptamiento de tales elementos, así como a un paralelismo dualista, por ejemplo, en el ámbito ritual.<sup>41</sup>

40 Una breve exposición de varios aspectos de estos procesos históricos la encontramos en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I, 1, Salamanca 1983, 355-363; 566-627.

41 En la parroquia de Sta. Isabel Cholula (Pue.) es común observar que, al lado de los sacramentos oficiales, por ejemplo del bautismo, el matrimonio y los ritos funerarios, las familias celebren rituales familiares de bendición del recién nacido, de los nuevos esposos y de los difuntos.

Lo que se puede observar en la actualidad en términos más amplios es que en las manifestaciones religiosas actuales de estos pueblos perviven, tanto elementos de los catolicismos peninsulares portados por los conquistadores –tanto los de impostación eclesiástica como los de raigambre popular–, así como de las religiones vigentes en el continente desde los tiempos prehispánicos. Ahora bien, es relevante el hecho de que no se trata de elementos periféricos de las respectivas matrices religiosas, sino de rango estructural<sup>42</sup>. Simultáneamente, se trata de componentes que pertenecen a la totalidad de las mismas, sin selectividades tajantes: las creencias; los símbolos y los ritos; las funciones y los cargos; el calendario festivo; los espacios sagrados.

Desde un punto de vista antropológico puede ser útil aplicar a estos modelos de integración lo que D. Gutiérrez Martínez denomina el sincretismo. Éste se da en los casos en que un modelo religioso toma prestados elementos de otras religiones y los asimila; esos elementos exógenos, o no son asimilados suficientemente, o son reinterpretados y adaptados al modelo religioso dominante; el producto simbólico que brota es perenne e histórico<sup>43</sup>. M.

42. Un ejemplo de esta convergencia de creencias es el caso de los santos patronos protectores de las comunidades rurales. Estas figuras benéficas se encontraban presentes en las creencias religiosas que hicieron presentes los conquistadores peninsulares, pero existían también en las religiones prehispánicas. En el caso de la mitología andina, se trataba del «Huanca marcapoc»: Cf. J. L. González M., *El Huanca y la cruz: migración y transformación de la mitología andina en las harradas de Lima: América Indígena XLV/4 (oct-dic 1985) 747-785.*

43. D. Gutiérrez habla de diversas formas de interacción que pueden existir entre diferentes matrices religiosas: a) la multireligiosidad: desde la referencia central de

Marzal, por su parte, afirma que el cristianismo indígena quechua es producto de un sincretismo, entendiendo por este término el hecho de la formación, a partir de dos religiones que se ponen en contacto, de una nueva religión, que es resultado de la interacción dialéctica de los elementos de las dos religiones originales, por la cual interacción dichos elementos persisten en la nueva religión, desaparecen por completo, se sintetizan con los similares de la otra religión o se reinterpretan por un cambio de significados.<sup>44</sup>

De este modo, la articulación de los componentes de esta nueva matriz religiosa adquiere un carácter dinámico y abierto a sucesivas transformaciones. El eje desde el que se integran los elementos de las cosmovisiones religiosas involucradas lo constituye la matriz eminentemente simbólica que caracteriza a las culturas de los pueblos originarios del continente, la cual estructura sus cosmovisiones y religiones ancestrales<sup>45</sup>.

una creencia se enriquece el propio mundo creyente con elementos exógenos; de este modo varias prácticas religiosas se combinan; b) en la pluralidad religiosa las diferentes creencias cohabitaban, pero ni se combinan ni se mezclan entre sí; se da la posibilidad que un sistema religioso predomine sobre los demás; c) el sincretismo: en él un modelo religioso toma prestados elementos de otras religiones y los asimila; los elementos exógenos, o no son asimilados suficientemente, o son reinterpretados y adaptados al modelo religioso dominante; el producto simbólico que brota es perenne e histórico; d) en la hibridación se concatenan elementos de varios sistemas religiosos pero sin combinarse entre sí; se utilizan separadamente y según se requiera en diferentes momentos. Cf. D. Gutiérrez Martínez, *Multireligiosidad en la Ciudad de México: Economía, Sociedad y Territorio V/19 (2005) 619-623.*

44. M. M. Marzal, *La religión quechua surandina peruana*, en M. Marzal (Ed.), *El rostro indio de Dios*, México 1994, 164.

45. Junto con esto, hay que tomar en cuenta las raíces simbólicas presentes en los catolicismos populares que

De este modo, la pregunta que nos hacíamos anteriormente acerca de la posibilidad de que hubiera lugar para fenómenos de interreligión en el seno de comunidades adherentes al catolicismo recibe una respuesta afirmativa, por cierto, desde el caso de comunidades fundamentalmente desprovistas de poder.<sup>46</sup>

## Conclusión

El curso de estas reflexiones nos ha llevado, apoyados en un instrumental de carácter predominantemente antropológico, a una serie de conclusiones que pueden desafiar algunos puntos de la fe católica. En este sentido el carácter de estas cavilaciones es pre-teológico, semejante al estatus y el cometido que se atribuyen en la academia a esos ámbitos de la teología fundamental en los que se ponen las bases para la construcción del discurso propiamente teológico.<sup>47</sup>

introdujeron en el continente determinados sectores hispano-lusitanos. El profesor Luis Maldonado ha puesto de relieve el aspecto simbólico de las manifestaciones religiosas populares de la Europa medieval; cf. Luis Maldonado, *Génesis del catolicismo popular. El incosciente colectivo de un proceso histórico*, Madrid 1979.

46. Estos temas, como es sabido, han recibido un tratamiento teórico muy abundante, sobre todo, desde el campo de la antropología cultural. A modo de ejemplo propongo dos o tres de los títulos debidos a colegas jesuitas: M. Marzal (ed), op. cit.; E. Maurer, *Los tseltales*, México 1984; P. de Velasco, *Danzar o morir*, México 1983; Varios autores, *Diálogo intercultural. Experiencias y amenazas*: Revista Christus (núm. 769, nov-dic 2008).

47. El artículo de M. Amalados *Nuevas tendencias en la teología de la India* tiene puntos de contacto con lo que venimos diciendo: Cf. revista Christus 76/795 (mar-abril 2013) 10-17.

Por ello el enfoque desde el que deben ser valoradas esta clase de propuestas<sup>48</sup> está dado por esta índole propia; lo cual equivale a preguntarse si, metodológicamente, tienen un peso suficiente que abra paso a un cuestionamiento responsable de algunas posturas estrictamente teológicas y, desde allí, con el concurso de una racionalidad apropiada, encontrar nuevas expresiones de las mismas. Un punto a tener en cuenta es que, en estos casos, quizá no es suficiente el peso racional de los argumentos; es necesaria también la intervención de otros factores que tienen que ver con las dinámicas sociales más amplias y sus repercusiones al interior de la vida de la Iglesia.

Finalmente vemos que hay dos principios básicos desde los que se debe enfocar el estudio y el manejo de las relaciones entre el cristianismo, por una parte, y las culturas y demás religiones, por otra. El principio de inculturación del mensaje revelado, entendido desde una perspectiva de concreción histórica –y no desde una abstracción encubridora–. El principio de inseparabilidad entre la cultura y la religión, vigente en el caso de determinadas sociedades y bajo ciertas condiciones. ➡

48. Como es sabido, la literatura que se aboca a analizar estos temas ha venido creciendo a un ritmo acelerado por ejemplo, en los trabajos que se alinean en la corriente de la teología del pluralismo religioso. Baste como un ejemplo que constituye una buena síntesis acerca del estado de la cuestión el libro de José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, Córdoba-Quito 2005.



Teo-lógicas

## Autonomía y comunión

Colectivo Zarza de Monterrey

Juan XXIII quería que abriéramos las ventanas de la Iglesia, Francisco quiere que abramos las puertas y salgamos a las periferias; Juan XXIII hizo un Concilio para llegar a todos, Francisco tiene a su favor (y a veces, en contra) a los Medios de Comunicación y las Redes Sociales. Las prioridades en la Iglesia vuelven a tocar las prioridades del Vaticano II y renace la intención del Papa Juan: una Iglesia pobre y para los pobres.

Hoy tenemos delante de nosotros, en la Iglesia, una fuerte oleada de alegría y sorpresa por la impactante personalidad del Papa Francisco, quien ha tenido gestos sencillos que la gente y los medios de comunicación han recibido con agrado y esperanza. Parece inclusive que "propusiera"

un mensaje distinto pero no se trata de algo nuevo, sino de nuevas prioridades. El Papa no está sólo, una gran parte de la base eclesial ha caminado ya esta senda.

El Papa Francisco quiere una Iglesia de discípulos-misioneros que vivan al estilo de Jesús. Se nota con claridad la influencia latinoamericana que puso Aparecida en el ahora Papa. Constantemente sus discursos vuelven a la esencialidad de ser ante todo oyentes fieles de la Palabra, discípulos del Señor. La reflexión la V Conferencia del CELAM quiso quitar una "y" de en medio: no somos discípulos "Y" misioneros, sino discípulos-misioneros... no es cuestión de una letra, sino del sentido de vivir según Cristo ¿cómo va ser discípulo sin anunciar?

¿Qué va anunciar si no es discípulo?. Por esto mismo el Papa quiere una Iglesia más pastoral y misionera, más inclusiva, que se sepa no responsable sólo de almas sino de personas; una Iglesia que opta por los pobres, y que encuentre eco en su corazón todo lo verdaderamente humano; una Iglesia capaz de convertirse en una semilla de vida, amor y servicio; de devolver la esperanza a todos, jóvenes y viejos; de abrirse al futuro; de incluir a los excluidos y predicar la paz. Una Iglesia cuyos miembros sean capaces de encontrarse con la diversidad, con la pluralidad, buenos para escuchar, dialogar, dar razón, ayudar, difundir la fe y la caridad... con la predicación congruente de la vida, como predicaron Jesús y sus discípulos.

Junto a esto, también hemos escuchado cómo llama a toda la Iglesia a salir de sí misma. Francisco quiere una Iglesia descentralizada, no Vaticano-céntrica ni autorreferencial, sino capaz de vivir la fe desde la historia. Roma ha sido la hermana mayor de todas las Iglesias diocesanas, pero Francisco sabe distinguir entre Iglesia y Santa Sede; sin dejar de reconocer la misión de la curia, el Papa quiere una organización distinta... comenzó, nombrando un grupo de ocho cardenales como consejo suyo, como él mismo lo dice: "no cortesanos, sino personas sabias

y animadas por sus mismos sentimientos". Es el inicio de una organización menos vertical y más horizontal, menos centralista y más en la teología del concilio sobre el Pueblo de Dios. América Latina, sin muchas formalidades canónicas ha tenido ya práctica con la Conferencias del CELAM y el Papa lo sabe, de allí que esperemos que los Sinodos y Conferencias Episcopales tengan un lugar clave para el discernimiento de la Iglesia universal. Ese camino no será fácil, implica también mayor autonomía para las iglesias diocesanas y continentales, pero al menos

Francisco puede poner las bases para que, antes de morir o renunciar, como Moisés, alcance a ver la tierra prometida.

Pero Francisco no puede mover a toda la Iglesia sin la Iglesia. Sentados en las bancas no lo vamos a poder hacer. Habría que descentralizar muchas cosas más que la Santa Sede... podríamos comenzar por intentar abrirnos a todo y todos ser capaces de salir de nosotros mismos, descentralizarnos, y andar los caminos de Jesús de Nazaret, allí con los pobres. ➡



## Novenarios

Colectivo Zarza de Monterrey

Lucy, Marcela, Rosalía y Mary son amigas que durante su juventud participaron en las actividades de su Parroquia, y ahora, ya jubiladas, sólo promueven la religiosidad popular en sus barrios.

Un día se reunieron para tomar un café y esto comentaron.

**Lucy:** Ya vienen los novenarios de Guadalupe y las Posadas, creo que sería bueno empezar a preparar. **Marcela:** Me molesta que algunos sólo lo hacen por rutina y por tradición, pero sin devoción.

**Rosalía:** Mucha gente va a los novenarios pero se la pasan aburridos, sin participar.

**Mary:** La persona de la casa muchas veces se la pasa en la cocina preparando lo que va a ofrecer a los invitados.

**Lucy:** Muy pocas veces se habla expresamente de Jesús o de María y no se nota preocupación por los pobres.

**Marcela:** El Rosario se presenta como una práctica mariana, pero en cada misterio se tiene que meditar en la persona de Jesucristo.

**Rosalía:** Por eso tenemos que poner en el centro la persona de Jesús: su vida, su palabra y su proyecto del Reinado de Dios.

**Mary:** El Rosario tiene que ayudarnos a crecer en la fé, a sentirnos y actuar como el equipo de Jesús, que colabora con los demás.

**Lucy:** Por eso siempre que rezamos el Rosario tenemos que meditar en Jesús y lo que a El le preocupaba.

**Marcela:** Propongo que cada una de nosotros hagamos una reunión con las rezanderas de nuestro barrio para preparar los novenarios.

**Lucy:** Al repartir las casas en que se va a rezar el Rosario platiquemos muy despacio con la casera para explicarle la forma en que queremos que participe.

**Rosalía:** A mí se me ocurre que en el lugar donde vamos a rezar pongamos la imagen de los misterios que vamos a meditar cada día.

**Mary:** Órale, y que cada uno de los participantes dirija un misterio.

**Marcela:** Es bueno que nos reunamos antes para preparar la oración a fin de que no sea aburrida, sino que alimente la fé.

**Mary:** Que no se nos olvide escoger y ensayar los cantos y llevar copias para las persona que vayan.

**Lucy:** Sería bueno también que antes de empezar el novenario hiciéramos una visita a las familias del barrio para invitarlas y conocer si hay algún enfermo, algún desempleado o alguna otra necesidad

**Marcela:** Durante la oración informamos sobre las necesidades para pedir por esas familias y ponemos un cesto para reunir una ayuda.

**Rosalía:** Pedimos que dos o tres personas de los que participaron en la oración visiten a las familias necesitadas, en nombre del grupo

**Mary:** Después vamos a seguirnos juntando y con esto empezamos a formar una pequeña comunidad en nuestro barrio

**Lucy:** Y la próxima vez que nos juntemos para el café platiquemos sobre los logros que pudimos obtener

## No sólo de pan...

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.

Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

Puntos para preparar homilias marzo y abril 2014 (Ciclo A)

MARZO  
2 MARZO 2014

(8° DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO)

- Isaías 49, 14-15
- Salmo 61, 2-3.6-7.8-9ab
- 1 Corintios 4, 1-5
- Mateo 6, 24-34

Conocemos la amenaza de la angustia. Violencia, injusticia, luchas condenadas al fracaso, esperanzas despreciadas, todo contribuye a la oscuridad de la angustia. Entonces, nuestro corazón gime, "mi dueño se ha olvidado de mí". Es un gemido que compartimos con otros. El que hoy recuerda la confianza necesaria, el profeta, Pablo, Jesús, también ha gemido así. En ese gemido somos hermanos y compañeros. Y así, también, son para nosotros testigos de lo que nuestra vida es en esa oscuridad. En su noche escucharon la promesa, "no te olvido, no te olvidaré". Y la promesa los convirtió en lámparas para la noche de los demás. Vivieron iluminando lo que estaba oculto en las tinieblas: que el

corazón de quien se confía en la promesa de Dios, puede dar, día a día, frutos que sean paz, todos, vida, cuidado y libertad. Si el Padre cuida de los pájaros y los lirios con toda la naturaleza a nosotros nos ha querido cuidar con los brazos, las inteligencias y corazones de nuestros hermanos y hermanas, de quienes se atrevieron a vivir su promesa.

### Ideas clave:

- Compartir la angustia y el gemido es lo que verdaderamente nos hace hermanos y hermanas. En ellos también quedan huellas de los hermanos y hermanas que antes que nosotros también compartieron.
- Con ellas, aprendemos a confiar y convertirnos todos los días en cuidado y liberación para las demás personas.
- Han aprendido que son ellas en quienes el Padre hace el milagro de cuidar todos los días a sus hijos e hijas y se han entregado a esa tarea, día con día, sin preocuparse de la seguridad del futuro, como quienes viven sirviendo al dinero.

## 5 MARZO 2014

- Joel 2, 12-18
- Salmo 50, 3-4.5-6<sup>a</sup>.12-13.14.17
- 2Corintios 5,20-6,2
- Mateo 6,1-6.16-18

La ceniza de hoy nos recuerda lo vano de los esfuerzos que buscan mejorar la superficie y no el corazón. No sólo el corazón de cada persona, sino el corazón de nuestras comunidades. Ahí son los pobres los testigos y jueces del corazón. Su pobreza denuncia nuestra división de corazón, que no se ha convertido para reconocer en cada persona, a un hermano y hermana, que merece la vida plena que Dios quiere para todas y por la que trabaja todos los días. Ésa es la conversión que hoy se nos pide: volver el corazón un corazón de hermano y servidor, entregado, como el de Jesús, no a la paga sino al hermano y la hermana que tienen su casa en lo escondido. Hacia allá hemos de dirigirnos esta cuaresma, para aprender con Jesús a vivir en comunidades con un solo corazón y una sola alma. Comunidades de compañeros y compañeras donde se comparten angustias y trabajos, esperanzas y luchas. Ahí encuentra su lugar, en ese corazón de todos, nuestro propio corazón.

### Ideas clave:

- El corazón que se ha de convertir no es algo individual, sino el centro de nuestras comunidades en donde nos unimos en una misma vida, en una misma mesa y suerte, o donde anidan las competencias por prestigio o por dinero.
- Son los pobres los que, con su pobreza, son

jueces de nuestra conversión. Ellos nos invitan a vivir convirtiéndonos para tener con ellos un solo corazón.

- Así lo hemos aprendido de Jesús, que yendo a conocer a sus hermanos y hermanas en lo escondido, convierte su propia vida en compañera de sus angustias y penas, de sus esperanzas y luchas.

## 9 MARZO 2014 (1ER DOMINGO CUARESMA)

- Génesis 2, 7.9; 3, 1-7
- Salmo 50, 3-4.5-6<sup>a</sup>.12-13.14 y 17
- Romanos 5, 12-19
- Mateo 4, 1-11

Un camino de conversión no es sólo un cambio de destino. Es, por encima de todo, un cambio en el modo de hacer el camino, en aquello que le da solidez a cada uno de los pasos. Se puede caminar por miedo, como en un camino de huida; así Adán y Eva cuando quisieron darse a sí mismos el papel de ser jueces de lo bueno y lo malo en el jardín que recibieron para vivir en plenitud. Queriendo juzgar sobre lo malo, según sus propios juicios, todo podría convertirse en amenaza, incluso su compañero que se paseaba, sin miedo de ellos, por el jardín. También Jesús enfrentó esa tentación: cubrir el miedo propio de los pobres, el que nace del hambre, de la falta de credibilidad, de la impotencia para controlar las circunstancias, con la promesa de un poderoso que le asegura que no volverá a enfrentar un obstáculo que no pueda convertir en una oportunidad. Y comprendió el engaño que pretende comprometer la vida plena a un camino

de privilegio en medio de los hombres, de los pobres. No es ése un camino de hermanos, y no es, por tanto, camino del Padre. Ahora, Jesús caminará la vida de todos, la de los pobres, la del que no puede convertir todo obstáculo en una oportunidad, pero que puede en todo trabajar y en todo confiarse a quien puede también querer trabajar con él. Así descubrirá al Padre, dándole hermanos y hermanas, compañeros y compañeras, en un mismo trabajo y una misma misión. Se sostendrá en el Padre y en los hermanos, y así aprenderá a hacer camino de otro modo, un camino convertido, un camino de conversión.

### Ideas clave:

- Lo que define la conversión no es tener seguro el destino de Dios: la vida plena, sino saber caminar el camino en fidelidad al modo de ser y trabajar de Dios.
- Ese modo es el del Padre, no el del miedo de quien piensa que puede controlar con su juicio el bien y el mal, el obstáculo y la oportunidad. De ese deseo de control absoluto nace una multitud de males, y es el sentido del relato antiguo de Adán y Eva.
- Ese deseo y ese miedo están también en el fondo de las tentaciones que Jesús enfrenta. Es ese modo, que sentimos natural, el que él descalifica con su elección de permanecer fiel al Padre. Convierte nuestra vida en una posibilidad de fidelidad que nos haga libres de vivir presos de esa necesidad de control.
- En esa libertad nos reconocemos pobres, confiados al trabajo de los hermanos y hermanas, y en que ese esfuerzo en comunión no quedará sin respuesta, ya que el amor y la vida no pueden perderse porque son don de nuestro Padre Dios.

## 16 MARZO 2014 (2º DOMINGO DE CUARESMA)

- Génesis 12, 1-4a
- Salmo 32, 4-5.18-19. 20 y 22
- 2Timoteo 1, 8b-10
- Mateo 17, 1-9

En Abraham y en el Hijo se nos hace presente la gracia a la que el Padre nos destinó desde antes de la creación. Es la revelación de que Dios se mantiene fiel y convierte la experiencia del pecado y su confusión, en experiencia de promesa: encontraremos caminos de bendición. Toda la experiencia de Israel y toda la experiencia de la Iglesia puede ser leída, entonces, como búsqueda. Cada uno de nuestros pasos, como personas y comunidades, comprendidos en ese camino que encuentra su inicio en el mismo Dios. Ésta es la realidad profunda de la cuaresma, como imagen de la vida que hemos sido llamados a vivir. La pregunta que surge en cada paso será desde ahora: ¿cómo convertir la vida en bendición para todos los pueblos, para todas las personas? El encuentro con los pobres y excluidos plantea cada vez esta misma pregunta, y nos descubre la gravedad de su respuesta. Jesús respondió a esta pregunta, paso a paso, con su propia vida y con sus amigos. Y hoy, como Abraham, Moisés y Elías, sigue respondiendo con nosotros. El resucitado que hoy se adelanta a los ojos de sus discípulos es la prueba y la promesa de que el primer comprometido en hacer de nuestra vida una bendición que alcance a todos y a todos es el Padre, el mismo Dios.

### Ideas clave:

- Abraham y Jesús representan, por su fe, la fidelidad del Padre a su palabra primera, que convierte el mundo injusto que nace del pe-



cado, en oportunidad de bendición para toda la humanidad. Dios no se muda y su palabra se convierte en promesa.

- Vivir en esa fe, que es la vocación de Israel y de la Iglesia, es buscar hacer presente esa bendición para todos y para todas en todas las situaciones de la vida. Los pobres son siempre ahí quienes hacen presente la promesa como exigencia y recordatorio de ésta nuestra vocación.
- La dureza de la vida impuesta a los pobres puede persuadirnos de abandonar este camino en que buscamos cómo convertir la vida en bendición. Mirar y escuchar al resucitado es lo que nos permite cobrar fuerza y esperanza para volver a entregar cada uno de los pasos, porque el primer comprometido con esta vida de bendición es el mismo Dios.

### 23 MARZO 2014 (3º DOMINGO DE CUARESMA)

- Éxodo 17, 3-7
- Salmo 94, 1-2.6-7.8-9
- Romanos 5, 1-2.5-8
- Juan 4, 5-42

El tiempo de conversión de la vida en bendición, tiempo de nuestra cuaresma, es tiempo de desierto y de sed. No hay privilegio, es el tiempo de nuestra debilidad. Ésta es la que aparece a cada paso. Y con ella también la tentación de preferir la esclavitud, la maldición, porque nos parece un poco más soportable que la búsqueda de esta bendición. La tentación es convencerlos de que la bendición es sólo para los ricos y fuertes, y pretenderlo ser, aunque sea a costa de

esclavitud. Frente la tentación, ahí está Jesús, el Señor, sentado junto a un pozo, sin poder sacar el agua que reposa al fondo. Tendrá que establecer una alianza de ayuda con aquella mujer y compartimos así el gran secreto: el agua brota de la comunión, de compartir el mismo deseo de bendición. Es nuestro corazón en comunión el que se hace fuente y manantial, y es a él a quien se encarga atestiguar que la esperanza no defrauda, trabajando para hacer posible descubrir al Espíritu Salvador dando vida, precisamente ahí, en nuestra debilidad. De ese trabajo nacerá la comunidad de apóstoles que anuncia que todo el mundo nuestro, que condena injustamente la debilidad, puede ser transformado en comunión.

#### *Ideas clave:*

- El tiempo de la conversión de la vida en bendición es tiempo de debilidad. No hay ahí privilegio. Nuestra sed, nuestra hambre, nuestra pobreza e impotencia, todo entra para convertir desde ahí nuestra vida en bendición.
- Esa debilidad es ocasión de tentación. Mirada con los ojos de los fuertes, la debilidad parecería desmentir la promesa de bendición. Los fuertes pretenden imponer su lógica: convencer a todos que fuerza y bendición están unidas y no pueden ir por caminos diferentes.
- Frente a la tentación está Jesús, en su sed, en su pobreza, en su impotencia para sacar el agua del pozo. Ahí también la mujer, haciendo con él una alianza de ayuda, de comunión de deseos de vida, salvación, bendición. Vendrá el Mesías, dice ella. Está contigo, responde él. La misma esperanza, la misma promesa.
- El corazón en comunión, de hermano y de hermana, se hace fuente de bendición. La bendición no viene de otro lugar, sino del trabajo por hacer de nuestra vida una comuni-

dad de hermanos y hermanas que denuncien la tentación y ofrezcan mutuamente su vida para hacer posible la bendición.

### 30 MARZO 2013 (4º DOMINGO DE CUARESMA)

- Samuel 16, 1b.6-7.10-13a
- Salmo 22, 1-3ª.3b-4.5.6
- Efesios 5, 8-14
- Juan 9, 1-41

Las lecturas de este domingo unen la elección con el trabajo de hacer luz. Es el trabajo de David, que ha de mostrar el verdadero orden en que el pueblo de Dios puede vivir. Es el trabajo del ciego que ha de mostrar la ceguera voluntaria, que esconde y desfigura la verdad por intereses injustos. La fuente en que se lava el ciego es como el aceite con que es ungido David. Los dos son enviados a ser luz. Luz en medio de tinieblas. Las tinieblas intentarán convencerlos de que son suyos, de que lo que están intentando es una pura ilusión y mentira. El ciego nos muestra hoy la resistencia de quien se aferra a lo único que sí se le muestra verdadero: "ahora veo", "veo su mentira", y renuncia a que le arrebaten esa su única posesión. David y el ciego, como los efesios de Pablo, representan a la comunidad fiel que, amenazada por la violencia de quienes han querido permanecer en su ceguera, sigue buscando poner en evidencia la esterilidad de la injusticia y la fecundidad de su comunión. Bondad, justicia y verdad serán el fruto que sabrán descubrirle a esta nuestra vida, a esta nuestra tierra.

#### *Ideas clave:*

- La bendición transforma la vida de quien recibe en envío: ha de llevar ahora la luz a mundo, todavía sumergido en las tinieblas, los intereses de los fuertes y su afán por perdurar su mentira. No van como fuertes, pero sí con la seguridad de que la luz que sus ojos recibieron gratuitamente, sin demostrar ninguna fuerza, es verdadera luz y a ese don se confiará.
- Las tinieblas atacarán esa luz, acusándola de mentira y lanzando estrategias para hacer caer, encerrarla en cárceles o enviándola al destierro. El que ve está llamado a mantener dando esa verdad, sólo por su confianza en aquél de quien recibió la luz para ver.
- El enviado se convierte ahora en lámpara que da también, de gratis como la recibió, la que ilumina el mundo. En su luz se puede ver la verdadera vocación de todo ser humano: ser enviados a darse para iluminar a otro humano y convertirse, así, en hermanos bajo una misma luz.
- En esa tarea del enviado, la tierra dará su verdadero fruto, el que estaba llamado a dar desde el principio: ser verdadero hogar y vida en justicia para cada hombre y cada mujer que vienen al mundo. Ya nadie la volverá a llamar maldita, porque, en el trabajo del enviado, todos podrán reconocer su bendición.

### 6 ABRIL 2014 (5º DOMINGO DE CUARESMA)

- Ezequiel 37, 12-14
- Salmo 129, 1-2.3-4ab.4c-6.7-8
- Romanos 8, 8-11
- Juan 11, 1-45

La resurrección de Lázaro da cumplimiento a la promesa que Dios le hizo a su pueblo de sacarlo de los sepulcros. No es sólo un acontecimiento, sino un modo nuevo de vida lo que aquí se entrega. La vida en el sepulcro está atrapada: convertida de comunidad en aislamiento, de riqueza en empobrecimiento, de paz en guerra entre hermanos, de confianza alegre en miedo, de servicio en competencia por ser los más fuertes. Es de estas ataduras de las que es liberada para mostrar la verdadera medida de su vida en el amor. Y es una liberación que se da en la misma carne, en la misma historia, en el mismo esfuerzo de construir comunidades que puedan dar verdadero testimonio de este nuevo modo de hacer la vida. Lázaro y el cristiano vivirán en el mundo, expuestos a la violencia de los defensores del sepulcro. Pero su vida ya no depende del mundo, porque su única fuente y sostén es el amor liberador que los ha sacado del sepulcro. Su vida es ahora camino donde puede hacerse visible ese mismo amor y esa misma libertad. Caminos comunitarios donde el mundo encontrará su verdadera vocación, lo que verdaderamente estaba llamado desde el principio a ser.

#### **Ideas clave:**

- La resurrección no es meramente un acontecimiento, sino el inicio de un nuevo modo de vivir que recrea toda la vida, la historia y la creación entera.
- Es liberación de la lógica del sepulcro que encadena la verdad de la vida a la violencia, la injusticia, el miedo, el aislamiento, la competencia.
- Lázaro, Israel y la Iglesia son modelos para la comunidad que vive esa vida nueva en medio del mundo donde siguen prevaleciendo las cadenas y la violencia de los defensores del sepulcro. Tendrían todas las razones para temer, pero la vida nueva que reciben convierte su carne y su historia en un testimonio de que la vida está ya liberada para realizar en ella toda plenitud.

- Cuando las comunidades deciden vivir esta vida, se convierten en caminos para el mundo, para que pueda encontrar su verdadera vocación de ser mundo de vida, lo que desde el principio estaba llamado a ser.

### **13 ABRIL 2014 (DOMINGO DE RAMOS)**

- Isaías 50, 4-7
- Salmo 21, 8-9.17-18<sup>a</sup>.19-20.23-24
- Filipenses 2, 6-11
- Pasión Mateo 26,14; 27,66.

El que entra en Jerusalén llega como el enviado, el siervo del Señor que ha recibido una misión. Entra en la ciudad del Señor para mostrarle su verdadera vocación: ser ciudad de paz, ciudad que sabe recibir con honores no a un fuerte, como pasa en el mundo, sino al pobre, al que no tiene ningún poder y que es, por eso, el enviado de Dios. La ciudad está a prueba, como lo estamos nosotros hoy; ¿sabemos en verdad recibir a quien se presenta ante nosotros sin poder, desprotegido, trayéndonos un mensaje del Dios de amor que nos dice "pueden ser hermanos"? Acompañar a Jesús en su misión en Jerusalén es para nosotros una capacitación del corazón para, renunciando a la soberbia que nos convierte en servidores de los fuertes, descubramos el regalo de servirnos en la libertad de los hermanos, la misma de Jesús.

#### **Ideas clave:**

- El enviado del Señor entra como el pobre del Señor, sin más fuerza que el anuncio que ha

recibido como misión: mostrar a la ciudad del Señor que puede ser la ciudad de paz que el Señor quiso que fuera desde el principio.

- Su paso se convierte en prueba, en juicio, para que la ciudad conozca su propia capacidad de ser ciudad de hermanos y hermanas, ciudad de amor, convirtiendo sus dinámicas de soberbia e injusticia.
- La prueba se extiende hasta nosotros. En cada hermano y hermana somos probados a recibirlos sin ganancia, probando la libertad en que Dios ha creado nuestro amor.

### **17 ABRIL 2014 (JUEVES SANTO)**

- Éxodo 12, 1-8.11-14
- Salmo 115, 12-13.15-16bc.17-18
- 1 Corintios 11, 23-26.
- Juan 13, 1-15.

Esta cena, como aquella primera de la Pascua, es una elección. Quienes comparten en ella el pan y el vino, son elegidos para hacer presente el don del que ahora participan. El gesto del lavatorio es también este don. El don de la servicio libre, para dar vida a los que se ama, se hace aquí presente y visible. No el servicio forzado, sometido a la injusta sujeción. No, el servicio del amigo, que nace del amor, y que subvierte la lógica de un mundo que no sabe de servicio sino cuando éste es sumisión. El servidor libre de esta noche desafía así la lógica del mundo: "No confíen en la lógica de la explotación de los hermanos por los hermanos. El Padre nos ha llamado a otra vocación: entregar libremente la vida para que otros y otras vivan, para que brille su libertad, para que llegue su consuelo, para

que encuentren un amigo en su soledad". Sus propios amigos resisten, todavía cautivos de una lógica mundana. Quien le dice, "si no te lavada tienes que ver conmigo", confía en que el amor pueda más que la necedad de esa lógica. Así se entrega, sin seguridad, en los brazos de sus amigos, para encargarles que ellos continúen su anuncio y su misión.

#### **Ideas clave:**

- Participar en la cena es una elección: en ella Jesús entrega la misión a sus amigos para que la sigan haciendo presente en el mundo y su historia.
- Es la misión de mostrar que es posible vivir este mundo siendo amigos, dando libremente la vida para que otros y otras vivan la vida plena que el Padre nos llamó. Entrega mutua y recíproca, y nunca sumisión.
- El mundo, también en esta noche, resiste la misión. Quiere imponer su tiniebla, la lógica de la explotación de unos hermanos a otros hermanos. La lógica de este mundo que destruye, pero que el mundo ama todavía que ha convencido, aunque en parte, también a los amigos.
- Jesús, el amigo, confía en su amor, en que éste podrá vencer aquella lógica mundana. Los amigos podrán atestiguar que hay otro modo de hacer vida, de donde otro mundo, uno que viene del Padre, puede nacer. El mundo de los hijos de las hijas de Dios.

**18 DE ABRIL 2014  
(VIERNES SANTO)**

- Isaías 52, 13-53
- Salmo 30, 2.6.12-13.15-16.17.25
- Hebreos 4, 14-16; 5, 7-9
- Juan 18, 1-19.42

Hay dos miradas en la historia del crucificado. Una, la de los espectadores de la injusticia. Llantos y rabia se mezclan aquí. Confusión, dispersión, miedos, oscuridad. Otra, la de quien está cargando la cruz. En su dolor y sus heridas está también su fidelidad. Un mismo Padre, el suyo y el de sus hermanos, no ha de separarlo ahora de quienes han sufrido, antes que él, una muerte violenta e injusta. Hombres y mujeres asesinados, abandonados en los márgenes de las ciudades, para que no contaminen con su denuncia aquella paz, construida sobre tumbas y esclavitud. Hoy también él es un abandonado. Pero ahí descubre su fidelidad y la de su Padre, que no abandona cuando todos abandonan, que no renuncia a dar vida cuando imponen a sus hijos e hijas la muerte y la cruz. Ahí está él, en la cruz, para convertirse para nosotros en signo de ese Padre, para que podamos confiar nos al Padre también ahí, también en la cruz, y esperemos juntos, sin abandonarnos, con la misma libertad del Padre y del Hijo, a que llegue la respuesta, a que venza la vida, a probar lo bueno que puede dar la libertad cuando sólo se sostiene en el amor. Hoy, en su amor, al que vemos es al Hijo del Padre, nuestro Hermano, nuestro Salvador.

**Ideas clave:**

- La mirada del que carga la cruz no es como la de uno de los espectadores. Él, sin ahorrarse el

dolor insoportable, sabe encontrar en la cruz su propia fidelidad, la que tiene a su Padre, a quien lo envió.

- La suya es también la fidelidad del Padre, la de quien no dejará nunca abandonados a sus hijos e hijas, y por eso tampoco el Hijo los abandonará.
- Bajar de la cruz sería abandonar a los que no pudieron bajar. Esa sería la lógica del mundo, baja si eres fuerte, pero no la del Padre, que siempre acompaña, que se mantiene libremente amando a los débiles, a los que no tienen para pagar.
- Quedándose en la cruz, nos revela la fidelidad del Padre; mirándole en la cruz, descubrimos al Hijo y nos descubrimos llamados a amar y acompañar, tan libres como él, a todos nuestros hermanos y hermanas, que, como él en la cruz, no nos pueden ya pagar.

**19 DE ABRIL 2014  
(SÁBADO SANTO)**

- Génesis 1, 1-31; 2, 1-2. Salmo 103
- Génesis 22, 1-18. Salmo 15
- Éxodo 14,15-15,1. Salmo Ex 15
- Isaías 54, 5-14. Salmo 29
- Isaías 55, 1-11. Salmo Is 12
- Baruc 3, 9-15.32-4,4. Salmo 18
- Ezequiel 36, 16-28. Salmo 41
- Romanos 6, 3-11. Salmo 117
- Mateo 28, 1-10.

Esta noche la luz brilla en las tinieblas. Es en ellas en las que hemos caminado, pero no solos, ahora lo vemos. Su luz brillaba delante de nuestros pasos, aunque el miedo nos cegó muchas veces para verla. Hoy, en esta noche, podemos verla en quienes la siguieron. Antes los creímos locos, porque estábamos presos de miedo. Ahora, a la luz del Hijo, los vemos reivindicados y los reconocemos como los fieles de Dios. Como el Hijo, nos han descubierto la vida nueva, la que viene del Padre y de su libertad para darla. Es la libertad de la creación, de la promesa, de la liberación... la de ayer, la de hoy, la que brillará hasta el final de los días, siempre amenazada por la violencia de la tiniebla, siempre venciendo e inaugurando la vida nueva, una que sí vale la pena vivir. Hoy es el tiempo de esta vida nueva, hoy como ayer, como siempre, es el tiempo de la libertad de los hijos e hijas de Dios. Y ésta es nuestra resurrección.

**Ideas clave:**

- La noche sigue siendo tiniebla. Pero también y desde siempre brilla ahí la luz. No la veíamos, el miedo nos tenía cegados y nos hacía confundir con locura, la fidelidad de quienes regían sus pasos con la luz.
- En la resurrección del Hijo esas vidas son también reivindicadas, ahora su camino puede ser también el nuestro, camino de fidelidad, camino de Hijo.
- En ese camino se abre la puerta de la vida nueva, donde se cumplen las promesas de siempre, donde se libera la libertad de los hijos e hijas de Dios.
- El tiempo de la resurrección es tiempo de probar esa libertad, de recrear el mundo para que sea el hogar de los hermanos y hermanas libres, en que Dios ha querido que vivamos.

**20 DE ABRIL 2014  
(DOMINGO DE RESURRECCIÓN)**

- Hechos 10, 34a.37-43
- Salmo 117
- Colosenses 3, 1-4
- Juan 20, 1-9

Un nuevo camino se abre en esta tierra. No uno más, pero tampoco es uno que no conozcamos nuestra tierra y lo que su historia guarda y recuerda. Aquí están los muertos, los asesinados, los abandonados. Pero su camino no estaba cerrado, como se nos hizo pensar en el reino de los fuertes y su violencia. No eran los vencidos. Es el contrario, su camino lo abren paso a paso, a negar la historia, pero haciéndola nueva. Es uno de ellos el que va a la cabeza. El Hijo es quien, paso a paso, destruye el poder de la muerte, coloca la vida bajo el régimen del amor. Paso a paso, personalmente, consuela a sus amigos, amigas, y les ofrece la oportunidad de reconocer el don de su alegría, para que libremente puedan también compartirla.

**Ideas clave:**

- El camino de la Pascua no es uno extraño a nuestra historia. El que va a la cabeza, abre paso en cada uno de sus pasos, es también uno de sus muertos.
- Cada uno de los pasos del Hijo revela venciendo el poder de la muerte y el nuevo orden que para la vida ha abierto el amor.
- Ahora, los que estaban destinados a la muerte pueden recibir consuelo y consolarse mutuamente. Es el tiempo del don de la alegría, y él, de una historia nueva.



27 DE ABRIL DE 2014  
(2º DOMINGO DE PASCUA)

- Hechos 2, 42-47
- Salmo 117
- 1 Pedro 1, 3-9
- Juan 20, 19-31

Hay una paz que se construye con puertas cerradas. Paz que se construye con miedo, cuando los débiles deciden esconderse en su muralla, para no sufrir el dolor y decepción que les promete este mundo. La resurrección viene a terminar con esta paz. El resucitado envía a anunciar una paz nueva, una sin miedo, una de todos y todas, más verdadera. En esa paz se construye comunión de bienes, de corazones, de esperanza y de fe. Se hace de la

vida verdadera promesa, no sólo una utopía, para quienes crean en esa paz y en esa comunión. En el resucitado, Dios mismo viene a confirmar esa fe; en esa fe, los creyentes pueden construir una comunidad digna de su misericordia.

**Ideas clave:**

- La resurrección pone al descubierto la mentira de una paz que se construye con miedo, con tumbas, con amenazas, que obliga a los débiles a esconderse y someterse para evitar el dolor.
- La paz del resucitado es envío, anuncio de una paz nueva, que pueda transformar nuestras relaciones en verdadera comunión.
- Así sucede el milagro y se revela el Dios de la misericordia, el que viene a confirmar esta fe que se vive en la debilidad y la pobreza, para convencer a los creyentes de que pueden construir una comunidad digna de su comunión.



GALILEA AÑO 30

CARLOS BRAVO SJ



SERIE PASTORAL 12



hombre en conflicto

*Carlos Bravo, S.J.*

GALILEA AÑO 30

El evangelio de Marcos fue escrito para una comunidad perseguida, amenazada por las tendencias judaizantes que querían centrarla en el pasado y por movimientos espiritualizantes que vaciaban de contenido humano la persona del Señor resucitado. Marcos hace una corrección fundamental: lo que define al cristiano no es qué dice de Jesús o cómo lo confiesa, sino si lo sigue, prosiguiendo su causa. Al mismo tiempo ayuda a comprender que no cualquier cruz es la cruz de Jesús, sólo la que es consecuencia del compromiso con el Reino de Padre. \$65.00

JESÚS, HOMBRE EN CONFLICTO

Hace dos mil años asesinaron los poderosos a un judío, Jesús de Nazaret. Las mil esperanzas de liberación que se habían tejido en torno a él acabaron en fracaso, porque también entonces, como sucede frecuentemente, los poderosos pudieron más que la justicia. Y, viéndolo perdido, el pueblo, sus amigos, también lo abandonaron. \$80.00

FONDO EDITORIAL CRT

ventasrevistachristus@hotmail.com

ventas@christus.org.mx

Orozco y berra 186 4to piso

Col. Sta. María la Ribera, 06400 México

*Catecismo en Comunidad*



Una nueva reimpresión  
nuestro *Catecismo en Comunidad*  
para iluminar  
del Padre Guillermo Amezcua

\$18.00

ventasrevistachristus@hotmail.com

ventas@christus.org.mx

Orozco y berra 186 4to. piso

Col. Sta. María la Ribera, 06400 M

Tel. (55) 5559 6155