

RESPONSABLES

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

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

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

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

Puebla
 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 798 Año LXXVIII, Septiembre - Octubre 2013.
Director: Raúl Cervera.
Administrador: Juan Carlos de la Fuente

Consejo de Redacción: Cristina Auerbach, Raúl Cervera, Luis Arturo García, Omar David Gutiérrez Bautista, Enrique Maza, Iván Merino, Sebastián Mier, Rebeca Montemayor, Felipe Ortiz, José Rosario Marroquín, Ángel Sánchez Campos, Álvaro Quiroz, Roberto Oliveros

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, diríjase a Raúl Cervera:
rcervera49@yahoo.com
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 / ventasrevistachristus@hotmail.com

Página web: http://www.christus.org.mx

Impreso 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

Índice



1100023389

Christus: Septiembre-octubre 2013

40 años de la Teología de la liberación
 Balance y futuro

EDITORIAL

SOCIEDAD Y CULTURA
 4 Primer balance del gobierno de Enrique Peña Nieto
 Jorge Rocha

CUADERNO
 12 Para una teología bolivariana de la liberación
 Marcelo Barros

18 Una nueva dimensión epistemológica
 Sergio Néstor Osorio

26 Teología de la liberación y cristianismo mundial
 Jorge E. Castillo Guerra

33 Teología feminista latinoamericana
 Olga Consuelo Véliz C.

41 Teologías de la liberación indígenas
 Roberto Tomichá

COLABORACIÓN

48 El uso de medicamentos anticonceptivos después de una violación
 Stephan Ernst

TEO-LÓGICAS
 55 ¿Lo dejarán? o... ¿lo dejaremos?
 Colectivo Zarza de Monterrey

NO SÓLO DE PAN
 Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño
 56 Ramos, Hugo Alberto Chávez Jiménez
 (homilias de noviembre de 2013)
 Pedro Antonio Reyes Linares (homilias de diciembre de 2013)

En los últimos decenios las acciones realizadas por parroquias y centros especializados dirigidos por agentes de pastoral y destinados a apoyar en su paso por nuestro país a los y las migrantes provenientes especialmente de Centro América han ido en aumento. Una estimación eleva a más de 50 los albergues especializados establecidos en la República Mexicana, la mayoría de ellos impulsados por agentes de pastoral.

Para entender esto hay que tener en cuenta varios factores. En primer lugar hay sopesar, por un lado, el estado de las cifras de la migración proveniente especialmente de los países de Centro América; por otro, los nuevos patrones que presenta este fenómeno. Desde el primer ángulo el Centro de Estudios Migratorios, dependiente del gobierno mexicano, calculó que entre 2007 y 2010 el número de entradas «irregulares» de ciudadanos centroamericanos en tránsito hacia los Estados Unidos a través de la frontera sur había ascendido a 171,000 lo cual promedia 42 750 eventos por año (http://www.inm.gob.mx/static/Centro_de_Estudios/Investigacion/Avances_Investigacion/APUNTES_N1_Jul2011.pdf). Otras fuentes estiman que cada año ingresan al país por la frontera sur entre 140,000 y 400,000 migrantes sin documentación migratoria. Fray Tomás Castillo González, fundador del albergue La 72, de Tenosique (Tabasco), ha afirmado que diariamente se transportan en la cubierta del ferrocarril que parte de Tabasco hacia el centro del país alrededor de 500 migrantes. La hermana Dolores Palencia, del albergue de Tierra Blanca (Veracruz) comenta que durante 2010 ese centro atendió a 10,000 migrantes. En cuanto a la forma que presenta, la migración centroamericana de los últimos años ha sido caracterizada como una reacción de desesperación ante el deterioro de las condiciones de vida en estos países vecinos, no sólo por lo que toca al rubro de la economía, sino también de la seguridad.

Pero éste no es el único ángulo desde el que hay en enfocar la situación. No hay que olvidar que los migrantes atraviesan por nuestro país en un estado de desprotección extrema y, en la práctica, se encuentran a merced de bandas de delincuentes y matones, con los que las autoridades fácilmente se coluden por las ganancias que generan las actividades delictivas que aquellos cometen contra esos extranjeros y extranjeras. Los maltratos y agravios que se siguen de estas atrocidades son un sinfín y de una gravedad inusitada. De este modo los sentimientos compasivos de la gente son confrontados constantemente por esa caravana de desamparados que atraviesan diariamente por los pueblos y ciudades rumbo a un destino incierto.

En segundo lugar parece haber una sensibilidad especial entre la gente, especialmente los hombres y mujeres pobres, que los lleva a socorrer con sus escasos recursos a cualquier persona que tenga que emprender un viaje. Finalmente ellos y ellas son quienes han experimentado en carne propia lo penoso que puede resultar para una persona sin medios económicos quedarse sin el cobijo cotidiano de sus familiares y parientes. El grupo de mujeres conocidas como las patronas, de la localidad La Patrona, municipio de Amatlán (Veracruz), son un ejemplo que, por diferentes circunstancias, ha trascendido a los medios de comunicación. Pero junto con estas muestras colectivas de apoyo solidario y desinteresado existen también muchos centros especializados de acogida y apoyo, sostenidos por miembros de la sociedad civil y sin lazo ninguno con instituciones religiosas.

No obstante lo anterior, también han trascendido casos de familias asentadas en las inmediaciones de albergues para migrantes, las cuales se han opuesto a los servicios que prestan estos centros y, a través de protestas y otras formas de presión, han logrado que se clausuren o que haya que trasladarlos a otros puntos. Falta afinar el análisis de los motivos que están detrás de esta clase de reacciones.

Sin embargo, éste no es el único obstáculo, además de la proverbial escasez de medios; las bandas delincuenciales que se ceban en la indefensión de estos hombres, mujeres y niños, acechan a diario amenazantes a quienes tratan de brindarles protección. De los albergues que operan en el país, algunos han recibido amenazas explícitas y se encuentran bajo medidas cautelares.

Como un pequeño muestreo de las iniciativas impulsadas por agentes de pastoral a lo largo y ancho del territorio nacional, citamos las siguientes: La casa del migrante «San Juan Diego Cuauhtlatotzin», apoyada por la diócesis de Cuautitlán, y reubicada desde agosto del año pasado en el municipio de San Bartolo Huehuetoca (Estado de México). Los Misioneros de San Carlos, también conocidos como scalabrinianos por el nombre de su fundador, han establecido 3 centros de atención en nuestro país: el Centro Escalabriniano, Casa del Migrante, en la ciudad de Tijuana; la Casa del Migrante, Albergue Belén, de Tapachula (Chiapas); la Casa del Migrante Nazaret, en Nuevo Laredo (Tamaulipas).

En el Estado de Oaxaca, en la ciudad de Ixtpec, se abrió el Albergue Hermanos en el Camino, impulsado por el Padre Alejandro Solalinde; en el Estado de Tabasco, en Tenosique, se encuentra el albergue «La 72», llamado así en memoria del mismo número de migrantes asesinados en Tamaulipas en agosto de 2010; lo preside Fray Tomás Castillo, O. F. M., presidente del Centro de Derechos Humanos del Usumacinta; en la ciudad de Altar (Sonora), el Padre Prisciliano Peraza García encabeza el Centro Comunitario de Atención al Migrante y Necesitado; en Saltillo se encuentre el centro Belén, Posada del Migrante, impulsado por el padre Pedro Pantoja; finalmente el Albergue Decanal para Migrantes, en Tierra Blanca (Veracruz), apoyado por la diócesis de Veracruz, las Hermanas de San José de Lyon y la Compañía de Jesús. 

Primer balance del gobierno de Enrique Peña Nieto

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

Finalmente el Partido Revolucionario Institucional (PRI) volvió a gobernar el país luego de doce años de panismo en la administración pública federal. Aquel partido que fue dado por muerto en las elecciones del año 2000 se reconfiguró y nuevamente controla la mayor parte del país. Con ello volvieron las viejas formas políticas del priismo, los discursos grandilocuentes, la concentración de poder como forma de hacer política está de regreso y cada vez se asienta la idea de que la alternancia política que llevó al Partido Acción Nacional (PAN) a la presidencia no fue un parte aguas, sino una continuidad con ciertos matices.

Reflexiones sobre la ausencia de cambio

Antes de entrar a realizar un primer recuento de la gestión presidencial de Enrique Peña Nieto, me parece sumamente pertinente plantearnos las preguntas sobre las razones sobre ¿por qué en México el cambio no es cambio? ¿por qué hay alternancia política sin transición? ¿por qué los distintos gobiernos son más iguales que diferentes? ¿por qué las dinámicas de reproducción de lo establecido se imponen a las dinámicas de transformación social?, es decir ¿por qué seguimos sustancialmente en lo mismo?

Desde mi particular punto de vista las respuestas a estas preguntas abarcan por lo menos dos aspectos. El primero es que hay un modelo socioeconómico hegemónico a nivel global que impone ciertas dinámicas a las cuales muy pocos países se escapan. El capitalismo financiero global es una variable fundamental para entender la continuidad en las políticas económicas en muchos países, sobre todo en aquellas naciones que están fuera de los grandes ámbitos de decisión mundial y que se subordinan a los dictados del capital. Países como Venezuela, Brasil, Ecuador y Bolivia son un ejemplo de gobiernos que en mayor o menor medida han hecho cambios importantes en sus territorios, pero que siguen reproduciendo el modelo económico global intentando revertir algunos de sus efectos más negativos y abriendo espacios alternativos, sin embargo no podemos decir que sean naciones anti o post capitalistas.

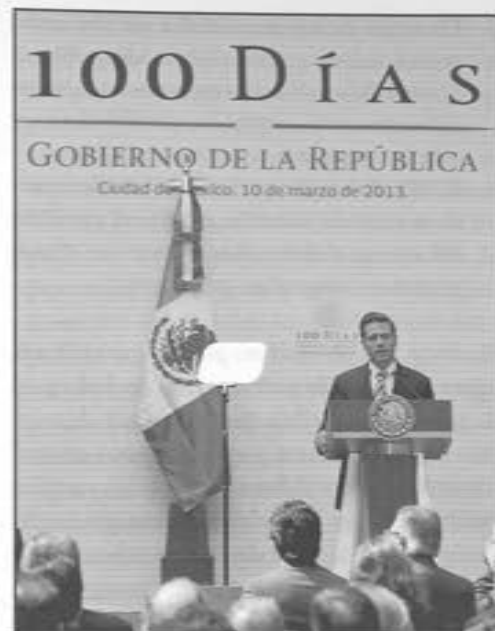
En el caso de países latinoamericanos como México, Colombia o Chile los gobiernos se convirtieron en reproductores acrílicos del capitalismo financiero global, siendo así los alumnos más disciplinados de los organismos económicos globales que sin cortapisas aplican los postulados neoliberales que son muy simples: lograr que el capital penetre todas las esferas de la vida mercantilizando con ello

toda la vida cotidiana y convertir al estado en un gendarme y guardián de esta dinámica. Creo que queda claro que la antigua crítica de la reducción del Estado es falsa, no se trataba de minimizarlo, sino de cambiarle a una nueva vocación que se traduce en rescatar a las grandes empresas transnacionales cuando entran en procesos de quiebra y en instalar un estado policial y militarizado para dar certeza jurídica al capital y controlar las resistencias sociales. Esta tendencia mundial no puede dejarse de lado para poder explicarnos la poca capacidad de transformación que hemos vivido en los últimos 30 años, no sólo en México, sino en la mayor parte del continente.

En nuestro país también existe un elemento interno que pesa demasiado y por el cual las transformaciones han sido pocas y de poco alcance, este factor es la cultura política. A ésta la podemos definir genéricamente de la siguiente manera:

- Concepciones y comprensiones, individuales y colectivas, sobre lo que abarca el campo de la política y del poder.
- Actitudes y maneras de proceder, individuales y colectivas, frente a lo que abarca el campo de la política y del poder.
- Incluye la forma como se describe la relación que las y los ciudadanos establecen con el gobierno, la democracia, los partidos políticos, los movimientos sociales y los espacios de participación ciudadana.

Ahora bien, de acuerdo a los últimos resultados de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas, que realizan conjuntamente el INEGI y la Secretaría de Gobernación, la cultura política en México en el año 2012 tiene las siguientes características:



- El 80 % de las y los ciudadanos perciben la política como un tema muy complicado o algo complicado y el 65 % de los ciudadanos entrevistados declararon tener poco interés en la política.
- El 76 % de las y los ciudadanos dijeron que la televisión es el principal medio de comunicación por el cual se informan sobre la política.
- En cuanto a la confianza institucional, los mejores evaluados son: médicos, Iglesia, maestros, Ejército, televisión y los militares. Los peores son: sindicatos, diputados, senadores, partidos políticos y la policía.
- Los niveles de corrupción que perciben los ciudadanos en los tres niveles de gobierno son muy elevados. El menor grado de corrupción se percibe en los municipios.
- El 40% de las y los ciudadanos piensan que en el futuro tendrán menos posibilidades de influir en las decisiones de gobierno.

- Un tercio de los encuestados percibe como poco o nada necesarios a los partidos políticos.
- El 44 % de la población encuentra que trabajar en una causa común, resulta difícil o muy difícil organizarse con otros ciudadanos.
- El 80% de las y los ciudadanos está de acuerdo o muy de acuerdo en que el ejercicio del voto es el único mecanismo con el cual premia o castiga a los gobiernos.

Es decir, hay una cultura política generalizada que no abona a la participación ciudadana en la política, que refleja que la toma de decisiones no es autónoma y que hay poco control ciudadano sobre el desempeño de los partidos políticos. Ahora bien, el otro asunto que resulta nodal es que a pesar de la diversificación de los partidos políticos y de la alternancia en el poder político formal, la forma de hacer política sigue estando basada en la cultura política priísta que se reproduce en todos los partidos políticos, en movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil. El clientelismo, la concentración de poder, la corrupción, la impunidad, la manipulación, la demagogia y la mentira son parte de la práctica política en todos los partidos políticos. Priístas, panistas y perredistas abrevan de la misma cultura que no han cambiado por dos razones fundamentales: para las y los políticos que proceden de esta manera, se generan múltiples beneficios y privilegios; y porque proceder de esta forma no tiene sanción, es decir, no hay castigo para las malas prácticas.

Una transformación de fondo en la vida política nacional necesariamente tiene que pasar por el cambio de cultura política. En el México de la alternancia no sucedió así y parte de la explicación del regreso del PRI a la presidencia se puede sostener en que el priísmo como cultura

política nunca se fue, es más, se expandió entre toda la clase política.

Primer balance del gobierno federal priísta

Con este preámbulo no es difícil imaginarse que la conclusión central sobre el balance del gobierno de Enrique Peña Nieto es que las cosas siguen más o menos igual. Como ya apuntamos en otras entregas para Christus, el gobierno federal que empezó el primero de diciembre del año pasado tiene dos propósitos fundamentales: aprobar las leyes necesarias para lograr apuntalar el modelo neoliberal en el país; y mantener y consolidar el poder político que les asegure al grupo político en el poder por lo menos un sexenio más en la presidencia.

Para el logro de la primera estrategia se conformó el Pacto por México, que tiene como objetivo fundamental sacar adelante las mal llamadas reformas estructurales, a saber: reforma energética que implica la posibilidad de que se permita la inversión privada en la producción y distribución de energía eléctrica, convertir en negocio privado otros tipos de producción de energía (por ejemplo la eólica), además de la posibilidad de que empresas privadas realicen acciones de exploración y extracción de petróleo. La otra reforma estructural es la fiscal que apunta a la necesidad de buscar un modelo de recaudación de impuestos basado en el consumo, cuestión que implicaría el incremento del Impuesto al Valor Agregado (IVA) del 16 al 19 % y la posibilidad de gravar alimentos y medicinas. Ambas acciones han sido propuestas y recomendadas desde la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE).

Estas dos reformas se sumarian a la reforma laboral, que como ya todos saben, permite formas de contratación más flexibles, legalizó la subcontratación y acotó los juicios laborales. Los neoliberales mexicanos piensan que esta tríada de reformas son las que llevarán al país al anhelado desarrollo en la globalización capitalista actual.

Fruto del Pacto por México ya se aprobaron dos reformas, la primera es la llamada reforma educativa que en realidad fue una reforma sobre los derechos laborales del magisterio y que tiene como trasfondo político la subordinación del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), que ya se comportaba como un poder fáctico que negociaba autónomamente con los gobiernos en turno; y la reforma en telecomunicaciones que efectivamente rompe con el oligopolio televisivo, pero que apuntala el modelo neoliberal en el ramo de las telecomunicaciones ya que permite la inversión privada extranjera sin límites en este sector. Ambas reformas fueron aplaudidas por amplios sectores sociales ya que efectivamente resuelven demandas sociales añejas, sin embargo en la primera hay una intencionalidad política clara de control del SNTE y en la otra se avanza en las reformas neoliberales en un sector estratégico del país. Ambas reformas abonaron a los propósitos antes mencionados: generar legitimidad al nuevo gobierno priísta y avanzar en reformas neoliberales.

El gobierno de Enrique Peña Nieto ha generado otras cuatro acciones que pretenden mostrar un rostro nuevo sobre el recién llegado grupo en el poder: el encarcelamiento de Elba Esther Gordillo, el proceso penal en contra de Andrés Granier, la liberación de Florence Cassez y el lanzamiento de la Cruzada Nacional contra el

Hambre. En los dos primeros casos se intentó dejar en la opinión pública la idea de que el gobierno no tolerará la impunidad en la clase política y de que los "malos" terminarán en la cárcel. En ambas situaciones se generó en el mismo nacional la idea de que tanto Gordillo como Granier eran las encarnaciones máximas del nepotismo político y la corrupción; y sin negar que los personajes tienen grandes responsabilidades en los presuntos delitos sobre los cuales responde el problema está en que no se explica que la corrupción en estos casos no sólo tiene un origen personal e individual, sino que es parte del sistema y una forma de proceder. Por ejemplo el proceso seguido contra Elba Esther Gordillo, la estructura clientelar y corporativa del SNTE quedó intacta, sólo que ahora la dirigencia es subordinada a los intereses del Poder Ejecutivo. En cuanto al proceso contra Andrés Granier hasta el momento en que se escribe este texto todavía no hay una consignación en contra del gobernador de Tabasco y tampoco se vislumbra una explicación estructural del problema de mal uso de los recursos públicos. En cuanto al caso Cassez, aunque el gobierno peñanietista genera fuertes críticas dentro del país, hacia fuera México se reconoció al nuevo gobierno como una administración que busca la justicia, respeta los derechos humanos y que se apega al debido proceso de las personas. Este hecho le genera credibilidad en el escenario internacional, sin embargo tampoco en esta situación el asunto alcanzó a cuestionar el trabajo del entonces secretario de seguridad, Genaro García Luque quien a todas luces tenía responsabilidad en el asunto.

En lo que se refiere a la Cruzada Nacional contra el Hambre todavía no hay acciones concretas en todos los municipios donde se implementa esta política pública, sin embargo este programa

ya fue objeto de un escándalo por la presunta utilización de los recursos públicos asignados para esta tarea que se enfocaron para realizar acciones con claros tintes electorales. La Cruzada ha servido para hacer muchos actos públicos y mediáticos, sin embargo los resultados aún están por verse y falta mucho todavía para ver los efectos de este proyecto que se supone está dirigido a resolver el problema de pobreza extrema en más de siete millones de mexicanos.

Ahora bien, los dos problemas más acuciantes y sentidos en el país son la falta de empleos dignos y la inseguridad pública. En ninguno de estos dos rubros hay avances en lo que llevamos del sexenio de Enrique Peña Nieto. En cuanto al problema de la inseguridad en el país los índices delictivos no bajan, se mantienen las tendencias en las cifras de personas muertas, desapariciones y desplazamientos e incluso hay zonas del país están en franco vacío de Estado, por ejemplo algunos territorios del estado de Michoacán donde el control de bandas delictivas es casi total. Este vacío de presencia del Estado ha propiciado la multiplicación de las llamadas autodefensas (distintas de las policías comunitarias), que ante las situaciones de conflicto social e ingobernabilidad optan por la vía armada para defenderse. Más allá del origen de estos grupos y de los problemas legales y éticos que pueden implicar, lo cierto es que surgen porque hay un vacío que el Estado no resuelve, dicho de otra forma, en algunas regiones de México pasamos del Estado fallido al Estado vacío.

En la creación de empleos tampoco hay avances significativos, incluso algunos diarios de circulación nacional mencionaron que la inversión pública en el actual gobierno es muy preocupante ya que es la más baja en los últimos sexenios

con un -7%, comparado con otros gobiernos que tenían cifras positivas. La reforma laboral no ha generado los resultados esperados y no hay ni más ni mejores empleos. En este sentido los problemas siguen exactamente igual que en el sexenio anterior.

A esta preocupación se suma que tampoco se vislumbra ni se conoce la estrategia que seguirá el gobierno para abatir estos problemas. Hay declaraciones y algunas modificaciones como la creación del mando único policial en los estados, pero hasta ahora no hay virajes que muestren un verdadero cambio de ruta.

Conflictos sociales y oposición política

Un asunto que posiblemente el gobierno federal no preveía era el conflicto social y las movilizaciones que realizó el magisterio, sobre todo los afiliados a la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) en contra de la reforma educativa, que como ya decía antes en realidad es una reforma laboral del magisterio. En varios estados del país se realizaron fuertes movilizaciones sociales y actos de presión que obligaron al gobierno federal a entablar una mesa diálogo con las maestras y maestros de la CNTE para establecer acuerdos frente a una reforma educativa que en realidad impacte en el modelo de enseñanza y no sólo en las condiciones laborales de los profesores.

Por otro lado la actuación de los partidos políticos de oposición en el Pacto por México ha sido por demás lamentable, ya que se han prestado a una negociación que simula una falsa negociación política. Tanto en el Partido

Acción Nacional (PAN) como en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) una facción del partido controla las decisiones cupulares del Pacto por México, en el caso de los blanquiazules es el grupo del presidente del partido Gustavo Madero que ya tiene una confrontación abierta con el ala calderonista del PAN; y en el caso del PRD la llamada corriente de los "Chuchos" ha firmado acriticamente estas reformas. Como sabemos el sector más crítico del perredismo abandonó el partido y se alojó en el Partido del Trabajo (PT), en el Partido Movimiento Ciudadano (MC) y en el recién creado Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA). La crisis interna de ambos partidos provoca una excesiva debilidad que está siendo aprovechada por el PRI ya que desde la vía partidaria la oposición po-

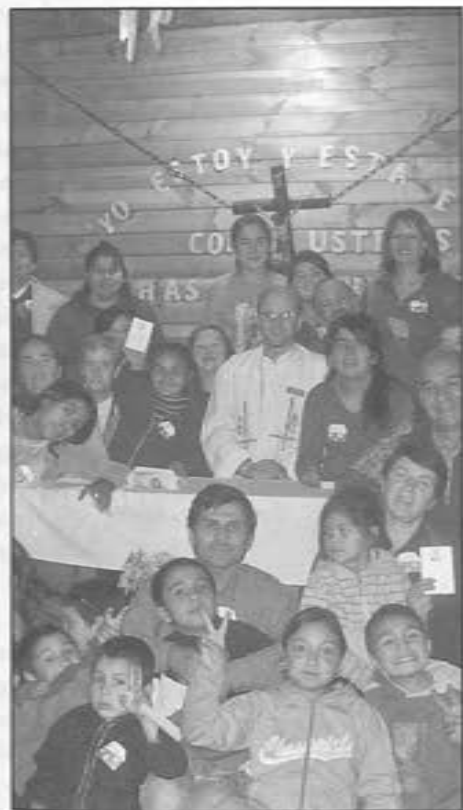
lítica es mínima y sólo se enfoca al cuidado mantener condiciones de equidad en los procesos electorales en puerta. Salvo en este asunto, parecería que el PRD y el PAN están muy contentos con el gobierno de Enrique Peña Nieto.

Como señalé antes, el comienzo de este gobierno federal no ha sido positivo en los temas nodales que preocupan a la mayor parte de las y los ciudadanos, pero han intentado ganar legitimidad con actos mediáticos y el anuncio de rimbombantes acciones gubernamentales. Hay más humo que acciones, más discursos que obras, más actos mediáticos que decisiones que realmente transformen el estado de las cosas, es decir, hay campañas mediáticas permanentes con muy poca sustancia de gobierno. 



Introducción al Cuaderno

Este es el tercer año que la Comisión Teológica Latinoamericana de la Asociación Euménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT-EATWOT -por sus siglas en inglés-) organiza una minga/mutirao -trabajo comunitario-, de revistas de teología de América Latina y El Caribe.



En México tendríamos que nombrar a este esfuerzo conjunto con el término correspondiente: tequio. Recordemos que en 2010 el tema elegido giró en torno a la situación ecológica y los caminos para superar la situación desastrosa en que nos encontramos. El año pasado el tema de los trabajos participantes se centró en la herencia aportada por el Concilio Vaticano II, a los 50 años de su inicio.

Como continuación natural del tema anterior, este año la comisión se puso a trabajar en torno al tema de la Teología de la Liberación, a los 40 años de su inicio, con la intención de que los teólogos y teólogas que concurren en este esfuerzo pudieran elaborar un balance de los logros obtenidos en estos decenios y avizorar las perspectivas que se abren para esta reflexión creyente.

Como en los años anteriores Christus ha querido sumarse a esta reflexión conjunta elaborada en un plano latinoamericano y caribeño. El propósito de esta sinergia no es sólo la publicación de una serie de trabajos conjuntamente con otras revistas de Continente, sino hacer conciencia de que los pueblos latinoamericanos y caribeños y sus respectivas Iglesias locales precisan extender la mirada más allá de

las fronteras nacionales y sumarse a un esfuerzo continental que redunde en un proceso de superación de las diferencias y desacuerdos, y un programa de colaboración en pro de las mejores causas a las que aspiran nuestros pueblos. La aportación de una teología elaborada desde esta perspectiva continental es imprescindible.

Los nuevos acercamientos y la profundización de temas ya trabajados anteriormente que tendrán a su disposición en este cuaderno nuestros lectores y lectoras ponen de manifiesto que la teología de la liberación, pese a una festinada e interesada acta de defunción expedida por algunos sectores eclesiales y por los círculos de poder seculares, sigue su caminata con vigor y fecundidad, en un ejemplo más de la famosa frase adaptada de P. Corneille: «los muertos que vos matasteis gozan de cabal salud». Mientras los teólogos y teólogas latinoamericanos y de El Caribe escuchan atentamente la teología elaborada por los pobres; mientras publiquen; mientras impartan cursos a los agentes de pastoral que militan en las fronteras eclesiales y sociales; mientras hagan todo esto desde la situación de desigualdad que priva en el mundo y desde la utopía de un mundo nuevo; mientras suceda todo esto habrá teología de la liberación.

Ahora bien estas preocupaciones continentales no deben ser propiedad exclusiva de la reflexión teológica. De alguna manera las mismas acciones que llevan a cabo las comunidades eclesiales a lo largo del continente deben ser enfocadas desde

esta perspectiva. Según la consigna de que hay que pensar globalmente y actuar localmente, las acciones pastorales de todos los niveles se verán enriquecidas y orientadas correctamente si superan su proverbial localismo e incorporan un enfoque más amplio.

Un reflejo de estas preocupaciones más amplias y estratégicas lo ofrecen los intentos de sumar fuerzas en áreas tales como la economía y la política que llevan adelante los países que impulsan la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Honduras, Ecuador y otros países del Caribe) de tendencia izquierdista -a la que pretende contrarrestar, por cierto, la Alianza del Pacífico, de tendencia derechista (formada por Chile Colombia, Perú y México). Las Iglesias de América Latina y el Caribe, por su parte, enfrentan retos comunes, por lo que, bajo el impulso de Benedicto XVI, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, realizada en Aparecida, lanzó la iniciativa de una Misión Continental.

Por tanto, el tema del cuaderno de este número de Christus es esencialmente teológico y aborda los siguientes aspectos: las bases epistemológicas de la reflexión creyente; tres enfoques más amplios que pueden fecundar o seguir fecundando la teología hecha desde los pobres: el bolivarianismo, la ecología y el cristianismo mundial; finalmente dos temas específicos que debe seguir profundizando la teología: la teología india y la teología feminista.

Para una teología bolivariana de la liberación

Teología de la Liberación y Patria Grande

Marcelo Barros¹

De acuerdo con el método latinoamericano del ver, juzgar y actuar, les invito primeramente a ver cómo se está dando el proceso bolivariano y después cuáles son nuestras bases para una teología de la liberación que sea bolivariana y finalmente a que nos lleva.

Una rápida visión del nuevo bolivarianismo. La revolución bolivariana se presenta como «un árbol de tres raíces»:

- 1ª: La raíz bolivariana que viene de Simón Bolívar (principios del siglo XIX) y se expresa en igualdad y dignidad de todas las personas humanas, principalmente las de las culturas oprimidas.
- 2ª: La raíz simoniana (de Simón Rodríguez, educador y maestro de Bolívar), que insiste en la educación como arma para la transformación.
- 3ª: Finalmente, la raíz zamorana (de Ezequiel Zamora, general, compañero de Bolívar), que habla de la necesidad de unión civil y militar en el proceso de transformación social y política.

¹ Marcelo Barros es monje benedictino, biblista y actualmente coordinador latinoamericano de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). En Brasil, es consejero nacional de las comunidades eclesiales de base y de los movimientos populares. Tiene 40 libros publicados, entre los cuales el más reciente es *Para donde va Nuestra América. Espiritualidad socialista bolivariana para el siglo XXI*, Nhanduti, São Paulo 2011.

Heinz Dieterich es alemán, discípulo de Adorno, de Habermas y de la vanguardia europea de los años 60. Doctor en sociología política y considerado «papa de la cuarta vía», ha acompañado desde los años 70 el proceso social en varios países de América Latina. Un artículo suyo se titula: «La Revolución Bolivariana y el Socialismo del siglo XXI»². En él afirma lo siguiente: «La Revolución Bolivariana puede ser definida como un proceso de transformación caracterizado por cuatro macro-dinámicas:

1. La revolución anti-imperialista;
2. La revolución democrático-burguesa;
3. La contra-revolución neoliberal;
4. La pretensión de llegar a una sociedad socialista del siglo XXI.

Evidentemente esas cuatro etapas o dimensiones no están aún garantizadas, y en ese sentido el proceso bolivariano es un camino para el socialismo del siglo XXI y no aún ese socialismo realizado. Pero, por eso mismo, para las tradiciones espirituales e Iglesias cristianas, el bolivarianismo es ocasión importante y quizás única de una experiencia nueva que nos lleve a vivir la fe y la espiritualidad desde un proceso político

² Es un artículo del 7/08/2005. Su libro completo, en pdf, está en www.ciberpatriotas.net/images/dieterich_socialismo_del_siglo_xxi.pdf

abierto. Si permanecemos omisos, después, tendremos que rendir cuentas a la historia, si no a Dios y a las generaciones futuras.

2. Bases para una teología de la liberación bolivariana

Una teología pluralista de la liberación que se quiera bolivariana debe ayudar las comunidades cristianas y de otras tradiciones espirituales a comprender mejor esos nuevos procesos sociales, no solamente a partir de los gobiernos populares, por más justos, rectos y revolucionarios que sean (Chávez, Evo Morales, Correa, etc.), sino a partir de las comunidades empobrecidas y populares y como camino espiritual de misión para nosotros. Un día, unos periodistas preguntaron al obispo Hélder Cámara si él apoyaría un gobierno más popular. El respondió: «Apoyo el gobierno que me encuentre en el trabajo junto al pueblo oprimido. Si el gobierno sirve efectivamente a las comunidades populares, nosotros nos encontraremos en ese servicio. Son los oprimidos quienes nos reúnen».

2.1. – Una fe y una teología reinocéntrica

Un tema actual y fundamental para la nueva teología pluralista de la liberación bolivariana es precisamente profundizar en cómo el proceso bolivariano no puede ser tomado como etapa del reino de Dios, pero sí que sirve de signo e indicador de su venida. En un libro reciente, Jung Mo Sung hizo una crítica profunda a escritos teológicos del «cristianismo de liberación» que identifican sistemas o realidades políticas con etapas del

reino. Él denuncia que eso puede llevar a la sacralización de la política. Insiste que el Reino es siempre don de Dios y trascendente³.

De hecho, esa reflexión tiene que ver con la vocación escatológica del cristianismo. Como decía Karl Barth: «Un cristianismo que no está en todo y sin residuo escatológico no tiene nada a ver con Jesús Cristo»⁴. El problema está precisamente en que se debe articular esas dos dimensiones. De un lado «está en todo», eso es, estar presente e inserto y, por otro lado, mantener su dimensión de trascendente. Eso no quiere decir de ninguna forma «mantenerse en el futuro», ni «ser de otro mundo» y si insertarse sin perder una reserva de apertura a un más, nunca realizado totalmente.

Debemos reconocer que puede haber ilusiones y falta de propiedad en el uso del lenguaje cuando la pastoral popular o teólogos/as de la liberación hablan de «etapas del reino». Seguimos creyendo que el reino de Dios es don y es trascendente pero, de hecho, aunque sea parcialmente, él se encarna en la historia. Jesús nos enseñó a pedir: «Venga (para acá, para el mundo) tu reino». Entonces, no podemos renunciar a la tesis de una única historia, ni de que la justicia social y política no es etapa, pero sí signo y sacramento del reinado divino. Esa reflexión es urgente, porque construye una teología no sobre la iglesia y sus doctrinas, sino sobre el Reino y sobre sus mediaciones sacramentales que sí pueden ser sociales y políticas (y no sólo las mediaciones religiosas que siempre fueran

³ Jung MO SUNG y Hugo ASMANN, *ibidem*, p. 14 ss.
⁴ Karl BARTH, *L. Epistola ad Romanos*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 165, citado por SERGIO QUINZIO, *Eschaton e morte del Cristianesimo*, in *Esodo*, ottobre-dicembre 2012, p. 21.

privilegiadas en la teología). Ahora bien, el reto es lograr que ese proceso bolivariano se consolide.

2.2.- Visión reinocéntrica liberadora y kenótica

Una característica importante de la teología de la liberación ha sido la de superar el eclesiocentrismo que confundía el Reino de Dios con la estructura eclesial. También hemos ido más allá de un cristocentrismo que el mismo Jesús de Nazaret desconoció y no aprobaría⁵. La teología pluralista de la liberación ha desarrollado una visión reinocéntrica que es importante y liberadora, pero que tiene que ser profundizada todavía. Frente a un proceso político como el bolivarianismo, es posible discernir signos del Reino y valorarlos como siendo una dimensión teológica de la revolución. Todavía existe una teología del Reino que vino de la cristiandad y está ligada a imágenes de un Cristo rey poderoso que es un ídolo y un símbolo de la avidez de poder eclesiástico y nada tiene que ver con el verdadero Jesús de Nazaret. La verdadera teología del Reino fundamentada en el evangelio es la que Jesús enseñó cuando comparó el reino con la más pequeña de las semillas de la huerta y con un poco de fermento que ha de ser enterrado en la masa (Mc 4). Esa vocación de perderse, de vaciarse de sí (en griego, *kenosis*) es esencial al Reino y por tanto debería ser característica esencial de la Iglesia, mientras que la teología y la espiritualidad tradicionales hablan de eso como si fuera una dimensión ascética

o penitencial de Cristo (y no una opción humana que tiene características sociales y políticas), o como si fuera sólo de Cristo y no camino para las Iglesias y para todos sus discípulos. Sólo una Iglesia que acepte recorrer ese camino rompe con el cinismo estructural de ese mundo injusto y cruel y puede ser bolivariana de hecho. Desde esa posición de humildad y disponibilidad de servir sin imponerse, es importante que la teología pueda indicar otros caminos para la cristología, la eclesiología, la misiología y otros tratados teológicos.

2.3.- Una teología confesante diversa de la alemana

En la época del nazismo en Alemania, gran parte de los pastores y ministros de las Iglesias se callaron y fueron omisos frente al sistema nazi. Sin embargo, principalmente en la Iglesia Luterana pero también en otras confesiones cristianas, hubo sacerdotes y pastores que formaron la Iglesia confesante, o de la resistencia. De esa corriente teológica, vino el pastor Dietrich Bonhoeffer, precursor de la teología de la liberación. En una de sus cartas escritas en la prisión para Eberhard Bethge, el retomó un concepto de la filosofía del derecho formulado por el holandés Hugo Grocio en el inicio del siglo XVII y lo aplicó a la realidad social y política de la sociedad de su tiempo. El defendió que "debemos vivir con Dios como si no hubiera Dios" ("etsi Deus non daretur")⁶. Sin duda, de una forma diversa de la realidad de la Alemania de la época de la guerra, tenemos que retomar

esa teología de la realidad y esa perspectiva de un cristianismo radical y confesante o claramente subversivo. En América Latina, aunque no tengamos la misma realidad del nazismo alemán, tenemos sí una situación de "injusticia estructural", reconocida por los obispos católicos en 2ª conferencia del CELAM en Medellín (1968) y que se prolonga y avanza en nuevas formas de colonialismo interno y externo. El proceso bolivariano es el primer intento serio y hasta hoy exitoso de romper la dominación norte-americana y la dependencia de las grandes corporaciones multinacionales que mantenían nuestros países aprisionados a sus intereses. Por eso, la inserción de la teología de la liberación en el proceso bolivariano tiene algo de la teología de la Iglesia confesante de la época del nazismo. Puede parecer extraño que en el contexto del nazismo alemán, la teología confesante era subversiva al régimen que estaba en el poder. Hoy en América Latina la teología confesante puede ser crítica frente a los gobiernos latino-americanos de tendencia bolivariana, pero si lo es, tiene que ser crítica por una radicalidad socialista más profunda, y no por una crítica desde la derecha, como ha ocurrido con ciertas conferencias episcopales y figuras individuales de sacerdotes y obispos. De todos modos, la Iglesia tiene que ser confesante y profética frente al poder capitalista y el imperialismo, y no sólo frente a gobiernos que combaten ese sistema inicuo, aunque ellos mismos tengan sus contradicciones y dificultades.

En décadas pasadas, algunos teólogos de la liberación pudieron caer en cierta ingenuidad al casi canonizar sistemas y regímenes del comunismo real del este europeo y de la China. Hoy tenemos que ser más críticos y

mantener la independencia de juicio. Pero, aun con el cuidado de no caer en la sacralización de un gobierno o sistema social ni en la tentación de una cristiandad de izquierda, no debemos tener miedo de ser partidarios cuando se trata de salvaguardar la libertad y defender un nuevo socialismo para nuestros países y hasta para el mundo.

2.4.- Para un socialismo espiritual y ecuménico

La Teología de la Liberación debe unirse a ese caminar y reflexionar sobre la contribución propia de ese proceso a la búsqueda espiritual de las personas que participan en él, así como la responsabilidad de todas las personas y grupos espirituales en la consolidación de este nuevo socialismo espiritual y ecuménico. El no está aún plenamente formado, sino en gestación avanzada. Como personas que buscan una espiritualidad humana y ecuménica, queremos, como dice el evangelio, «percibir los signos de los tiempos», sobre todo «escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias y al mundo», y dar la aportación específica que nos compete, para, como decía un poeta, «ayudar a nacer la madrugada y que brille un nuevo día de gracia».

David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia y especialista en cosmovisión andina, al igual que otros analistas indígenas, rechazan para el nuevo proceso social latinoamericano el título de socialismo. Ellos afirman que, a diferencia del capitalismo y mismo del socialismo clásico más conocido, que dan prioridad al dinero y a las relaciones económicas, los

5. María y José Ignacio LÓPEZ VIGIL, *Otro Dios es posible. 100 entrevistas con Jesucristo en su segunda venida a la Tierra*, Quito, 2008.

6. D. BONHOEFFER, *Resistencia e Sumisión. Cartas da prisão*, Ed. Sinodal, varias ediciones, São Leopoldo. Se trata de la famosa carta del 30 de abril de 1944.

procesos sociales emergentes en el continente deben basarse en el «vivir bien», concepto indígena que es criterio de una organización social y política nuevas. Ese proceso hecho a través de la educación, de la valoración de las culturas autóctonas y de una radicalización de la democracia y del sentido de justicia es un proceso social, político, sino también un camino espiritual de fe y amor solidario.

En varios países de América Latina, las comunidades indígenas y afro-descendientes resistieron y continúan firmes ante la opresión y la masacre de más de 500 años. En Venezuela y otros países, el reto es profundizar las raíces culturales del nuevo bolivarianismo. En ese proceso, el protagonismo de las culturas indias y afro-descendientes es fundamental. En estos años recientes, los indios y los negros se han organizado y constituido como protagonistas importantes del nuevo proceso social y político. Es importante valorar esta fuerza de la fe, y no solamente de la fe cristiana, sino de las creencias y espiritualidades ancestrales de estos pueblos. Existen diferentes formas de creer. Puede decirse que en la carta a los romanos, Pablo muestra que existe una fe que lleva a la justicia y otro tipo de fe que no conduce a la justicia (Rm 1,17ss). Eso puede darse en el cristianismo y en cualquiera otra tradición espiritual. La teología bolivariana de la liberación tiene que desarrollar una espiritualidad pluralista. El pluralismo cultural y religioso nos ayuda a contemplar en el mismo misterio divino esa unidad que sólo se realiza en la diversidad. Es lo que podemos llamar de «hierodiversidad»⁷. La

biodiversidad es un concepto nuevo para la ciencia, pero desde antiguo, las culturas ancestrales contemplan un principio unificador, presente en la diversidad de los seres vivos.

Es también importante profundizar que aspectos o dimensiones propias la participación de las personas que viven la búsqueda espiritual ecuménica (cristianos y de otras tradiciones) puede aportar al camino bolivariano. Es posible que la espiritualidad aporte una más fuerte dimensión de transcendencia al proceso. Por más bien intencionados que sean, políticos sin esa dimensión de transcendencia tienen la tendencia de cambiar el proyecto más grande y profundo de un nuevo mundo posible por el proyecto de poder y de ganar elecciones. La espiritualidad puede también ayudar a cómo vivir la lucha partidaria que es propia del campo político de forma a no demonizar el adversario y a escoger siempre métodos de lucha no violenta y ética. La permanente revisión para ver como la meta más profunda es vivida acá y ahora pide un método serio de crítica y autocritica que no siempre sólo un proceso revolucionario puede garantizar.

Esto permite vivir la fe sin cerrarse en sí mismo. La revolución bolivariana no es ni cristiana, ni budista, ni islámica. Los procesos revolucionarios actuales deben ser abiertos a espiritualidad ecuménica e intercultural vivida en el continente y ofrecerse como espacio de convivencia y actuación de cristianos, creyentes de religiones afrodescendientes, indígenas y otros. Esta propuesta implica insertarse en las culturas autóctonas, pero precisamente para tornarnos, como decía

1 / 2007.

el padre Ernesto Balducci, «un ser humano planetario»⁸.

3.- Para avanzar en el camino

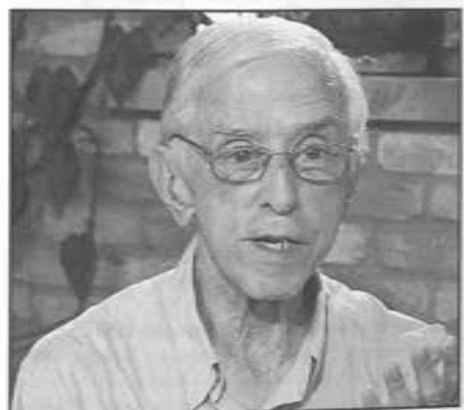
Uno de los obstáculos a la inserción en lo social y político viene siempre de una visión dualista de la fe. Desde su inicio, la Teología de la Liberación tuvo que afrontar ese problema y subrayar que existe sólo una historia y que es en ella donde se realiza la salvación. Ahora ese tema toca la misma noción de Dios. El imagen teísta de un Dios individual, fuera de la historia y que interviene en la vida de la humanidad no puede ya ser la única lectura posible de la fe, y hoy ya no es la más indicada. Es preciso relativizar la tradición que mantiene una distancia entre Creador y creatura y nos hace pensar en Dios como alguien de fuera del mundo que interviene en la historia como Salvador y Liberador.

También en el punto de vista cultural es necesario fomentar una nueva cultura que una la importancia de lo colectivo al respecto a la subjetividad. La prioridad sigue siendo dada a lo comunitario y lo social, pero, sin negar ni disminuir la importancia de lo subjetivo, de lo emocional y mismo del derecho individual que no está aislado de la comunidad. Sin duda, una teología pluralista de la liberación puede ser importante en esa tarea de deconstruir el yo egoísta y reconstruir el yo nuevo como sujeto que asume una visión cosmocéntrica y se va divinizando.

En los evangelios, Jesús insiste que un primer paso en ese camino es la necesidad urgente

y permanente de conversión interior (metanoia). La con-versión es siempre un proceso comunitario. Esa renovación profunda corresponde a lo que Marx llamaba de «advenimiento del hombre y de la mujer nuevos» a lo que el Che Guevara aludía cuando decía: «un socialismo únicamente interesado en la redistribución de los bienes materiales no me interesa. Sólo vale la pena el socialismo si es para ser instrumento de la renovación del hombre y de la mujer: el ser humano nuevo».

Dom Pedro Casaldáliga aclara: «La Utopía continúa, a pesar de todos los pesares. Escandalosamente desactualizada en esta hora de pragmatismos, de productividad a toda costa y de pos-modernidad escarmentada. (...) Esta Utopía está en construcción. Somos obreros de la Utopía. La proclamamos y la hacemos: es don de Dios y conquista nuestra. Así, queremos «dar razón de nuestra esperanza» (1 Pd 3). Intentemos, entonces, vivir con humildad y con pasión, una esperanza coherente, creativa, subversivamente transformadora».⁹



9 Dom Pedro CASALDÁLIGA, *Para um Socialismo Novo: a Utopia continua*, in *Agenda Latino-americana Mundial 2009*, p. 10-11.

7 Marcelo BARROS, *Moradas do vento nos caminhos humanos. Para uma teologia da hiero-diversidade*, en *Revista Concilium*,

8 Ernesto BALDUCCI, *L'Uomo Planetario*, Brescia, Ed. Camunia, 1985, 1ª ed., p. 189.

Una nueva dimensión epistemológica para la teología

La Teología de la Liberación y el desafío epistemológico¹

Sergio Néstor Osorio García²

Pertinencia e insuficiencia de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para la comprensión completa de la condición humana

La religión fue el mejor medio, el más inteligente, el más creativo y el más verificado por los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Los hombres y mujeres de esas sociedades programaron todos los cómo de su existencia y el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad mediante una epistemología mítica que daba por real aquello que el lenguaje nombraba, y desde allí construyeron, —sin ser plenamente conscientes de ello—, los sistemas sagrados y las dimensiones religiosas de la existencia con carácter de intocabilidad.

Con el advenimiento de la primera revolución industrial y, sobre todo, con la emergencia de las sociedades de conocimiento en la segunda revolución industrial —acontecida en los países más industrializados—, los sistemas de programación cultural que funcionan de manera mítico-simbólica (epistemología mítica) y en los que se expresan las religiones, entran en crisis y con ellos entraron también en crisis las religiones y sus sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias. Por tanto, lo que hoy se manifiesta como crisis, no es sólo la crisis de las religiones y sus sistemas de creencias, sino la posibilidad de habitar humanamente nuestro planeta.

En este nuevo contexto cultural tenemos que aprender a heredar el legado de sabiduría tanto de las tradiciones religiosas (religiones con Dios) como de las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), si no queremos acabar torpemente con nuestra existencia. Pero, tenemos que reconocer que no podemos heredar este legado de sabiduría con los instrumentos que nos da la epistemología mítica.

Para comprender en profundidad el fenómeno de la religiosidad humana, o sea, el acceso a la dimensión absoluta de la realidad y lo



que éste representa para la autoconstitución como especie en las nuevas coordenadas socio-culturales, se hace necesario salirse de los sistemas colectivos de creencias en los que se vivieron y se expresaron las religiones, para descubrir no sólo su lógica interna, sino la manera como se accedió al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad a las que ellas apuntaban desde una epistemología mítica; tenemos que aprender a discernir, con nuevos instrumentos, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, pues de lo contrario, no podremos cultivar nuestra cualidad humana ni nuestra cualidad humana específica (antigua espiritualidad), que es en último término la que nos constituye.

En las nuevas condiciones culturales nos vemos forzados a cultivar nuestra cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad, ya no desde las sistemas de programación

cultural anclados en creencias, sino desde los datos que nos dan las ciencias humanas y el estudio comparado de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, asumidas como legados de sabiduría que podemos heredar si queremos hacernos nosotros mismos sabios.

Dos pioneros de este cambio epistemológico, que es a su vez antropológico, sociológico y cultural: Karl Rahner y Raimundo Panikkar.

K. Rahner

El conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad fue lo indagado de manera sistemática, bella y profunda, por el teólogo católico Karl Rahner. En la década del los 70 del siglo pasado dio una serie de conferencias en Alemania que bien podríamos

¹ Presentamos a nuestros lectores y lectoras una parte de un trabajo más amplio, con la amable autorización del autor.

² Filósofo, teólogo y bioeticista. Especializado en Docencia universitaria, Filosofía de la ciencia y Bioética clínica; Magister en Programación Neurolingüística y en Bioética Global; Candidato a doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia. Profesor asistente en la Facultad de Educación y Humanidades en la Universidad Nueva Granada, Bogotá-Colombia. Correo: sergionestorosorio@yahoo.com

leer a contrapelo del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. En dichas conferencias afirmaba con vehemencia que la espiritualidad es un conocimiento místico de la realidad, entendiendo por místico un conocimiento no conceptual del misterio que nos envuelve.

Si asumimos "el conocimiento no-conceptual del misterio que nos envuelve" desde una transformación epistemológica como la que estamos proponiendo, podemos decir que Rahner al referirse a la espiritualidad, se está refiriendo a un tipo de conocimiento que configura la identidad humana, y desde luego la cristiana. El meollo de esta experiencia constitutiva de identidad humana y cristiana es lo que traduce la famosa frase: "el cristiano del futuro será 'místico' o no será cristiano"³, que se adjudica a Rahner y que condensa de manera eminente su comprensión del conocimiento no-conceptual del misterio que nos constituye. En las conferencias de Alemania nos dice Rahner:

Pienso que el cristiano del futuro será "místico", es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, previa a la experiencia y a la decisión personal⁴.

3 En realidad la frase no es de Rahner sino de Raimundo Panikkar. Nos dice Panikkar: "Con Rahner tuve largas conversaciones... La frase famosa de que el 'cristiano del futuro será un místico o no será' es una frase que yo pronuncié en una conferencia que él presidió; él mismo la cita como 'alguien ha dicho': el cristiano del futuro será místico o no será". Cfr. Pérez Prieto, Victorino, "Panikkar Raimundo. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico, relacional", *Iglesia Viva* 223 (2005) 65-66.

4 Rahner, Karl, *La espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología VII*, Taurus, Madrid 1969, p. 25.

Según esto, el cristiano del futuro no podrá ser cristiano por el contexto cultural que lo determina como creyente (cristiandad), ni podrá ser cristiano por tener un sistema de creencias acerca de Dios, sino que será cristiano por tener un conocimiento místico de la dimensión absoluta de la realidad.

Por ello, a continuación de la famosa frase que venimos comentando, Rahner afirma lo siguiente:

La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera "idea de Dios" partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del ser humano a Dios, la experiencia de que la base del ser humano es el abismo, de que Dios es esencialmente el incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en la medida en que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo⁵.

En conclusión el humano será cristiano, si después de un largo camino de conocimiento (mistagogía), llega a la experiencia honda y radical del misterio amoroso que le constituye y que aumenta en su incomprensibilidad a medida que se avanza en dicho camino. Es decir, que la nueva espiritualidad es para Rahner un conocimiento de aquello que siendo insondable e indecible, nos constituye.

Rahner habla de una nueva espiritualidad que nace en la experiencia insondable e incomprensible del misterio amoroso que se nos da en la medida en que Dios se acerca a nosotros y que interpretado a la luz del

5 *Ibid.*, 25.

camino mistagógico puede ser comprendido como un conocimiento de lo abismal. Haciendo uso del lenguaje utilizado en la teología espiritual, podríamos decir que se trata de un conocimiento que se da en el desierto, en la intemperie, en lo abismoso de nuestra existencia. Esta interpretación rahneriana resulta cercana al pensar meditativo heideggeriano al que el mismo Rahner se vio expuesto y del cual dio crédito cuando en la celebración de los 80 años de su maestro de filosofía en el periodo de Friburgo nos dice lo siguiente:

Heidegger nos ha enseñado muy bien esto único: que nosotros, en todas y en cada una de las cosas, podemos y debemos buscar aquel misterio indecible, que dispone de nosotros, aun cuando nosotros apenas podamos nombrarlo con palabras⁶.

Esto desde luego no significa o no debiera significar que la experiencia del misterio indecible que podemos encontrar en nosotros y en cada una de las cosas, sea él mismo el conocimiento del Dios amoroso que se manifestó en Jesucristo. Rahner es muy cuidadoso en este punto. Para él sólo en la persona de Jesús confesado como el Cristo, -y quizás sea esta la razón última que le distanció filosófica y teológicamente de su maestro en filosofía-, se da una revelación

sin condiciones del misterio amoroso de la cercanía de Dios en las creaturas y que distingue, entre otras cosas, al cristianismo del resto de las religiones en el mundo. Por ello, Rahner no excluye en las demás reli-

6 Rahner Karl, Breve escrito para el 80 aniversario de Heidegger, citado por Vorgrimler, H., *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 52.

giones la búsqueda amorosa del misterio insondable que nos constituye. Pero, si hace del cristianismo la óptica fundamental de lectura de la experiencia mistagógica de la humanidad, a tal punto que puede afirmar la existencia de un cristianismo anónimo en las demás tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad⁷.

En este sentido Rahner busca encontrar un nuevo fundamento teológico para el conocimiento no-conceptual del pensamiento que le permita a la humanidad acercarse al misterio amoroso, indecible, innombrable que se reveló a plenitud en la experiencia del crucificado. Rahner encuentra en Jesús el topos para acceder desde la tradición teística cristiana al conocimiento amoroso de la dimensión absoluta de la realidad.

Raimon Panikkar

Este camino mistagógico es trabajado desde una perspectiva semejante por Raimon Panikkar en su libro *Invitación a la sabiduría*. Allí en el capítulo titulado *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, Panikkar presenta su visión de lo que significa ser cristiano en el amplio espectro de los lugares para la sabiduría y hace una distinción importante entre tres actitudes espirituales caracterizadas por él como cristiandad, cristianismo y cristianía. La cristiandad (*Christentum*) es la civilización construida y regida por una visión cristiana del mundo y que se estructura desde las instancias del poder; el cristianismo es un sistema de creencias institucionalmente consideradas para la

7 Rahner, Karl, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de teología VI*, Taurus, Madrid 1969, pp. 535-544.

orientación de la vida individual y colectiva; propiamente hablando es lo que conocemos como religión; y la cristianía (*Christlichkeit*) es la experiencia fundacional que constituye la identidad profunda del ser humano. Se trata, asumiendo nuestra terminología, de un conocimiento místico que configura la religiosidad propiamente humana.

Al final del capítulo nos dice Panikkar que en el mundo de hoy es muy difícil ser cristiano y que llegar a serlo requiere de una nueva sabiduría que dista mucho de una justificación racional de la existencia:

Hubo épocas en las que era peligroso ser cristiano; en otras una ventaja. Hoy día pueden darse ambas posibilidades. Me gustaría aún señalar un tercer rasgo: es difícil ser cristiano. Hoy en día es difícil porque exige una disciplina personal, el coraje de enfrentarse no sólo al mundo, sino a las instituciones eclesásticas. La cristianidad se presenta como la experiencia de la vida de Cristo en nosotros, la intuición de que estamos en comunión con toda la realidad, la experiencia de que las etiquetas no son relevantes, de que la seguridad no es tan importante e incluso que la reflexión es sólo una fuente secundaria de conocimiento (aunque sea un instrumento de primer orden)⁸.

Por mi parte pienso que con el conocimiento de lo indecible, de lo innombrable del misterio, se puede posibilitar un nuevo acceso al Dios divino que se revela en las experiencias religiosas auténticas y no sólo en la experiencia religiosa del cristianismo. Se trataría de encontrar un nuevo fundamento incondicional de aquella dimensión que desde una

8 *Ibid.*, 238.

perspectiva teísta y desde una epistemología mítica los seres humanos nombraron bajo la palabra Dios (*theos*) e hicieron un esfuerzo racional por dar razón de dicho conocimiento (teo-logía), un tratado sobre el fundamento último de la realidad con pretensiones religiosas y dogmáticas. Estos esfuerzos y pretensiones son hoy innecesarios.

Hacia una transformación epistemológica de la teología

La teo-logía, a lo largo de la historia y especialmente de la cultura occidental, ha sido la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y dado cuenta del acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Pero, lo ha hecho única y exclusivamente desde el seno de las religiones y por tanto desde la fe-creencia. La identificación de la fe con las creencias y no con el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad —identificación necesaria para comprender lo humano en medio de las sociedades preindustriales en el que surgen las religiones—, se torna insuficiente para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento y, de manera retroactiva, muy problemática para los hombres y mujeres de fe-creencia en las sociedades preindustriales.

La crisis de la religión, y por tanto de la fe-creencia, en las sociedades de conocimiento provoca de manera concomitante una crisis en la manera de comprender el quehacer teo-lógico. ¿Cómo debe comportarse la teología en una sociedad que ha abandonado la religión como sistema de creencias y que al mismo tiempo requiere, para hacerse humana, el acceso al conocimiento de la

dimensión absoluta de la realidad? ¿De qué se ocupará la disciplina teológica si ya no puede reflexionar sobre la insoluble unidad fe-creencias, propia de las sociedades preindustriales en un contexto teísta interpretado desde una epistemología mítica?

La teo-logía, como bien sabemos, se ha encargado de comprender de manera racional las verdades de fe, en las sociedades en las que la fe se asociaba indisolublemente a los sistemas de creencias y en las que los sistemas de creencias programaban culturalmente los colectivos (*fiides quaerens intellectum*). Por ello no es abusivo afirmar que la teo-logía, tal y como se ha desarrollado en el Occidente cristianizado, hizo y hace una justificación racional de las creencias. Pero, ésta ya no es nuestra situación cultural. O por lo menos no es la situación para un sector significativo de la humanidad —el que maneja los adelantos tecno-científicos— y, de manera retroactiva, para los sectores de la humanidad que aún se mueven dentro de una programación cultural anclada en creencias, pero que pierden día a día terreno y su significación.

Hoy podemos partir en las sociedades mayoritariamente preindustriales desde sistemas de programación cultural anclados en creencias, pero para trascender la relación fe-creencia. Hoy podemos partir en las sociedades de conocimiento sin la mediación de los sistemas de programación anclados en creencias, pero en ambos casos, para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad (antigua espiritualidad), sin necesidad de hacer la identificación fe-creencia. La fe-conocimiento en las sociedades mayoritariamente preindustriales no se puede dar sin creencias, pero hoy podemos descubrir

su no-identidad. En las sociedades de conocimiento y por las razones expuestas, la fe-conocimiento no se da de manera necesaria unida a las creencias. De allí la paradoja de la fe y también el doble juego que ha de cumplir el quehacer teológico cuando se lo mira desde los modos socio-culturales de vida.

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no pueden comprenderse como si estuvieran describiendo la realidad tal y como ella es (epistemología mítica). Las narraciones sagradas, sin duda alguna comunican una revelación, pero ésta no puede quedar atrapada en palabras y mucho menos en formulaciones lingüísticamente mediadas (creencias); las narraciones nos hablan, y de manera altisonante, de aquello que no se puede decir, de aquello que es innombrable, porque está más allá del carácter dualizador, objetivante y representacional de nuestro lenguaje (epistemología no-mítica).

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no pueden programar axiológicamente los modos de vida humana, y no lo pueden hacer no sólo porque la epistemología de las nuevas sociedades ya no es mítica, sino también porque en las nuevas sociedades la programación que ha de guiar las construcciones socio-culturales se debe realizar sobre postulados axiológicos que requieren aceptación racional y sobre proyectos individuales y colectivos que se han de construir con las herramientas científico-tecnológicas, contando con los postulados axiológicos. Por tanto, en las

nuevas condiciones epistemológicas —que son a un mismo tiempo antropológicas, sociológicas y culturales—, las narraciones sagradas se comprenden como lo que son, como fenómenos lingüísticos con capacidad expresiva y comunicativa, pero con la incapacidad de poder ser interpretados desde una epistemología mítica.

¿Qué puede hacer en este nuevo contexto la teo-logía?

La teo-logía ya no podrá presentarse ni definirse a sí misma como la comprensión racional de la fe-creencia (*fides quaerens intellectum*). En el contexto de una sociedad planetarizada que hace visibles y confluyen las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y en las que algunas de ellas



-muy influyentes en sus contextos culturales- son sencillamente no-teístas, el nombre de la disciplina: teo-logía, como el "objeto" de su reflexión, *theos* resulta cuando menos problemático. Por ello, la nueva comprensión del quehacer teológico -que probablemente tampoco será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX- podrá ocuparse en las nuevas condiciones culturales de los siguientes aspectos:

- podrá ocuparse de aquella dimensión del conocimiento, que es conocimiento de lo real, pero que es conocimiento-conmoción, perceptible, comunicable, expresable, pero no atrapable en palabras.
- podrá orientarse hacia la experiencia de fe (antigua espiritualidad), pero sin el soporte que le prestaba la epistemología mítica y su sistema colectivo de creencias.
- podrá estudiar la manera como en cada contexto histórico y socio-cultural se expresa el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad;
- podrá estudiar quiénes fueron sus maestros y cuáles fueron sus procedimientos que construyeron para el acceso y cultivo de dicho conocimiento.
- podrá estudiar los peligros que acechan a este modo de conocimiento, para no repetirlos, y también podrá estudiar la manera de apropiarse la sabiduría que allí se comunica y su impacto para la construcción individual y colectiva de postulados axiológicos y de proyectos de vida en las nuevas condiciones socio-culturales,

sin que ello signifique la sumisión a interpretaciones intocables, a sistemas de moralidad, a formas de organización derivados de la fe-creencia que cuentan con la garantía externa de los dioses.

El quehacer racional que proceda de esta manera, muy posiblemente no podrá seguir llamándose teo-logía, pero será, sin lugar a dudas, una dilucidación en función del reconocimiento y cultivo explícito de la dimensión absoluta de la realidad; será una dilucidación que se ocupe no de verdades reveladas que se ubican en formulaciones lingüísticas (creencias), sino de revelaciones, pero sin sumisión a formas; de revelaciones en cuanto conocimientos no-conocimientos, que son noticia cierta e inmovible de la realidad, pero noticia silenciada de toda forma.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumir las tareas de la antigua teo-logía, y podrá estudiar al ser humano integral, completo, aquel que cultiva a un mismo tiempo el doble dimensión de lo real: uno en términos de sobrevivencia y otro gratuito; será un quehacer que centrará su reflexión en la realidad que está en función de nuestras necesidades, pero de manera especial en la dimensión que se abre con el silenciamiento de las mismas, y dedicará todos sus esfuerzos a un tipo especial de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumirse como la mejor preparación para el cultivo explícito del camino interior, que es el camino del conocer, del sentir y del actual desde el silencio. Podrá ser una dilucidación

cercana a la teo-logía espiritual, pero que procederá desde una epistemología no-mítica para la interpretación de las creencias, las religiones y sus dioses.

Al quehacer teológico, además de su función eclesial de hacer comprensible la palabra sagrada de una determinada tradición, se le impone hoy la tarea de dilucidar el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, no sólo desde los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino también a partir del reconocimiento de nuestra cualidad humana profunda en diálogo con los legados de sabiduría que nos han sido transmitidos desde las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para que todos los hombres y mujeres podamos a sí mismos hacernos sabios.

Este desplazamiento ni descalifica ni invalida los lugares convencionales de la teo-logía cristiana: las sagradas Escrituras y, en el caso concreto del cristianismo católico, la interpretación del magisterio eclesial. Pero desde luego que los ubica en otro lugar: en un topos anterior a ellas y desde el cual éstas adquieren sentido y pertinencia.

Finalmente otro de los caminos que podríamos recorrer será el de la relación que se puede establecer entre la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad) con una determinada tradición de experiencias religiosas (religiones con Dios, tal y como se da en el cristianismo, el judaísmo y el islam) o con una determinada tradición de experiencias espirituales (religiones sin Dios, tal y como se da en el hinduismo y el budismo, entre otras) 

Teología de la Liberación y cristianismo mundial

Hacia una recuperación del cristianismo culturalmente plural

Jorge E. Castillo Guerra

Facultad de Teología, Universidad Radboud de Nimega

Instituto de Ciencias de la Misión (NIM), Países Bajos

j.castillo@ftr.ru

“**C**ristianismo mundial” es una nueva perspectiva en la teología dirigida al estudio de las múltiples realidades y experiencias del cristianismo en sus diferentes regiones. Tomando como base otras disciplinas teológicas, tales como la historia de la iglesia, los estudios del cristianismo oriental, la teología sistemática y las ciencias de la misión, el cristianismo mundial pretende responder a preguntas relacionadas con la identidad local de comunidades cristianas. Por ejemplo, de los cristianos coptos de Etiopía, los movimientos pentecostales brasileños, cristianos reformados en España, anglicanos de Nigeria o católicos de Corea del Sur.

Una noción fundamental en el cristianismo mundial es que el cristianismo no es la religión de una región sino de muchas regiones y comunidades. De aquí se desprende una comprensión plural del cristianismo, que implica una valoración de los rasgos propios que diferentes tradiciones han tejido a partir de sus propias cosmovisiones, evoluciones sociopolíticas, orientaciones culturales y

la interacción con religiones autóctonas. Tradiciones, ritos, valores espirituales y comprensiones de fe expresan hoy la pluralidad de cristianismos que son puestos en contacto con otros a través del enfoque ecuménico e intercultural en los estudios del cristianismo mundial. Pero, ¿de dónde provino el interés por el cristianismo mundial? ¿Cuál es su alcance para la actual comprensión del cristianismo? En este artículo ofrecemos una breve introducción al trasfondo histórico del cristianismo mundial y de sus premisas fundamentales. Nuestra tesis central es que el cristianismo mundial contribuye a una recuperación de la identidad cristiana plural introducida en el cristianismo primitivo.

Debate sobre la próxima cristiandad

A partir de la década de los noventa se extiende el interés por el estudio del cristianismo desde un enfoque mundial en diversas facultades de teología cristianas y cátedras de ciencias de la religión de universidades estatales. Surgen también



revistas, centros de investigación y series de libros dedicados al cristianismo mundial, tales como la revista escocesa *Studies in World Christianity* o nuestra serie *Studies in World Christianity and Interreligious Relations* (Rodopi). Con la publicación del libro *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (La próxima cristiandad: el advenimiento del cristianismo global) en 2002, Philip Jenkins, profesor de ciencias de la religión en la Universidad Estatal de Pensilvania, pone en marcha una serie de debates sobre el futuro del cristianismo. Su obra recoge diferentes datos ya existentes, sobre el incremento del número de cristianos no occidentales, para sustentar su tesis sobre los rasgos e identidades del cristianismo del sur global (Global South). Jenkins afirma que al inicio del pasado siglo el cristianismo tenía una tez blanca, formado por dos terceras partes de los cristianos europeos y norteamericanos. Pero al inicio del presente siglo la composición étnica y la geografía del cristianismo cambia en forma radical y el centro del cristianismo se desplaza a América Latina, África y Asia. A modo de ilustración a inicios del siglo

pasado, en 1900, África contaba con 107 millones de habitantes, de los cuales 10 millones eran cristianos. Hoy día África cuenta 784 millones de habitantes de los cuales 360 son cristianos; Latinoamérica con 480 millones de cristianos.

Pronósticos demográficos arrojan cifras sobre la continuación de esta tendencia, de tal modo que en el año 2025 los europeos formarán apenas un 20% del total de cristianos y América Latina y África tendrán juntas alrededor del 50% del total de cristianos y Asia 17% (Jenkins 2007: 227). Otro pronóstico atañe al crecimiento de los grupos pentecostales, de quienes se espera que en 2050 sumen alrededor de mil millones de seguidores, un incremento que les convierte en el movimiento cristiano más exitoso de nuestros tiempos.

A partir de estas cifras Jenkins concluye que el cristianismo dentro de poco tendrá su centro en el sur, especialmente en África y América Latina. Vaticina, así mismo, que un verdadero descubrimiento mutuo provocará la emergencia de una nueva religión mundial,

de un nuevo cristianismo fundamentado en el hemisferio sur (p. 13). Jenkins agrega que el dinamismo del cristianismo actual es visible en el avance del movimiento evangélico y pentecostal entre los países del sur. Lamentablemente, concluye, este fenómeno no es objeto de investigaciones científicas, con lo cual no percibimos su envergadura.

Para Jenkins dos características del cristianismo del sur global están relacionadas con la secularización y el quehacer teológico. Cristianos del sur tienen menos recelos para mantener su fe al mismo tiempo que llevan una vida moderna, incorporando las últimas innovaciones tecnológicas. También relacionan más su cotidianidad con sus reflexiones de fe que los cristianos europeos. De ahí que Jenkins sostenga que el cristianismo del sur es más conservador, reaccionario, carismático y místico que el cristianismo del norte y que representa un futuro peligro debido a algunas de sus tendencias relacionadas con el fanatismo. Las teologías del sur son más conscientes de sus realidades contextuales y prestan mayor atención a los aspectos históricos, políticos y espirituales de la fe.

Una última característica del cristianismo del hemisferio sur constituye para Jenkins su identidad, que no debe comprenderse como producto de la exportación del cristianismo occidental porque éste ya tiene raíces propias en los contextos del sur.

Jenkins ha recibido muchos elogios por su claro discurso por poner el tema del cristianismo mundial en las agendas de diferentes disciplinas científicas. Pero también ha recibido numerosas críticas. En 2007, con

ocasión de la celebración del 75° aniversario de fundación de la cátedra de Ciencias de la Misión en la Universidad Radboud de Nimega, organizamos una conferencia dedicada a las conclusiones de Jenkins. Diferentes ponentes criticaron su simplista exposición y descripción de los cristianismos del norte y el del sur. Acusaron, entre otras cosas, que delimita la violencia religiosa al hemisferio sur, que una religión no puede ser compartimentalizada bajo la clasificación geográfica norte, sur, oriente, occidente, y que generaliza en su identificación del cristianismo del sur con posiciones conservadoras.

Investigadores como Grace Davie han ventilado otras críticas a Jenkins. Cuestionan que Jenkins base sus conclusiones en cifras sobre la asistencia a las iglesias, sin embargo esos datos no necesariamente implican la desaparición del cristianismo, sino su desinstitucionalización (Davie 2002)

Una aproximación al término "cristianismo mundial"

El debate en torno a Jenkins atrajo la atención de teólogos y científicos de la religión sobre un tema que se venía postergando desde la década de los setenta del siglo pasado - a pesar de las aportaciones del africano John Mbiti y el ya citado Walbert Dillman, ambos desde 1974 - por una teología sumamente preocupada por el desafío de la secularización o por la llamada "evaporación del cristianismo" europeo. En su "mundo" no había espacio para pre-ocuparse por el cristianismo de los otros y responder a la siguiente demanda: ¿cómo asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países

fuera de Europa? Cómo bien lo expresa Mbiti en una conocida cita: "Nosotros hemos comido teología con ustedes; hemos bebido teología con ustedes; hemos soñado teología con ustedes. Pero todo ha sido unilateral; todo ha sido, en cierto sentido, la teología de ustedes... Nosotros conocemos la teología de ustedes. La pregunta es: ¿conocen ustedes nuestra teología? ¿Les gustaría conocernos teológicamente?" (Mbiti 1976: 16-17).

En conformidad, diferentes investigadores insisten en precisar la connotación mundial del cristianismo y promover acercamientos interculturales a través de verdaderas relaciones inter-teológicas. El estadounidense Charles E. Farhadian explica que el cristianismo mundial "está conformado por diferentes formas de cristianismos autóctonos [indigenous], unidos mundialmente no por comunales políticas, económicas, culturales, lingüísticas o geográficas, sino por comunidades de fe que atienden al perdón de Dios a través de Jesús, atentas a constituirse individual y colectivamente según la Biblia y animadas por el Espíritu Santo para testimoniar el Evangelio a través de barreras culturales y lingüísticas" (Farhadian 2012: 1). Por su parte Jenkins emplea los términos cristianismo mundial (world Christianity) y cristianismo global (global Christendom) en forma descriptiva, no normativa, para exponer los cambios del cristianismo en una macro-perspectiva. De esta manera quiere salvar el automatismo que induce a la identificación del cristianismo con Europa. Lamin Sanneh, profesor de Cristianismo Mundial (Yale Divinity School), uno de los más reconocidos exponentes de esta corriente, aclara que no se puede emplear el término "cristianismo mundial" sin más, pues es necesario

distinguirlo de "cristianismo global". Con "cristianismo mundial", se indica, primero, el surgimiento del cristianismo en una sociedad en la que no estuvo presente; segundo, que su origen es espontáneo, desde los movimientos de base, es decir, de abajo hacia arriba. Y tercero, que los pueblos lo reciben y expresan a través de sus propias tradiciones culturales. En este sentido, afirma Sanneh, no hay un cristianismo mundial, sino una variedad de respuestas autóctonas que pueden prescindir del marco de la modernidad.

Ahora bien, con el término "cristianismo global" Sanneh recoge el sentido colonizador de la expansión del cristianismo: una expansión planificada, de arriba a abajo, bajo la responsabilidad de las instituciones eclesiales y que apunta a la reproducción de formas y patrones desarrollados en Europa. En sus palabras Sanneh formula que la expansión impuesta del cristianismo "es, de hecho, una instalación religiosa y un cautiverio cultural de la fe" (Sanneh 2003: 22).

En el libro *Christianity as a World Religion* (Cristianismo como religión mundial) (2008:13), Sebastian y Kirsteen Kim advierten que la distinción propuesta por Sanneh es difícil llevar en la práctica, porque el cristianismo global también ha originado articulaciones de cristianismos autóctonos y el cristianismo mundial puede caer en un uniformismo y exclusivismo cultural.

Otro problema, que conviene señalar en la distinción de Sanneh está relacionado con los efectos de la deterritorialización y transnacionalización de tradiciones cristianas a través de flujos migratorios. La migración, que ha sido caracterizada como icono hu-

mano de la globalización, introduce otras tradiciones cristianas en sociedades de destino. Piénsese por ejemplo en las celebraciones de El Salvador del Mundo llevadas a cabo por salvadoreños, en California, en el avance del movimiento de renovación carismática en Europa a través de católicos latinoamericanos o en el trabajo misionero de iglesias africanas en otros continentes. El tipo de cristianismo que introducen, sin embargo, no es una mera reproducción del cristianismo de sus lugares de origen; es un cristianismo afectado e incluso transformado por la experiencia de migración. Migrantes fundan comunidades cristianas, reciben el acompañamiento de instituciones eclesiales y se sirven de las estructuras de un cristianismo global para vigorizar un cristianismo que responda a sus nuevas experiencias de arraigo, marginación y que les empodere para alcanzar las metas del proyecto migratorio (Castillo Guerra 2010).

La expansión del cristianismo a través de la migración nos pone en guardia para advertir, primero, las posibles comprensiones estáticas del cristianismo que implica el uso de las categorías norte-sur. Y segundo, nos permite constatar que el cristianismo global o mundial, a pesar de las posiciones exclusivas, no operan con una autonomía total con respecto al otro. Por ello consideramos que el estudio del cristianismo mundial tiene también que incluir al cristianismo global, no solamente por intereses de comparación, sino porque solamente así podemos acercarnos a las distintas facetas del cristianismo, incluidas las interacciones intra-cristianas. Hechas estas advertencias podemos concluir con los teólogos Kim y Kim que la distinción de Sanneh contiene elementos críticos y

postcoloniales, que nos permiten asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países fuera de Europa, porque nos orienta para investigar cómo entra, cómo es recibido, y cómo las comunidades se apropian del cristianismo en los diversos contextos (Kim y Kim 2008:13).

Conclusión

A mediados de la década pasada iniciamos en nuestra facultad de teología en Nimega el curso «cristianismo mundial» junto con Herman Teule, teólogo belga, experto en cristianismo oriental. En una de las clases analizamos el credo de la tradición siria, formulado en el Concilio de Seleucia-Ctesiphon en 410. Su contenido constituye una confesión de fe que ha sido excluida de nuestra tradición y que no comparte el alto interés sistemático de nuestro credo niceno constantinopolitano, que utiliza la filosofía griega para fijar las verdades de fe. A manera de ejemplo reproducimos aquí la primera parte del texto:

*"Y ésta es la fe:
que uno cree en Dios, Señor de todo,
Quien ha hecho el cielo, la tierra y los mares y todo
lo que hay en ellos.
Quien creó a Adam según su imagen,
Quien entregó la Torah a Moisés
Quien envió su Espíritu a los profetas
Quien también envió a Cristo al mundo" (traducción
muestra a partir del texto inglés de Burkitt
1899: 33-34)*

El credo sirio, también conocido como el "credo de Araphaat", emplea un lenguaje menos fixista y racionalista, contiene elementos

de la Didaché, se refiere Espíritu Santo (Paraclete) en términos femeninos, tal y como aparece en el lenguaje hebreo (la Ruach) y en la tradición cristiana anterior a la influencia griega, que masculiniza al Espíritu. A modo de ilustración, Francis Crawford Burkitt sostiene que en la antigua versión siria del evangelio de san Juan 14,26, podemos leer: "ella les enseñará todo" (Burkitt 1889: 37). Además, el credo sirio declara la atención a los necesitados como cuestión central de la fe (obras de fe). El hecho que deje abierta una formulación definitiva de los misterios de fe arroja nuevas pistas para sobrellevar los numerosos impases en las actuales relaciones ecuménicas e interreligiosas.

Esta experiencia refleja una de los objetivos centrales del cristianismo mundial: rescatar la memoria de diferentes encarnaciones históricas y actuales de los muchos cristianismos, de modo que descentre nuestras tradiciones de su provincialismo y nos beneficie con sus profundas riquezas (Robert 2009).

Como hemos reseñado, el enfoque del cristianismo mundial en la teología conoce un largo proceso de gestación y supone un replanteamiento, recuperación y ampliación de nociones cristianas en torno a la valoración del otro/a y de las tradiciones culturales de las que se sirve para formular su fe. Por lo tanto, el cristianismo mundial propone la recuperación de sus localidades y una renuncia a presentar a una de ellas como modelo único de universalización. En especial, esta perspectiva recupera una comprensión identitaria del cristianismo, que en sus inicios se caracterizó por la pluralidad hermenéutica y por la apertura hacia la diversidad étnica y cultural. La reivindicación de esta identidad

fundante conlleva a una apertura hacia las diferentes encarnaciones y globalizaciones históricas de diversos cristianismos y a una rehabilitación de la vocación planetaria que el cristianismo había perdido durante siglos.

Lamentablemente la teología de la liberación (TL) no participa en forma activa en el actual desarrollo de la teología en la perspectiva del cristianismo mundial. Sin embargo, como indicamos en nuestra reseña del programa de Dussel, la perspectiva mundial es constitutiva de la TL. El enfoque que de la perspectiva mundial es una tarea permanente, pues la TL ha de continuar explorando su lugar junto a otras teologías y cristianismos. Esta aproximación propone al encuentro de otras experiencias de encarnación de la fe, a la vez que la acerca a nuevos cauces metodológicos y conocimientos contextuales necesarios para un ejercicio hermenéutico que Jon Sobrino ha denominado "fusión de realidades" (Castillo Guerra 2008: 370). De esta forma la TL podrá continuar su acercamiento al contexto latinoamericano y al mundo de los sujetos de la diversidad de opresiones pues hará suya una hermenéutica polifónica, que la encaminará hacia su necesaria transformación intercultural.

Por último, a través de los estudios de cristianismo mundial, la TL puede ofrecer mucho a otras teologías, entre otros, a fin de evitar que el acercamiento teológico a la realidad histórica se limite a la mediación de las ciencias sociales (empirismo), para que se preste mayor atención a la sabiduría popular, al conocimiento sapiencial que Juan Carlos Saconne, Ignacio Ellacuría y Pedro Trigo reflexionan como "momento

teologal". Un diálogo sur-sur sobre la sabiduría popular contribuiría a una superación de los límites del racionalismo en la ciencias, a comprender mejor la pluralidad de encarnaciones del mensaje de Jesús y a desarrollar la teología en nuevos marcos contextuales, transmodernos (Dussel) y con una mayor reciprocidad entre teólogos/as y destinatarios/as. 

Bibliografía

- Walbert Bühlmann, "Es kommt die Dritte Kirche", *Die katholischen Missionen* 93 (1974) 153-156, artículo recogido en el libro *La tercera Iglesia a las puertas: un análisis del presente y del futuro eclesiales*. Madrid: Paulinas, 1977.
- Arnd Bünker, Eva Mundanoh, Ludger Weckel y and Thomas Suermann (Eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2010.
- Francis Crawford Burkitt, *Early Christianity outside the Roman empire: Two lectures Delivered at Trinity College, Dublin*. Cambridge: Cambridge University Press 1899.
- Jorge E. Castillo Guerra, *Iglesia: identidad misión y testimonio: Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*. Frankfurt: IKO Verlag, 2008.
- , "Diaconía de la cultura y la relación: contribuciones de migrantes para una transformación intercultural de las sociedades de acogida", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Alltagsleben: Ort des Austausch oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd, Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Aachen: Verlagshaus Mainz, 2010, 331-356.
- Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case, Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.
- Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela 1967.
- , *El dualismo de la antropología en la cristiandad: desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- , *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: (CEHILA) Sígueme, Salamanca 1983.
- , "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 123-160.
- Charles E. Farhadian "Introduction" en: id. (ed.), *Introducing World Christianity*. Malden Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012, 2-4.
- Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2007.
- Klaus Hock, "Passions-Feier. Kreuzungen der Christentümer als Kreuzwege der Christenheit", en: Arnd Bünker, et. al., (eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, o.c., 2010, 17-46.
- Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2007 (segunda edición).
- Sebastian Kim y y Kirsteen Kim, *Christianity as a world religion*. London: Continuum, 2008.
- Johann Baptist Metz, "Im Aufbruch zu einer kulturell-polycentrischen Weltkirche", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140-153.
- John Mbiti, "Theological impotence and the universality of the Church", en: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (ed.), *Mission Trends no. 3: Third World Theologies*. New York: Paulist Press, 1976.
- Francis Anekwe Oboji, "Poverty and the Mission-Charity Trend: A Perspective From Matthew", *International Review of Mission (IRM)*, 91(2002) 360, 87-101.
- Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Chichester Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel Beyond the West*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans Publishing, 2003.
- Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. London: SCM Press, 1985.
- David K. Strong y Cynthia A. Strong, "The globalizing Hermeneutic of the Jerusalem Council" en: Craig Ott y Harold A. Netland (eds.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006: 127-139.
- Andrew Walls, "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture" *Missionalia* 10 (1982) 3, 93-105.
- Franz Wijsen, Robert J. Schreiter (eds.), *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi 2007.

Teología feminista latinoamericana de la liberación

Balance y futuro¹

Olga Consuelo Vélez Caro
Universidad Xaveriana, Bogotá, Colombia

Introducción

Con ocasión de la celebración de los cuarenta años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*², surge la pregunta por la teología feminista latinoamericana en esta perspectiva liberadora y los desafíos que se presentan actualmente.

Como punto de partida cabe destacar que la urgencia de la realidad sociopolítica y económica que marcó la teología de la liberación mantuvo "invisibilizada" la realidad de la mujer hasta una década posterior. "La experiencia de Dios en el pobre y el oprimido" —punto de partida de la teología de la liberación—, no contemplaba la cuestión de género y, más aún, se pensaba que esta cuestión podría distraer este quehacer teológico de lo fundamental: "el pobre". Sin embargo, desde dos frentes distintos, por una parte, la incidencia de los movimientos feministas³ a



nivel global y, por otra parte, la incursión de las mujeres en la reflexión de la teología de la liberación⁴, se fueron abriendo caminos de

(Navarra) 1998.

- 4 "Desde su inicio, la teología feminista hecha desde las mujeres latinoamericanas adoptó como principio central la vida de los pobres y oprimidos, situándose, consecuentemente, dentro de los cánones de la teología de la liberación. La reflexión teológica de las mujeres latinoamericanas concentró sus esfuerzos en las experiencias transformadoras de los grupos socioeclesiales donde los temas sociales y personales interactúan y se complementan entre sí, como es el caso de las mujeres", Tepedino, Ana María y Aquino, María Pilar (Editoras), *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, ASETI, Indo-American Press, Bogotá 1998, 14.
- 1 Una versión más larga y con aparato crítico será publicada próximamente en la revista «Alternativas», de Nicaragua.
- 2 Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- 3 En sentido amplio por feminismo entendemos el movimiento social que lucha por todos los derechos de las mujeres. Para un estudio más detallado de la teoría crítica feminista Cfr. Amorós, Cecilia, "El punto de vista feminista como crítica" en Bernabé, Carmen, *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Estella

inclusión de la mujer hasta llegar a formular tal teología como "teología feminista latinoamericana". Sobre este camino y sus desafíos pendientes nos ocuparemos a continuación.

1. Caminar teológico feminista latinoamericano⁵

La teología feminista latinoamericana se fue gestando en diversos encuentros realizados en el continente. El primero podemos situarlo en México, el Congreso de Tepeyac, en 1979, con participación de mujeres de distintos países y diversas afiliaciones religiosas. La reflexión teológica se concentró en los esfuerzos de las mujeres por ser actoras/sujetos. En 1984, impulsado por la comisión de mujeres de ASETT (Asociación ecuménica de teólogos/as del Tercer mundo), se realizó en Bogotá otra reunión con el objetivo de planear diversos encuentros locales y continentales que impulsaran el trabajo teológico de la mujer. En 1985, en Petrópolis (Brasil), se llevó a cabo el primer encuentro sobre el Tema "La Mujer en las iglesias cristianas". Aquí se concluyó que el punto de partida de la reflexión teológica hecha por mujeres, era la experiencia de opresión de la mujer y su experiencia de fe. Se tomó conciencia que la maternidad no es el único aspecto para valorar a la mujer porque ella es también "mediadora del Espíritu". Se denunció el mundo patriarcal que limita a las mujeres al ámbito privado exaltando las cualidades atribuidas a la mujer tales como la sensibilidad, imaginación, intuición, mientras los varones están destinados para el

ámbito público donde aparecen como seres racionales, objetivos, forjadores del futuro.

En 1986 se realizó, convocado por ASETT, el "Primer encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas en Argentina, donde además de otros temas como espiritualidad, cristología, Dios, María, etc., se comenzó a hablar de la opresión de género que hasta ahora no se había considerado en la teología de la liberación. Se tomó conciencia de que la opresión sociopolítica no era suficiente para pensar en la igualdad genérica. Por eso se vio necesario introducir la perspectiva de género.

En el mismo año se realizó el "Segundo Encuentro sobre la producción teológica femenina en las iglesias cristianas", convocado por el programa "Mujer y Teología" del ISER (Instituto de estudios de la religión). Hasta entonces se hablaba de teología femenina o teología hecha por mujeres porque se daba una mutua desconfianza entre las feministas y las teólogas. Las primeras veían en la institución eclesial una de las causas de la opresión de la mujer y, las teólogas, siguiendo el espíritu liberador se centraban más en lo socioeconómico partiendo de la mujer doblemente oprimida en razón de su condición socioeconómica y su sexo. Desde esta clave se realizaba el trabajo teológico viendo en el Dios liberador al Dios que se solidariza con los oprimidos y oprimidas, rescatando el papel de las mujeres líderes en la Biblia y que contribuyen a la liberación del pueblo y también el de aquellas que pasan desapercibidas o son sacrificadas, siendo inocentes, víctimas del sistema patriarcal.

En diciembre de 1986 fue el convocado por ASETT otro encuentro, en Oaxtepec, Mé-

xico, bajo el título "Primer Encuentro Intercontinental de Teología desde la Perspectiva de la Mujer". En este encuentro se reflexionó sobre la situación de las mujeres en las iglesias y sobre sus implicaciones teológicas respecto de la espiritualidad, la biblia, la cristología, la eclesiología y la metodología teológica. Lo más significativo fue la introducción del término "feminista" al reconocer que pese a las connotaciones negativas que podía tener esta palabra al estar relacionada con el feminismo del primer mundo (que tenía otras preocupaciones) y con el recelo que suscita al interior de las iglesias, expresaba la ruptura que se quería establecer con el orden vigente y proponía una nueva forma de ser y de vivir la realidad.

Otros encuentros se realizaron en 1988 "Tercer encuentro de la Mujer y la teología", en 1990 "Cuarto Encuentro Nacional de Teología desde la perspectiva de la mujer", en 1992 "Quinto Encuentro Nacional de Teología desde la perspectiva de la mujer". Igualmente en 1992, algunas teólogas del Centro Ecuménico Diego de Medellín de Santiago (Chile) que ya habían organizado el programa "Teología desde la mujer", crearon la revista "Conspirando" con el ánimo de convocar una red de mujeres de América Latina. En 1993, "Segundo Encuentro de Teólogas Latinoamericanas", en 1994 se realizó un encuentro de "Profesoras de teología" donde se homenajeó a la teóloga argentina Beatriz Melano Couch, por ser la primera profesora de teología en América Latina. En ese mismo año ASETT convocó a teólogas del Sur y del Norte en Costa Rica para abordar el tema "Espiritualidad por la vida: Mujeres teólogas contra la violencia hacia las mujeres".

En 1999, en Bogotá, convocadas por ASETT, se realizó un encuentro bajo el tema "Nuevas relaciones interhumanas para un nuevo orden mundial, en 2007 se llevó a cabo en Buenos Aires el "Primer Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas" bajo el título "Biografías, instituciones y ciudadanía. Teología y sociedad desde las perspectivas de las mujeres". Este congreso reunió a más de 300 teólogas del continente, reconociendo el trabajo teológico de las pioneras. En 2008 se llevó a cabo el "Segundo simposio teológico sobre teología feminista intercultural" en el que se abordó el tema de "Cuerpos rotos-vidas sagradas. La sexualidad y la dignidad humana de las mujeres"⁶. En 2009, en Bogotá, se llevó a cabo otro encuentro sobre violencia sexual, especialmente en el contexto colombiano. Finalmente en 2012, el Congreso Continental de Teología en São Leopoldo (Brasil), permitió la presencia de muchas mujeres del Continente y allí se constató que aún falta camino para una visibilización más plena de la contribución de las teólogas en el caminar teológico latinoamericano. Por eso sigue siendo urgente articular esfuerzos y constituir una verdadera red latinoamericana que apoye, impulse y divulgue la reflexión teológica hecha por mujeres desde tantos y diferentes ámbitos.

Sin duda muchos otros encuentros, grupos, redes, están vigentes en América Latina y están impulsando el trabajo de las mujeres en el campo teológico. No siempre es posible conocer todos los esfuerzos, mucho menos articularlos. Sin embargo se constata que es

5 Seguimos fundamentalmente los aportes de Tepedino, Ana María, Aquino, María Pilar (Ed.), *Entre la indignación y la esperanza*, 15-40.

6 Las colaboraciones de las teólogas presentes en este encuentro salieron publicadas en: Aquino, María Pilar y Rosado-Núñez, María José, *Teología Feminista Intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, Dabar, México 2008.

un fenómeno "irreversible" porque lo que está en juego es la dignidad y el reconocimiento social y eclesial de todas las mujeres del Continente.

2. Logros y desafíos pendientes

El apartado anterior nos permitió recuperar la "memoria" del caminar teológico de las mujeres en el continente. Asombra ver la evolución que se va perfilando a lo largo del tiempo y alegría constatar la conciencia más nítida y comprometida de dicho caminar. La Teología feminista latinoamericana la definía María Pilar Aquino en el año 2000 como "una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres y hombres, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales gobernadas por la justicia y la integridad de vida, en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal"⁷. En estos doce años que han pasado, esa formulación sigue vigente aunque adquiere más diversidad de campos, incorporación de nuevos contextos, respuestas a nuevos desafíos.

Desde esa perspectiva, hablar de teología feminista latinoamericana es hablar de "teologías" porque a lo largo del continente son distintos y amplios los énfasis y enfoques que se van consolidando entre las teólogas. En primera instancia hay que anotar los desdo-

7 Aquino, María Pilar, "El siglo de las mujeres teología latinoamericana", en *Christus*, Revista de teología y ciencias humanas, 720 (sept.-oct., 2000) 36.

blamientos contextuales que de hecho se han realizado tanto en perspectiva negra como indígena. En el primer caso el objetivo es "articular críticamente la revelación de Dios en la vida cotidiana de las mujeres negras y en la historia del pueblo negro, vista como historia de salvación-liberación."⁸ Respecto a la teología feminista indígena hay que anotar que si por una parte ha tenido la ventaja de conectar la realidad de la mujer con la madre tierra y la posibilidad de enriquecer la experiencia de la divinidad con la identidad de las culturas ancestrales, por otra, ha tenido más dificultad para incorporar los discursos de género al interior de este quehacer teológico, porque la cosmovisión indígena se resiste mucho más a dejarse permear por los cambios que conlleva la categoría género.

Desde este caminar teológico feminista latinoamericano, la pregunta que nos surge es sobre las realizaciones teológicas alcanzadas y los desafíos pendientes. ¿Qué frutos podemos recoger de esta tarea? ¿Cuáles son las aportaciones que pueden destacarse y que se van incorporando al quehacer teológico universal? Sin pretender nombrar todas las realizaciones, podemos señalar algunos principios fundamentales de los que parten las teologías feministas y algunos logros bíblicos y sistemáticos que se van alcanzando.

Entre los principios básicos podemos señalar está la afirmación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres, el imperativo ético de denunciar toda situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las

8 Aquino, María Pilar, "El siglo de las mujeres teología latinoamericana", en *Christus*, Revista de teología y ciencias humanas, 720 (sept.-oct., 2000) 43.

mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, la apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular. Recientemente se comienzan a incorporar los estudios poscoloniales, etc.

Pasando a referirnos a los contenidos tratados por las teólogas feministas latinoamericanas cabe anotar la colección "Mujeres haciendo teologías" una iniciativa de "Teologanda", un programa de estudios, investigaciones y publicaciones de Argentina que desde 2003 y con el auspicio de las instituciones académicas y eclesiales locales y el apoyo del Intercambio Cultural Latinoamericano Alemán, han sacado a la luz tres libros de los cuales los dos primeros ofrecen un "diccionario básico" y una "Antología de textos" de la producción de obras y artículos de las autoras pioneras de América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Resulta dispendioso nombrar aquí las autoras y editores reseñados, que en total suman 217. Pero sí resulta significativo poder contar con estos esfuerzos que pese a no poder abarcar toda la producción teológica de todas las teólogas del continente, si dan testimonio de un caminar fecundo, de una senda abierta, de un trabajo teológico que tiene identidad por sí mismo y es irreversible.

En este camino es importante destacar la hermenéutica bíblica latinoamericana que es una de las tareas de la teología feminista más desarrollada. Se comenzó recuperando las mujeres en la Biblia y el papel que han jugado

en la historia de la salvación. Posteriormente se han ido interpretado los diferentes textos bíblicos desde el ámbito de las mujeres, recuperando las imágenes femeninas de Dios y su acción salvífica para mujeres y varones. Este trabajo bíblico se ha caracterizado por liberarse de la manera de expresar a Dios desde claves androcéntricas y patriarcales, revalorizar los rasgos asignados a las mujeres como presentes en Dios mismo y por ende en el género humano -varón y mujer- (maternidad, abnegación, ternura), acoger el cuerpo y lo cotidiano como categorías hermenéuticas, trabajar la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad y la sexualidad (Cantar de los Cantares) como parte integrante del desarrollo teológico.

Además de este trabajo hermenéutico, el trabajo sistemático está siendo cada vez más rico y está tocando todos los tratados clásicos de la teología. Temas de cristología, antropología teológica, eclesiología, misterio de Dios, pneumatología, mariología, etc., están siendo abordados, aportando los resultados de estas reflexiones al patrimonio teológico universal. Sin embargo, el camino por recorrer aún es vasto y amplio. Y por tanto, los desafíos son inmensos porque la teología feminista latinoamericana aún necesita ganar más espacio para ser reconocida en la propia comunidad teológica, en el ámbito universitario y en la iglesia.

La teología feminista latinoamericana, como todas las teologías del Continente, se ve abocada a continuar su desarrollo y a responder a los desafíos o a los "signos de los tiempos" que este presente trae. En este sentido se pueden hacer algunas apreciaciones y comentarios siempre con la certeza previa de

ser puntos de vista personales y formulados desde el horizonte que se tiene delante.

Con respecto a la comunidad teológica, por citar un ejemplo reciente, se constató en el Congreso continental de Teología, al que ya nos referimos, realizado en octubre en São Leopoldo, Brasil, que no se consiguió visibilizar suficientemente la reflexión teológica de las mujeres. Algunos aducirán que hubo presencia femenina en conferencias centrales, paneles y talleres. Y eso es verdad. Pero no es suficiente porque se reconoció que no se hicieron todos los esfuerzos necesarios para que asistieran más teólogas de la primera hora y de que ocuparan espacios más equitativos con los varones a lo largo de todo el congreso. Esa problemática se repite en muchos eventos teológicos porque sigue "molestando" el tener presente el principio ético de no sólo formular la igualdad entre varones y mujeres, sino el llevarla a la práctica. Se aduce que no hay suficientes mujeres teólogas (en cierto sentido es verdad), que



no se les puede invitar por el sólo hecho de ser mujeres (también es razonable) pero parece que aún no es suficientemente fuerte el deseo de testimoniar una comunidad teológica inclusiva que vele por ser más parecida al querer de Jesús y, por tanto, se disponga a buscar todos los medios para superar los obstáculos reales que se pueden encontrar en ese ideal de comunidad teológica inclusiva. Sobra decir que se requiere una buena dosis de actitud "kenótica" por parte de los varones para saber ceder el lugar, conscientes de que el objetivo de tal actitud, es llevar a la praxis, la igualdad que se proclama en las ponencias y en los escritos.

Con respecto al ámbito universitario aún la presencia de la mujer es pequeña y todavía es ausente el discurso teológico feminista. A excepción de la Universidad Iberoamericana de México que tiene establecida la "Cátedra de Teología Feminista", no se conocen⁹ programas académicos que tengan cursos obligatorios sobre esta temática. Si existen asignaturas electivas o programación de cursos de extensión en esta área. De todas maneras son pocos y su alcance no es para un público significativo. De la misma manera falta en muchos teólogos y teólogas una opción consciente de incorporar referencias bibliográficas de mujeres. Pueden aducir que la bibliografía todavía no es extensa y, posiblemente, no tiene la calidad de "clásicos" de las temáticas teológicas. Puede haber algo de verdad pero esto no es suficiente. Existe producción y aunque no siempre responda a los métodos y epistemologías tradicionales, cuentan con suficiente rigurosidad metodo-

⁹ Esta afirmación puede tener la limitación de mi propia visión que sin duda no cuenta con toda la información requerida.

lógica y comunican contenidos imprescindibles para un caminar teológico que quiera estar a la altura de la época.

Otros aspectos necesitan un trabajo continuado para seguir fortaleciendo este trabajo teológico feminista. Entre estos, podemos señalar la importancia de rescatar la vida cotidiana, lo lúdico, la fiesta lo mismo que una visión positiva del cuerpo, la sexualidad y el placer, porque son aspectos que tradicionalmente han influido en la visión subordinada de la mujer y le han impedido un desarrollo pleno e integral. También se necesita articular más las teologías feministas indias, negras y ecofeministas para que visibilicen más el trabajo teológico e influyan en un ámbito más universal. Otro aspecto importante es seguir profundizando la reconstrucción feminista de los conceptos y temas centrales en teología sistemática, tales como Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad, sacramentos, gracia, pecado, vida, etc., y sistematizar las experiencias litúrgicas y los rituales feministas que celebran las resistencias y victorias de nuestras comunidades por una realidad libre de sexismo y de violencia sexual.

Además, la sistematización teológica feminista hoy ha de contribuir a una nueva construcción de relaciones entre los géneros. La nueva manera de ser y vivir el ser femenino, implica necesariamente una reconstrucción y adecuación del ser masculino. Género, como categoría de análisis implica la mirada integral sobre los dos géneros y su búsqueda conjunta de caminos posibles para la construcción de una sociedad equitativa donde la diferencia funcional no permita ninguna discriminación fundamental en ninguno de ellos.

También en tiempos de rescate de la espiritualidad urge una espiritualidad que favorezca esa nueva mirada sobre las relaciones de género y que posibilite nuevas integraciones de todas las dimensiones humanas en las liturgias y rituales. La espiritualidad ha de recuperar la riqueza de las múltiples formas de expresión humana lo mismo que su carácter apofántico y místico que contempla y queda inmerso en el misterio divino que es siempre "mayor".

No queda ajeno a todo esto, seguir buscando métodos teológicos que garanticen la profundidad y pertinencia de las teologías feministas latinoamericanas, capaz de integrar otras racionalidades y sentires, en otras palabras, una visión más holística e integral que garantice esa comunión con Dios, con los demás, consigo mismo y con toda la creación.

3. Conclusión

La teología feminista latinoamericana constituye una palabra profética para la humanidad porque su mensaje apunta a la construcción de una nueva sociedad donde la inclusión de las mujeres devuelva el rostro original de la creación divina donde Dios "creó, pues Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, varón y mujer los creó" (Gén 1,27). La teología feminista comunica la buena noticia de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos. Una afirmación que no es "teórica", "universal" o "abstracta" sino que considera los sujetos concretos -las mujeres- en sus condiciones particulares de sexo, raza y condición social. Si en los inicios de esta teología se proclamó la necesidad d

mirar la realidad humana desde la perspectiva de la mujer hoy se exige una resignificación de su ser y misión, al igual que la del varón, y su trabajo va mucho más allá de esa etapa inicial. Toda la teología está llamada a reconstruirse y a dejarse enriquecer con las nuevas categorías de análisis que ha incorporado esta teología y que permiten una nueva visión, más integral de la revelación divina y su sistematización teológica actual.

En realidad todo trabajo teológico es un "programa de acción". La teología feminista latinoamericana implica una postura existencial, una transformación de mentalidades y estructuras, un partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla. Su desarrollo y consolidación contribuye decisivamente en devolver el lugar negado a las mujeres por tantos siglos y favorece su mayor desarrollo integral, al mismo tiempo que incorpora a los varones en esta misma búsqueda. Compromete a los dos géneros en la construcción de un mundo que hace presente de manera más clara el Reino de Dios, no sólo como una exigencia ética sino como imperativo de la fe en el Dios creador del género humano –varón y mujer– a los que les confió el devenir de la historia. Sólo una humanidad que reconozca la dignidad fundamental de todos los seres humanos, puede realizar el designio salvífico de Dios de llevar todo a su plenitud, cristificando en Él toda la realidad. Es importante remarcar que esa integralidad que se busca ha de mantener la vigencia de lo socioeconómico, integrando lo cultural, afectivo, personal, religioso. Esto se explica porque hoy en el quehacer teológico latinoamericano, en aras de atender a otras dimensiones importantes, se corre el peligro

de olvidar el punto de partida de este horizonte teológico: la urgencia de garantizar las condiciones de vida digna para todos y todas y el cubrimiento real y efectivo de sus necesidades humanas.

Finalmente, es importante anotar, que la teología feminista latinoamericana no es tarea de las mujeres. Tiene que ser un empeño común, sumando esfuerzos y apelando continuamente a la autenticidad humana y evangélica de nuestro ser teólogos/a y personas de fe porque lo que está en juego no es una realidad particular, una teología contextual o un movimiento social sino el género humano llamado a ser imagen y semejanza de Dios Trinidad.

Más aún, lo que nos interesa es recrear, resignificar, estrenar nuevas relaciones de género para conseguir un nuevo orden mundial donde la dignidad de los seres humanos sea inviolable, la comunión con la naturaleza una exigencia ineludible, el respeto a las culturas el ámbito para conseguir el mayor desarrollo y la experiencia religiosa un horizonte profético capaz de abrir caminos de fraternidad y sororidad que permitan responder a los que preguntan "¿Cuándo llegará el reino de Dios?" con las mismas palabras de Jesús: "la venida del reino de Dios no es cosa que se pueda verificar. No van a decir: está aquí o allá. Sepan que el reino está en medio de ustedes" (Lc 17,20-21). Un trabajo teológico feminista que promueva la identidad y reconocimiento pleno de las mujeres en todas las instancias es signo de ese reino que no hace diferencia entre "judío y griego, esclavo y libre, entre varón y mujer, porque todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús (Gl 3,20)." 

Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes¹

Roberto Tomichá
Cochabamba, Bolivia

Una de las corrientes teológicas contextuales que aparecieron en el campo abierto por la Teología de la Liberación es sin duda la denominada "Teología india" o teología indígena, amerindia, cuyo propósito es ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilizados o considerados "menores de edad" por siglos, pero que a partir de las últimas décadas del siglo pasado comenzaron a adquirir una relevancia socio-cultural, política, e incluso teológico-ecclesial.¹

Precisamente en el contexto de esta insurgencia o "emergencia indígena"² que se vivía en el ámbito social, civil, también en las Iglesias cristianas comenzó a gestarse una "emergencia teológica", con el propósito preciso de ser miembros plenos de una comunidad de fieles donde "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Gál 3,28), pues reúne en su seno a los pueblos "de toda etnia, lengua, pueblo y nación" (Ap 5,9;

13,7). Esta "emergencia teológica" indígena ha logrado en las últimas décadas algunos frutos y reconocimientos dentro y fuera de las Iglesias, aunque –en el primer caso– el camino a recorrer parece ser todavía largo y, en alguna medida, bastante incierto.

Ofrecemos las tareas pendientes y urgentes a seguir en el futuro inmediato. Es una introducción general que tiene en cuenta solamente los aspectos comunes de las teologías indígenas o amerindias (mayense, aymara, quechua, guaraní, entre otras)³, dejando para un próximo trabajo las consideraciones particulares sobre cada una de ellas y su situación en la oficialidad ecclesial. Intentamos una "mirada teológica de frontera", una perspectiva misionológica que busca abordar la teología amerindia a partir de las preocupaciones de los/as mismos/as indígenas por su inserción cada vez más plena y adulta en las Iglesias cristianas actuales, ofreciendo aquellos aportes autóctonos que, de algún modo, están siendo ya recogidos por la sociedad contemporánea.

1 Presentamos a nuestros lectores y lectoras una parte de un trabajo más amplio, con la amable autorización del autor (N. de la R.).

2 J. Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

3 Es posible "hablar hoy de características comunes a todas las teologías indias y sacar conclusiones de contenido y método que puedan ser aplicables a todas, sin menoscabo del particular proceso de desarrollo de cada una", *Teología india. Antología*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000, 31.



En este recorrido, tendremos presente en modo especial las experiencias y reflexiones del citado Eleazar López, "partero" y principal impulsor de esta teología, o –como él mismo suele denominarse– el portador, portavoz, vocero, escribano o "cartero" de la teología india⁴.

El encuentro vivo con el Misterio Trinitario: fundamento último de la teología india-cristiana

En todo caso, más allá de las problemáticas teológicas particulares o de ciertas perplejidades respecto a la razón de ser y al mismo fundamento de la teología india, algo que no hay que olvidar es su carácter eminentemente contemplativo de la Realidad o Misterio considerado como Último, Sagrado, Defini-

4 E. López, *Teología india. Antología*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000, 24, 25, 29, 31.

tivo, que en términos cristianos es el Misterio Trinitario revelado en Jesucristo, Hijo de Dios. En efecto, "tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna" (Jn 3, 16). Es un Amor que se nos revela a cada uno/ como amigos/as: "Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía" (DV 2).

Es preciso recordar que la teología india se ha expresado a lo largo de la historia en el silencio, en las familias, en las celebraciones privadas, en algunos momentos festivos de transgresión social. Hacer teología india hoy supone, pues, una profunda experiencia de encuentro personal y comunitario con el Misterio: un Misterio Inefable (K. Rahner), Infinito, Inconmensurable, Trascendente,

tremendo y fascinante (R. Otto, 1917); abarcador, acogedor e integrador de todas las dimensiones humanas y de las propias inquietudes no resueltas. A este Misterio, que rebasa nuestras acepciones y construcciones teológicas, se accede mejor desde una teología negativa, apofática: al hablar de Dios, se dice lo que *no es*, como modo *más real* de acercarse siempre "con temor y temblor" (Filp 2,12).

En definitiva, quien hace teología vive la experiencia personal de encuentro con aquella Realidad, no exenta de incertidumbres y complejidades, pero también de confianza y abandono, de fe y mística, una mística de ojos abiertos, entendida como "experiencia humana por excelencia", "experiencia integral de la Vida", un mística que "nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad"⁵. Los pueblos indígenas nos recuerdan el fundamento místico de toda teología cristiana en general y de la teología india en particular.

La teología india: tareas y desafíos urgentes

La teología india resiente todavía las sensibilidades, preocupaciones, proyectos, luchas y sueños socio-eclesiales de los pueblos y nacionalidades indígenas de hace 500 años, cuya situación en muchos casos no solamente no ha mejorado si no todo lo contrario. De allí el compromiso de la Iglesia, a través de sus pastores, de "denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas"

5 R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona: Herder, 2005, 19, 22, 21.

(DA 95) que padecen los/as indígenas. A esta situación ya difícil se añaden, sin negarlos necesariamente, nuevos escenarios o areópagos globales que emergen en el actual "cambio de época" (DA 44). A propósito, se podrían señalar 6 grandes escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos que desafían a la fe cristiana hoy: la secularización; las migraciones; los medios de comunicación social, concretamente la cultura mediática y digital que envuelve no sólo a las nuevas generaciones; las injusticias, pobreza y exclusiones socioeconómicas; la investigación científica y tecnológica; y el compromiso por la paz, la ecología, el desarrollo y la liberación de los pueblos⁶.

Esta situación mundial afecta, por cierto, a los pueblos indígenas e interpelan al quehacer teológico en su búsqueda de articular la fe cristiana en categorías y lenguajes comprensibles, que respondan a la vida y preocupaciones de varones y mujeres de hoy. En efecto, "la teología contribuye [...] a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar"⁷. En este contexto de cambio de paradigmas, o esquemas en el modo de vivir, comprender y pensar la realidad en continua transformación, se sitúa la teología india, llamada a ser re-conocida cada día más por todos/as, es decir, a comunicar con sus propias categorías y lenguajes aquella Verdad universal que trasciende fronteras, espacios y territorios determinados.

6 *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Lineamiento para la "XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos" (7-28 octubre 2012), Vaticano, 2/02/2011, n. 8 (www.vatican.va, 8/12/2012).

7 Congregación para la Doctrina de la fe, Instrucción "donum veritatis" sobre la vocación eclesial del teólogo, Roma 24/03/1990, n. 7.

Abordamos no tanto las tareas pendientes de la teología india hoy, ya señaladas por quienes la conocen mejor desde dentro⁸, sino algunas consideraciones generales sobre esta teología en relación con otras teologías, teniendo presente las interpelaciones actuales. De la vivencia práctica intracultural a la convivencia transcultural

Los/as indígenas durante muchos años vivieron más apegados/as al propio terruño con una fuerte cohesión social, vivencia familiar, celebraciones comunitarias y transmisión de sus valores y tradiciones dentro de sus propias culturas. En la actualidad, el fenómeno migratorio que caracteriza la sociedad global está produciendo un fuerte impacto en la vida, mentalidad, costumbres y sentido religioso de los pueblos autóctonos, llamados a confrontarse con otros pueblos y culturas, sea en sus propias comunidades como especialmente en las ciudades. De este modo la vivencia intracultural se convierte cada vez más en convivencia intercultural o transcultural⁹, que exige una constante relectura o re-afirmación creativa de la propia identidad cultural e incluso vivir con "identidades múltiples", conservando, en el mejor de los casos, algunos patrones culturales indígenas (lengua, mentalidad, costumbres, visión religiosa).

En este contexto, la teología india está llamada también a convivir en aquellos espacios interculturales, aprender de las sabidurías de otros pueblos (sean o no indígenas), recuperar y profundizar la memoria histórica, para elaborar nuevos lenguajes teológicos, lengua-

jes transculturales, con el aporte de lo mejor de las tradiciones autóctonas y las riquezas de otras tradiciones. En este sentido habría que entender el compromiso de los pastores de la Iglesia en relación a los/as indígenas de "fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico" (DA 95). En definitiva, es el desafío de la universalidad concreta, empírica, convivencial, de la teología india. De la comunidad local creyente a la comunidad global participativa

El contacto con otras vivencias culturales en espacios y territorios no siempre vinculados a la milenaria tradición indígena, así como el impacto del gran escenario cibernético digital con sus múltiples y eficaces redes de comunicación global, están afectando la misma percepción de lo que significa una comunidad indígena. Si los habitantes del mundo en general se perciben cada día más como miembros de una gran "aldea global", también los/as indígenas sienten que sus comunidades son cada vez más pequeñas "aldeas globales" que reflejan las transformaciones que vive el mundo en general. En esta interacción con otros pueblos y con la sociedad mundial, los/as indígenas se re-definen a sí mismos/as en cuanto miembros de un determinado grupo étnico-social, incorporando en su organización comunitaria modalidades nuevas y participación efectiva de sus miembros. Tal es el caso, por ejemplo, del protagonismo activo de las mujeres en los ámbitos no sólo familiares o locales, sino también de liderazgo social y político, de gestión pública y conducción de los propios movimientos, aspecto no siempre debidamente valorado en la mayoría de las comunidades indígenas tradicionales, donde los varones todavía tie-

nen la última palabra. Es preciso recuperar la presencia activa de la mujer indígena en su comunidad como portadora de espiritualidad autóctona¹⁰.

Ante esta situación, la teología india incorpora y asume también el desafío de dar mayor participación y espacio a los denominados "sujetos emergentes" sociales (jóvenes, migrantes, mujeres...) como protagonistas teológicos y creadores de un modo de hacer teología que responda a las propias exigencias comunitarias, en sintonía con la "gran comunidad" eclesial, presente en las demás Iglesias locales. Resulta urgente el encuentro y diálogo con otras teologías emergentes, especialmente con las propuestas teológicas en perspectiva femenina, cuyas acentuaciones temáticas y metodologías empleadas enriquecerán en gran medida las intuiciones fundantes de la teología india. En efecto, es un gran desafío el protagonismo teológico activo de las mujeres indígenas y de los/as jóvenes en los espacios eclesiales y teológicos, en el respeto profundo de la equidad de género, no sólo concebida como reivindicación social, sino como recuperación del profundo sentido mítico-religioso de armonía e integración de las oposiciones socioculturales y simbólicas. En síntesis, es el desafío de encuentro, intercomunicación y diálogo más profundo de la teología con otras teologías emergentes.

10 Véase: L.M. Romero, *Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE)*, 1988-2008; tesis de licenciatura presentada en la Universidad Politécnica Salesiana para obtener el título en Teología Pastoral, Quito 2010, inédita, cap. 2.3 final.

Del nomadismo cosmoteocéntrico al nomadismo cosmotrinitario digital

Los varones y mujeres de hoy viven momentos de profundas transformaciones culturales que están cambiando inclusive una determinada manera de percibir, concebir, interpretar y vivir no solamente las relaciones en cierto modo más "externas", como el trabajo, o de comunicación con los demás, dentro y fuera de la propia familia o comunidad, sino también, las vivencias y percepciones "interiores" o subjetivas que tocan el corazón de la persona. Por cierto, estos cambios son debidos en gran medida a la "revolución" cibernética y digital que afecta y sigue afectando al mundo en estas últimas décadas, y que se suman a otras "revoluciones", como la microelectrónica, feminista, ecológica, política y paradigmática¹¹. Teniendo presente la característica abierta, acogedora, abierta, es decir, nomádica, de los pueblos indígenas, se podría decir que el mundo, de algún modo, retoma una cierta itinerancia de vida, que se expresa por una serie de transformaciones no solamente exteriores o superficiales, sino que parecen ser más bien interiores y estructurales.

Un presupuesto importante que permitirá tal vez abordar mejor la problemática es asumir el nomadismo con todas sus consecuencias, es decir, como filosofía o perspectiva de vida, es decir, en su valencia profunda, como horizonte de sentido. En el campo teológico se trata de reflexionar a partir del movimiento, de la choza o tienda de campaña, de lo

11 A estas cinco últimas revoluciones, ya se refería Fernando Mires a fines del siglo pasado: F. Mires, *La revolución que nadie sintió, o, la otra posmodernidad*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

8 E. López, *Teología india. Antología*, p. 110-112.

9 Sobre el concepto de transculturalidad: J. Estermann, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz: ISEAT, 2010, 50.

aparentemente inestable, de lo transitorio¹². Esta metodología, que es al mismo tiempo actitud de vida, conlleva la recuperación del sentido bíblico-teológico de la confianza y abandono en YHWH, en Dios, en el Padre, en el Misterio, como el único capaz de "garantizar" la permanencia, la estabilidad, lo definitivo. Pero se sabe, que la única garantía es la vivencia del Amor, ciertamente el Amor a Dios, pero que se vive en el amor al prójimo. Se trata de un Amor revelado en Jesucristo por la potencia de la Ruah divina, del Espíritu Santo; un Amor trinitario, que será capaz de integrar los fragmentos humano-cósmicos y las redes digitales de los seres vivos. ¿En qué medida "articular" un lenguaje teológico trinitario-digital? Es la tarea no sólo de la teología india, sino de todo esfuerzo intelectual-experiencial que pretenda acercarse al Misterio trinitario, un Misterio del cual sabemos más lo que no es que lo que en realidad es.

De la creación al cosmos como punto de encuentro e interrelaciones bio-diversas

Los pueblos indígenas siempre concibieron y vivieron según la noción de un Hacedor, no siempre Creador, en el cual adquiere sentido y fundamento de todo lo que existe, sean o no seres vivos. A partir de esta vivencia práctica,

12 Una aproximación teológica en clave "transitoria" elaborada por el Instituto latinoamericano de Misionología de Cochabamba: Equipo ILAMIS, *La transitoriedad desde la handura-anchura como método misionológico*; ponencia conjunta presentada en la IV Conferencia y Asamblea de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos, Tagaytay City, Filipinas, del 27/07 al 02/08/2010. Publicada en la revista de misionología *Spiritus*, edición hispanoamericana n° 201 (2010) 67-77 y n° 202 (2011) 90-101.

celebrativa y simbólica, los misioneros de la primera hora y también los posteriores asociaron e interpretaron la experiencia indígena según las categorías teológicas del momento, identificando generalmente el Dios Hacedor con el Dios Creador. En el momento actual, sin embargo, los avances científicos y estudios cosmológicos parecen interpelar a la teología –no sólo indígena– a pensar en plantear la posibilidad de un Dios ni Hacedor ni tanto menos Creador. En este sentido, la teología, llamada a indagar la inteligencia o "razón de la fe" para ofrecer respuestas sólidas a quienes la buscan, está abierta "a la razón y a los resultados de la investigación científica", a través de un diálogo maduro, profundo y creativo en el contexto de la Nueva Evangelización¹³.

El diálogo comienza por el encuentro y la escucha, en este caso, de las proposiciones científicas. Al respecto, la cosmología desde hace algún tiempo ha comenzado a abordar la cuestión del principio y orígenes del universo, pues, si el universo está en expansión, pueden existir razones físicas para considerar un principio. En este contexto, nos podríamos preguntar: ¿hay lugar para Dios creador en un universo en expansión? En caso afirmativo, ¿qué "atributos" tendría?

Sobre el particular, el físico teórico Stephen Hawking señalaba hace unos años: "si el universo es en realidad completamente autocontenido, si no tiene frontera o borde, no sería ni creado ni destruido. Simplemente sería. ¿Qué lugar habría, entonces, para un Creador?"¹⁴. Recientemente, el mismo

13 Véase la propuesta 54 del Sínodo de los obispos sobre la Nueva Evangelización (www.zenit.org, 9/12/2012).

14 S.W. Hawking, *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*, Barcelona: Crítica, 2007, 108. Más detalles sobre este tema: R. Tomichá, "Cosmos-creación:

autor se pregunta no sólo cómo se comporta el universo, sino también el por qué de un tal comportamiento. Responde postulando un modelo de universo que se crea a sí mismo, según la cual, "nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física"¹⁵.

Podría ser un tema de preocupación para otras teologías no precisamente indígenas, sin embargo, dado que la teología india está llamada a ser universal debe de algún modo afrontar y responder desde sus fuentes y con sus lenguajes a todos los temas que interpelan a la teología en general. En todo caso, la teología india-cristiana no deja de ser cosmocéntrica y trinitaria.

De la comunicación narrativa a la pluralidad de lenguajes teológicos

La teología india es ciertamente eminentemente narrativa, como se ha expresado antes, pero se trata de una narratividad abierta a otros lenguajes teológicos. Así como los/as indígenas de hoy son capaces de aprender e incorporar otras lógicas mentales, de corazón y de vida, por el contacto con otros pueblos, sean o no indígenas y sin que ello signifique perder la propia identidad, de igual modo la teología india está llamada a entrar en diálogo con otras disciplinas, sean humanas, sociales o duras. De este modo se

interpelaciones desde la física", en *Diálogos* A.n. 2 (2012) 58-62.

15 S. Hawking-L. Mlodinow, *El Gran Diseño*, Barcelona: Crítica, 2010, 15-16.

perfila una teología india transdisciplinaria¹⁶, que probablemente llevará a nuevos acercamientos y enfoques a otras áreas de la misma teología. Así, por ejemplo, el mismo Misterio Trinitario-Crístico, estrechamente relacionado con Dios Padre-Madre y el Espíritu Santo-Ruah, adquiere énfasis y matices propios desde las categorías indígenas: un cristocentrismo trinitario y, al mismo tiempo, un teocentrismo crístico en una lógica de permanente interacción e interrelación desde las concepciones indígenas de equilibrio cósmico-comunitario-familiar-personal del *sumaj kawsay* (en quechua), *suma qamaña* (aymara), o buen vivir. De igual modo, temáticas teológicas relacionadas con el cosmos o la creación, la revelación, el problema del mal, la noción del tiempo, los sacramentos, como la eucaristía, resultan enriquecidas desde las sensibilidades indígenas. ☐



16 Véanse las voces "transdisciplinarity" y "transdisciplinarity" (<http://en.wikipedia.org>; <http://es.wikipedia.org>; 4/12/12).

El uso de medicamentos anticonceptivos como medida de emergencia después de una violación

Stephan Ernst¹

Presentación

Hace dos años, aproximadamente, el arzobispado de Colonia prohibió expresamente que en los hospitales católicos de la arquidiócesis se recetara la "píldora del día después", porque opera de forma abortiva. En diciembre de 2012, le fue negada a una mujer, que había sido drogada y después violada, en dos hospitales católicos de Colonia un tratamiento anticonceptivo. Posteriormente, el cardenal Meisner se disculpó públicamente por tal decisión de los hospitales y explicó que si se le podría haber administrado a la mujer en cuestión un medicamento anticonceptivo siempre y cuando éste no tuviera un efecto abortivo.

Estos hechos generaron un amplio debate en diversos medios sobre la llamada anticoncepción de emergencia. En el texto que sigue, un profesor de teología moral discute primero los diferentes tipos de medicamentos según sus efectos, aborda luego la licitud ética del uso de medicamentos anticonceptivos después de una violación, para finalmente justificar, con base en el análisis de la intencionalidad del acto, incluso el uso de medicamentos abortivos después de una violación como un acto de legítima defensa.²

1 Stephan Ernst nació en 1956 y es desde 1999 profesor de teología moral de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Würzburg (Alemania). Ha sido miembro del comité de ética de varios hospitales; desde 2011 es miembro de la subcomisión de bioética de la Conferencia Episcopal Alemana. Es casado y tiene tres hijos.

2 El original alemán del presente texto fue publicado en el número 3 (año 67, marzo de 2013, pp. 128-133) de la revista *Herder Korrespondenz*. Esta traducción omite la

En el transcurso del debate se evidenció que los términos "anticoncepción" y "píldora del día después" de ninguna manera son unívocos. En diferentes lugares, dichos términos se refieren a medicamentos con efectos diferentes, que, por consiguiente, deben ser valorados de manera distinta desde el punto de vista ético.

Por una parte, puede tratarse de medicamentos anticonceptivos, que evitan la ovulación y, con ello, la concepción. Por otra parte, pueden llamarse "píldora del día después" también medicamentos que evitan la anidación (medicamentos de intercepción) o que tienen, después de haberse producido la anidación, un efecto abortivo (medicamentos contragestivos).³

primera parte del original, la cual detalla aspectos de los antecedentes resumidos en esta "Presentación" y, en consecuencia, modifica ligeramente la redacción de algunas pocas oraciones para hacerlas compatibles con dicha omisión. - Traducción, título, presentación y notas a pie de página por Esteban Keotz.

3 Se usa en lo que sigue la terminología explicada en el inciso 23 de la Instrucción *Dignitas Personae* sobre algunas cuestiones de bioética de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 8 de septiembre de 2008: "Junto a los medios anticonceptivos propiamente dichos, que impiden la concepción después de un acto sexual, existen otros medios técnicos que actúan después de la fecundación, antes o después de la implantación en el útero del embrión ya constituido. Estas técnicas son intercepciones

Esta diferencia es relevante para la valoración ética, porque en el primer caso se trata de evitar la fertilización de un óvulo y con ello la producción de un embrión, mientras que en el segundo caso se trata de impedir a un embrión ya producido su posibilidad de desarrollo posterior y de causar su muerte, y no solamente la Iglesia Católica, sino también la legislación alemana sobre la protección de embriones considera que un embrión tiene un derecho incondicional a ser protegido y que su vida debe ser garantizada. Como en el debate surgen una y otra vez posiciones confusas hay que subrayar aquí que existe, de hecho, la "píldora del día después" (con la sustancia activa acetato de ulipristal), que únicamente tiene el efecto de aplazar la ovulación, pero no afecta para nada la anidación de un óvulo fertilizado. Dicha píldora tampoco puede producir un aborto, porque pierde su efecto a partir del inicio del proceso de anidación.

Este es el trasfondo para comprender la explicación del cardenal Meisner, quien señaló que desde su punto de vista, en el caso extremo de una violación, se podría justificar de modo excepcional el uso de medicamentos anticonceptivos artificiales, lo que es algo expresamente prohibido por la doctrina moral católica oficial. Todos los demás medicamentos –o sea, los que impiden la anidación y, más todavía, los que acaban con el embarazo– serían moralmente ilícitos en cualquier caso y, por tanto, también en el caso de una violación, porque tienen el efecto de matar un ser humano que ya ha empezado a existir.

cuando interceptan el embrión antes de su anidación en el útero materno, y *contragestivos* cuando provocan la eliminación del embrión apenas implantado" (URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html#_ftn45>).

Sin embargo, discrepando con tal opinión se expresó el conocido teólogo moral Eberhard Schockenhoff⁴, profesor en la universidad de Friburgo y miembro del Consejo Alemán de Ética⁵, en el sentido de que en el caso límite de una violación se podrían justificar de modo excepcional también medicamentos con un efecto interceptivo e incluso contragestivo. En tal situación la mujer tendría "una especie de derecho de legítima defensa" para poder terminar un embarazo impuesto mediante la violencia. La culpa del aborto recaería aquí en el violador, sobre cuya consciencia pesarían dos vidas dañadas. También Dietmar Mieth⁶, anteriormente especialista en ética teológica en Tübinga, se pronunció en el caso de una violación a favor de la primacía de la ayuda con respecto a la prohibición, y opinó que se podría aceptar un posible efecto abortivo si la intención principal estuviera dirigida a posibilitar un alivio psíquico para la mujer violada.

Si nos preguntamos en vista de este debate multifacético qué es lo que se puede aportar al mismo desde una perspectiva teológico-ética, entonces lo más importante es examinar la solidez y la validez de los argumentos y las fundamentaciones que se dan en cada caso para la prohibición de los diferentes medicamentos

4 Eberhard Schockenhoff nació en 1953, es desde 1978 sacerdote católico y desde 1994 profesor de teología moral en la Universidad de Friburgo (Alemania).

5 Se trata de un conjunto de dos docenas de especialistas en ética, nombrados por la Presidencia de la República Federal Alemana a propuesta de las dos cámaras del parlamento federal.

6 Dietmar Mieth nació en 1940; es profesor emérito de ética social y ética teológica de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübinga (Alemania) y miembro de la subcomisión de bioética de la Conferencia Episcopal Alemana.



que impiden un embarazo. A pesar de que el cardenal Meisner considera en un caso como

el señalado, excepcionalmente justificado el uso de medicamentos anticonceptivos, hay que preguntar en un primer paso, con qué argumentos puede sostenerse tal posición frente a la conocida prohibición absoluta de los métodos anticonceptivos artificiales, enfatizada por el magisterio de la Iglesia Católica una y otra vez. En un segundo paso hay que preguntar cómo en un caso de violación hay que evaluar desde una perspectiva teológico-ética, los medicamentos que van más allá – o sea, los medicamentos interceptivos y contragestivos.

Los motivos de licitud de medicamentos anticonceptivos después de una violación

Si uno se basa en los enunciados de la doctrina moral de la Iglesia Católica acerca de la anticoncepción artificial, entonces de ninguna manera es evidente que, como lo dijo el cardenal Meisner, se pueda justificar en el caso de una violación el uso de medicamentos anticonceptivos. Porque aquí uno se ve confrontado con que el uso de medicamentos anticonceptivos es visto de modo general como un acto "intrínsecamente malo", que no puede ser justificado por ningún fin aunque fuese el mejor pensable. En la encíclica *Humanae Vitae* se lee al respecto que es condenable "toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación". No se podría argumentar aquí que se estuviera optando por un mal menor para evitar un mal mayor. Porque nunca es permitido –tampoco por los motivos más respetables imaginables– hacer algo moralmente malo para lograr un objetivo moralmente bueno. Y esto valdría también cuando se estuviera actuando con la intención de proteger o de fomentar el bien de un individuo, de una familia o de la comunidad humana. En concordancia con esta posición no podría considerarse justificación válida del uso de medicamentos anticonceptivos ni el hecho traumatizante y denigrante de la violación ni la inadmisibles consecuencias para la víctima de tener que parir y que aceptar un niño engendrado de esta manera.

⁷ Pablo VI, *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, inciso 14; URL: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html>.

Si uno se pregunta por la razón más profunda de la maldad intrínseca de la anticoncepción artificial y, por consiguiente, de la prohibición absoluta de su uso, entonces se halla la base argumentativa de la orientación normativa de la encíclica *Humanae Vitae* en la convicción de que la anticoncepción artificial no debe separar arbitrariamente los dos aspectos del significado del amor conyugal, a saber, la unión amorosa y la procreación, o sea, la apertura con respecto a la generación de descendencia (así lo explican los números 12 y 13 de la encíclica). Porque ello contradiría al plan divino según el cual se configuró la instancia matrimonial, y a la voluntad del primer creador de vida humana.

No se puede discutir aquí más ampliamente si esta argumentación es realmente sólida y si es posible hacerla comprensible de un modo generalmente aceptable. Pero incluso si se parte de esta fundamentación de la prohibición de medicamentos anticonceptivos artificiales, parece más bien cuestionable que dicha prohibición pueda valer también para el caso de una violación.

Y es que en tal caso no podrá hablarse de una unión amorosa. Lo que significa que los dos elementos del significado del amor conyugal, la unión amorosa y la procreación, que según la explicación de la encíclica no deben separarse, ya han sido separados por el hecho de la violación. Por consiguiente, el uso de la "píldora para el día después", que evita una posible concepción, ya no tiene el sentido moral de separar los dos aspectos del significado aludido, sino solamente el de proteger a la mujer en cuestión de quedar embarazada como consecuencia de un hecho violento.

Se podría objetar que lo que importe con respecto al significado de la unión amorosa sea

únicamente el acto externo de la unión física realizado. Pero esto implicaría no considerar el acto de la unión amorosa como un *actus humanus*, sino solamente como un hecho mecánico e independiente de cualquier intención de la persona actuante.

Más allá de la argumentación de *Humanae Vitae* se halla el argumento que explica Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Familiaris Consortio*⁸ del año de 1981. Su punto de partida es la idea de que la sexualidad se practica de manera humana únicamente cuando esté integrada en una relación de amor personal, mediante la cual el hombre y la mujer se comprometen mutuamente y sin reservas hasta la muerte.

Sobre esta base, el documento del Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*⁹, expone que la sexualidad practicada fuera del marco de tal relación personal de amor perdería su sentido y se llegaría a usar a las personas como cosas. Esto, a su vez, llevaría a una "una civilización de las cosas y no de las personas", en la cual la mujer se convertiría en objeto para el hombre (ver, ante todo, los incisos 10 y 11 del documento citado). De lo anterior deriva para la valoración de la anticoncepción que –tal y como lo explica el inciso 32 de *Familiaris Consortio*– en una civilización de ese último tipo se le quitaría a la sexualidad humana su carácter de autoentrega incondicional: "Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, el anticoncepcionismo impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir,

⁸ El texto se encuentra en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_sp.html>.

⁹ El texto es de 1995 y se encuentra en <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html>.

el de no darse al otro totalmente." Mediante la utilización de anticonceptivos artificiales, el acto sexual se volvería un acto de "uso", en el cual la mujer es convertida en objeto para la satisfacción egoísta del hombre.

Si se pregunta en vista de esta –igualmente cuestionable– argumentación si sobre su base se puede justificar la prohibición de medios anticonceptivos artificiales en caso de una violación, entonces nuevamente la respuesta parece ser negativa. Más bien hay que señalar que la violación es precisamente un acto en el que la posibilidad de convertir al otro en objeto para la satisfacción propia se hace realidad en la forma más extrema. También aquí sería erróneo e incluso cínico opinar que la utilización de la "píldora del día después" tuviera el efecto de posibilitar el uso cosificador del otro y que fomentara la "civilización de las cosas". Más bien, como ya se indicó con respecto al primer argumento referido, tendría el sentido de proteger a la mujer afectada del embarazo como consecuencia de un hecho violento y también de no poder aceptar al posible niño así engendrado.

Medios que impiden la anidación o medios abortivos y la cuestión de la intención

Pero ¿cómo está la situación con respecto a la administración e ingesta de medios interceptivos y contragestivos después de una violación sucedida? Aquí ya no se trata solamente de evitar que se llegue a engendrar un embrión, sino de impedir la anidación de un óvulo fertilizado o de un embrión prístino

o, en caso de ya haberse dado la anidación, de iniciar el aborto. ¿No hay que considerar el uso de este tipo de medicamentos –incluso en el caso de una violación sucedida– como aborto y como muerte directa de un ser humano y, por ello, prohibirla sin excepción? ¿No hay que proteger incondicionalmente también en este caso la vida del ser aún no nacido? Pero ¿cómo se puede compaginar con ello que la legislación alemana considere en el marco de la llamada "indicación criminológica" la posibilidad de un aborto no ilegal hasta la duodécima semana?¹⁰

10 La llamada "indicación criminológica" se refiere a la licitud del aborto de un embrión generado por violación o coacción sexual, por abuso sexual de menores de edad o de personas sin capacidad de resistencia. – Con respecto a México hay que recordar que en todas las entidades federativas, el aborto inducido no es punible en caso de violación e incesto con una menor (ver Alma Arámbula Reyes y Cándida Bustos Cervantes, *Legislación Internacional y Derecho Comparado sobre el Aborto*, p. 30. Ed. Cámara de Diputados–LX Legislatura / Centro de Documentación, Información y Análisis, México, 2008; URL: <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/spe/SPE-ISS-19-08.pdf>>). – El fuerte y aún inconcluso debate en México sobre el tema fue impulsado significativamente por el tristemente célebre "caso Paulina", el caso de una adolescente de 13 años violada en el año 2000, pero a quien las instituciones de salud pública no le permitieron el aborto deseado (véase Marta Lamas, "La despenalización del aborto en México", pp. 162-164; en: *Nueva Sociedad*, número 220, marzo-abril de 2009, pp. 154-172; URL: <http://www.nuso.org/upload/articulos/3600_1.pdf>). – El artículo 39 de la nueva Ley General de Víctimas, promulgada el 30 de abril de 2012, señala: "A toda víctima de violación sexual, o cualquier otra conducta que afecte su integridad física o psicológica, se le garantizará el acceso a los servicios de anticoncepción de emergencia y de interrupción voluntaria del embarazo en los casos permitidos por la ley, con absoluto respeto a la voluntad de la víctima; asimismo, se le realizará práctica periódica de exámenes y tratamiento especializado, durante el tiempo necesario para su total recuperación y conforme al diagnóstico y tratamiento médico recomendado; en particular, se considerará prioritario para su tratamiento el seguimiento de eventuales contagios de enfermedades de transmisión sexual y del Virus de Inmunodeficiencia

La orientación del magisterio de la Iglesia Católica al respecto se halla en la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dignitatis Personae: sobre algunas cuestiones de bioética* del año de 2008.¹¹ En ella se fundamenta la prohibición de la utilización de medicamentos interceptivos y contragestivos con que en ambos casos se trate del hecho del aborto, o sea, de "la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento" (inciso 23)¹². Expresamente se señala en este contexto también "que la intencionalidad abortiva generalmente está presente en la persona que quiere impedir la implantación de un embrión en el caso de que hubiese sido concebido y que, por tanto, pide o prescribe fármacos interceptivos."

Pero ¿es realmente cierto esto con relación a nuestro problema? De todos modos se dice en la citada instrucción que tal intencionalidad está presente "generalmente", por lo que deberá entenderse que usualmente se pueda asumir dicha intención, pero que no se da en cualquier caso imaginable. ¿Realmente puede decirse que la utilización de medicamentos interceptivos o contragestivos después de una violación tenga la intención de –como se dice textualmente– la "eliminación"¹³ del embrión? O ¿no

Humana. En cada una de las entidades públicas que brindan servicios, asistencia y atención a las víctimas, se dispondrá de personal capacitado en el tratamiento de la violencia sexual con un enfoque transversal de género." (URL: <http://doj.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5284359&fecha=09/01/2013>).

11 El texto se encuentra en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html>.

12 De hecho, se trata aquí de una cita textual tomada de la encíclica *Evangelium Vitae* del papa Juan Pablo II, de 1995 (ver: <http://www.vatican.va/edocs/ESL0080/_PN.HTM>).

13 El traductor del presente texto no ha tenido acceso a la versión latina del documento citado. En la versión alemana,

debería decirse más bien que el propósito es proteger a la víctima en lo posible de los efectos del ataque sufrido por el violador, reconstituir su integridad extremadamente lastimada y, de este modo, abrirle nuevamente una posibilidad de vida?

Puede recordarse aquí con respecto a la cuestión de la intención o del propósito inmediato lo que ya explicó Tomás de Aquino (1225–1274) en su *Summa Theologiae* (II-II, q. 64, a.7) sobre el tema de la legítima defensa. Para el autor citado está claro que una persona desde luego tiene el derecho de proteger su vida ante a la amenaza arbitraria por parte de otras personas. En caso extremo –es decir: cuando el uso de violencia se mantenga dentro de proporciones aceptables (*proportionatus*), o sea, cuando la protección de la vida propia no es posible de otra manera ni mediante la causación de males menos graves– es permitido matar al agresor. En tal caso –según Santo Tomás–, el dar muerte al agresor se quedaría "fuera de la intención" (*praeter intentionem*). El propósito o la intención de quien actúa con sentido ético se dirige en este caso directamente hacia la salvación de la vida, mientras que la muerte del agresor no es deseada directamente, sino solamente aceptada de modo indirecto, o sea, como consecuencia inevitable de la acción defensiva.

Por tanto, el acto como tal debe calificarse en cuanto a su calidad moral como "salvación de vida" y no como "homicidio". Es decir, aquí no se comete un acto moralmente malo –un homicidio–, con el fin de lograr algo bueno –la

que usa el autor, aparece aquí la palabra "Vernichtung", o sea, "destrucción", "aniquilamiento", "exterminio", mientras que las versiones en inglés, francés e italiano usan todas la expresión menos fuerte "eliminación".

salvación de la vida propia-. Más bien, el acto como tal, en la medida en que guarda las proporciones, debe calificarse como acto moralmente bueno de salvación de la vida.

En este mismo sentido podría argumentarse con respecto a nuestro problema, que las actividades por realizar después de una violación para reconstituir la integridad lastimada de una mujer por el hecho sexual violento no excluyen, cuando ella no puede aceptar un posible hijo del violador, el uso de la "píldora del día después", incluso cuando ésta tuviera un efecto interceptivo o contragestativo.

Desde luego será necesario y conducente, en función del principio de la proporcionalidad, hacer por lo pronto el intento de conseguir, mediante asesoramiento, que la mujer acepte a su hijo. Pero si esto no es posible y si la mujer a pesar de toda la ayuda ofrecida no se ve en condiciones de aceptar al niño y llevar el embarazo a su terminación natural, la administración de la "píldora del día después" debe entenderse como parte de un acto que tiene la intención directa de reconstituir la integridad lastimada de la mujer y, así, la posibilidad y reapertura de vida, y no la intención de eliminar el embrión.

Que a través de este proceder posiblemente se cause la muerte del embrión, queda "fuera de la intención", y es solamente aceptado como consecuencia inevitable, pero no es algo intencionado ni premeditadamente propuesto.

Tampoco se podría decir aquí que se esté recurriendo a un medio moralmente malo para lograr un fin bueno. Más bien debe caracterizarse éticamente el acto en cuestión como "reconstitución de la integridad" o como "apertura

de posibilidad de vida", y no como "aborto" o como "homicidio". Por consiguiente, la muerte del embrión no tiene que ver con la intención ni con la responsabilidad de quien receta o toma la "píldora del día después"; más bien, dicho acto es responsabilidad del violador y constituye una consecuencia de su acto violento.

Por lo anterior se entiende ahora porque Eberhard Schockenhoff puede hablar en este tipo de contexto de una especie de "derecho de legítima defensa" por parte de una mujer para acabar con el embarazo que le fue impuesto con violencia; igualmente se entiende ahora lo señalado en el sentido de que toda la culpa recae en el violador. Asimismo se entiende ahora que Dietmar Mieth indica que en dado caso puede aceptarse como consecuencia inevitable un posible efecto abortivo, siempre y cuando la intención principal consista en procurar alivio psíquico a la mujer violada.

Como conclusión de estas consideraciones puede afirmarse que -también con base en la doctrina moral oficial de la Iglesia Católica- se puede aceptar la intuición moral de muchas personas en el sentido de que a una mujer que ha sufrido una violación, hay que otorgársele ayuda amplia y completa y sin restricciones.

Por consiguiente, en hospitales católicos no debe ser evitado y transferido a otras instituciones el impedimento de un embarazo ocasionado por relaciones sexuales coactivas. Es más, tal actuación podría causar males adicionales a las mujeres en tal condición, quienes, además de haber sido lastimadas en su integridad personal, tendrían que sentirse estigmatizadas en términos morales. 

Teo-lógicas

¿Lo dejarán? o... ¿lo dejaremos?

Colectivo Zarza de Monterrey

No son pocos los analistas que se vienen preguntando, desde que salió al balcón en la Basílica de San Pedro, si el Papa Francisco podrá con el paquete.

¿Dudan de su capacidad para conducir a la Iglesia universal? No. Lo que se preguntan es si tiene las cualidades necesarias -inteligencia, astucia, mucha sangre fría y una buena dosis de valentía- para enfrentar las huestes de una Curia vaticana que se siente amenazada, cada día más, por este atípico sucesor de Pedro.

El cuestionamiento, entonces, tiene sentido, porque los intereses que se mueven en los pasillos curiales son mayúsculos, y quienes los detentan tienen miedo de que Francisco los despoje de ellos. Es un hecho sociológico comprobado que los grupos tienden a unirse cuando se sienten atacados, y los curiales romanos hoy más que nunca están fortaleciendo su estructura, para defenderse de quien los está cuestionando con su forma de vida -austera- y su preocupación fundamental -los pobres-. Además, los trae en la mira, y es esperable que reaccionen para mantener sus prebendas.

Pero la interrogante sobre la capacidad del Papa argentino va más allá de la necesaria purificación de la Curia vaticana. ¿Podrá Francisco -insisten- encabezar los cambios radicales que la Iglesia necesita? Y es que, además de airear los pasillos vaticanos, y de ejercer mando duro con quienes se han dedicado a enriquecerse a costa de las limosnas de los pobres, se exigen unos cambios que pueden resumirse en una frase: enfatizar menos la Iglesia-institución y más la Iglesia-carisma. La transformación radical de la comunidad eclesial exige, vaya paradoja, regresar a los orígenes, a la predicación y vida de Jesucristo, a su desprendimiento y a su opción por los pobres y marginados.

Sin embargo, el enfoque puede ser otro, y el cuestionamiento diferente. En vez de preguntarnos si lo dejarán o no los burócratas enfundados en sotanas, habría que preguntarnos si lo dejaremos nosotr@s, las comunidades cristianas del mundo entero, llevar a cabo los cambios que decimos necesitar en la Iglesia Católica.

Son muchas las iglesias diocesanas que se instalan en la involución eclesial que vivimos en las últimas décadas hasta las comunidades eclesiales más comprometidas en trabajos populares parecen asustadas cuando se habla de insistir en una jerarquía más cercana a los pobres y a sus proyectos.

¿Dejaremos que el Papa Francisco se convierta en líder que necesitamos, no sólo respaldando sus iniciativas y apoyando sus directrices sino empujando desde abajo, forzándolo, en cierto sentido, a que continúe por el camino que ha iniciado el pastoreo de la Iglesia universal. El responsable del cambio en nuestra Iglesia, no olvidemos, no es sólo él, sino también nosotr@s.

No es infrecuente el miedo a la libertad, y corremos el riesgo de sentirlo. El Papa Francisco nos está invitando a abrir las puertas, a arriesgar, a buscar nuevos caminos. Ojalá y lo dejemos encabezar esta nueva primavera eclesial que tanto hemos esperado. Tenemos líder. Ojalá el tercer pueblo que lo quiera seguir motivar, impulsar. 

No sólo de pan...

Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos, Hugo Alberto Chávez Jiménez
Arquidiócesis de Monterrey

Pedro Antonio Reyes Linares, S. J.
Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Occidente (ITESO)

El equipo de la revista Christus y sus lectores y lectoras –estamos seguros de ello– expresan un profundo agradecimiento a los padres Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos y Hugo Alberto Chávez Jiménez, de la arquidiócesis de Monterrey, por su generosa, desinteresada y excelente colaboración en la elaboración de la sección “No sólo de pan...” durante los tres ciclos litúrgicos de los años 2011, 2012 y 2013. Y damos la bienvenida al padre Pedro Antonio Reyes Linares, jesuita, como nuevo colaborador en esta misma sección.

XXXI DOMINGO ORDINARIO C

¿Qué otra cosa ha pretendido el hombre que, querer saber para saber querer y con ello, convertirse para salvarse?

Comentario al Evangelio de San Lucas 19,1-10

El texto se encuentra al final del largo recorrido que Jesús hace de Galilea a Jerusalén (9,51-19,26). En este camino Jesús irá predicando el Reino y curando a los enfermos. En el corazón de esta sección estarán las parábolas de la misericordia (cap. 15) que iluminarán al texto que hemos escuchado.

El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido. Jesús, como el pastor que pierde una oveja, ha salido a buscarla hasta encontrarla,

Zaqueo, baja en seguida, porque hoy tengo que alojarme en tu casa; la ha tomado sobre sus hombros y la ha devuelto al redil. Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también éste es hijo de Abraham.

El pasaje nos muestra la inquietud que experimenta el hombre por encontrarse con Jesús y la capacidad que tiene éste de llegar al corazón y provocar un cambio que haga brotar vida plena en el creyente. El caso que se nos presenta revela el gran poder de Jesús, pues el hombre transformado no es una enfermo o un pobre –personas ordinariamente más dispuestas a Dios–; sino un hombre rico, apegado al dinero, lo cual dificulta enormemente la apertura a Dios (cfr. 18,25-26). La conversión de Zaqueo nos anuncia la caída del príncipe de este mundo (16,13).

La Iglesia latinoamericana ha reflexionado sobre la necesidad de descubrir que todos somos discípulos y misioneros. Todos los cristianos somos evangelizadores de todos los hombres. Sin embargo, a veces nos vemos poco convencidos de que la persona de Cristo sea capaz de responder a las necesidades reales de todos los hombres y provocar en ellos una vida nueva. A veces pensamos que Jesús es para “las personas buenas”; para las que ya han vivido y son mayores de edad; para las mujeres y los niños; pero se nos dificulta pensarlo para los jóvenes que estudian o trabajan, para los adultos varones y a aquellas personas que están fuertemente insertados en las dinámicas políticas y económicas de nuestra sociedad; para aquellos que viven deshonestamente.

En la sociedad vivimos profundas estructuras de pecado que nos lastiman a todos. Es necesario que asumamos el reto de llevar el Evangelio de Jesús a todas las personas y a todos los ambientes, convencidos de que Él es capaz de provocar verdadera conversión. El hombre de hoy, como Zaqueo, tiene “inquietud por ver a Jesús”; los cristianos debemos comprometernos en provocar este encuentro.

Iluminación desde el Concilio Vaticano II

La Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo. Toda la actividad del Cuerpo Místico, dirigida a este fin, se llama apostolado, que ejerce la Iglesia por todos sus miembros y de diversas maneras; porque la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado. Como en la complexión de un cuerpo vivo ningún miembro se comporta de una forma meramente pasiva, sino que participa también en la actividad y en la vida del cuerpo, así en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, “todo el cuerpo crece según la operación propia, de cada uno de sus miembros” (Decreto “Apostolicam Actuositatem” No. 2)

Para reflexionar

¿Qué fue lo que viste en Jesús que provocó tu conversión?
¿Cómo podrías mostrárselo a los demás para que ellos también se conviertan?

XXXII DOMINGO ORDINARIO C

La eternidad siempre está aquí y ahora

Comentario al Evangelio de San Lucas 20,27-38

El año litúrgico está llegando a su fin, y con él también el relato del camino de Jesús hacia Jerusalén, término de su vida terrestre y lugar donde se manifestará con claridad, como el Dios de la vida.

El tema que quieren discutir los saduceos con Jesús no es de poca importancia, literalmente es un tema de “vida o muerte”. La vida que Dios nos ofrece y a la que estamos llamados como hijos suyos, ¿es capaz de vencer a la muerte? La respuesta es clara: desde el inicio Dios se ha manifestado, no como un Dios de muertos, sino de vivos, porque todos viven por Él. Dios es más fuerte que la muerte y su voluntad es que los hombres vivan.

Los saduceos se equivocan al negar la resurrección de los muertos, y los fariseos se equivocan al pensar la vida futura de una manera muy materialista.

¿Qué nos revela la encarnación de Jesús sobre la vida futura? Que ésta se hace presente de ahora en nuestra historia (cf. 1,12).

De esta forma, la “vida eterna” no queda sólo para el futuro cuando hayamos muerto; sino que se va acogiendo y realizando en el presente, venciendo todo tipo de muerte. Hoy Dios me llama a vivir con gozo, con don de su amor, la vida de amistad que me ofrece en Jesús y que me transforma en don que vida a mis hermanos.

Descubrir que la vida eterna comienza ahora, revela el gran valor y el profundo misterio que significa nuestra existencia, cómo ésta ha sido transformada por Jesús en historia de salvación. Esta historia anuncia una manera gozosa la vida plena que alcanzaremos cuando “todo el mundo sea puesto bajo sus pies” (cf. 1 Cor. 15,27).

Los cristianos debemos aprender a valorar todo tipo de vida, empezando por la nuestra. Fomos de comprometernos en la promoción y cuidado de la vida de todos y cada uno de nuestros hermanos, de manera especial de los más frágiles. Hemos de superar la torpeza de pensar que una vida mejor significa simplemente, una vida más cómoda con mayores bienes materiales. Necesitamos tomar un poco de distancia de la mercadotecnia que sólo le interesa “vendernos cosas”, y aprender a vivir el hermoso regalo del día que

Dios nos ofrece. A pesar de los signos de muerte que continuamente encontramos y padecemos, estamos llamados a vivir una profunda esperanza que nos mueva a ser anunciadores del Evangelio de la Vida.

Actualización desde el Catecismo de la Iglesia Católica

El Verbo se encarnó para que nosotros conociésemos así el amor de Dios: "En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él" (1 Jn 4,9). "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). (458)

Para reflexionar

¿Por qué decimos que toda vida merece respeto y cuidado? ¿Qué podemos hacer para ir viviendo desde ahora la vida eterna que Dios nos ofrece en Jesús?

XXXIII DOMINGO ORDINARIO C

El miedo ha alejado la energía lejos de mi corazón

Comentario al Evangelio de San Lucas 21, 5-19

"Cuando oigáis noticias de guerras y de revoluciones, no tengáis miedo". El miedo es el sentimiento que experimentamos ante una amenaza real o imaginaria. Nos puede dar miedo estar ante un animal salvaje que puede matarnos, o ante un fantasma que puede... ¿"asustarnos"? El miedo nos hace sentirnos inseguros y esto provoca que "nos paralicemos".

En el texto que hemos escuchado, Jesús nos advierte que los cristianos viviremos situaciones amenazantes. Habrá personas que buscarán engañarnos, padeceremos guerras, terremotos, peste, hambre, persecución, algunos seremos tomados presos, traicionados y hasta asesinados. Sin embargo, a pesar de estas situaciones, Jesús nos exhorta a: "no dejarnos engañar"; "no aterrarnos"; "dar testimonio"; "no preocuparnos por nuestra defensa, pues él nos auxiliará"; y por último, nos invita a la perseverancia con la certeza de que "ni un cabello de nuestra cabeza perecerá".

A veces podríamos tener la tentación de "cerrar los ojos" ante aquello que nos provoca miedo y simplemente esperar a que "todo pase". Como cuando éramos niños y nos tapábamos la cabeza con las sábanas. Jesús nos pide algo totalmente diferente, nos invita a estar atentos a la realidad –en la que siempre habrá conflictos y calamidades– y enfrentarla como creyentes, con la certeza de que, en esta historia dramática, Él va reali-

zando la salvación a través de su Espíritu que habita en todos los hombres. No debemos olvidar que "el mundo" es el lugar en donde Dios realiza la redención.

Es importante que como Iglesia "enfrentemos" el mundo sin ese miedo que a veces nos paraliza. El Señor nos invita a "salir de nuestras sacristías" y caminar en el mundo con la certeza de que Él camina con nosotros, de que Él nos dará elocuencia y sabiduría para iluminar a los hombres. No vamos a ir a pelear con nadie, ni a descalificar a nadie. Ante un mundo que hace violencia contra todos y amenaza a todos, estamos llamados a compartir la experiencia que tenemos de Aquel que nos da seguridad para enfrentar todo tipo de amenazas.

La mayoría de las personas tienen miedo a lo "imprevisto", a un futuro incierto en el que pueda perder "sus seguridades". Se tiene miedo a quedar indefensos. Los cristianos tenemos fe en Jesús, una fe que ha nacido de habernos encontrado con Él y haber experimentado su amor incondicional. ¿Quién puede separarnos del amor de Cristo? (Rm 8,35). Su amor eterno es nuestra seguridad.

Actualización desde Vaticano II

"Todos los hijos de la Iglesia han de tener viva conciencia de su responsabilidad para con el mundo, han de fomentar en sí mismos el espíritu verdadera-

mente católico y consagrar sus fuerzas a la obra de la evangelización. Conozcan todos, sin embargo, que su primera y principal obligación por la difusión de la fe es vivir profundamente la vida cristiana. Pues su fervor en el servicio de Dios y su caridad para con los demás aportarán nuevo aliento espiritual a toda la Iglesia, que aparecerá como estandarte levantado entre las naciones (Cf. Is. 11,12) "luz del mundo" (Mt. 5,14) y "sal de la tierra" (Mt., 5,13). (Decreto Ad Gentes, 36)

Para reflexionar

¿Qué cosas has pensado hacer como cristiano y no has hecho por miedo a que "no salgan bien"? ¿Esas amenazas cómo se ven "desde Cristo"?

DOMINGO DE CRISTO REY CICLO C

Entonces, tú eres Rey

Comentario al Evangelio de San Lucas 23, 35-43

Estamos terminando el año litúrgico con la celebración de la fiesta de Cristo Rey del Universo. El cuadro que nos presenta san Lucas no podría ser más patético: Jesús crucificado, rodeado de una multitud incrédula que justifican su crimen con el argumento de que, "el que ha salvado a otros no quiere salvar-

se a sí mismo". La petición que más se escucha es "que se baje de la cruz", una petición que también a nosotros nos puede sonar atractiva. ¿Queremos nosotros que Jesús se baje de la cruz?

Entre las voces que se escuchan, hay una discordante, la del "buen ladrón". Éste no le pide a Jesús que se baje de la cruz, porque es ahí, en la cruz, donde lo ha descubierto como Rey. Este ladrón ha logrado lo que no han hecho los demás, mirar con fe a ese inocente condenado y desfigurado por nuestros odios, y descubrir a Dios mismo que se revela como el que siempre ama. Compañero en la cruz, se atreve a pedirle participar de su reinado. La fe del buen ladrón es suficiente para asegurarle la salvación, hoy estarás conmigo en el paraíso. Es cierto que el buen ladrón está en la cruz como Jesús, pero sobre todo está en la cruz con Jesús, él cree en lo que está escrito en la tabla encima de la cabeza de Jesús. Su estar hoy con Jesús en la cruz, le hace lograr estar hoy con Dios en el Paraíso (Benedicto XVI).

La Palabra nos invita a aceptar estar con Jesús y superar el escándalo de la Cruz, pues sólo podremos participar de su señorío si somos capaces de compartir su anonadamiento en la cruz. La fe nos debe llevar, no a pedirle a Jesús que se baje de la cruz, sino a saber encomendarnos a Él en la cruz. Nosotros creemos que Jesús es Dios, que

es Rey precisamente porque ha llegado hasta ese punto, porque nos ha amado hasta el extremo. Y es esta realza paradójica la que debemos testimoniar y anunciar como lo hizo Él mismo, siguiendo su mismo camino y esforzándonos por adoptar su misma lógica, la lógica de la humildad y del servicio, del grano de trigo que muere para dar fruto (Benedicto XVI).

Al terminar el año litúrgico pedámosle al Señor que la Palabra que hemos reflexionado lo largo de todo el año, nos fecunde y transforme. Que como discípulos recordemos siempre las palabras de nuestro maestro: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la salvaré" (Lc 9, 23-24)

Actualización desde Vaticano II

¡Oh vosotros, que sentís más el peso de la cruz! Vosotros, que sois pobres y desamparados, los que lloráis, los perseguidos por la justicia; vosotros, los pacientes desconocidos, tened ánimo: vosotros sois los preferidos del reino de Dios, el reino de la esperanza, de la bondad y de la vida; vosotros sois los hermanos de Cristo paciente y con Él, si queréis, salváis al mundo" (Cfr. N. 6 del Mensajes del Concilio a toda la humanidad, 7 de Diciembre de 1965)

Para reflexionar

¿Qué sentimientos experimentas cuando contemplas a Cristo en la cruz? ¿Por qué crees que debemos afirmar "la cruz salva al mundo"? ¿Eso qué significa para nosotros, cristianos del siglo XXI?

1ER DOMINGO DE ADVIENTO A

- Isaías 2, 1-5
- Salmo 121
- Romanos 13, 11-14
- Mateo 24, 37-44

Viene un tiempo nuevo. Es lo que significa el Adviento. El tiempo que habíamos vivido era tiempo de tinieblas, de engaño y confusión. Tiempo en que se nos hizo creer que la única respuesta posible pasaba por la violencia, por la ley del más fuerte, por la zozobra de buscar un difícil refugio en tanta impunidad. Ese era tiempo de evasión, de pendencia, de borrachera, éste que Pablo nos anuncia como noche ya pasada. El tiempo nuevo, el día, viene marcando su diferencia, haciendo posible la paz que se nos antojaba imposible. Viene convirtiendo el corazón para que no crea en los engaños de la noche, y se apreste a esperar y descubrir todos los signos en que se anuncia el tiempo nuevo. Este tiempo nuevo no tiene que ver con el antiguo, por eso nos pide creer en lo inaudito, "como en tiempos de Noé". Hay que renunciar entonces a nuestras lógicas comunes,

a lo que decimos saber ya de la vida que enfria constantemente la esperanza. Este anuncio nos invita a abrir la esperanza hasta su último horizonte. Este horizonte da valor a todos nuestros intentos de iluminar el día. Intentos de construir comunidades solidarias, de renunciar a las lógicas de la fuerza y del poder, de convertir la vida en servicio de los débiles que la noche esconde, de buscar verdad en la confusión, de denunciar la injusticia de los que creen en la noche, de mantener el ánimo de trabajo solidario cuando todo parece inútil. Todos esos intentos parecían perdidos en la noche, pero esa apariencia es la mentira de la noche. Nada se ha perdido. En este horizonte del Adviento todo intento se reivindica y toma un valor nuevo: es un anuncio y un signo del día que viene. El Adviento es tiempo de prueba, de probarnos lo que la vida puede ser en la fe en ese día nuevo.

Ideas clave:

- Tiempo nuevo frente al tiempo de la frustración y la evasión ante tantos intentos vencidos.
- Tiempo nuevo que se hace presente en la entrega y en la fe que, en la prueba de esta oscuridad, puede dar espacios de luz a la vida de quienes han sido considerados inútiles para las lógicas del poder y la violencia, que son nuestra noche.
- El Adviento es tiempo todavía en la noche, pero que anuncia

la luz que reivindica a todos los que viven la noche mirando hacia la luz.

2º DOMINGO DE ADVIENTO A

- Isaías 11, 1-10
- Salmo 71, 1-2.7-8.12-13.17
- Romanos 15, 4-9
- Mateo 3, 1-12

Todavía en la noche, esperando la aurora, está el centinela. Su mirada, aunque rodeada de noche, está puesta en el día nuevo. No espera que se repita el día que terminó en la noche. Espera el día nuevo. Ése es Juan. Ha prestado sus ojos, su boca, su cuerpo. Se ha convertido en ofrenda para que Dios lo transforme en signo de lo que ha de venir. Su bautismo es gesto de esa transformación.

El Dios de Juan es el Dios que Pablo llama "de la paciencia y el consuelo". Es ahí donde se permite la acogida amorosa a los pecadores y la fe esperanzada en la conversión de los caminos. La vida ya no caminará a frustración, los intentos de vida, libertad y justicia no quedarán prometidos de desgracia e imposición de la fuerza. Un mundo nuevo los levanta y reivindica; los convierte en señales del camino a seguir para llegar a la paz del niño y la serpiente, del lobo y el cordero, de las lanzas convertidas en arados.

¿Conversión significará, entonces, no despreciar los intentos y no renunciar a la creatividad que nos despierta esa imagen del día nuevo de paz y justicia. Conversión significa seguir el camino de Juan, convertirnos a su manera, para ser vigías, testigos que señalan el día nuevo en medio de la oscuridad. El Adviento no es sólo tiempo de espera para la llegada del día nuevo, sino que es también el tiempo para que lleguen ya los testigos que con su vida nos lo anuncian y nos lo hacen esperar.

Ideas clave:

- El tiempo nuevo se hace testigos. Juan es testigo de la luz en medio de la noche.
- El centinela, Juan, es quien tiene la mirada puesta en el día nuevo y lee desde ahí los signos de la luz en medio de las tinieblas. Convertirse es entregar la propia mirada, la propia vida, para mirar así, para vivir así.
- Somos convertidos en señales para recorrer los caminos que lleven a ese tiempo de paz y justicia, donde el débil no tenga que temer las amenazas del fuerte.

3ER DOMINGO DE ADVIENTO A

- Isaías 35, 1-6a.10
- Salmo 145, 7.8-9a.9bc-10
- Santiago 5, 7-10
- Mateo 11, 2-11

El día nuevo no es el día lejano. Es un día que ya se está anunciando en los signos de su amanecer que el centinela aguarda. El día nuevo está en esta tierra nuestra, en su mismo centro, haciendo su obra. Ilumina desde dentro, hace levantarse los tallos caídos dándoles savia nueva, calienta el corazón de los vivientes, dando fuerza a sus latidos. La primera lectura y el salmo hacen recuento de estos signos y el Evangelio nos deja ver la fuente: si viene ese día nuevo es que ha llegado quien lo hace posible en nuestra historia. ¿Eres tú el que ha de venir?, pregunta Juan desde la cárcel. Sus ojos acostumbrados a mirar el horizonte, ahora sólo tienen delante la pared del calabozo. En esa oscuridad quiere confiarse, y su pregunta carga su confianza. Los signos le son anunciados: un ciego que ve, un cojo se levanta, los pobres se alegran; son las vidas de hombres y mujeres las que han sido convertidas en signos para el que, desde la oscuridad, las aguarda. Esos somos nosotros, los del Reino, los hijos e hijas, en quienes el Espíritu de amor trabaja para convertirnos en consuelo y bendición de hermanos. Nosotros, nuestras comunidades, nuestros esfuerzos, en las palabras de Jesús, somos convertidos en alegría para el Juan cautivo, consuelo para el que espera, tenacidad y paciencia para el que mantiene su mirada puesta en el día nuevo. Nuestro camino es así, ya desde ahora, bendición.

El Adviento es tiempo de bendición, de hombres y mujeres nuevos que están dando a la tierra un rostro nuevo: el de una comunidad que sepa recibir la fragilidad del hermano, trabajar por sostenerla en amor, justicia y paz.

Ideas clave:

- El día nuevo transforma la vida, la transforma desde dentro y esa transformación se hace ya visible en nuestra tierra. No es el día lejano, sino el que está viniendo desde las entrañas mismas de la historia y nuestra tierra.
- El centinela busca los signos de esa vida nueva, los espera, los pide. Los hombres y mujeres nuevos, nacidos de ese día nuevo, saben escuchar su petición y consolar su esperanza.
- La vida transformada por el día nuevo, hace de nuestras comunidades sitio de acogida, para quien ha de venir a nuestro encuentro, frágil y sin refugio. Serán, entonces, comunidades en que el Espíritu trabaja para hacer posible la paz, la justicia y el amor.

4º DOMINGO DE ADVIENTO A

- Isaías 7, 10-14
- Salmo 23, 1-2.3-4ab.5-6
- Romanos 1, 1-7
- Mateo 1, 18-24

Emmanuel, Dios con nosotros. La comunidad anunciada se va formando, por iniciativa de Dios que entra en comunión con los hombres y las mujeres. Mateo plasma esa comunión que vence las tinieblas y las dudas. La joven espera al niño, y su decisión la pone ahora en amenaza, blanco de burla, habladuría y violencia. Se sostiene sólo en la promesa de quien le ha confiado la vida que crece en su seno. José no quiere participar de esa violencia y amenaza, pero María embarazada le muestra una intimidad en la que él no tuvo parte, y que no quiere violar, ejerciendo un supuesto derecho de posesión como marido. Él quiere que María y su niño vivan en la vida que ella libremente decidió. Decide José que así sea, confiándolos a Dios. Pero el mismo Dios habla a José. Su palabra abre un camino nuevo: el varón no ha de ser el dueño de la mujer y de su hijo, pero sí amigo, servidor, compañero de sus decisiones y de su libertad. La comunidad queda transformada en espacio de acogida y libertad. Relaciones nuevas, varón y mujer iguales en el amor, se empiezan a ensayar y entregar como regalo de nueva humanidad. Amanece el día nuevo, se recrea el mundo.

Ideas clave:

- Dios con nosotros es el reconocimiento de la iniciativa de Dios formando comunión en nuestra vida. José y María son

testigos privilegiados de esa comunión. Su historia de comprometerse en el amor nos lo deja ver.

- En torno a la joven que ha decidido recibir libremente la vida frágil del niño que Dios pone en su seno, va convirtiéndose el corazón de José para llevar a plenitud la justicia que ha buscado toda su vida: su justicia se convierte en un proyecto de comunión libre con ella en un mismo proyecto, el de Dios.

- La comunidad de los esposos, recreada en amor y libertad, es señal de día nuevo: lugar donde puede ser recibido y ayudado a crecer el niño frágil que Dios nos da. Esta comunidad es signo de lo que pueden ser las nuestras.

NOCHEBUENA A

- Isaías 9, 1-3.5-6
- Salmo 95
- Tito 2, 11-14
- Lucas 2, 1-14

Esta noche la comunidad que vive de la confianza es llevada hasta el extremo. El Dios confiado a su pueblo, se confía plenamente, y esa confianza suya le hace sufrir el mismo abandono que María y José reciben de parte de quienes sí tenían en Belén un techo. Pero esta misma confianza también lo lleva al extre-

mo de la solidaridad heroica, tesoro de los pobres en palabras del Papa Francisco, que "lleva a nacer al niño en tanta pobreza" (Ejercicios Espirituales, Ignacio de Loyola). "Un niño se nos ha dado", y se nos ha dado en las manos solidarias de los pobres. En los pobres de esa noche y en los que hoy acogen y protegen la vida amenazada por la muerte, Dios encuentra su espejo. En ellos y ellas se manifiesta su gracia. La contemplación del nacimiento nos deja así ante la luz que brilla en las tinieblas, las tinieblas del egoísmo y el abandono, la luz fiel de la solidaridad y la confianza que acoge, sostiene y protege la vida.

Ideas clave:

- Es una noche de contraste: la tiniebla del egoísmo humano que cierra su puerta a los caminantes necesitados, la luz de la solidaridad que confía heroicamente que su amor y ternura han de ser bastantes para proteger la vida de toda amenaza, porque Dios acompaña sus esfuerzos.

- Los pobres de esta noche son los empobrecidos y abandonados que no se resignan a un destino de tristeza y reclaman en cada una de sus acciones y de sus intentos la vida plena.

- Dios encuentra en esta comunidad que acoge al niño su propio espejo. Ahí brilla su gracia de misericordia y fidelidad: no va a abandonar a su pueblo, más

aún, colaborará con él para que puedan cuidarse con cariño los unos a los otros.

DOMINGO DE NAVIDAD A

- Isaías 52, 7-10
- Salmo 97, 1.2-3ab.3cd-4.5-6
- Hebreos 1, 1-6
- Juan 1, 1-18

Éste es el día esperado. El término del camino lanza luz sobre los pasos dados. La revelación del Dios que consuela, del Dios compañero, que viene a integrarse a la comunidad solidaria de amor que él mismo se ha formado en medio de su pueblo. Cada una, cada uno de los que han sabido responder uniendo sus esfuerzos en ese amor, puede en el niño reconocerse en su verdad: son hijos e hijas de este amor empeñado en consolar. La fragilidad del niño, con tanto amor cuidado, es lámpara que alumbra esta verdad. La comunidad de hermanos, de hijos e hijas, frágil también, lo será. Lo que inicia ahora es seguimiento; acompañar en nuestra historia la luz del amor que hace crecer y amar al niño, para que nosotros también seamos transformados en ternura y en cuidado a los hermanos.

Ideas clave:

- El empeño del amor en consolar a su pueblo encuentra aquí un tiempo culminante. El esfuerzo de los pobres ha logrado recibir a ese niño en toda su fragilidad, y la luz de esa vida va dando sentido a cada uno de los pasos dados.

- En esa luz pueden mirarse ahora en su verdad: son hijos e hijas nacidos del amor destinados a cumplir para todos las promesas del amor. El nacimiento del Niño es la revelación de nuestra verdadera vocación.

- El amor y destino los transforma también a ellos en seguidores del amor del Padre y los convierte en una comunión de hermanos y hermanas.

DOMINGO DE LA OCTAVA DE NAVIDAD A

- Eclesiástico 3, 2-6.12-14
- Salmo 127, 1-2.3.4-5
- Colosenses 3, 12-21
- Mateo 2, 13-15.19-23

El seguimiento inicia su camino en la angustia. Ante la decisión asesina del soberano han de movilizarse, otra vez, los recursos de los pobres para proteger la vida del más frágil. Su fidelidad imita y sigue a la de Dios. Así cumplen el mandato de hon-

rar al padre, reconociendo con él el verdadero origen que les reveló en la Navidad. Escuchando ese mandato aprenden a dirigir sus pasos por la paz. La paz nacida en el conflicto, amenazada por la violencia de un poder injusto, defendida con esfuerzos cotidianos, una que encuentra en Dios su origen y su colaborador. El niño crece en esa paz difícil, y en él se revela el Dios compañero. Con él también nosotros podemos crecer y aprender. Es en esa comunión donde se forma nuestra verdadera familia, la que formamos todas y todos con nuestro Padre Dios.

Ideas clave:

- El tiempo culmen del nacimiento es camino que Dios hace con su pueblo. Caminar marcado por la angustia de vivir bajo el régimen de un soberano injusto y asesino. Dios se adelanta en el intento de proteger la vida de sus hijos.

- La comunidad formada en Navidad se une en fidelidad a ese intento. En él aprenden a construir paz en medio de la injusticia, a ser luz en la oscuridad.

- En estas comunidades se unen los esfuerzos de Dios y de sus hijos e hijas para que otros crean, como Jesús, aprendiendo a ser compañeros. 