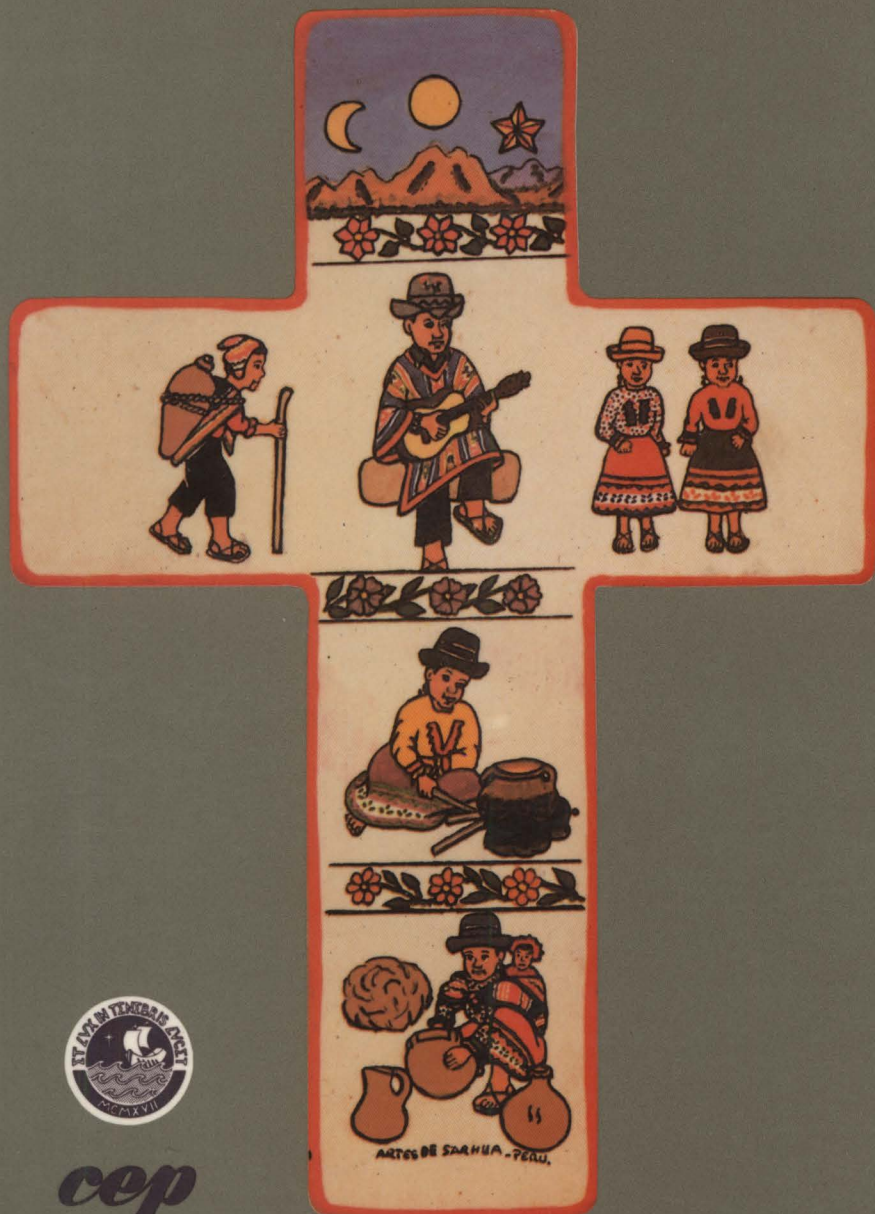


# CONVOCADOS POR EL EVANGELIO

25 años de reflexión teológica (1971-1995)



cep

**Convocados por el Evangelio**  
25 años de reflexión teológica (1971 - 1995)

CEP - 141 - 1995

Carátula: Natalia Iguñiz  
Motivo: Artes de Sarhua  
Foto: Juan Pablo Murrugarra

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA  
Apartado 1761, Lima, Perú

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)  
Camilo Carrillo 479 - Apartado 11-0107  
Lima 11 - Perú

Febrero 1995

---

# CONVOCADOS POR EL EVANGELIO

---

**25 años de reflexión teológica (1971-1995)**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

**cep**

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)



## PRESENTACION

*El Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú organiza, desde el verano de 1971, las Jornadas de Reflexión Teológica, comúnmente llamadas curso de verano. Ellas surgieron como una respuesta y un servicio a la necesidad de formación y reflexión teológica de numerosas comunidades cristianas presentes en las diversas regiones del Perú. Cada año nos reunimos durante dos semanas para trabajar los temas propuestos desde una perspectiva bíblica, histórica y teológica.*

*Desde entonces los cursos de teología han contado permanentemente con el respaldo de las autoridades de la Universidad Católica. El P. Felipe Mac Gregor S.J., Rector de la Universidad en 1971, comprendió y alentó esta iniciativa planteada por el Departamento de Teología.*

*El número de participantes fue creciendo con el tiempo. Las 300 personas del primer curso se convirtieron en alrededor de 2,500 por año. No sólo del Perú, ha sido una alegría acoger amigos de los demás países de América Latina y hasta de otros continentes. Con el número aumentó también la heterogeneidad en cuanto a la experiencia y formación teológica. Esto hizo necesario extender el trabajo a otros momentos del año y diversificar las secciones: una de nivel introductorio, otras de*

*mayor profundización y especialización, cuyos temas varían cada año.*

*En las Jornadas de Reflexión Teológica se combinan fundamentalmente dos tipos de trabajo que se complementan: las exposiciones dirigidas a todos los participantes de una sección y las comisiones o grupos de trabajo en los que se profundiza, y se relaciona más directamente con las experiencias de los participantes, los contenidos de las exposiciones. En algunas ocasiones se ha trabajado también en la forma de seminarios y talleres.*

*Los cursos concluyen con una Eucaristía, presidida por un Obispo y concelebrada por los sacerdotes asistentes al curso. En las ofrendas, cargadas de símbolos, en las oraciones y en los cantos se recoge la alegría, la acción de gracias y el compromiso que las Jornadas han suscitado en los participantes. La Eucaristía final constituye una verdadera fiesta de comunión eclesial con el Señor, que nos ha convocado. Desde allí cada uno regresa a sus comunidades para compartir lo reflexionado en el curso.*

*Muchos de los amigos que colaboraron con sus reflexiones y experiencias a lo largo de estos años ya no están con nosotros: laicos, religiosas y religiosos, sacerdotes y obispos. El recuerdo de su amistad y de su testimonio permanece vivo y presente. Entre ellos nos es posible recordar a Héctor de Cárdenas, Fanny Abanto, Hugo Echeagaray, Juan Saphores, Vicente Hondarza, Juanita Sawyer, Alfredo Pastor, Neptalí Liceta, Amparo Escobedo, Walter Briceño, María Paz Espiau, Germán Schmitz, Irene McCormack, Sandro Dordi, Jorge Cerrón, Noé Zevallos, César Arróspide, Luciano Metzinger, María Clelia, Antonio Aladro, Milagros Vadillo, Vicente Aragón.*

*Los cursos de verano durante estos 25 años han constituido un lugar de reflexión teológica, así como de gozoso y enriquecedor encuentro e intercambio de experiencias entre personas que provenían de tan diferentes lugares y situaciones. Todo ello ha fortalecido nuestra conciencia de pertenencia eclesial.*

*Ofrecemos en este volumen algunas de las exposiciones desarrolladas en estos cursos, que ayudarán al lector a hacerse una idea, incompleta sin duda, de los temas que nos fueron congregando. En una primera parte se encontrarán algunos temas de reflexión bíblica, el estudio de la Palabra de Dios ha tenido siempre un lugar central en nuestros cursos. Ella inspira el caminar evangelizador de la Iglesia; los textos del Magisterio, tanto latinoamericano como universal, nos han recordado al respecto la exigencia de la opción preferencial por el pobre, a ello dedicamos la segunda parte de este libro. Convencidos de que la reflexión teológica se halla al servicio de la vida cristiana, terminamos con algunos puntos referentes al seguimiento de Jesús en nuestro tiempo.*

*Agradecemos especialmente el apoyo otorgado por el Rectorado de la Pontificia Universidad Católica del Perú para la publicación de este libro.*

*Asimismo expresamos nuestro reconocimiento y gratitud al Centro de Estudios y Publicaciones por todo su esfuerzo y por su competencia para que esta publicación pueda estar en nuestras manos con ocasión de este aniversario.*

*Departamento de Teología de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú.*

*Lima, febrero de 1995.*



# INDICE

Presentación	V
Palabras preliminares	
<i>Dr. Salomón Lerner</i> , Rector de la Pontificia Universidad Católica	XIII
<i>Mons. José Dammert</i> , Obispo emérito de Cajamarca	XV
<b>INTRODUCCION</b>	1
Convocados por el Evangelio	
<i>Gustavo Gutiérrez</i>	3
<b>I. PALABRA DE VIDA</b>	9
El Reino de Dios	
<i>Mons. Germán Schmitz</i>	11
La palabra de Dios en el Concilio Vaticano II	
<i>Manuel Díaz Mateos, s.j.</i>	21
Salmos: el don de la vida	
<i>Felipe Zegarra</i>	45

Derecho del pobre, derecho de Dios <i>Hugo Echegaray</i>	63
Yo siento a Dios de otro modo (en el umbral de la espiritualidad) <i>Consuelo de Prado</i>	71
Gestos y palabras de misericordia en Lucas <i>Pedro De Guchteneere</i>	91
Seguir a Jesús en su pasión (Lectura de la Pasión en el evangelio según San Lucas) <i>Luis Fernando Crespo</i>	97
De marginado a discípulo <i>Gustavo Gutiérrez</i>	113
<b>II. EN EL CAMINAR DE LOS POBRES</b>	125
La Iglesia y los pobres en el Tercer Concilio Limense <i>Mons. José Dammert</i>	127
Medellín: un despertar <i>Mons. Luciano Metzinger</i>	139
Perspectivas eclesiológicas en Medellín <i>Jorge Alvarez Calderón</i>	157
Opción por el pobre y moral. Reflexiones a partir de Puebla <i>Francisco Moreno</i>	173
Coherencia en la solidaridad: mandato de Santo Domingo <i>Javier Iguñiz</i>	189
Laicos y evangelización en Santo Domingo <i>Carlos Castillo M.</i>	201

La reconciliación en Juan Pablo II <i>Francisco Chamberlain, s.j.</i>	223
Doctrina social y evangelización <i>Ricardo Antoncich, s.j.</i>	229
Ser negro en el Perú <i>José Campos Dávila</i>	237
<b>III. SEGUIR A JESUS HOY</b>	<b>245</b>
Teología y espiritualidad <i>José Antonio Ubillús, c.m.</i>	247
Ciudad y Reino de Dios en San Agustín <i>Noé Zevallos</i>	273
Evangelización y cultura <i>Ernesto Cavassa, s.j.</i>	291
El compromiso del laico <i>Rolando Ames</i>	311
Somos madres para dar vida y luchar contra la muerte <i>Adelaida Sueiro</i>	325



## PALABRAS PRELIMINARES

**Dr. Salomón Lerner Febres**

*Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú*

*No es frecuente en nuestro medio celebrar muchos años de actividad ininterrumpida. Ello es más raro cuando se trata de asuntos académicos, y más aún cuando los temas de estudio son de naturaleza teológica. Este año, sin embargo, cumplen veinticinco años las Jornadas de Reflexión Teológica que organiza el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.*

*Quizás entre las razones que explican esta larga vida, sea la principal la comprensión de la cabal naturaleza de nuestra institución. La Universidad Católica no puede, so pena de renegar de su más profundo significado, dejar de plantear como cuestión que le es esencial la meditación y el estudio de la Teología. Esta, en tanto inteligencia de la fe, se halla incardinada en el ser de la Universidad Católica y expresa en su más cabal sentido los horizontes a los cuales se dirige nuestro quehacer en tanto tarea universitaria: de una parte, el desarrollo y la maduración en los campos del saber; de otro lado, la inspiración que vincula ese conocimiento y, en general, la vida con un mensaje revelado que nos habla de Dios como principio y fundamento amoroso de todo ser y de toda acción.*

*Los veinticinco años que festejamos constituyen ocasión propicia para que, examinando lo realizado, nos confirmemos en algo que sabíamos desde un principio: el saber teológico, lejos de constituir un conjunto de conocimientos cerrados sobre ellos mismos y que respiran el enrarecido aire de la abstracción, se revela más bien como un discurso sobre Dios que implica necesariamente al mundo, al hombre, al tiempo y a la historia; de ese modo Dios se convierte en palabra viva y actual que tiene siempre algo que decirnos. Explorar los caminos poco transitados en los que la verdad sobre lo divino, con su necesidad transhistórica, se conjuga con lo humano, en su determinación existencial-concreta, ha sido el reto al cual se han enfrentado las Jornadas organizadas por nuestro Departamento de Teología. Este, al organizar los encuentros, no sólo ha efectuado una actividad de extensión cultural propia de la vida universitaria, sino que además ha brindado invalorable servicios a la comunidad eclesial y se ha hecho responsable de asumir, en nombre de toda la Universidad, la intuición de los fundadores. Así, ha hecho realidad lo que establece nuestro Estatuto y lo que se espera de una institución católica que busca el conocimiento.*

*El éxito alcanzado en todas y cada una de las Jornadas realizadas, éxito que se manifiesta en la nutrida participación de personas no sólo del Perú sino también de otros lugares de América Latina, habla elocuentemente de los méritos de nuestro Departamento de Teología y nos permite avizorar de modo confiado que, en el futuro, las actividades que organice acrecentarán su poder de convocatoria, y que en ellas se asumirá con hondura la meditación sobre la Trascendencia a la que, como seres racionales y libres, estamos llamados.*

**Mons. José Dammert**  
*Obispo emérito de Cajamarca*

*Durante este cuarto de siglo he acompañado, no de manera continua, pero sí frecuentemente, los cursos organizados por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Esto me permitió contemplar la dedicación al estudio, la fidelidad en la participación en los cursos, el fervor de las amistades brotadas en el diario encuentro y la vitalidad persistente en proseguir y ampliar las tareas eclesiales que cada uno tenía.*

*La enseñanza impartida en estos cursos ha sido acogida con comprensión y gozo por miles de personas cada año, porque dio la oportunidad de participar a quienes ordinariamente no pueden tener acceso a cursos de esta naturaleza.*

*La luz del Concilio Vaticano II, la enseñanza de los últimos Papas, o de las Conferencias del episcopado latinoamericano y del episcopado del Perú, han sugerido los temas y enfoques de los cursos. La reunión de Medellín, que en 1968 abrió a nuevos métodos de estudio de la realidad, y a nuevas orientaciones pastorales de este continente, Puebla y Santo Domingo que prosiguieron y reafirmaron esta tarea, han tenido amplia acogida y difusión a través de estas reuniones. He visto sacerdotes, religiosas y religiosos, laicos varones y mujeres de diversas condiciones y orígenes: profesionales, obreros, campesinos, estudiantes, señoras de barrios marginales y del campo, empleados, que han fortalecido su formación cristiana y su identidad eclesial para continuar en la proclamación del Evangelio y aplicarla a su práctica pastoral.*

*En el presente volumen encuentro reunidas diversas lecciones expuestas por los docentes; es el reflejo de la vivencia cristiana fundamentada en la doctrina de nuestra Iglesia Católica, enseñada con solidez, claridad y adaptación a un público heterogéneo pero unido por su amor a Cristo y a su Iglesia.*



# Introducción



## Convocados por el Evangelio

En febrero de 1971, unos trescientos amigos provenientes de diferentes rincones del país nos reunimos durante dos semanas para reflexionar sobre nuestra fe en el Dios de Jesucristo. Jornadas de reflexión teológica, les llamamos. Organizadas por el Departamento de teología de la Universidad Católica, ellas se propusieron, siguiendo el impulso dado por el hecho y los textos de la conferencia episcopal de Medellín y de la asamblea del episcopado peruano de Enero de 1969, insistir en el enriquecimiento mutuo entre vida cristiana e inteligencia de la fe.

Conscientes de la inmensidad y las dificultades de la tarea, pero con alegría y esperanza, compartimos nuestras experiencias de testimonio cristiano y de tarea evangelizadora, como miembros de la Iglesia, en el Perú de entonces. La intención era iluminarlas, ahondarlas, hacerlas cada vez más pertinentes y eficaces por medio de una reflexión sobre la Palabra de Dios. La teología es una labor que se lleva a cabo en la Iglesia y está al servicio de la proclamación del Evangelio; su territorio es el acompañamiento del caminar de un pueblo que quiere seguir a Jesús. Esa convicción marcó y marca nuestros trabajos y nuestras reflexiones, es el criterio que establece prioridades en ellos, es la fuente de la que viene el agua que les da vida y verdor.

Precisamente por eso fue tan importante comprender la hondura y la crueldad de la pobreza en que vive la inmensa mayoría del pueblo de América Latina y el Caribe. A esa toma de conciencia contribuyeron de forma importante tanto numerosos acontecimientos de la escena latinoamericana y peruana, como

los análisis y las reflexiones que ellos provocaron; tanto Vaticano II y Medellín, como los textos del episcopado peruano y el compromiso de muchos cristianos entre nosotros, en el campo eclesial. Un hecho se desprende con nitidez: los retos que vienen de esa situación han tenido grandes repercusiones en el modo de entender el cometido del anuncio del Evangelio.

Es necesario rastrear constantemente los caminos más apropiados para compartir, y comunicar, la fe y la esperanza en la Resurrección del Señor con un pueblo tan duramente desafiado por una muerte prematura e injusta, por el desconocimiento y la violación de su elemental derecho a la vida, por el desprecio a su cultura y a su raza, por la discriminación de la mujer. Eso es, en efecto, lo que la pobreza significa en última instancia. Urge al respecto no sólo describir este estado de cosas sino ser lúcido sobre sus causas; denunciarlas significará en muchos casos reconocer una situación de conflicto social que lamentamos, pero que no superaremos con el olvido y el disimulo, sino con una auténtica voluntad de justicia y fraternidad. Todo esto lleva a considerar lo que Medellín llamó "nueva evangelización", noción retomada más tarde con fuerza por Juan Pablo II que precisaba: "nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión".

Esos nuevos caminos -Medellín, Puebla y Santo Domingo lo han recordado con firmeza- implican una profundización del mensaje cristiano que nos permita percibir sus alcances y fecundidad en la presente situación y renovar así nuestra fidelidad a él. En esa línea buscamos situar la inteligencia de la fe de las jornadas que poco a poco comenzaron a ser llamadas, en el lenguaje cotidiano, curso de verano. La vida de la Iglesia peruana y latinoamericana, los desafíos experimentados por las comunidades cristianas, nos llevaron a tocar temas como la Iglesia en la realidad latinoamericana, el anuncio de la liberación en Jesucristo, hacer teología desde la perspectiva del pobre, diferentes corrientes teológicas en América Latina, fe y compromiso social, la opción preferencial por el pobre en la Biblia y en la historia de la Iglesia, Jesucristo: verdad del Padre, los documentos de Puebla, caminar según el Espíritu: el seguimiento de Jesús, grandes temas del Concilio Vaticano II, dos décadas después de su

realización, Bartolomé de Las Casas: la primera evangelización de América Latina y los pueblos indígenas hoy, a los veinte años de Medellín, nueva evangelización e inculturación del Evangelio, vida, pobreza y derechos humanos, Santo Domingo y los nuevos rostros de los pobres.

Esos diferentes tópicos han sido tratados hurgando primero en las fuentes: Escritura y Tradición, en el examen de los textos del Magisterio, analizando luego la problemática teológica actual, para terminar con un estudio de aspectos concretos e históricos de la realidad y la cultura peruana y latinoamericana. Aunque el acento en la reflexión bíblica fue siempre central en el tratamiento de los temas mencionados, ha habido casos incluso en que todo el tiempo estuvo dedicado a un estudio de la Escritura: revelación de Dios en la historia, el Reino de Dios: centro del mensaje de Cristo, el rostro de Cristo en los evangelios sinópticos, la teología de San Pablo: de la esclavitud a la libertad, la teología de los escritos joánicos, los escritos de Lucas. Los puntos eran ahondados en grupos de trabajo y a la vez confrontados con las experiencias de los participantes. Todo eso ha nutrido las hermosas celebraciones eucarísticas que están en las memorias de todos, ellas cerraban un momento de reflexión y nos devolvían a la práctica diaria.

Con el correr de los años el número inicial de concurrentes se fue multiplicando de modo impresionante obligándonos a diversificar secciones, a ir más allá del marco de las vacaciones de verano, a colaborar con nuevos espacios que se abrían en diferentes lugares del país. En ello juega un papel importante un quehacer teológico que se quiere cercano a la vida cotidiana de las comunidades cristianas, atento a las interpelaciones que vienen de nuestra realidad, alimentado por las reflexiones de los miembros de esas comunidades.

No se trata de algo que ocurre únicamente entre nosotros, las últimas décadas nos han traído en América Latina un fenómeno nuevo y prometedor: un interés creciente por la reflexión sistemática y rigurosa sobre la fe. Tiempo atrás ese esfuerzo parecía restringido a ciertos círculos eclesíásticos, incluso el término

teología tenía un carácter algo esotérico para el cristiano común. Hoy los miembros de las comunidades cristianas insertas en el mundo pobre manifiestan un deseo muy grande de profundizar en su fe, de conocer y comentar la Biblia, de buscar en la Palabra de Dios el criterio y la inspiración de sus vidas. Se trata, sin duda, de una de las más bellas expresiones del momento que vive la Iglesia, en particular en América Latina y el Caribe.

De otro lado, entendemos que en teología -dentro de la más clásica tradición- el diálogo con la cultura y el pensamiento contemporáneos es de capital importancia. El Evangelio tiene una palabra que decir al mundo de hoy. Exigente preocupación que ha puesto su impronta en los intentos teológicos, en el contexto de la liberación, hechos entre nosotros. Por ello el asunto no se limita a círculos eclesiales, la teología ha comenzado a interesar también a personas de ambientes más alejados, e incluso -de modo diverso, claro está- al mundo no creyente del continente. Dentro de una perspectiva de sople misionero -inquieta por el medio en que se halla presente la Iglesia- estamos ante un importante logro de estos años; pero todos sabemos el largo camino, no exento de dificultades, que tenemos todavía por delante. En esa línea se inscribe igualmente nuestro curso de teología.

Es importante, asimismo, hacer notar lo que este esfuerzo ha representado para los que pertenecemos al Departamento de teología de la Universidad Católica. Sentimos que la enseñanza de esta materia en el marco universitario ha sido enriquecida, fecundada, por la experiencia humana, eclesial y espiritual que ha significado para nosotros esta reflexión vivida con cristianos que participan cotidianamente en las penurias y las esperanzas, la marginación y las nuevas formas de presencia, la opresión y la lucha por la justicia, el abandono y el hondo sentido de Dios en los pobres del país. Esas vivencias, y las reflexiones que vienen de ellas, han impregnado la presentación del mensaje cristiano a personas que por razones de estudios están en condiciones de conocer bien -y eventualmente de contribuir de modo eficaz a cambiar- los mecanismos y las causas de la pobreza, así como a dar cauce y eficacia a la caridad evangélica.

Algunos de los amigos con los que hemos compartido vivencias y reflexiones en nuestros cursos, en tanto participantes, expositores o celebrantes, no están ya con nosotros. Amigos cercanos y compañeros de ruta que alimentaron con su presencia y su testimonio nuestro empeño por comprender mejor las exigencias de nuestra fe y solidaridad con todos, y especialmente con los más pobres. Muchos otros venidos de los diversos países de nuestro continente, Norteamérica, Europa e incluso Asia nos enriquecieron con sus experiencias, y nos permitieron palpar la universalidad de la Iglesia y no quedar cautivos de un equivocado provincialismo.

Son veinticinco años en los que la fe cristiana nos ha planteado demandas crecientes, pero nos han ayudado también a conocer mejor el universo del pobre en el que echan raíces tantas comunidades cristianas. Efectivamente, el hecho económico y social, inhumano e injusto de la pobreza no debe nunca hacer olvidar que quienes la sufren son personas concretas. Como tales los pobres no sólo carecen de alimento, techo, trabajo, hay igualmente en ellos enormes capacidades y posibilidades. Muchos pobres están comprometidos con la paz y la justicia, combaten por la dignidad humana, viven la solidaridad con otros, buscan una mayor participación en las decisiones de la sociedad, así como organizarse "para una vivencia integral de su fe", como se dice en Puebla. El tema del "potencial evangelizador de los pobres", sugerido a esta conferencia latinoamericana por el episcopado peruano, ha sido objeto de muchas reflexiones teológicas e intercambio de experiencias en nuestros cursos.

A través de todo eso hemos buscado en estos veinticinco años hacer de la búsqueda del rostro de Cristo en aquellos de los pobres de América Latina y el Perú, el eje de nuestro seguimiento de Jesús y también de nuestro discurso sobre la fe en Cristo, revelador del amor de Dios por todos y de modo preferencial por los más olvidados. Reflexión que en esta oportunidad especialmente nos conduce a la actitud fundamental del cristiano: la acción de gracias al Dios de la vida. Ella inspira nuestra comunión eclesial y nuestro caminar con los pobres.

Gustavo Gutiérrez



I  
Palabra de Vida



Mons. Germán Schmitz

## El Reino de Dios

El Reino de Dios es tema central en la predicación de Jesucristo, el Señor, él mismo expresión viva, inigualable y más luminosa, de este Reino (cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 8).

La riqueza total del contenido y de las exigencias de este tema tiene un gran poder integrador para superar tensiones entre diversas posturas; y es una fecunda fuente de espiritualidad para todo cristiano que quiera que su acción evangelizadora en el mundo sea "luz y vida", "fe expresada en obras", integración honda de ortodoxia y ortopraxis.

### Proyección histórica y escatológica

La realidad del Reino tiene una única proyección con doble vertiente: una vertiente profundamente *histórica* que determina que la historia de la humanidad sea, desde sus entrañas, radical-

---

(\*) Mons. Germán Schmitz (+1990) fue Obispo Auxiliar de Lima. El texto que publicamos es el esquema desarrollado que el autor entregó para su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1983: "El Reino de Dios Centro del Mensaje de Cristo".

Hemos conservado el estilo esquemático del texto entregado por Mons. Germán Schmitz.

mente “historia de salvación”; una vertiente plenamente *escatológica* que señala la meta definitiva y plena de este Reino “más allá de la historia”, en la mansión del Padre celestial. Estas dos vertientes, íntimamente vinculadas entre sí, superan toda postura simplista: “*historicismo*”, que confunde el crecimiento del Reino con cualquier avance superficial del desarrollo histórico (cfr. *Gaudium et Spes* 39), y desconoce la necesidad de la presencia de los valores de este Reino para determinar si un desarrollo técnico, económico, político, cultural... es paso que lleva a Dios o aleja de El. Y la del “*escatologismo*”, que centra su interés únicamente en el “más allá de la historia”, olvidándose que allí se dará como don con plenitud definitiva lo que ya en la historia debió tener su inicio como “vislumbre del siglo nuevo” (cfr. G. S. 39).

### **Reino de Dios: don y tarea**

El Reino se nos presenta en una doble perspectiva: fundamentalmente, como don del Señor: manifestando uno de los rasgos propios de la fe y del amor cristianos: la gratuidad. “Den gratuitamente, puesto que recibieron gratuitamente” (Mt.10,8); ante este don, no cabe otra actitud que la que expresa la oración del Señor: “Venga a nosotros tu Reino”: apertura, disponibilidad, acogida.

Y consecuentemente, como tarea del hombre: colaborando para que la “semilla” del Reino plantada por el Señor se vaya desarrollando hasta llegar a ser planta y producir frutos en el corazón del hombre y en las estructuras sociales, hasta su culminación eterna.

Esta colaboración también debe estar sostenida por la atención al “Reino que viene” e impulsada por la generosidad de nuestra disponibilidad al servicio incondicional.

### **La realidad del Reino de Dios**

El Reino es realidad inmutable y dinámica. En la base de la realidad del Reino está el amor infinito de Dios, totalmente

gratuito, que crea al hombre "a su imagen y semejanza". Este amor infinito -"Dioses Amor" (I Jn. 4,8)- es la fuente de su señorío sobre el hombre como persona y sobre la sociedad de los hombres, y en general, sobre toda la creación.

La realidad del ser humano como "imagen y semejanza de Dios", además de establecer la base de la inviolabilidad del hombre como persona, le imprime a la persona humana el dinamismo inagotable de tender cada vez más perfectamente a la meta de la imagen y semejanza de Dios; meta en sí inalcanzable en toda su plenitud, pero siempre apetecible por su riqueza inagotable. El Reino, visto desde el hombre, como realidad a la que debe tender, debe imprimir a la vida humana el anhelo dinámico de siempre mayor perfección como persona con dimensión comunitaria y cósmica.

Uno de los cambios cruciales producidos por el Vaticano II ha sido el de fundamentar la dignidad de la persona en la realidad de ser "imagen y semejanza de Dios", y ya no, en primer lugar, sobre su "ser racional", porque éste es consecuencia de aquélla. Este cambio tan decisivo ha transformado el enfoque estático de la perfección de la persona humana en un enfoque dinámico que la impulsa a procurar ser cada vez más transparente e integralmente "imagen y semejanza de Dios". Un ejemplo concreto de esta transformación nos lo ha ofrecido recientemente Juan Pablo II en la encíclica sobre el trabajo: "*Laborem exercens*".

El Reino es *filiación con el Padre y fraternidad en Cristo*. La máxima expresión de esta dignidad como "imagen y semejanza de Dios" nos la ha conseguido Jesucristo, el Señor, en su Encarnación con su culminación en el Misterio Pascual, por el don de la gracia que nos hace participar de la luz y de la vida de Dios para constituirnos radicalmente en hijos del Padre y en hermanos en el mismo Cristo, por la acción del Espíritu Santo. Fundamentalmente, el hecho de la filiación adoptiva con el Padre y, consecuentemente, el de nuestra fraternidad en Cristo dinamizan todos los valores del Reino que brotan de este doble hecho y compenetran además del "ser", también el "actuar" de la persona humana en su realidad individual y social. Aquí encontramos lo absoluto del "Reino de Dios y su justicia"

ante lo cual todo lo demás se relativiza y se reduce a una "añadidura" (cfr. Mt.6,33).

La "adhesión al Reino", es decir, al "mundo nuevo, al nuevo estado de cosas, a la nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos que inaugura el Evangelio" (EN.23), constituye a la persona en "nueva criatura" por su participación en la vida de Dios, y establece nuevas relaciones "absolutas" de la persona: con Dios, como Padre común de todos los hombres; consigo mismo, en su dignidad de hijo de Dios; con los demás, como hermanos en Cristo; y con los bienes temporales: como "señor" y no como "esclavo", con espíritu de "administrador" y no con espíritu "dueño". La adhesión "radical" al Reino clama, pues, por explicitaciones en la vida personal y social del hombre, en el corazón del hombre y en las estructuras de la sociedad, que serán válidas, en cuanto estén arraigadas en estos dos valores absolutos del Reino, la filiación y la fraternidad.

Esta característica absoluta del "Reino de Dios y de su justicia" se constituye en referencia cuestionadora de todos los proyectos humanos, y en faro luminoso hacia el cual todos ellos deben tender, para contribuir a que la "historia radicalmente de salvación" se exprese en "historia explícitamente de salvación"; evita que sea tomado como un "sistema histórico humano" cualquiera, al lado de otros tales; el Reino es "extra-sistemático", pero cuestionador e iluminador de todo proyecto humano que encuentra en esta referencia, positiva o negativa, su validez para el hombre y la sociedad. Todo proyecto humano puede expresar una mayor aproximación o lejanía de esta referencia absoluta, pero nunca podrá reclamar una ecuación total: por eso será avance o retroceso, maduración o decaimiento, es decir, siempre proceso (cfr. G.S. 39,2).

### **Reino de Dios: salvación universal y predilección por los pobres**

El Reino es un don ofrecido por Dios a todos los hombres; por Dios que quiere la salvación de todos los hombres: esta voluntad salvífica universal de Dios es una constante de la Biblia.

Dios quiere que todos los hombres se conviertan, desde su situación concreta, a la filiación con el Padre común de todos los hombres y a la fraternidad que lleva a la solidaridad afectiva y efectiva con todos los hombres, aceptando todas las exigencias que esta salvación implica. No tenemos, pues, el derecho de romper el diálogo que Dios ha establecido con toda la humanidad con su Encarnación: tenemos que dirigirnos a todos ofreciendo los dones de Dios y presentando sus exigencias; Dios es el único que se ha reservado la exclusión del diálogo por medio del juicio final y entonces de manera definitiva.

Pero junto con esta constante bíblica aparece otra a través de los libros sagrados: un signo característico de la evangelización al que Jesús atribuye una gran importancia: *los pequeños, los pobres son evangelizados*, se convierten en discípulos suyos, se reúnen "en su nombre" en la gran comunidad de los que creen en El (cfr. EN.12). Precisamente porque Dios ama salvíficamente a todos los hombres quiere mostrar su predilección por los que la sociedad margina y explota, discrimina y oprime, para recuperarlos a la plenitud de la salvación con sus consecuencias personales y sociales por encima de todas las brechas y barreras inventadas por el orgullo y el egoísmo humanos.

Dios quiere arrancar a los pobres de su marginación social -personal y estructural- para asegurar la universalidad del amor en su Reino. El Papa Juan Pablo II hace una aplicación concreta de esta constante bíblica en el No.8 de la *Laborem Exercens*, precisamente cuando habla de la situación de la "pobreza" en el mundo laboral: "La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres". Esta predilección divina por los pobres no es una opción definitiva contra alguien, por duras que sean las expresiones bíblicas contra quienes causan la opresión y la marginación; sino un llamado a todos -también a estos últimos- para que se conviertan a la realización afectiva y efectiva de la universalidad del amor de Dios expresada en la realidad de la filiación y de la fraternidad.

La madurez de una comunidad eclesial y de cada cristiano se manifiesta en el esfuerzo por integrar en sus criterios, actitudes y comportamientos la universalidad de la salvación y la predilección por los pobres, realizando los valores que esta maduración implica y asumiendo las exigencias que ella conlleva.

### Reino de Dios y pecado

La tensión que estas dos constantes bíblicas -universalidad de la salvación y predilección por los pobres - crean en el seno de la comunidad eclesial y en la sociedad civil, nos confronta con la realidad que es diametralmente opuesta al Reino: el pecado.

Mientras que el Reino, en su proceso de crecimiento, es profundización y consolidación de la comunión filial del hombre con Dios y de la comunión fraterna de los hombres entre sí, el pecado es ruptura o enfriamiento de esta comunidad de doble vertiente. El pecado con su realidad personal y en su proyección social es lo único que se opone al Reino y se esfuerza por paralizarle el crecimiento en el corazón del hombre y la penetración de las estructuras sociales. Por eso toda colaboración del hombre en favor de la venida del Reino implica una doble acción: promover en el corazón del hombre y en las estructuras sociales la presencia y la acción transformadora de los valores del Reino; eliminar en el corazón del hombre y en las estructuras sociales el único obstáculo que impide esta presencia y acción: el pecado.

Esta acción implica a nivel de criterios, actitudes y comportamientos, fundamentalmente, la *conversión del corazón* del hombre; es decir, el giro total del pecado como ruptura de la comunión con Dios y de la comunión con los hombres a la aceptación de la irrupción de la nueva vida de la gracia que expresa la renovación de la comunión filial y fraterna.

Consecuente y coherentemente: la *transformación social* como eliminación de estructuras sociales que son frutos del pecado y fuente de nuevos pecados, y como creación de estructuras sociales que expresan, promueven y facilitan la realización de la

dignidad de la persona, en cuanto “imagen y semejanza de Dios” con sus valores fundamentales de filiación y fraternidad.

Esta relación de “fundamento-consecuencia” no es necesariamente cronológica, ya que *E.N.* nos habla de un “convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos” (18).

En concreto, esto nos lleva a revalorizar todos los medios que ahondan la conversión; por ej.: la oración personal y comunitaria, la meditación bíblica, la vida sacramental especialmente eucarística, la convivencia comunitaria, la solidaridad en los esfuerzos por crear un tejido social justo y fraterno; recurrir a los medios que ayuden a superar el pecado, por ej.: celebraciones penitenciales que reaviven el sentido moral, el sacramento de la Reconciliación para la superación del pecado con sus raíces personales y proyecciones sociales, la búsqueda de caminos de reconciliación interpersonal y social, que no encubren las barreras injustas que desgarran el tejido social, sino que las eliminan por la “justicia en el amor” y el “amor en la justicia”.

### **Los valores del Reino de Dios y los contra-valores del “mundo”**

Uno de los niveles de confrontación entre Reino y “mundo” (en su sentido negativo de ámbito del pecado) es el campo de los valores y contra-valores.

*La confrontación básica* se da, sin duda, en los conceptos mismos de ambos: el Reino afirma el señorío de Dios sobre todas las cosas y la dependencia total de toda criatura de este señorío. Este señorío y esta dependencia están compenetrados por el amor fontal de Dios, que es Amor, y el amor consecuente y coherente del hombre; el Reino es, pues, el don del señorío amoroso de Dios sobre toda la creación - hombre, sociedad, cosmos - y la aceptación incondicional de este señorío por parte del hombre y de la sociedad, quienes están llamados a colaborar en su explicitación concreta en el corazón del hombre y en las estructuras de la sociedad, por la vivencia afectiva y efectiva de la filiación y de la

fraternidad. El "mundo" -en su sentido negativo de ámbito del pecado- es esencialmente cerrazón frente a Dios, buscando en sí mismo el sentido pleno y la salvación total de su realidad. Es el enfoque secularista, ateo por su misma esencia: ateo teórico, con su negación ideológica de Dios; ateo práctico, con su negación de las exigencias de Dios en las dimensiones de la vida personal, familiar, comunitaria, social. No debe confundirse con la secularización que le reconoce al mundo como creación divina la legítima autonomía de la propia racionalidad, colocada por el mismo Creador y Redentor en el universo y en la historia.

El dinamismo de los valores del Reino encuentra sus raíces en la dignidad de la persona humana con su trascendencia de ser "imagen y semejanza de Dios", de ser hijo de Dios y hermano de Cristo, por la gracia del Espíritu Santo, dentro de su inmanencia individual y social. El dinamismo de los contra-valores encuentra sus raíces en el ser humano encerrado en sí mismo, en una inmanencia que no se abre a la trascendencia.

*Hay confrontación de valores y contra-valores concretos.* El Reino motiva a la persona hacia el ideal de "ser más" hijo de Dios y hermano en Cristo; mientras que el "mundo" la impulsa a "tener más" riqueza, poder, placer. El sólo "tener" impulsa al "competir"; únicamente un "tener" encuadrado en el "ser más" deja de ser "competir", para convertirse en "compartir"; es la integración de "propiedad" e "hipoteca social" (cfr. Juan Pablo II: Discurso inaugural de Puebla).

El Reino motiva a la persona a vivir la "libertad de los hijos de Dios", que no es la que "encubre los deseos de la carne", sino la que nos hace "esclavos unos de otros por amor" (cfr. Gál. 5,13). El "mundo" es manipulador del hombre por el hombre o por el Estado (opresión, marginación, explotación...).

El Reino impulsa a seguir el ejemplo de Cristo que no vino a ser servido, sino a servir y entregar su vida por la redención de muchos (cfr. Mt. 20,28). El "mundo" quiere "servirse de" los demás como objetos para asegurar sus propios intereses y privilegios.

La relación entre los valores del Reino y los contra-valores del “mundo” está determinada por la dinámica del Misterio Pascual del Señor: “Por la muerte a la Resurrección, por la Cruz a la luz!”. Muriendo al pecado se resucita a la nueva vida de la gracia; muriendo a los contra-valores del “mundo” pueden resucitar los valores en el corazón del hombre y en las estructuras de la sociedad. Toda “muerte” implica ruptura, desprendimiento, sacrificio para que puedan surgir auténticamente los valores de la filiación y de la fraternidad en su proyección personal y social.

### **Reino de Dios: humanidad e Iglesia**

Jesucristo, el Señor, Dios y hombre verdadero, es el Reino hecho realidad viva en su plenitud. En El, Dios se ofrece a la humanidad con don inefable, encarnándose en ella e integrándose en su historia como centro salvíficamente vitalizador. En El, el hombre responde incondicionalmente a Dios entregándose hasta la Muerte en cruz y siendo plenamente aceptado por medio del sello divino de la Resurrección gloriosa.

El Reino, hecho realidad plena en Jesucristo, es ofrecido como *don a todos los hombres* desbordando los límites visibles de la Iglesia. “La acción salvífica y santificadora de Cristo no se limita al ámbito institucional de la Iglesia. Se extiende a todos los hombres de la historia, suscitando en sus corazones aspiraciones de paz, de justicia, de solidaridad y de comunión fraterna, como su autor y único capaz de llevarlas a su plenitud” (*Evangelización 4.1.2.1.*). “La Iglesia como sacramento de salvación debe asumir los esfuerzos del hombre para purificarlos, animarlos y abrirlos a la salvación plena que Dios realiza en Cristo. Los genuinos esfuerzos de liberación del hombre están animados por la presencia salvadora de Dios” (*Evangelización 4.1.3.2.*).

Jesucristo, el Señor, le ha encomendado a la Iglesia, gratuitamente por puro amor, la tarea de ser “*sacramento del Reino de Dios*”. Esta tarea la Iglesia la debe asumir humildemente en actitud de servicio para toda la humanidad: como “*signo*” del Reino entre los hombres, del señorío de Dios sobre toda la humanidad, sobre todo corazón humano y sobre cada una de las

comunidades eclesiales; de la vivencia afectiva y efectiva de la filiación y de la fraternidad, expresión luminosa de la plena aceptación de este señorío de Dios. Como “*instrumento*” del Reino entre los hombres, por la difusión convencida y convincente del señorío de Dios en el corazón del hombre y en la sociedad de los hombres; la colaboración incansable por hacer tomar conciencia a los hombres de su dignidad de hijos de Dios y por establecer relaciones interpersonales y estructurales de solidaridad fraterna entre ellos; integrando en sus esfuerzos las dos opciones bíblicas de la salvación universal y de la predilección divina por los pobres, íntimamente vinculadas entre sí.

### Conclusión

El Reino se nos presenta, pues, como meta definitiva por alcanzar y como camino por recorrer; no como dos realidades yuxtapuestas, sino integradas profundamente.

*El Reino de Dios como meta* es la manifestación plena y eterna del señorío de Dios en la vivencia del hombre: vivencia de una filiación que ya no conocerá la ruptura con el Padre, por el pecado de la auto-afirmación irracional de la propia voluntad contra la de Dios; y vivencia de una fraternidad que ya no permitirá la contaminación por el pecado de la soberbia y del egoísmo. Es el don eterno de Dios a sus fieles seguidores: “¡Vengan, los bendecidos por mi Padre! Tomen posesión del Reino que está preparado para ustedes desde el principio del mundo” (Mt. 25,34).

*El Reino de Dios como camino* es el don, definitivo y eterno de Dios en cuanto ilumina, orienta y anima nuestro peregrinar por la historia; la conciencia y los esfuerzos con respecto a nuestra fidelidad a la vivencia de la filiación adoptiva con el Padre y de la fraternidad en Cristo, por la presencia del Espíritu Santo en nuestra vida y en nuestra historia. Es el “ya y ahora”, aunque imperfecto, de la historia y el “todavía no, pero sí en la eternidad”, en plenitud, de la escatología que vincula la existencia temporal y eterna del hombre y de la sociedad en una unidad: en la unidad del don del Reino y de la aceptación humilde por parte del hombre.

Manuel Díaz Mateos, s.j.

## La palabra de Dios en el Concilio Vaticano II

### 1. INTRODUCCION

Al reeditar este artículo de hace unos años, no puedo menos de citar y recomendar vivamente la lectura del excelente documento de la Pontificia Comisión Bíblica, presentado por el Papa el 23 de abril de 1993, sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. La ocasión era el centenario de la encíclica *Providentissimus Deus* y el cincuentenario de la *Divino afflante Spiritu*, dos encíclicas sobre los estudios bíblicos, pero el documento rescata la continuidad con el impulso renovador del Vaticano II del que toda la iglesia se ha beneficiado.

Muchas de las cosas que expongo en mi artículo están mejor expresadas en el citado documento y con una palabra más autorizada. De entre los numerosos aspectos del documento que se podrían resaltar quiero fijarme en uno que representa, tal vez,

---

(\*) Manuel Díaz Mateos, s.j., es profesor de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima y del Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII (ISET).

El artículo que publicamos corresponde a la ponencia del autor en las Jornadas de Reflexión Teológica del año 1986: "Vaticano II: contexto y recepción". Fue publicado en *Páginas* N° 80 (1986).

la mejor síntesis de todo lo que se puede decir en torno a la interpretación de la Biblia: "el tomar en serio el realismo de la Encarnación", como decía el Papa en la presentación de dicho documento. Realismo que nos lleva a tomar en serio lo divino y lo humano de la Palabra encarnada, con todas sus consecuencias.

Tomar en serio lo divino nos remite a la centralidad de Cristo, Palabra encarnada y principio hermenéutico fundamental para los cristianos. Tomar en serio lo humano es atender a los condicionamientos históricos-culturales de la Palabra. De ahí la necesidad de los métodos histórico-críticos, pero también tomar en serio la historia en la que la Palabra debe encarnarse incesantemente. Al respecto debemos agradecer los apartados dedicados a la relectura o a la actualización e inculturación de la Palabra.

El documento aludido es una profundización en el camino trazado por la constitución conciliar *Dei Verbum*. Con toda razón puede afirmar el Papa que "gracias a este documento, la interpretación de la Biblia en la Iglesia puede hallar un impulso nuevo para bien del mundo entero, para hacer resplandecer la verdad y exaltar la caridad en el umbral del tercer milenio" <sup>(1)</sup>.

## 2. LA CONSTITUCION DEI VERBUM

Para valorar mejor la significación de este documento conciliar, debemos recordar que la *Dei Verbum* tiene una larga historia, llena de incidencias, y es el resultado de un doloroso camino hacia la verdad, en el que se mezclan campañas de difamación contra el Instituto Bíblico de Roma y sus profesores, intentos de desprestigiar la exégesis católica e incluso deseos de retrasar la historia y sepultar la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII sobre los estudios bíblicos <sup>(2)</sup>.

---

(1) Juan Pablo II, discurso de presentación del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Paulinas 1994, Lima, p.18.

(2) Cfr. P. Grelot, "La Constitución sur la Révélation. I. La préparation d'un schéma conciliaire" en *Et* 324 (1966) 99-113. "La Constitution sur la Révélation. II. Contenu et portée du texte conciliaire", en *Et* 324 (1966) 233-246. El autor nos informa incluso de panfletos distribuidos entre los

En las consultas previas que se hicieron para recoger sugerencias para la elaboración de los esquemas, aparecía con frecuencia el tema de la Revelación, pero indicando que se abordara desde una perspectiva pastoral y ecuménica y no sólo apologética y defensiva. Se quería promover el acercamiento de los católicos a la Escritura y, a través de ella, a los hermanos separados.

El Santo Oficio y la Comisión preparatoria prefieren abordar el tema casi exclusivamente desde una perspectiva polémica, apologética y doctrinal. Se elaboran 75 esquemas, dos de los cuales formarán la base del primer esquema de la *Dei Verbum*: "*De fontibus revelationis*" y "*De deposito fidei custodiendo*"<sup>(3)</sup>.

El primer esquema de esta Constitución fue presentado al Concilio para su discusión el 14 de noviembre de 1962 y serviría para definir la posición del Concilio. Se trataba de un esquema que descorazonaba más que animaba. La reacción fue casi unánime desde un principio con el "non placet".

Según el cardenal Bea, la razón fundamental del rechazo era porque no tenía delante al hombre de hoy sino a escuelas teológicas. La oposición y el rechazo hacían surgir dudas sobre la oportunidad de seguir discutiendo el esquema. El 20 de noviembre se realiza una votación sobre la conveniencia de tomar el esquema como base de las discusiones conciliares. La pregunta que se hizo fue si convenía mandar el esquema a comisión para ser reelaborado. Respondieron 1368 *placet*, y 822 *non placet*. La

---

padres conciliares para apoyar la campaña que terminó con un veto del Santo Oficio a dos de los profesores del Instituto Bíblico. Campañas semejantes se organizaron con motivo de la publicación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII y desgraciadamente no son las únicas en la historia.

<sup>(3)</sup> De los 75 esquemas, algunos trataban sobre temas como el hábito clerical o los estipendios por las misas, pero no había ningún esquema sobre "La Iglesia en el mundo". Para el ambiente teológico que precedió al Concilio se puede consultar el artículo de P. Grelot anteriormente citado. En todo este trabajo nos serviremos ampliamente de la obra de Luis Alonso Schökel, *Comentario a la Constitución Dei Verbum*, BAC, Madrid 1969.

votación mayoritariamente opositora no alcanzó los dos tercios exigidos por el reglamento. Es entonces cuando Juan XXIII interviene y, por decisión personal, convierte en mayoría jurídica la mayoría real.

Desde este momento el texto de la *Dei Verbum* va a ser reelaborado a través de cuatro esquemas sucesivos. El texto actual es el IV esquema con sus correcciones y fue promulgado el 18 de noviembre de 1965 con 2344 votos a favor y 6 en contra. Fue uno de los pocos documentos discutidos durante las cuatro sesiones del Concilio. La Constitución crece y madura con el Concilio.

¿Cuáles son los aportes de este documento conciliar? No pretendemos presentar el documento completo sino solamente una síntesis de las grandes perspectivas de la *Dei Verbum* agrupadas en torno al tema de la Palabra.

### 3. CENTRALIDAD Y ACTUALIDAD DE LA PALABRA

El cap. VI de la *Dei Verbum* dice que “la Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura... nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios” (DV 21). A pesar de la reiteración “siempre ha venerado”, “nunca ha cesado”, la experiencia del pueblo fiel era de un respetuoso distanciamiento de la palabra. Se hacen verdad las palabras de Paul Claudel: “el respeto de los católicos por la Sagrada Escritura no tiene límites y ese respeto se manifiesta sobre todo en una actitud de lejanía respecto a ella” <sup>(4)</sup>.

El gran logro del Vaticano II ha sido, sin duda, el poner en el centro de la vida de la Iglesia la palabra que da vida. Es un logro indiscutible y fácilmente observable en la renovación litúrgica y teológica y en la proliferación de grupos bíblicos, comunidades de base, cursos y charlas en torno a la Biblia. Una expresión de esa

---

<sup>(4)</sup> Citado por C. Martini en la obra colectiva *A Bíblia na Igreja depois da Dei Verbum*, Ed. Paulinas São Paulo 1971, p. 175.

centralidad la vivió el mismo Concilio en la acción litúrgica de entronización de la Biblia al comienzo de las sesiones. Pero la centralidad está señalada sobre todo en el título, en el proemio y en el cap. VI de la Constitución.

### a) Centralidad de la Palabra

*El título.* El documento es conocido por las primeras palabras que quieren expresar el contenido fundamental. Pues bien, ese título fue madurando con la marcha del Concilio. El primer esquema se llamaba "*De Fontibus...*" y señalaba unas opiniones teológicas que no eran centrales y además eran punto de fricción con otras iglesias.

Desde el segundo esquema ya no se habla "de Fontibus" sino "*de Divina Revelatione*". Pero las primeras palabras eran, inclusive hasta el IV esquema, "*Sacrosancta Synodus*" y en ellas aparecía el Concilio como centro y no la actividad reveladora de Dios. Solamente un cambio de última hora en el hipérbaton latino expresó el contenido del documento y la preocupación central del Concilio: *la Palabra de Dios*.

La expresión palabra de Dios no sólo es comienzo de la Constitución, sino síntesis de toda ella pues comprende tanto el hablar de Dios, como la palabra de los profetas y hagiógrafos, o es término personal de Cristo, o se refiere a la palabra de la Iglesia. La palabra unifica a Dios, Cristo, los profetas, la Escritura, la Tradición. Se trata de "un sólo depósito sagrado de la palabra de Dios entregado a la Iglesia" (DV 10). La Iglesia lo recibe con humildad, veneración y respeto.

#### *El proemio de la Constitución*

"La palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el Santo Concilio obedeciendo aquellas palabras de San Juan: Os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó" (DV 1).

La actitud primera del Concilio es de escucha de la Palabra. La palabra está antes y en el centro. Eso mismo se diría más adelante al indicar que “el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios sino a su servicio” (DV 10). La Palabra en el centro de la Iglesia “es viva y eficaz... penetrante hasta la unión del alma y el espíritu... todo está desnudo y vulnerable a sus ojos” (Heb. 4, 12-13).

Poner en el centro a la Palabra es dejarse juzgar por ella, hacer un acto de pobreza y de obediencia para dejarse transformar por su dinamismo, invadir por su poder de dar vida. Por eso la cita que sigue de San Juan no es simple cita, es proclamación de la irrupción de una Palabra que es vida en la historia de los hombres. Ya desde el comienzo se nos dice qué concepción tiene el Concilio de la palabra, cristocéntrica, encarnada, histórica y poderosa: “La vida se manifestó” (1 Jn. 1, 2).

*El capítulo VI.* Es sobre todo en este capítulo de la Constitución donde se resalta la centralidad de la palabra, pues su título es “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”. En el centro del misterio de la Iglesia está ciertamente la eucaristía. El Concilio señala que en el centro está también la palabra. El pan de vida se ofrece en la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo (DV 21). La Iglesia “esposa de la palabra, alimenta a sus hijos con la palabra” (DV 23).

Si hay algo central en la Iglesia es Cristo. Pues bien, la Escritura ofrece a la Iglesia “la ciencia suprema de Jesucristo” (Fil.3,8), pues “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo” (DV 25). Si esto es así, no es de extrañar que toda la vida de la Iglesia esté penetrada por el dinamismo de la palabra. La predicación y toda la religión cristiana, lo mismo que la teología, “recobran su juventud” (DV 24, 21) por contacto con la Palabra. Deben multiplicarse los ministros de la palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura (DV 23). Para ello hay que facilitar el acceso a la palabra, si es necesario, en colaboración con los hermanos separados (DV 22) porque todo y todos en la Iglesia contribuyan a que se difunda y brille la palabra de Dios (2 Tes. 3, 1) y se acreciente “la devoción a

la palabra de Dios" (DV 26). ¿Por qué y para qué esta centralidad de la Palabra?

### b) Actualidad de la Palabra

La centralidad de la palabra declarada por el Concilio, tiene una clara finalidad que es la actualidad de la palabra, es decir, brota de la convicción de que es una palabra "viva y operante" (Heb. 4,12) y hay que hacerla viva y operante en la historia de los hombres. Con esto se está recuperando una herencia típicamente bíblica que se había olvidado. La palabra servía para comunicar verdades, pero la concepción bíblica es muy distinta. "Al oírnos predicar la palabra de Dios no la recibieron como palabra humana, sino como lo que es realmente, como palabra de Dios que despliega su energía en ustedes los creyentes" (1 Tes. 2,13). Frente a la concepción de que la Biblia servía para "probar" tesis teológicas, irrumpe en el Concilio la convicción de que la Palabra es "fuente límpida y perenne de vida" (DV 21).

Es esta convicción lo que podríamos llamar una característica de la Constitución conciliar. La Palabra es viva y presente, no sólo un documento del pasado. Ya antes lo había proclamado el documento sobre la liturgia: "Cristo está presente en la Iglesia pues El nos habla cuando se lee la Escritura" (SC 7). Pero la *Dei Verbum* repetirá el tema varias veces. Proclamar la palabra es hacer presente y operante la vida de Dios en el mundo. "Dios que habló en otros tiempos sigue conversando siempre con la esposa de su Hijo" (DV 8). Y el relator comenta: "con lo que se logra que la Sagrada Escritura no sea sólo un documento exclusivo de una época, sino contemporáneo a todas las edades" (*omnibus aetatibus coaevus*)<sup>(5)</sup>.

El Evangelio ha de conservarse "siempre vivo y entero" (DV 7) y se ha de conservar por "trasmisión continua hasta el fin del tiempo" (DV 8). En la tradición de la Iglesia los libros sagrados "se hacen siempre activos" (*indesinenter actuosae redduntur*) (DV 8). La Iglesia es portadora de una palabra que se hace carne en la

---

<sup>(5)</sup> Alonso S., o.c.p. 296.

historia de los hombres, palabra que suena, actúa y salva. La Iglesia, servidora de la palabra, debe hacer que este tesoro “vaya llenando el corazón de los hombres” (DV 26).

El cap. VI nos habla de esta presencia viva y activa de la palabra en la vida de la Iglesia. “El Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos” (DV 21).

El Concilio, al proclamar la centralidad y actualidad de la Palabra está presuponiendo una concepción especial de la palabra de profunda raigambre bíblica <sup>(6)</sup> que trataremos de desarrollar en este trabajo; la palabra como acontecimiento, con referencia central al acontecimiento de Cristo, la palabra con dinamismo de encarnación en la historia y finalmente la palabra portadora de una fuerza de salvación. Esto es lo que desarrollaremos en las páginas siguientes.

#### 4. CRISTO, PALABRA HECHA CARNE (DV 4)

La frase precedente, inspirada en San Juan, la toma la Constitución para hablarnos del centro de la Revelación, lo esencial de la Palabra revelada y, por lo mismo, la concepción de la palabra que hay implícita. Es decir, la *Dei Verbum* tiene un carácter marcadamente cristológico. Aquí también reside su gran riqueza y originalidad teológica: Cristo en el centro uniendo ambas etapas de la Revelación, el Antiguo y el Nuevo Testamento.

##### a) Cristo, Mediador y plenitud de toda la Revelación (DV 2)

El tema se repite en varios lugares de la *Dei Verbum* (DV 2,4,7,16,17). Lo que la Constitución quiere subrayar es que la Revelación es ante todo una persona, Cristo, en quien resplandece la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre: “La verdad

---

<sup>(6)</sup> H. Schlier, “Elementos para una teología de la palabra de Dios en el N.T.” *Concilium*, marzo 1968 p.9s. J. Willemse, “La primera y última palabra de Dios, Jesús” en *Concilium*, enero 1965, p. 56s.

profunda de Dios y de la salvación del hombre que trasmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación" (DV 2). "Dios quiso, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Cfr. Ef. 1,13); por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre" (DV 2).

Hay en estas declaraciones un avance cualitativo con respecto al primer esquema. En él se decía que "Dios había derramado sobre todo el género humano, **por medio de su Hijo**, los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" <sup>(7)</sup>, pero no reproducía exactamente el pensamiento de San Pablo quien dice que "en Cristo se encuentran los tesoros de sabiduría y de ciencia" (Col. 2,3). La *Dei Verbum* no sólo dice que Dios se ha revelado en Cristo sino que El es la revelación por ser al mismo tiempo revelador y revelado. El es y realiza la revelación, es decir, la salvación. "Realizó la obra de la salvación que el Padre le encargó... a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna" (DV 4).

Hablar de Cristo como alguien en quien se realiza toda la plenitud de la revelación (*tota revelatio consummatur* DV 7), es reconocer que "el cristianismo, más que una doctrina revelada por Dios es un acontecimiento divino, es decir, la encarnación de Dios" <sup>(8)</sup>. La revelación sucede por vía de encarnación, de acercamiento, de solidaridad, y se entiende desde Cristo. La centralidad de Cristo tiene consecuencias importantes para la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento y para nuestro modo de leer la Biblia. Señalamos brevemente algunas.

## **b) Cristo unifica Antiguo y Nuevo Testamento**

Ya el relator, cardenal Florit, comentando el texto de la *Dei Verbum* que habla de Cristo en quien "*tota revelatio consummatur*" (DV 7) explicaba que "*tota revelatio*" se extiende a toda la revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, <sup>(9)</sup> pues en

<sup>(7)</sup> Cfr. Lyonnet en *A Biblia na Igreja...*, p. 28.

<sup>(8)</sup> Alonso S., o.c. p.147, nota 16.

<sup>(9)</sup> Alonso S., o.c. p.147 y 167.

virtud de la encarnación -decía-, Cristo pertenece a la historia de cualquier época.

La Constitución conciliar habla de la Revelación como designio, proyecto, economía, es decir, de un caminar progresivo hasta el centro y la plenitud que es Cristo, porque los libros del Antiguo Testamento, nos dice San Lucas, "hablaban de El" (Lc.24,27). "El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo" (DV 15). Cristo es entonces el punto de convergencia de toda la Escritura en la que "se encierra el misterio de Cristo" (DV 24).

La Constitución ofrece un principio hermenéutico fundamental para leer la Escritura. Nosotros leemos la escritura desde Cristo, todo se orienta a El, todo tiene sentido en él, todo queda esclarecido en El, todo queda relativizado desde El. La historia sigue una línea, un camino que conduce a Cristo. El Antiguo y el Nuevo Testamento se relacionan en El de modo que "el Antiguo encubriera el Nuevo y el Nuevo descubriera el Antiguo" (DV 16).

La revelación es histórica y progresiva, no se da toda de una vez, es un camino con Dios en que se avanza hacia Cristo. La encarnación de Cristo está en el centro fundando y explicitando las demás encarnaciones. "La palabra de Dios expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres" (DV 13).

En ese camino de encarnación de la palabra en la historia de los hombres se muestra la admirable condescendencia y pedagogía divinas que "para que aprendamos su amor inefable... adapta su lenguaje con providencia solícita por nuestra naturaleza" (DV 13). La condescendencia de Dios en el dinamismo de la encarnación es el amor que se inclina y abaja, pero no rebaja la revelación sino que eleva al hombre <sup>(10)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> Alonso S., o.c. p.488.

La encarnación definitiva de la palabra en Cristo es el punto de inserción de ambos Testamentos. Desde El puede hablar la Constitución de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento (DV 16). El Antiguo Testamento es “el camino del Evangelio” (DV 3) y aunque en sus libros “haya elementos imperfectos y pasajeros”, esconden “el misterio de nuestra salvación” (DV 15). Pero “la palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree, se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento” (DV 17). El acontecimiento de Cristo es la encarnación definitiva de la Palabra, la plenitud de la revelación, pero la Palabra llega por vía de encarnación, es decir, se hace historia. Aquí tenemos también otro de los grandes avances de la Constitución, el descubrimiento de la historia.

## 5. LA PALABRA Y LA HISTORIA

Cristo es la Palabra hecha carne, es decir, insertada en la historia de los hombres. La unión entre fe e historia, consecuencia directa de la encarnación, es un dato fundamental y original del cristianismo. Dios ha buscado a sus interlocutores allí donde se encuentran. Su palabra no es ni atemporal ni impersonal. Afirmar que su palabra se ha encarnado es afirmar el carácter histórico de la revelación.

¿Qué significa este carácter histórico? no es sólo que la historia es el escenario de la revelación (ha sucedido en la historia no en un país de fábulas), sino que la revelación tiene una historia, es progresiva, y que la historia revela y es, por tanto, constitutiva de la revelación y, finalmente, que la revelación de la palabra nos lanza a la historia, no nos saca de ella. Este descubrimiento de la historia es, sin duda, una de las grandes adquisiciones del Concilio (DV 13).

La encarnación de Cristo es la encarnación definitiva de la palabra que, a su vez, funda y explicita las otras encarnaciones tanto en el pasado como en el futuro de la vida de la Iglesia.

Hablar de encarnación de la palabra es hablar del dinamismo inherente a esa palabra de Dios que ingresa en la historia de los

hombres movilizándola con el poder de su palabra. Son muchos los aspectos y consecuencias que se podrían señalar <sup>(11)</sup>, pero quisiéramos solamente referirnos a tres de ellos: una nueva concepción de la Revelación, la encarnación de la palabra en autores humanos, la tradición de la Iglesia.

### a) Un nuevo concepto de Revelación

En realidad este “nuevo” concepto no es sino la conclusión de que la Revelación es Cristo, un acontecimiento, una historia, una persona. Y aquí hay un gran distanciamiento del primer esquema.

En el primer esquema se definía la Revelación como “*locutio Dei*”, hablar de Dios para comunicar ideas, verdades, misterios. Predominaba una concepción intelectual de la Revelación. Reconoce que la Revelación se da en la historia, pero los hechos no revelan, “*nam ad revelatum ordinem salutis ii eventus non pertinent nisi per veritates quae iis latent*” <sup>(12)</sup>. Los hechos no cuentan sino en función de las verdades reveladas. Cristo es entonces revelador de verdades pero no realizador de la Revelación.

Esta concepción no sólo no responde a la Revelación bíblica pero ni siquiera respeta el orden natural y humano de revelación. Un silencio o un gesto de una persona, ¿no revela nada de su intimidad? Es aquí donde se sitúa la enérgica reacción del relator, cardenal Florit, diciendo: “El cristianismo, más que una doctrina es un hecho, la encarnación de Dios”.

Se recupera de este modo la profunda convicción bíblica de que el Dios de la Biblia no es sólo el Dios que habla, sino “el Dios que actúa” <sup>(13)</sup>. La Revelación son hechos y palabras intrínsecamente unidos (DV 2). La historia de la salvación en la que Dios

---

<sup>(11)</sup> Cfr. Panteghini, “L’incarnazione como ‘norma’ della fede cristiana”, col. *Credere Oggi* 26 (1985) p. 5s.

<sup>(12)</sup> Alonso S., o.c. p.54.

<sup>(13)</sup> Cfr. el título del libro de G.E.Wright, *El Dios que actúa. Teología Bíblica como narración*, Act. Bíblica 8, Ed. Fax, Madrid 1974.

revela y realiza la salvación es una historia en relación con la palabra, en ella "la palabra se hace historia y la historia se hace palabra" (14).

La creación, el éxodo, la redención, son actuaciones en la historia en las que Dios se revela. La Biblia no es una doctrina de la salvación sino una historia de la salvación. Y la misma Constitución conciliar nos da un buen ejemplo de esta teología bíblica como historia al narrarnos las etapas de la Revelación (cap.I, IV y V).

De esta manera queda más patente el carácter histórico de la Revelación, hechos y palabras, el carácter personal pues es palabra dirigida a alguien para salvar, y el carácter cristológico, el acontecimiento de Cristo es la plenitud de la revelación. "Cristo se manifestó a sí mismo y a su Padre con obras y palabras, llevó a cabo su obra muriendo, resucitando y enviando al Espíritu" (DV 17). La revelación es la actuación de Dios en la historia quien "en su gran amor, desea preparar la salvación de la humanidad" (DV 14).

#### **b) Encarnación de la palabra en autores humanos**

Con este título nos referimos a esa encarnación de la palabra que ha precedido a la encarnación de Cristo y que es parte de la condescendencia y pedagogía de Dios (DV 13).

"Dios habla por medio de hombres y en lenguaje humano" (DV 12). La palabra de Dios se ha encarnado en la historia y en la cultura y en las lenguas de los hombres. La Escritura es la carne de la palabra. Y por eso en ella se realizó la unión admirable de lo divino y lo humano. Un libro con dos autores: Dios y los hombres. Los libros sagrados "tienen a Dios como autor", pero "Dios se valió de hombres elegidos que usaban de todas sus facultades y talentos... como verdaderos autores" (DV 11).

---

(14) Von Rad, *Theology of Old Testament*, Harper and Row, New York 1975, vol. II, p.358.

De aquí se siguen consecuencias muy importantes para la interpretación de la Escritura. No se puede negar "la carne" de la Escritura sin negar la palabra divina. O para comprender la palabra hace falta verla como palabra encarnada. Nunca antes se había subrayado tan claramente el carácter histórico humano de la palabra, la necesidad de conocer las lenguas, la historia, la cultura, los géneros literarios, si queremos comprender lo que el autor quiere decir. "El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura por medio de los géneros literarios propios de su época" (DV 12). De no hacerlo estaría negando el misterio de la encarnación de la palabra.

### c) La Tradición en la Iglesia.

No vamos a entrar ahora en la complejidad del tema que fue tan candente en las deliberaciones del Concilio. Queremos subrayar algo que se tiende a olvidar, es el dinamismo de una Tradición viva en la Iglesia.

El Concilio ha señalado que Tradición y Escritura "constituyen un sólo depósito de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia" (DV 10) y que los tres, "la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia... bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas" (DV 10).

Lo que en este momento nos interesa subrayar es la originalidad de ver la Tradición desde la perspectiva de la encarnación, es decir, descubrir el dinamismo de la encarnación<sup>(15)</sup>. Este dinamismo la hace Tradición "viva" (DV 8) que, enraizada en el pasado y proyectada al futuro se convierte en instrumento para que la palabra se encarne en la historia, "para que el Evangelio se conserve siempre vivo y entero en la Iglesia" (DV 7).

La Tradición no es sólo doctrina o prácticas, es sobre todo vida, hechos y palabras (DV 8) y tiene que hacerse vida, encarnarse. Este dinamismo de la Tradición no arranca de los apóstoles; comienza en Dios que revela "para la salvación de todos los

---

<sup>(15)</sup> Alonso S., o.c. p.266s.

pueblos" (DV 7). Por la Tradición nuestro presente se enraiza en Dios, en Cristo, en los apóstoles, en la Iglesia, y de ellos y con ellos, se proyecta al futuro.

La presencia viva de esta Tradición entrega la palabra contenida en los libros sagrados "y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos" (DV 8). El Concilio ha comprendido qué significa "guardar" el depósito de la fe. Aprendió la gran lección de Juan XXIII en el discurso de apertura: "Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso como si únicamente nos ocupáramos de la antigüedad... para esto no era necesario un Concilio" <sup>(16)</sup>. La palabra definitiva fue pronunciada en Cristo y el Evangelio es siempre el mismo, pero "somos nosotros los que comenzamos a comprenderlo mejor" <sup>(17)</sup>.

La Constitución *Dei Verbum* es la antítesis del conservadurismo, entiende la Tradición como algo vivo con dinamismo y capacidad creadora. Y en uno de los textos más bellos nos habla del camino de la Iglesia hacia la plenitud de la verdad. "La Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia... con la ayuda del Espíritu Santo... La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (DV 8).

La Tradición, según la *Dei Verbum*, debe hacer siempre un equilibrio difícil entre el pasado y el futuro, la conservación y el progreso. Si de frente al pasado hay un deber de fidelidad, también lo hay de cara al futuro porque todavía no ha llegado a la plenitud de la Verdad, a la plena realización de la palabra. La Iglesia está siempre en camino hacia la verdad, es buscadora de la verdad, discípula de la Verdad. Y en esta alternativa entre pasado y futuro queda también siempre la actualización de la palabra, es decir, la fidelidad al presente, a la historia, y esto por fidelidad al dinamismo de la encarnación.

Ya en el esquema "*de deposito fidei custodiendo*" se decía que "este tesoro no se guarda eficaz y fructuosamente nada más

<sup>(16)</sup> Juan XXIII, discurso de apertura del Concilio 11.10.1962.

<sup>(17)</sup> Juan XXIII, discurso del 24.05.1963.

conservando los libros sagrados y repitiendo las palabras, sino con el magisterio vivo con el que de hecho la Iglesia dirige la fe y las costumbres, según lo vayan pidiendo la recta comprensión de las cosas reveladas, la piedad que empuja a los fieles a una penetración mayor en las riquezas de Cristo, los ataques de los adversarios, las nuevas necesidades y los nuevos problemas de los tiempos" (18).

¿Qué consecuencia tendría esta perspectiva del dinamismo de la encarnación en la Tradición para la Iglesia y la teología? Apuntamos sólo algunos aspectos.

La revelación definitiva está realizada en Cristo, pero la Iglesia debe transmitirla "hasta el fin del tiempo". Por la acción del Espíritu Santo "la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia" (DV 8). En cierto sentido, la Revelación de la palabra continúa en la Iglesia. Lo que en la antigua economía era anuncio, prefiguración, preparación, y en la nueva se hizo realidad en Cristo, para la Iglesia se hace misión. La encarnación continúa, la historia no se ha hecho totalmente opaca sino trasparente a la luz de la Palabra encarnada.

Esto implica en primer lugar que la Iglesia debe dejarse enjuiciar por la palabra y trasformar por ella, para que en la Iglesia se trasparente Cristo, la Palabra de amor y salvación que Dios dirige a los hombres. Es la Iglesia evangelizada, oyente de la palabra que da vida.

Pero también es Iglesia evangelizadora, anunciadora de la palabra, encargada de encarnarla en la historia concreta de los hombres para que tenga en ella la efectividad histórica que le es propia.

Pero si es verdad que no es redimido lo que no es asumido (19), la Iglesia de la palabra debe asumir la historia y sus desafíos, debe estar dispuesta a "reconocer los signos de los tiempos,

---

(18) Alonso S., o.c. p.289.

(19) AG 3 y Puebla 400.

coger la oportunidad y mirar lejos" <sup>(20)</sup>. El tema de los "signos de los tiempos" fue recogido por el Concilio en varios de sus documentos (GS 4, PO 9, UR 4). Incluso enumeró algunos de esos signos: "entre los signos de los tiempos hay que mencionar especialmente el creciente sentido de solidaridad" (AA 14). Más cerca a nuestros días, la Instrucción sobre las Teologías de la liberación señala que "la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a la liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos" <sup>(21)</sup>.

Por el dinamismo de la encarnación la palabra habla a la Iglesia en la historia y la remite a la historia. "Si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt 25,40)... podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" <sup>(22)</sup>.

Los rostros de los hombres hablan a la Iglesia para interpretarla y comprometerla en la historia (Puebla 31), ya que el Señor de la historia y de la Iglesia, por su encarnación, se ha hecho solidario de toda miseria humana <sup>(23)</sup>. La Palabra encarnada en la historia compromete a la Iglesia con la historia.

## 6. LA PALABRA DE LA VERDAD, EL EVANGELIO DE LA SALVACION

Las palabras que encabezan este apartado están tomadas de Ef. 1,13 y resumen otro de los esclarecedores resultados a los que llega el Concilio, después de un largo y fatigoso camino. Nosotros resumimos ese camino en tres pasos: de la inerrancia a la verdad, la verdad que salva y la fuerza de la palabra <sup>(24)</sup>.

<sup>(20)</sup> Juan XXIII, discurso del 24.05.1963.

<sup>(21)</sup> Instrucción *Libertatis Nuntius*, IV, 9.

<sup>(22)</sup> Pablo VI, discurso de clausura del Concilio, 7.12.1965.

<sup>(23)</sup> Instrucción *Libertatis Nuntius* IV, 9.

<sup>(24)</sup> de la Potterie, *La vérité de la Sainte Ecriture et l'histoire du salut d'après la Constitution dogmatique DV*, NRTTh 88 (1966) 149-169. Y también P. Grelot, *Etudes sur la théologie du livre saint*, NRTTh 85 (1963), 785-806 y 897-925.

### a) De la inerrancia a la verdad

Se trata del problema de la verdad de la Sagrada Escritura, pero enunciado en términos de inerrancia, es decir, ausencia de error, y está asociado a la contraposición entre fe y ciencia, Biblia e historia, y en la mente más popular a la pregunta de si la Biblia se equivoca o no se equivoca. Casos típicos de esta problemática serían los siete días de la creación, o saber si la liebre es un rumiante (Lev 11,6), o si Nabucodonosor fue "rey de Asiria" (Jdt. 1,1) o el más conocido, asociado al caso de Galileo, de si el sol gira en torno a la tierra (Jos 10,12-13).

A este problema la respuesta del primer esquema decía: "De esta extensión de la divina inspiración a todo, se deriva directamente y necesariamente la **inmunidad absoluta de error** a toda la Sagrada Escritura... (la fe) nos enseña que sería completamente ilícito aceptar que el autor sagrado se ha equivocado, ya que la divina inspiración por sí misma **excluye y rechaza tan necesariamente todo error en cualquier cosa religiosa o profana**, como conviene necesariamente que Dios, suma verdad, no sea el autor de ningún error" <sup>(25)</sup>.

No se puede afirmar más radicalmente la inerrancia, es decir, la ausencia de error "en cualquier cosa religiosa o profana".

El Concilio abandona no sólo la palabra inerrancia, sino la concepción "demasiado estrecha y profana de la verdad de los Libros sagrados" <sup>(26)</sup>, que los sitúa al nivel de la zoología, la ciencia o la historia, ignorando su dimensión específicamente religiosa. En vez de hablar de inerrancia, prefiere presentar positivamente el efecto de la inspiración que es la Verdad de la Biblia. Hablando de la Verdad en singular la distingue de otras verdades.

---

<sup>(25)</sup> Alonso S., o.c. p.74.

<sup>(26)</sup> de la Potterie, a.c. p.155.

## b) La verdad que salva

Pero ¿de qué verdad se trata? Leemos en la *Dei Verbum*: “Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error, la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (*nostrae salutis causa*)” (DV 11).

La verdad para nuestra salvación tiene un peso teológico extraordinario. La verdad que Dios nos entrega no es cualquier verdad (religiosa o profana), sino la verdad en el orden de la salvación. Detrás de esta concepción está lo anteriormente dicho de una concepción diferente de la Revelación y de la palabra. La verdad de la Biblia no es sólo una verdad abstracta, vehículo de revelación de ideas, sino una verdad realizada, una verdad que salva, pues realiza lo que anuncia. La Constitución es, una vez más, heredera de la teología bíblica de la palabra, una teología en la que la palabra que Dios pronuncia es “la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación” (Ef.1,13).

Frente a la inmunidad de todo error absolutamente hablando (error en cualquier cosa religiosa o profana) del primer esquema, se da una restricción de la verdad al orden de la salvación, pero sobre todo, como dice el P. de la Potterie, se da “una especificación formal” <sup>(27)</sup>. Desde la perspectiva de la salvación es desde la que hablamos de la verdad en la Biblia. Esta doctrina del Concilio nos eleva a un “nivel superior del de la exactitud histórica; para juzgar de la “verdad” de la Escritura, la Constitución conciliar nos dice que debemos situarnos en un plano teológico y religioso, el de la revelación del plan salvífico de Dios” <sup>(28)</sup>.

Notemos de pasada que esta “nueva” forma de hablar de la verdad de la Escritura está más cerca de la Tradición que muchos manuales de teología y por eso el Concilio remite en nota a San Agustín, Santo Tomás, Trento y las encíclicas *Providentissimus* y *Divino Afflante Spiritu*. La misma Constitución había hablado ya del Evangelio como fuente “de toda verdad salvadora” (*salutaris*

---

<sup>(27)</sup> de la Potterie, a.c. p.155.

<sup>(28)</sup> de la Potterie, a.c. p.156.

*veritatis*) (DV 7), citando una vez más a Trento (Denz 783 (1501). ¿Qué significa la verdad para salvación nuestra? Es la verdad que posee la fuerza de la salvación, es capaz de realizar la salvación.

### c) La fuerza de la palabra

El Concilio confirma esta afirmación del poder salvador de la palabra de la Verdad, añadiendo, a partir del esquema IV, la cita de 2 Tim.3,16-17, una cita clave para “probar” la inspiración de la Biblia. Pero el Concilio no quiere hablar de la inspiración sino de la consecuencia de la inspiración, de la utilidad de esta verdad, es decir, del poder de esta palabra de verdad pronunciada en la Biblia. “Por tanto -dice- toda Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar, reprender, corregir, instruir en la justicia; para que el hombre de Dios esté en forma, equipado para toda obra buena (2 Tim.3,16-17 gr.)” (DV 11). “La Escritura -dice el verso precedente de la segunda carta a Timoteo- puede instruirte acerca de la salvación” (*sophísai eis soterían*).

La palabra de la Biblia no sólo enseña verdades, sino la verdad que al ser proclamada, actúa y salva. La palabra tiene un poder de salvación. Y una vez más encontramos en la teología bíblica de la palabra el fundamento de esta afirmación del Concilio.

El Antiguo y el Nuevo Testamento son testigos de esta fuerza salvadora de la palabra. La salida de un pueblo de Egipto es descrita en el libro de la Sabiduría como obra de la palabra: “Un silencio profundo lo envolvía todo... y tu palabra todopoderosa se abalanzó como un guerrero inexorable...” (Sab. 18,14). “Como baja la lluvia -nos dice Isaías- y empapa la tierra y la hace brotar y germinar... así será mi palabra, no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad” (Is.55,10-11).

La palabra bíblica no es simple instrumento cognoscitivo sino fuerza en acción, y su reino de acción es la creación, la historia donde Dios realiza la salvación. Por eso el Concilio dice: “la palabra de Dios que es fuerza de Dios para la salvación del

que cree, se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento" (DV 17).

La Palabra de Dios construye la Iglesia (Hech. 20,32). "Han nacido de nuevo... por la palabra de Dios viva y permanente" (1 Ped.1, 23). "Nos engendró con la palabra de la verdad... aceptad la palabra plantada en vosotros, capaz de salvaros" (Sant.1,18-21). "Es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios -nos dice una vez más la *Dei Verbum*- que constituye sustento y vigor de la Iglesia..." (DV 21). Esta forma de hablar de la *Dei Verbum* es perfectamente coherente con la Biblia pero también con la perspectiva adoptada de subrayar el aspecto histórico salvífico y cristológico de la Revelación presente en la palabra. La palabra se va realizando en la historia de los hombres, en continuidad con el acontecimiento decisivo de Cristo. La palabra de Dios, pronunciada en la Iglesia debe ir transformando a la Iglesia y, a través de ella, a la historia entera para configurarla, por el poder de la misma palabra, en Cuerpo de Cristo. La palabra se va haciendo carne en la historia de los hombres y produce la salvación <sup>(29)</sup>.

## 7. EL PAN DE LA PALABRA

El pan de la eucaristía es el símbolo eficaz (sacramento) de la presencia dinámica y transformante del Señor en la Iglesia para la vida del mundo. Y este lenguaje no nos extraña aplicado a la eucaristía. Al fin y al cabo la eucaristía es el centro de la actividad de la Iglesia y fuente de toda su vida (SC 10). Lo nuevo del Concilio es poner en el mismo centro y en igualdad con la eucaristía, la centralidad de la palabra. "La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo" (DV 21). Afirmaciones

---

<sup>(29)</sup> Conviene recordar la interesada intervención de Monseñor Edelby sobre la consagración de la historia por la palabra: "La controversia postridentina ha visto en la Escritura, ante todo, una norma escrita. Las Iglesias orientales ven en ella la consagración de la historia de la salvación bajo la especie de palabra humana, inseparable de la consagración eucarística, que recapitula toda la historia en el cuerpo de Cristo". Citado por Alonso p. 482.

semejantes se leen en otros documentos conciliares (SC 48,51; AG 6; PO 18; PC 6) <sup>(30)</sup>. El relator de este capítulo de la Constitución nos dice que “a algunos padres no agrada la comparación entre la palabra de Dios y la sagrada eucaristía”, el lenguaje es un tanto nuevo, audaz y exagerado, según ellos. La respuesta no es otra sino que esta doctrina se funda en la Biblia y en la tradición patrística <sup>(31)</sup>.

Un lugar clásico de esta doctrina es el conocido libro *La imitación de Cristo*, que en su libro IV, capítulo 11 dice: “El cuerpo de Cristo y la Sagrada Escritura son muy necesarios”. Pero la *Imitación de Cristo* se queda corta con respecto al Concilio al hablarnos de las “dos mesas en el tesoro de la Iglesia”. El Concilio habla de “la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo”.

Pero es sobre todo en la Biblia donde aprendemos que el hombre vive de la “palabra de Dios” (Dt. 8,4; Jn.6). El pan es entonces un símbolo elocuente para hablar del poder, la fuerza y la vitalidad de la palabra. Como el pan es la vida del hombre, y ganar el pan es asegurar la vida, la palabra es pan de vida para un mundo hambriento. Inmensa responsabilidad la de una Iglesia, esposa y servidora de la palabra que es pan de vida, en un mundo que muere de hambre; de hambre material y de hambre de justicia, de dignidad, de Dios <sup>(32)</sup>.

---

<sup>(30)</sup> Si la palabra es pan, fuente de vida y dinamismo ofrecido por el Concilio a la Iglesia, fácil es interpretar la crisis del postconcilio como crisis de crecimiento. El organismo ha crecido y se ha desarrollado al ofrecerle alimento sólido. No todo es confusión, abusos, desviaciones (aunque haya habido algo de eso). Es sobre todo que el cuerpo ha crecido, se ha desarrollado y ya no le hace la ropa de antes. El crecimiento en la persona lo mismo que en la Iglesia supone un cambio desde dentro y desde fuera. Querer que todo quede igual después de un Concilio que ha escuchado la palabra que alimenta, es desvirtuar el poder de la palabra.

<sup>(31)</sup> Alonso S., o.c. p.676.

<sup>(32)</sup> El Papa Juan Pablo II terminó su visita al Perú con unas palabras improvisadas en que sintetizó su mensaje. Habló de los dos ministerios de la Iglesia: predicar la palabra para satisfacer el hambre de Dios de nuestros pueblos y compromiso con los pobres para erradicar el hambre de pan. ¡Hambre de Dios sí, hambre de pan no!.

La palabra de Dios viene a remediar el hambre más radical del hombre, el hambre de Dios y de su palabra en la que encuentra la vida (Am.8,11). Pero la misma palabra de Dios, sobre todo la palabra encarnada en Cristo, nos remite a la historia de los hombres en donde la Palabra encarnada se ha hecho solidaria del hambre y del dolor de los pobres (Mt.25,31,s).

La misma eucaristía es también palabra, no sólo porque en ella se tiene la liturgia de la palabra, sino porque los gestos, los símbolos hablan de solidaridad, de comunión, de donación y entrega para la vida del mundo. Compartir un mismo pan es formar un solo cuerpo (1 Cor.10,17). El pan ofrecido es la vida entregada. Y esta palabra hecha sacramento la Iglesia la acoge con humildad y devoción en recuerdo de su Señor que le manda hacer lo mismo "en memoria" suya.

La palabra escuchada y acogida se hace efectiva en nosotros y nos transforma en don y pan de vida para todos, es decir, nos compromete en el mundo para saciar el hambre de pan por las exigencias de justicia, de solidaridad y de fraternidad que lleva en sí esta palabra que proclamamos. La palabra se "encarna" en el pan y en el vino y en cada uno de los que comulgan de ese pan.

Dar gracias a Dios por 20 años del postconcilio y, en concreto, por haber puesto en el centro de la Iglesia el pan de vida de la palabra, debe traducirse en una redoblada "devoción a la palabra de Dios que dura para siempre" (Is.40, 8; 1 Ped.1,23-25) (DV 26), y en un esfuerzo constante por encarnar la palabra en nuestra historia, es decir, hacerla efectiva y capaz de obrar la salvación.

La Iglesia universal y, en concreto, nuestras iglesias latinoamericanas, como fruto del concilio, han tomado conciencia de esta responsabilidad ante la palabra y ante la historia. *Evangelii Nuntiandi* y los Documentos de Medellín y de Puebla son la mejor expresión de esta conciencia eclesial.

La Iglesia ha recibido de Dios una palabra de salvación que es buena noticia para nuestros pueblos. Una palabra poderosa que por el dinamismo de la encarnación tiende siempre a revelar y

hacer efectivo (revelar con hechos y palabras) en el mundo el amor de Dios que salva (LG 41). “La Iglesia, pueblo de Dios en la historia, animadora de la esperanza y forjadora de la comunión de los hombres entre sí y con el Señor y de la liberación, tiene la misión de evangelizar, es decir, proclamar la palabra de la buena nueva y contribuir a que esa palabra tenga la efectividad histórica social que le es propia, dentro de su acción transformadora del mundo” <sup>(33)</sup>.

---

<sup>(33)</sup> Documento de Evangelización de los Obispos del Perú 3.1.4.

Felipe Zegarra R.

## Salmos: el don de la vida

Una primera cosa es recordar que cada Salmo es una oración personal, en el sentido fuerte de esta palabra. Se pueden dar muchas explicaciones sobre el origen cultural de los Salmos, pero lo que es evidente al "oyente de la Palabra" es que esos Salmos están dirigidos a Dios directamente, y que son una expresión -diría un psicoanalista- del deseo, de múltiples formas del deseo. En ese sentido son oraciones espontáneas, por mucho que haya ritos y formalidades en algunos de ellos. Expresan algo muy íntimo, lo expresan normalmente en términos muy apasionados; difícilmente nuestra oración tiene ese sentido tan vital, esa actitud -por ejemplo en los Salmos de súplica- de impetración, de clamor exigente a Dios: "¿Hasta cuándo estarás sin escucharme?". Hay una oración personal en la inmensa mayoría de los casos -no voy a poder precisarlos cada vez-, emitida además por gente de los últimos siglos del Antiguo Testamento, de los tiempos posteriores al exilio; en ese sentido es una oración que expresa los sentimientos de una comunidad de pobres, de "los

---

(\*) Felipe Zegarra es sacerdote diocesano. Profesor principal del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La ponencia que presentamos corresponde a las Jornadas de Reflexión Teológica de 1987: "Pobreza y Vida en la Biblia y en la vida de la Iglesia". Fue publicada en *Páginas* N° 95 (1989).

pobres de Dios", los "*anawim*", y por eso es una oración al "Dios de mi vida", como dice el Salmo 43, v.9.

En esta oración intensa y apasionada de los Salmos encontramos una fuerte presencia de los temas de la vida y de la bendición. No voy a poder dar ahora estadísticas, pero el tema de la vida está presente en los Salmos sólo menos fuertemente que en el Génesis -el libro de la creación- y que en Ezequiel -el libro de la resurrección, o por lo menos, del anuncio de la restauración del pueblo- entonces es un tema insistente. Lo mismo ocurre con el tema de la bendición -cuya relación explicaré posteriormente- que aparece más que en todos los demás libros de la Biblia excepto el Génesis. Hay en los Salmos, en no menos de 90 de los 150, una alusión muy directa al tema de la vida y por supuesto todos ellos tratan de eso, pero me refiero a un uso del vocabulario de la vida y un énfasis en la consideración de este tema.

## I. LA ESFERA DE LA MUERTE

Analizar el tema de la muerte nos puede ayudar a entender lo que los salmistas piensan respecto a la vida. Pero quisiera partir de un texto reciente, un texto de Juan Pablo II, el 4 de octubre de 1984, a los Obispos del Perú, que hace alusión muy directa a nuestra realidad: "Ustedes y sus sacerdotes conocen sin duda de cerca la tragedia del hombre concreto de sus campos y ciudades, amenazado a diario en su misma subsistencia, agobiado por la miseria, el hambre, la enfermedad y el desempleo, ese hombre desventurado que tantas veces más que vivir sobrevive en situaciones infrahumanas". En el Perú, dice el Papa, se logra subsistir por debajo del nivel humano. Esta realidad debe acompañarnos en nuestra búsqueda. Algo cercano plantea un texto que encontré en una entrevista hecha por un diario limeño al guitarrista excepcional que es Atahualpa Yupanqui. El refiere esta anécdota: "Una vez unos viajeros que estaban por un pueblito muy alejado de la ciudad se encontraron con un indio y le pidieron un pollito pa' comer. El indio les contestó: no papai, no tenemos pollitos por aquí, no hay. Entonces, ¡choclo! ¡verdura!, -insistieron ellos- ¡nada papai, manan, aquí no hay! Los viajeros siguieron insistiendo hasta que le preguntaron cómo vivían allí si no

tenían nada; el indiecito le dio la respuesta más maravillosa, dolorosa y profunda que pueda haber dado, les dijo: nosotros no vivimos, papai, nosotros duramos". En la dureza efectiva de este texto, encontramos una aproximación muy clara a lo que es la vida en la Biblia. "Esto no es vida!", dice la gente para referirse a estas condiciones de sobrevivencia. "¡Esto no es vida!", esto no es lo que hemos recibido de Dios.

Respecto a este tema de la muerte, voy a tratar tres puntos: el escándalo de la muerte, la enfermedad y la persecución que empuja al sepulcro.

### a) El escándalo de la muerte

Veamos el primer texto: "Recuerda, Señor, lo corta que es mi vida y lo caducos que has creado a los humanos; ¿quién vivirá sin ver la muerte?, ¿quién sustraerá su vida a la garra del abismo?" (Salmo 89, 48-49). Nosotros estamos amenazados de muerte. Un filósofo alemán de este siglo -Martín Heidegger- decía que el hombre es un ser destinado a la muerte, consagrado a la muerte; y ciertamente no quería decir lo que todo el mundo sabe sin necesidad de ser filósofo alemán, es decir que nos vamos a morir; quería decir algo mucho más radical, que nuestra vida entera está marcada por ese escándalo de la muerte. ¿Para qué vivir, si nos vamos a morir?; ¿para qué tanto afán, si al final todo va a perderse? "¿Quién vivirá sin ver la muerte?, ¿quién sustraerá su vida a la garra del abismo?"

Cada vez que en la Biblia leemos "abismo" se está traduciendo del hebreo la palabra "sheol". ¿Qué es el "sheol"? Es un lugar imaginario para hablar sobre lo que es la muerte; el israelita tiene que hablar de un lugar de tinieblas, de algo que está por debajo de la tierra, para indicar que está por debajo de la vida. Esto ya nos dice lo que es la muerte. En la visión unitaria que tienen los israelitas de la existencia humana, del ser humano, donde no hay alma y cuerpo en el sentido habitual, y donde esas palabras de ser usadas designan la totalidad del ser humano, la muerte solamente puede significar dos cosas: o bien significa la disolución absoluta del ser, el sinsentido absoluto de la existencia; -y esto es

impensable para el fiel israelita- o significa una especie de subvida, una vida en hibernación, una suerte de vida subterránea, latente, una vida que no es vida. En la Biblia los que mueren no están muertos en nuestro sentido occidental; en un sentido judío y bíblico están viviendo una vida que no vale la pena vivirse. ¡Escandaliza tanto la idea de la muerte! Es incompatible con su idea de Dios y del don de Dios aceptar la muerte como definitiva; por eso la entienden más bien como una subvida (la expresión no es feliz; he buscado durante años y no he encontrado otra), una vida inferior, una vida sin signos de vida, una vida a la espera de nada.

Allí en el "sheol" están ellos, los muertos. "¿Quién sustraerá su vida a la garra del sheol?" El abismo tiene garras. Muchos de los salmos hablan justamente de una especie de capacidad de absorción del abismo; el abismo atrae, el abismo conquista gente, la mete dentro de sí; y hay que pelear, entonces, contra esas fuerzas absorbentes del abismo. Veamos otro texto: "A ti, Señor, llamé, supliqué mi Dios: ¿Qué ganas con mi muerte?, ¿con que yo baje a la fosa? Te va a dar gracias el polvo?, ¿podrá proclamar tu lealtad?" (Salmo 30, 9-10). Ya habrá ocasión de ver por qué es que esa vida no vale la pena vivirse; ahora quiero simplemente subrayar esa expresión: "¿qué ganas con mi muerte?", ese interrogante medio brutal dirigido a Dios.

En los Salmos también hay una conciencia aguda de la fugacidad de nuestra vida. Quisiera leer el Salmo 90: "Tú reduces el hombre a polvo, diciendo: retornen, hijos de Adán. Mil años en tu presencia son un ayer que pasó, una vela nocturna; siembras año por año como hierba que se renueva, que florece y se renueva por la mañana, y por la tarde la siegan y se seca. Todos nuestros días pasaron bajo tu cólera y nuestros años acabaron como un suspiro; aunque uno viva setenta años y el más robusto hasta ochenta, la mayor parte son fatiga inútil, porque pasan aprisa y vuelan. Enséñanos a calcular nuestros años para que adquiramos un corazón sensato". Notamos sobre todo en estos últimos versos el espíritu de la Sabiduría. "Queremos ser sensatos. Ya que esto pasa tan rápido, por lo menos danos una idea de lo que vamos a sufrir", para poder sacar un mínimo provecho a esto que

es tan fugaz. Tan fugaz es que quisiera agregar solamente un versículo: "Voy pasando como sombra que se alarga" (Salmo 109, 23; ver también 102, 12); los años pueden alargarse, pueden ser ochenta, pueden ser más, pero el hombre es simplemente sombra. Este es el nombre de los que están en el "sheol": sombras. No son vidas, no son existencias, no son seres humanos, son simple y llanamente sombras. En una visión complexiva que une pecado y muerte desde el libro del Génesis, la muerte temprana es un castigo de Dios. Dice así por ejemplo el Salmo 37: "Vi a un malvado que se jactaba, que prosperaba como un cedro frondoso; volví a pasar y ya no estaba, lo busqué y no lo encontré" (v. 35-36). Y en polémica con los malvados, los justos dicen -según el Salmo 55, 24-: "Tú, Dios mío, los harás bajar a ellos a la fosa profunda; los traidores y sanguinarios no cumplirán ni la mitad de sus años". Es una esperanza del salmista, ése es un deseo crudamente expresado: "que se mueran antes de tiempo". Llegará otro momento (con Job, con Ezequiel, con algunos de los sabios) donde esta visión de la retribución va a cambiar, y hasta podemos encontrar un par de Salmos que también cuestionan esta visión, pero durante mucho tiempo ellos piensan que el que obra mal, el que obra injustamente, el que acecha al pobre, ese tal vivirá la mitad de sus días y Dios le quitará la vida.

Volviendo sobre la pregunta "¿qué ganas con mi muerte?", el Salmo 88 multiplica los interrogantes: "¿Harás tú maravillas por los muertos?, ¿se alzarán las sombras para darte gracias?, ¿se anuncia en el sepulcro tu misericordia o tu fidelidad en el reino de la muerte?, ¿se conocen tus maravillas en la tiniebla o tu justicia en el país del olvido?" (v. 11 y ss.). Definitivamente no hay nada más grave en la muerte que el hecho de cortar la comunicación con Dios; no alabar a Dios es no tener comunicación de vida y no tenerla no solamente con Dios sino con nadie. De alguna manera el Salmo 116, muy al paso hay que reconocerlo, expresa una respuesta a la pregunta antes formulada, que es una respuesta paradójica: "Mucho le cuesta al Señor la muerte de sus fieles" (v. 6). Es algo que afecta enormemente a Dios, la muerte de los fieles; con ella el Señor no gana nada.

## b) Al borde del abismo

La muerte es un escándalo, cuestiona el sentido de nuestra existencia, pero la enfermedad es "pariente cercana". Enfermedad y muerte son debilidades de la vida, entre ellas hay solamente diferencias graduales. Por eso es que puede hablarse de una "esfera de la muerte"; la enfermedad está del costado de la muerte; la persecución y los conflictos, todo aquello que desgasta la posibilidad de vivir, todo aquello que amenaza la vida, el enemigo, la guerra, etc., pertenecen a esa esfera de la muerte, están del lado de la muerte.

Los Salmos de los enfermos son impresionantemente descriptivos, y hay que tener o haber tenido muy cerca la experiencia de la enfermedad para comprender cada expresión. Comienzo por el Salmo 88,4 ss.: "Mi alma está colmada de desdichas y mi vida está al borde del abismo; ya me cuentan con los que bajan a la fosa. Soy como un inválido, tengo mi cama entre los muertos, como los caídos que yacen en el sepulcro, de los cuales ya no guardas memoria". Eso es lo terrible de la muerte; no solamente ellos no pueden alabar a Dios sino que los israelitas piensan que Dios no guarda memoria de ellos, que los muertos no cuentan a los ojos de Dios, los muertos ya no le son aseguibles, "porque fueron arrancados de tu mano". Efectivamente, sólo los vivos están con Dios, ya que la muerte es una esfera enemiga de Dios; por eso San Pablo escribe en la 1ra. Carta a los Corintios: "el último enemigo vencido será la muerte", y "¿dónde está, muerte, tu victoria? ¿dónde está, oh muerte, tu aguijón?" (15, 26 y 55). La muerte es enemiga de Dios porque es fruto del pecado; por eso los muertos han pasado del poder de Dios al poder del abismo.

El Salmo 38, en una larga descripción, es quizás todavía más sobrecogedor: "Señor, no me corrijas con ira, no me castigues con cólera; tus flechas se me han clavado, tu mano pesa sobre mí, no hay parte ilesa en mi carne a causa de tu furor, no tienen descanso mis huesos a causa de mis pecados, mis culpas sobrepasan mi cabeza, son un peso superior a mis fuerzas" (se unen el pecado y la culpa con lo que está sufriendo el enfermo), "mis llagas están podridas y supuran, por causa de mi insensatez voy encorvado

y encogido; todo el día camino sombrío, tengo las espaldas ardiendo, no hay parte ilesa en mi carne; estoy agotado, deshecho del todo, rujo con más fuerza que un león; siento palpitar mi corazón, me abandonan las fuerzas y me falta hasta la luz de los ojos" (y viene acá un aspecto de la enfermedad que muestra que no es solamente un problema físico, como hasta el momento parecería, la enfermedad es un problema total: la enfermedad nos separa de la comunidad, la comunidad nos margina en la enfermedad), "mis amigos y compañeros se alejan de mí, mis parientes se quedan a distancia; me tienden lazos los que atentan contra mí, los que desean mi daño me amenazan de muerte, todo el día murmuran traiciones". Noten que en estas cinco líneas amigos y compañeros están aproximados a los enemigos: preparan traiciones. Ocurre como en ese triste vals: "¿Dónde están mis amigos?, no los veo; ¿dónde están mis hermanos?, no los hallo", me han dejado solo a disposición de mis enemigos! solo contra todos. "No me abandones, Señor, Dios mío, no te quedes lejos; ven a prisa a socorrerme, Señor mío, mi salvación".

Es necesario destacar una constante en estos Salmos de los enfermos y en muchas súplicas: estar abandonado por los amigos es un signo concreto, una manifestación tangible del abandono de Dios. El conocido Salmo 22 ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?") también incluye justamente esa expresión de marginación de la comunidad; el que eso clama, Jesús en la cruz al gritarlo, se siente abandonado por Dios porque está solo frente a sus enemigos, porque sus amigos se han evadido, le han dado la espalda. La enfermedad no es solamente descoyuntamiento y espaldas ardiendo; es asimismo sensación de soledad. Viendo más de cerca algunos de estos Salmos da la impresión de que el enfermo se malinterpreta, de que es terriblemente suspicaz; puede haber alguna gente que esté por allí atendiéndolo, pero que todo cuidado parece al enfermo insuficiente: ¡es tan grande el poder del abismo!

También la persecución empuja al sepulcro. El Salmo 18 es un salmo atribuido a David, hay en él cosas muy hermosas pero al inicio el salmista está narrando más bien una situación de guerra y entonces dice respecto de sus enemigos: "Me cercaban olas

mortales, torrentes destructores me aterraban, me envolvían las redes del abismo!". Noten lo que decía hace un momento: el abismo llama, el abismo atrae, el abismo captura, lucha contra Dios y contra la vida!: "me alcanzaban los lazos de la muerte" (vs. 5 y 6). El Salmo 143 repite la misma idea: "El enemigo me persigue a muerte, empuja mi vida al sepulcro, me confina a las tinieblas como a los muertos ya olvidados" (v. 3-4); la muerte entonces cuestiona la vida porque ella no está sola, está acompañada de su séquito: la enfermedad, la persecución, la enemistad, la guerra, las condiciones infrahumanas de sobrevivencia. ¡Eso no es vida!

## II. EL DON DE LA VIDA

### a) La vida, sumo bien

¿Qué es entonces la vida? La vida es el don de Dios, es el don por excelencia. En la Biblia y en los Salmos muy particularmente hay palabras casi intercambiables. Vida, bendición, paz, son términos prácticamente equivalentes, y todos ellos hablan de abundancia, de plenitud, de integridad, de bienestar. La vida no es la mera existencia, la vida supone justamente algo mucho más fuerte; la vida para el Antiguo Testamento es el sumo bien. La vida significa plenitud cuantitativa, se quiere vivir años; recordamos a Isaías (65, 20): ¡Habrà que llegar a viejo, no se puede morir niño! jeso es un escàndalo! Un escàndalo respecto al valor del ser humano y es un escàndalo respecto al Dios de la vida. La vida significa también plenitud cualitativa, significa condiciones humanas de vida, algo como una discreta plenitud, una discreta abundancia. A la vida pertenecen la salud, el bienestar, la dicha. La vida se da propiamente sólo en la persona sana. El enfermo, ya lo dije, está amenazado de muerte siempre, y por eso hay que recapturarlo de las garras del abismo.

En la Biblia, por ejemplo, nunca se dice "¡qué vida tan feliz!" y mucho menos "¡qué vida tan infeliz!", porque la vida siempre es feliz. Es un concepto que está implicado en el concepto más amplio de la vida, y por eso cuando nos encontremos con textos que hablan de la vida hablarán del gozo, de la alegría, de huesos

que bailan, de ánimo que exulta (Salmo 51). La vida es fruto del espíritu, es una fuerza activa que impulsa al hombre, se expresa en una movilidad vigorosa. El que vive es vital: no hay redundancia esta vez, pues la palabra “vital” nos expresa algo que va más allá de nuestro uso normal de la palabra vida, estar en constante dinamismo. Leamos, por ejemplo, el Salmo 104 que luego recorreremos más extensamente: “envías tu aliento”, tu espíritu, tu viento, tu respiración, es siempre el mismo término (“ruaj”); “envías tu espíritu, y los creas y repueblas la faz de la tierra” (v. 30). La idea no es solamente comunicación del espíritu de Dios como fuente de la vida, eso es lo que dice el primer versículo; es además hacer rebullir la tierra, es hacer que la faz de la tierra se llene de movimiento, de gente en actividad. El Salmo 27 proclama: “Espero gozar de la dicha del Señor en el país de la vida” (v. 13).

Veamos el Salmo 103: “El rescata tu vida de la fosa y te colma de gracia y de ternura” (v. 4). Dios rescata. Aparece aquí el verbo “gaal”, correspondiente al sustantivo “goel”. En la tradición hebrea extrabíblica, el “goel” es el responsable de la comunidad y por tanto el responsable de la vida de los demás. En algunos salmos como en Isaías 40 a 55, se aplica a Dios el título de “goel”, para indicar que Dios se compromete radicalmente para salvar la vida porque es el responsable familiar, el padre de la vida. Por eso entendemos que se diga: “rescata tu vida de la fosa”, y no puede hacerlo sino “colmándote de gracia y de ternura”.

El Salmo 65 en ningún momento usa el vocabulario de la vida, pero nos habla de lo que es el cuidado de Dios por la vida: “Tú visitas la tierra, la riegas y la enriqueces sin medida; la acequia de Dios va llena de agua; preparas los trigales, riegas los surcos, igualas los terrones, tu llovizna los deja mullidos; bendices sus brotes, coronas el año con tus bienes, tus senderos rezuman abundancia; rezuman los pastos del páramo y las colinas se orlan de alegría; las praderas se cubren de rebaños y los valles se visten de mieses que aclaman y cantan” (vs. 10 ss.). La vida bulle, aclama, canta; y Dios, defensor de la vida, cuida la vida de su pueblo. Evidentemente este texto es para un campesino inmensamente más elocuente que para la mayoría de nosotros.

La misma idea está en el mismo Salmo 104 del cual he leído ya el versículo 30: “envías tu aliento y los creas”. Esa idea se prepara a través de muchos versículos: “De los manantiales sacas los ríos para que fluyan entre los montes; de ellos beben las fieras de los campos, el asno salvaje apaga su sed; junto a ellos habitan las aves del cielo y entre las frondas se oye su canto. Desde tu morada riegas los montes y la tierra se sacia de tu acción fecunda; haces brotar hierbas para los ganados, y forraje para los que sirven al hombre; él saca pan de los campos, y vino que le alegra el corazón y aceite que da brillo a su rostro, y alimento que le da fuerzas” (vs. 10-18).

El Salmo anterior nos hablaba de “las acequias de Dios”, éste nos habla de “los árboles del Señor, los cedros del Líbano que él plantó. Allí anidan los pájaros, en su cima pone casa la cigüeña, los riscos son para las cabras, las peñas son madrigueras de erizos” (ibidem). Hay vida en todas partes, ¡todo tipo de vida! “Todos ellos aguardan a que les echés comida a su tiempo; se la echas y la atrapan, abres tu mano y se sacian de bienes; escondes tu rostro y se espantan, les retiras el aliento y expiran y vuelven a ser polvo” (vs. 27-29). Noten algo que es fundamental: la vida es abundancia. Frente a la pobreza que es, entonces, vida disminuida, ésta es la esperanza del pueblo de Israel y ése es el deseo expresado en sus oraciones: ¡que haya plenitud de vida!

El Salmo 107 es uno de esos salmos con estribillo que narran diferentes episodios y que ciertamente vale la pena leer. Quisiera leer algunos versículos que son como un resumen: “El transforma los ríos en desierto, transforma el desierto en estanques, el erial en manantiales de agua. Coloca allí a los hambrientos” (¡los hambrientos amenazados de muerte son colocados por Dios en la abundancia!) “y fundan una ciudad para habitar. Siembran campos, plantan huertos, recogen cosechas. Los bendice y se multiplican, y no les escatima el ganado, levanta a los pobres de la miseria y multiplica sus familias como rebaños” (vs. 33-41). El tema de la pobreza aparece en contraposición: el Señor libra de la pobreza y lo hace concediendo abundancia, que es vida y bendición.

## b) Bendición y multiplicación de la vida

La bendición va mucho más allá de lo que en castellano significa; es fuerza, es bien, sí, pero bien no solamente dicho sino entregado; es vida transmitida por la palabra. Debo recordar en este momento que "*decir*", en la Biblia, y no sólo en el caso de Dios, es obrar; para nosotros, hispano-hablantes, "del dicho al hecho hay mucho trecho"; para los hebreos por el contrario, dicho y hecho son la misma cosa, traducen el mismo término: "dabar". El verbo es acción, la palabra es hecho, y por eso la palabra que transmite la bendición es hecho que transmite fuerza, que comunica bien y vida. Hay algo más; la bendición no significa solamente participación en la vida; significa además el poder de dar vida; el bendito debe bendecir, transmitir la bendición, por eso es que la descendencia, la generosidad, la abundancia de vida están implicadas en el concepto de bendición. La bendición incluye la fertilidad. En el primer relato de la creación, la sexualidad humana es parte de la bendición: "Creczan, multiplíquense, hasta llenar la tierra para poder dominarla" (Génesis 1, 28).

Retornemos al Salterio. El Salmo 133 es todo él una bendición: "Vean qué dulzura, qué delicia convivir los hermanos unidos", y siguen comparaciones que escapan un poco a nuestras capacidades occidentales de entender: "es unguento precioso en la cabeza que va bajando por la barba. Es rocío del Hermón que va bajando por el monte Sión, porque allí manda el Señor la salvación: la vida para siempre". El texto que sigue es breve y elocuente: "Bendeciré sus provisiones, a sus pobres los saciaré de pan" (S. 132, 15). Según las leyes del paralelismo en la poesía bíblica, "saciar a los pobres de pan", eso es bendecir las provisiones. Pero no solamente los hermanos, no solamente la comida, los frutos de tu trabajo. Serás dichoso, te irá bien. Tu mujer como parra fecunda en medio de tu casa; tus hijos como renuevos de olivo, alrededor de tu mesa; ésta es la bendición del hombre que respeta al Señor; el Señor te bendiga desde Sión, que veas la prosperidad de Jerusalén, todos los días de tu vida; que veas a los hijos de tus hijos. ¡Paz a Israel!" (S. 128). El lenguaje de la bendición se mezcla, y no solamente en este salmo, con el lenguaje de la paz. La

bendición, decía antes, exige bendecir, el que es bendito debe a su vez comunicar bendición; hay una responsabilidad en favor de la vida que no termina en la mera fertilidad, sino mucho más allá: ¡Paz a Israel! ¡Paz al Pueblo de Dios!

### c) La paz: bienestar en la vida cotidiana

Una aclaración es oportuna: la paz en la Biblia ("shalom"), nunca designa la paz interior, nunca quiere decir: "quédate tranquilo, reposa"; de alguna manera quiere decir lo contrario al reposo, porque indica vitalidad, indica estar perfecto, sano y salvo, vivir perfecta, íntegramente. "Shalom" es bienestar, prosperidad material y espiritual. Las imágenes de esa paz son imágenes de enjundia, de grasa, de plenitud de vida; indican prosperidad del individuo y de la comunidad, bienestar en la existencia cotidiana, armonía integral del hombre. Referido a la colectividad, "shalom" indica las buenas relaciones entre personas, familias, pueblos; la total armonía dentro de la comunidad que hace posible un crecimiento libre y sin obstáculos del ser humano en todos sus aspectos. Por eso, el hoy día arzobispo de Piura, hace algunos años decía en Tacna: "No queremos la paz de los cementerios". La paz no solamente es "fruto de de la justicia" como dice Isaías (32, 17), es también fruto de plenitud de vida, de armonía, de fraternidad; es fruto de una larga y buena convivencia.

El Salmo 147, v. 14 nos plantea un paralelismo sugerente: "Ha puesto paz en tus fronteras, te sacia con flor de harina". Paz en tus fronteras, flor de harina, lo necesario para el pan; hay paz en las fronteras porque todos comen pan. Qué lejos estamos de aquellos que piensan que seguridad equivale a destrucción del adversario. En los términos de la Biblia la paz en la fronteras significa justamente el que haya pan cada día en la casa de todos.

El Salmo 85, que recoge el vocabulario de la paz, es en cierto sentido riquísimo. "¿No vas a devolvernos la vida para que tu pueblo se alegre contigo?" (vida y alegría están en paralelismo). "Muéstranos, Señor, tu misericordia y danos tu salvación. Voy a

escuchar lo que dice el Señor: Dios anuncia la paz a su pueblo y a sus amigos y a los que se convierten de corazón. La salvación está ya cerca de sus fieles y la gloria (Dios en medio del pueblo) habitará en nuestra tierra; la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan; la fidelidad brota de la tierra y la justicia mira desde el cielo. El Señor nos dará la lluvia y nuestra tierra dará su fruto, la justicia marchará ante El, la salvación seguirá sus pasos". Todo eso es la paz. Paz es vida, es alegría, es gloria o presencia de Dios en la tierra; paz es encuentro de la misericordia y de la fidelidad, es justicia y paz que se besan.

#### d) Paz y bendición mesiánicas

En el Salmo 72 que tantas veces cantamos: ("Tu reino es vida, tu reino es verdad") se relaciona paz y bendición con la venida del Mesías, del ungido de Dios. Voy rápido para subrayar las ideas que van saliendo al paso. "Dios mío, confía tu juicio al rey, tu justicia al hijo de reyes": ésa es la función de los ungidos por Yavé, ésa es su misión, hacer justicia. Por eso sigue: "Para que rija a tu pueblo con justicia, a tus humildes con rectitud. Que los montes traigan paz y los collados, justicia". "Que El defienda a los humildes del pueblo, que socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador"; no pienso que esto quiere decir destrucción física del adversario pero sí algo muy rotundo; "quebrantar al explotador" quiere decir arrancarlo de la explotación, quiere decir justamente socorrer al pobre e impedir al explotador que siga ejerciendo la explotación. "Que se postren ante El todos los reyes, y que todos los pueblos le sirvan: porque El librará al pobre que clamaba, al afligido que no tenía protector, El se apiadará del pobre e indigente y salvará la vida de los pobres. El rescatará ("gaal") su vida de la violencia, porque su sangre es preciosa ante sus ojos": qué mejor expresión de la función del ungido de Dios como defensor de la vida, que decir que la sangre del pobre es valiosa ante sus ojos. Por eso su Señorío -su Reino- se extenderá a todos los pueblos. Su poder es el de la misericordia. "Que El sea bendición de todos los pueblos, y lo proclamen dichoso todas las razas de la tierra".

### III. INTIMIDAD CON DIOS Y CLAMOR POR LA RESURRECCION

Llega en los últimos tiempos del Antiguo Testamento la posibilidad de pensar en otro nivel, que no anula el anterior, ni anula la necesidad de luchar contra la pobreza y de propiciar la vida en todas sus formas, pero ciertamente nos abre perspectivas nuevas. Se trata de dos aspectos de una misma concepción de la vida; el Dios de la vida nos llama a una estrecha amistad con El y, por la misma razón, por esa vinculación profundísima e íntima que establece con nosotros, ofrece la resurrección. Comencemos con la reflexión dolorosa de algunos levitas, que viven y sirven cerca al templo, pero que simultáneamente se sienten fuertemente vinculados al grupo de los fieles de Dios, a los pobres de Yavé. Ellos interpretan de manera excepcional las palabras relativas al don de la vida de Yavé y por eso despiertan una esperanza que se basa en su experiencia de Dios. ¿Cómo puede el Dios de la vida abandonar a su siervo en la corrupción? Los Salmos no llegan a plantear firmemente la fe en la resurrección, pero claman por ella; sin nombrarla, porque no la conocen bajo ese nombre, están impregnados de una aspiración a la vida sin término.

Veamos el Salmo 16: "El Señor es el lote de mi heredad y mi copa, mi suerte está en tu mano; me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad. El Señor es mi parte, mi porción en la herencia. El Señor está siempre ante mi rostro, con El a mi derecha no vacilaré. Por eso se me alegra el corazón, se gozan mis entrañas y mi carne descansa serena: porque no me entregarás a la muerte ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción". El reclamo es preciso: ¿Cómo vas a dejar a tu fiel ver la corrupción? ¿Podrás abandonar al que cree en Ti, Dios de la vida? Es un grito de protesta contra la muerte. La corrupción es incompatible con la relación establecida entre Dios y su fiel aliado. Pero la protesta se abre a la esperanza: "Me enseñarás el sendero de la vida, me saciarás de gozo en tu presencia, de alegría perpetua a tu derecha".

El Salmo 63, 4 ss. nos ofrece una expresión insólita si se considera el valor casi absoluto que la vida tiene para los hebreos,

incluyendo a Jesús. Cuando Jesús suda sangre (Lc. 22, 44), cuando "con clamor y lágrimas" rechaza la muerte (Hebr. 5, 7), cuando dice "si es posible, aparta de mí este cáliz" (Mt. 26, 39), expresando así su deseo, es porque El ama la vida profundamente, como quien ha sido formado en esta valoración de la vida; eso se nota en el pan de cada día, en los lirios del campo y en los pájaros del cielo, en la semilla de mostaza que crece hasta ser el arbusto más grande, poblado de pájaros. Frente a esa valoración casi absoluta de la vida lo que vamos a leer es realmente sorprendente: "Tu gracia vale más que la vida, te alabarán mis labios. Toda mi vida te bendeciré". No hay renuncia a la vida, lo que le da sabor a la vida es la gracia, la compañía del Señor, la intimidad en la relación con El. El lenguaje se torna "terriblemente materialista" para nuestro concepto habitual: "Me saciaré de ti como de enjundia y de manteca, y mis labios te alabarán jubilosos". Alabanza y manteca: los Salmos acercan las cosas más insólitas: pero la grasa aquí es expresión de la vida otorgada por Dios.

En una de esas meditaciones tardías, que implican una superación de la antigua doctrina de la retribución, leemos: "Yo por poco doy un mal paso, casi resbalaron mis pisadas porque envidiaba a los perversos", gozando en ganar más y en hacer mal; entonces "meditaba yo para entenderlo, pero me resultaba muy difícil: hasta que entré en el misterio de Dios (recordemos a Job 42,5: "hoy te he visto cara a cara") y comprendí el destino de ellos. Es verdad: los pones en el resbaladero, los precipitas en la ruina, en un momento causan horror y acaban consumidos de espanto. En cambio, yo siempre estaré contigo, tú agarras mi mano derecha, me guías según tus planes y me llevas a un destino de gloria". Esta es la contraposición: ellos hacen lo que les da la gana pero están lejos de ti, yo estoy contigo, tomado por tu mano. "¿No te tengo a ti en el cielo?, contigo ¿qué me importa la tierra? Se consumen mi corazón y mi carne por Dios, mi lote perpetuo. Para mí lo bueno es estar junto a Dios, hacer del Señor mi refugio, y contar tus acciones en la puerta de Sión" (Salmo 73). No veamos en este texto un espiritualismo engañoso, es más bien esa confianza en Dios que podemos detectar en miles de personas en nuestras comunidades, esa confianza en Dios de quien desprecia el bienestar puramente exterior y más aún el afán de lucro y el

pisar a los demás para trepar, y que prefiere la convivencia en la comunidad cristiana, la cercanía a Dios en el servicio a los demás. Emparentado con el “yo siempre estaré contigo”, el Salmo 118 proclama: “No he de morir, viviré para contar las hazañas del Señor” (v. 17). El muerto no puede contarlas, el vivo vivirá para llenarse la boca de las obras que Dios hace en favor de los pobres y los abandonados.

El Salmo 49 es una reflexión más fría que la anterior: “Este es el camino de los confiados, el destino de los hombres satisfechos; son un rebaño para el abismo, la muerte es su pastor; bajan derechos a la tumba, se desvanece su figura y el abismo es su casa”. Los malvados son familiares de la muerte ya que confían sólo en sí mismos, y se cierran; “pero a mí Dios me salva, me saca de las garras del abismo y me lleva consigo”.

Quiero referirme para concluir, a lo que los estudiosos llaman las “estrategias de sobrevivencia” en nuestros países golpeados por la muerte. De esos intentos que los pobres de campo y ciudad organizan para proteger la vida de los débiles de su comunidad -comedores, ollas comunes, grupos de enfermos, etc.- algunos dicen que son simples formas de resistencia, maneras de retardar apenas el paso invencible de la muerte. Estrategias de sobrevivencia que mantienen la vida en un nivel mínimo, según los términos de esta charla y de los salmos leídos, serían intentos limitados a un nivel de subvida, de vida infrahumana. Por el contrario, estoy personalmente convencido de que esas “estrategias” son al mismo tiempo experiencias de organización, de personalización, de solidaridad, de crecimiento en el amor. Así lo dijo el Papa en Villa El Salvador: “Con gran alegría me he enterado de la generosidad con que muchos de los habitantes de este ‘pueblo joven’ ayudan a los hermanos más pobres de la comunidad, en los comedores populares y familiares, en los grupos para atender a los enfermos, en las campañas de solidaridad para socorrer a los hermanos golpeados por las catástrofes naturales” (era febrero del 85 y en el año 83 y el 84 estas catástrofes habían abundado, y en esas catástrofes también había abundado la solidaridad de los pobres). “Son testimonios estupendos de caridad cristiana, que muestran la grandeza de alma

del pobre para compartir. Bienaventurados los misericordiosos, proclamó el Señor en el Sermón de la Montaña. Y es que tantas veces los ‘pobres de espíritu’ a quienes el Señor llamó por eso bienaventurados, están más abiertos a Dios y a los demás, todo lo esperan de El; en El confían y ponen su esperanza”. Porque ponen su esperanza son generosos, y por eso esas experiencias que efectivamente paran la muerte son al mismo tiempo experiencias profundísimas en las que el pueblo va creciendo en vida, en vitalidad.

El Salmo 16 dice: “Me muestras el sendero de la vida”. Creo que en países que están atravesando por senderos de muerte y de destrucción, estas experiencias de “los pobres que también alentados por la iglesia se organizan para celebrar su fe y por lo tanto para reivindicar sus derechos” (Puebla, n. 1137) y sobre todo los derechos de los más débiles -niños y enfermos, ancianos y más pobres-, esas experiencias, digo, son senderos de vida y a través de ellos hay esperanza para nosotros.



Hugo Echegaray

## Derecho del pobre, derecho de Dios

*Quien oprime al débil, ultraja a su Hacedor;  
mas el que se apiada del pobre, le da gloria"*  
(Prov.14, 31, cf. Prov.17,5).

### I

Una de las más antiguas colecciones de la sabiduría popular, recogida en la Biblia como palabra reveladora de Dios, contiene este proverbio de cuño profético. El sello de la profecía es en él reconocible por la identidad que establece entre la ofensa hecha al pobre y la ofensa hecha a Dios mismo. El pueblo atesora como patrimonio irrenunciable de su fe esta convicción, desconcertante por su profundidad, de que el criterio del auténtico comportamiento hacia Dios es nuestro comportamiento hacia el pobre. Acoger al pobre es acoger a Dios. Rechazar y oprimir al pobre equivalen a quebrar la alianza con Dios: "No despojes al débil, porque es débil, y no aplastes al desdichado en la puerta (lugar

---

(\*) Hugo Echegaray (+ 1979) fue sacerdote diocesano. Profesor del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El artículo que presentamos fue elaborado por el autor en base a una ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1978: "Lecturas de la Biblia". El texto fue publicado en *Anunciar el Reino*, CEP, 1981.

a la salida de la ciudad en que se administraba justicia), porque Yahvé defenderá su causa y despojará de la vida a los despojadores" (Prov.22,22-23).

Fundamento de esta convicción del pueblo es, sin duda, el sentido original de su fe. Dios es liberador y redentor, por lo tanto, garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos: "No desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos, porque su vengador es poderoso, y defendería su pleito contra ti" (Prov.23,10-11). Aquí Dios reviste la figura del goel o "vengador de sangre" (Núm.35,19) cuya función es proteger al más débil y asegurar el respeto de sus derechos. La trascendencia de Dios, se ha dicho ya tantas veces, se significa a través de la exigencia de justicia. Lo que para algunos hay de escandaloso en ello, son las consecuencias concretas que derivan de dicho enunciado de fe. Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es parcial. Para mostrar su justicia, se parcializa en favor de los pobres que este mundo pretende ignorar. Por eso sus exigencias sobre la sociedad, su intervención en la historia, implican para ellos la salvación y para sus opresores la condenación. Pero al que hace la justicia, Dios le da vida, sabiduría, fuerza (Prov. 28, 5.16.20.27; 29, 7.14; 21,13. 15. 21; 17,15).

El retrato del rey ideal en Israel es el de aquel que justamente puede llamarse mesías de Dios porque su norma de gobierno consiste en dar satisfacción a las necesidades de los más pobres. La fuerza que para gobernar recibe el mesías de Dios mismo es consecuencia directa de su fe; su discernimiento político en favor del pobre es inteligencia profunda del sentido de la alianza. Inteligente es el que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica. La legitimidad de la autoridad supone también esa "parcialidad" implicada en la atención preferencial prestada a los más pobres del pueblo. La justicia que se les haga será el rasgo político por excelencia; define la ciudad fiel frente a la desleal; no consiste en la aplicación mecánica de determinadas normas legales, sino en la total disposición del

gobernante a hacer suya la causa del pobre (Ver Is. 11, 1-9; 9, 1-6; 1, 21-23). La fe implica aquí un comportamiento político preciso. Inútil añadir que esta actitud condena el abuso de poder, la impunidad y el despotismo (Am. 5, 7-11; 1, 6-7. 11-12. 13-15; 2, 6-7).

## II

Este sentido de fe del pueblo ha podido inspirar en la Biblia toda una corriente espiritual caracterizada por una peculiar manera de poner su confianza en Dios, que en la tradición de la Iglesia ha podido parecer, en ciertas circunstancias, inusual o chocante. Hoy redescubrimos su hondo arraigo en el proceso de la revelación. Nos encontramos mejor situados para captar el sentido profundo de Dios que esa espiritualidad del pueblo ha mantenido vivo a través de generaciones.

Nos referimos a lo que podría llamarse la oración de queja, el clamor de los pobres que sube hasta Yahvé como verdadero incienso y que muchas veces no alcanza resonancia en el culto formal que el sacerdote le tributa. Es conocida la afirmación tantas veces citada del Exodo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces" (Ex. 3, 7; también Ex. 3, 9). La palabra de protesta, el grito de dolor, de rabia o de impotencia tienen para Dios el valor de una verdadera oración. Dios vive atento al clamor del pobre maltratado. Más aún, Dios acoge como un testimonio de fe su "potencial" de rebeldía, la ira o indignación que en ellos suscita la injusticia sufrida.

Es el caso bien conocido de Job, cuyo reclamo se convierte incluso en cuestionamiento del Dios liberador, en imprecación (como se lo hacen notar sus amigos aparentemente más piadosos que él), en reproche y protesta de inocencia. El tono patético de su oración no se diluye en un desborde sentimentalista, sino que se estructura en petitorio y en exigencia clara: Job intenta abrir un proceso contra Dios porque no muestra en la actualidad suficientemente su justicia.

*¿Por qué el Poderoso no tiene tiempos en  
reserva, y por qué sus fieles no contemplan sus días?  
Los malvados remueven los mojones,  
se hace pastar los rebaños robados. Se llevan el asno de los  
huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda.  
Los indigentes tienen que apartarse del camino,  
a una tienen que ocultarse los pobres del país.  
Cual los onagros del desierto parten al trabajo desde el alba  
buscando qué comer; y es la estepa  
la que debe alimentar a sus crías.  
Se le roba al huérfano su campo, se toma en prenda la túnica  
del pobre. En el campo del otro exprimen el aceite  
y ellos, que pisan los lagares, tienen sed.  
En la ciudad las gentes se lamentan, el herido grita  
fuertemente y Dios sigue sordo a estas infamias.  
El asesino se levanta con el alba para matar al pobre  
y al menesteroso, y por la noche obra como el ladrón.  
Si no es así, ¿quién me desmentirá, quién reducirá  
a nada mi palabra?*

24,1-4.9.14.25

Una vez hecho el inventario de lo que sucede en torno suyo,  
Job se convierte en un orante cuya oración no deja de tener un  
carácter profundamente turbador.

*Hoy todavía mi queja es rebelión, cuando su mano pesa sobre  
mi gemido. Ah, si pudiera encontrarlo, llegaría hasta su  
trono. Expondría mi causa ante él, tendría la boca llena de  
argumentos. Sabría con qué discursos él me respondería,  
y comprendería lo que tiene que decirme.  
¿Precisaría de violencia para refutarme? No, al menos él me  
prestaría atención. Reconocería en su adversario  
a un hombre recto y yo escaparía victorioso a mi juez.*

23, 2-7.

La inocencia de Job es la inocencia de los despojados con quienes él comparte un mismo destino. Job no es sino el caso ejemplar e ilustrativo que apela al Dios redentor de los proverbios, al goel, defensor de la sangre vertida, contra el Dios que sanciona mecánicamente la injusticia del mundo y a quien representan los amigos de Job por su falta de fe:

*Mi rostro ha enrojecido por el llanto, la sombra de la muerte  
está sobre mis párpados; y eso que no había en mis manos  
violencia, y que era pura mi oración. Tierra, no cubras  
tú mi sangre, que no quede en secreto mi clamor.  
Desde ahora, tengo en los cielos un testigo, allá en lo alto  
tengo a mi goel. Cerca de Dios mi grito es abogado,  
es ante él que lloran mis ojos.*

16, 16-20.

La respuesta de Dios que se ha hecho esperar con ansiedad a lo largo de todo el libro de Job, no es menos sorprendente: "Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos -dice Dios a Elifaz que recomendaba sumisión y prudencia- porque no han hablado con verdad de mí, como mi siervo Job" (Job.42,7). La fe de Job en su intransigencia y desmesura es más correcta que la fe de sus amigos en su estrechez y conformismo. Protestando por la injusticia que se comete contra él, Job es un testigo mucho más veraz de la fe en Yahvé que todos los que "se acostumbran" a la injusticia hasta convertirla en un hecho necesario al interior del sistema humano. Ese es el caso de los amigos de Job, y de los falsos amigos de Dios.

Que esta expresión de piedad sea central en el culto a Yahvé, lo muestran numerosos salmos. Allí también los orantes presentan a Dios sus diversas tribulaciones pidiendo ayuda, denuncian a quienes las han causado y también exigen una intervención que venga a establecer justicia: "¡Levántate, oh juez de la tierra, da su merecido a los soberbios!" clama el salmo 94 recordando al Dios "que no dejará a su pueblo". El salmo 102 se expresa en términos de una emoción apenas contenida: "Yahvé, escucha mi oración,

llegue hasta ti mi grito...". El salmo enlaza la soledad y la persecución personal con la situación colectiva de abandono: "Tú te alzarás compadecido de Sión, pues ya es tiempo de apiadarte de ella, ha llegado la hora; que están tus siervos encariñados de sus piedras y se compadecen de sus ruinas". Para terminar en una reafirmación de esperanza: "Se escribirá esto para la edad futura, y un pueblo renovado a Dios alabará: que Yahvé se ha inclinado desde su altura santa, desde los cielos ha mirado a la tierra, para oír el suspiro del cautivo, para librar a los hijos de la muerte" (Cf. también Sal. 41, 56, 58, 62, 103, 107, 109, 137, 140, etc.).

### III

Todos estos ejemplos coinciden en un punto común: la confianza de los pobres para dirigirse a Yahvé, para exponer su causa, reclamar una intervención salvadora, así como el castigo del opresor de quien son víctimas. Una cierta espiritualidad ha hecho que se trate de atenuar la vigorosa belicosidad de estos salmos, considerándola como un aspecto superado en la economía de la nueva alianza. Sin embargo, corresponden a la cólera encendida de Cristo contra la indolencia, la hipocresía y las injusticias de su tiempo. Lo que tienen de inusitado todos estos textos es su convergencia en cuanto a una sola cuestión: la conciencia de una especie de derecho -escandaloso para los bien pensantes- del pobre a ser amado por Dios. La fe bíblica se afirma sobre esta conciencia de la aparente no imparcialidad de Dios. Del mismo modo escandalizó Jesús al retomar el anuncio de esta predilección como reveladora de la seriedad del amor del Padre: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt. 11,25).

Que Dios nos revela su amor universal a través de esta clara predilección particularizada en los pobres no debe sorprendernos. Dios ama a todos los hombres, hace llover sobre buenos y malos, dice Jesucristo. Y también nos pide amar. Pero Dios pide amar no de cualquier manera sino incorporándonos a la cons-

trucción de su Reino. Este Reino ofrecido a los que se encuentran abajo de la pirámide social, marginados por el sistema, expoliados y despreciados por los poderosos. El Reino de Dios se cumple como respuesta positiva dada a las esperanzas de un pueblo cuyos derechos más fundamentales han sido suprimidos. Este Reino es universal por tener en el pobre y sus derechos, su único patrón de medida. Tanto como existan pobres, es decir hombres a quienes se niega su plena condición humana, no-hombres, no-personas, la unidad de la sociedad y la pregonada igualdad entre los hombres, serán más que nada una tarea y un combate, algo por conquistar. El pobre nos obliga a superar las estrecheces de un sistema, a romper con su apariencia de orden, a responder a las necesidades reales que muchas veces el sistema pretende ignorar y acallar por la fuerza. La existencia del explotado es signo de una universalidad no realizada. Por eso, es la meta del amor del Padre así como el criterio de autenticidad de nuestra propia respuesta de amor. El pobre lo concretiza y universaliza. El pobre es testigo por su sola existencia de que la humanidad se halla en proceso y que éste permanece abierto tanto como haya pobres en medio de nosotros.

Por eso la defensa de los derechos del pobre es algo permanente y no sólo ocasional. Al recordarnos esto, el pobre además nos invita a hacer nuestro ese sentido profundo de fe en el Padre, que se revela tal en la justicia que consiste en promover el derecho del extranjero, del huérfano y la viuda. Los derechos continuamente no atendidos del pobre son los que van marcando el lugar de la acción histórica y del encuentro con el Padre. El Señor nos traza el camino de la defensa radical de estos derechos: las necesidades de los más pequeños entre los hermanos cuya carencia de alimento suficiente, de seguridad y de trabajo constituye un insulto contra el amor universal que el Padre nos ofrece.



Consuelo de Prado

## Yo siento a Dios de otro modo (en el umbral de la espiritualidad)

### INTRODUCCION

Nos interesa presentar el aporte de la experiencia femenina a la espiritualidad que nace y se desarrolla en el seno del pueblo pobre y cristiano. En ese regazo se alimenta, en él recibe "luz, calor y compañía" <sup>(1)</sup> una vivencia espiritual fecunda que cuestiona lo que pudiera quedar de tinieblas, frío y separación en nuestra vieja manera de vivir la fe.

Cuando hablamos de perspectiva femenina estamos marcando el acento y no planteando una polarización. Con todo, el acento debe ser suficientemente subrayado, como justa reivindicación de aspectos silenciados o desatendidos en la común manera de hablar sobre estos temas. A este respecto me parece muy sugerente la frase que José María Arguedas pone en boca de

---

(\*) Consuelo de Prado es religiosa Misionera Dominica del Rosario. El artículo corresponde a su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1985: "Experiencia de Dios". Fue publicado en *Páginas* Nº 75, 1986.

<sup>(1)</sup> Con esa bella imagen se refería a la vida Beda el Venerable (citado por Donald P. Gray en su obra *Jesús, camino de libertad* (Santander, Sal Terrae, 1984) 34.

Matilde, esposa de Fermín, uno de los protagonistas de la novela *Todas las Sangres*: "Yo siento a Dios de otro modo" <sup>(2)</sup>. Esta frase reivindica el derecho de la mujer a sentir de distinta forma, y consiguientemente a expresar también de otra manera nuestra particular experiencia de Dios. Se trata de una manera "relacional" de conocer que desborda la frialdad conceptual y va implicando todas las dimensiones de la vida en esta relación <sup>(3)</sup>.

La espiritualidad, una manera de vivir, es también una manera de seguir a Jesús. El Evangelio de Lucas nos dice que junto con los doce seguían a Jesús algunas mujeres. No nos transmite grandes dichos de estas discípulas, pero las hace estar presentes en los momentos importantes de la vida del Señor y de la primera comunidad cristiana. Como ellas, nosotras estamos llamadas a seguir a Jesús. Si hubiera que anticipar algunos rasgos de este estilo de seguirlo, señalaría dos muy generales pero que considero fundamentales: la mujer tiende a vivir las cosas en forma unitaria porque aspira a la totalidad, y valora globalmente lo cotidiano evitando sobreestimar los momentos aislados. En ambas características encontramos como una "natural predisposición". para entender la espiritualidad como un estilo global que no deja fuera ninguna dimensión ni faceta de la vida. Las nuevas generaciones marcan esta exigencia con mucho énfasis.

Desarrollar los acentos femeninos nos dispondrá para dar un aporte propio a toda la comunidad, la cual se irá fortaleciendo como comunidad de discípulos en el diálogo del dar y recibir. Por eso señalaba antes que no se trata de una polarización, sino de subrayar algunas facetas en reciprocidad con otras hace tiempo explicitadas por los varones.

Las tres partes de esta exposición pretenden, pues, resaltar otros tantos aspectos de la espiritualidad femenina.

---

<sup>(2)</sup> Cf. Obras Completas, IV (Lima, Horizonte, 1983) 236.

<sup>(3)</sup> A los varones se les enseña, desde pequeños, a disimular los sentimientos, a mostrarse independientes, a negar las cualidades femeninas. Se les impone así una imagen distorsionada de su propia humanidad y de la humanidad de la mujer.

1. El *sufrimiento* como definición de la situación de la mujer latinoamericana de los sectores más pobres.
2. La *fortaleza* que la define fundamentalmente como mujer de temple.
3. Y la capacidad de *acción de gracias* en que se expresa y potencia la rica espiritualidad que la anima.

## SOY UNA MUJER QUE SUFRE

Las mujeres de los sectores populares de América Latina, con el alma llena de amargura y también de fe, desgarran sus penas ante el Señor. El primer Libro de Samuel nos presenta un paradigma de esta condición sufriente:

*"Entonces... Ana se levantó y con el alma llena de amargura se puso a rezar al Señor, llorando a todo llorar. Y añadió esta promesa:*

*'Señor de los ejércitos, si te fijas en la humillación de tu sierva y te acuerdas de mí, si no te olvidas de tu sierva y le das a tu sierva un hijo varón, se lo entrego al Señor de por vida y no pasará la navaja por su cabeza'. Mientras ella rezaba y rezaba al Señor, Elí observaba sus labios. Y como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó borracha y le dijo: '¿Hasta cuándo te va a durar la borrachera? A ver si se te pasa el efecto del vino'. Ana respondió: -'No es así Señor. Soy una mujer que sufre. No he bebido vino ni licor, estaba desahogándome ante el Señor. No creas que esta sierva tuya es una descarada; si he estado hablando hasta ahora, es de pura congoja y aflicción'" (I Sm. 1, 10-16).*

### 1. Doblemente explotada

Puebla nos habla de la mujer de los sectores indígenas, campesinos, obreros y marginados de la ciudad. Habla de ella con fuerza, como "doblemente oprimida y marginada" (N. 1135, en nota). La mujer de los sectores pobres sufre mucho y llora su situación. Habita un mundo que le es extraño. A ella se le arranca

de la tierra (para la mujer de los Andes, la cálida y querida pachamama), se le priva de la escuela y del idioma, de sus vestidos típicos y de sus hijos, de su esposo y del hogar, de la comunidad, de la participación en las instancias donde se decide el rumbo de la sociedad y de la Iglesia...

La vida de la mujer pobre se ve reducida con frecuencia a un batallar por la existencia cotidiana y anodina. Sus días se tejen con la madeja de la rutina y el cansancio y le exigen muchas renuncias a lo grato y a lo bello.

Si la pobreza es muerte, son muchas las muertes que debe afrontar en su vida de mujer más pobre. La muerte de un trabajo no seguro, mal pagado y desgastante; la de una maternidad soportada muchas veces como carga; la muerte que se genera en una relación de pareja desigual y esclavizante.

Heridas en su pobreza, en su raza y en su sexo, desarticulada su existencia por la dureza de la vida y las distintas formas de represión que soportan, algunas mujeres se abaten en esa lucha diaria por la vida y acusan en carne propia los embates de las fuerzas de la muerte.

## **2. El reclamo por la vida**

En una bella oración que pude escuchar en un barrio donde asistí a una celebración del Señor de los Milagros en Lima, una mujer se dirigió al Señor pidiéndole, desde el propio sufrimiento, la salud y la vida para sus familiares, para los huérfanos y viudas del país y en especial para la zona de Ayacucho azotada por tanto dolor y tanta muerte. Lo que me pareció creativo en su oración fue que, partir de sí y de su propio sufrimiento no la dejó encerrada en él. En la oración como en la vida, la mujer siente el llamado a salir del individualismo e ir hacia la experiencia comunitaria. En efecto, muchas mujeres de los sectores pobres van pasando de la propia vivencia de pobreza y necesidad a la apertura para el servicio a la comunidad, servicio que se expresa muchas veces en el compromiso en organizaciones encaminadas fundamentalmente a defender la vida. Desde la organización

espontánea para acudir a las necesidades inmediatas, desde su preocupación por el pan cotidiano, por la salud y por la escuela, la mujer se abre a una experiencia más ancha que rompe los límites de sus sueños domésticos y la lleva a descubrirse engendradora de la historia.

Para la mujer embarcada en esa práctica cobra un nuevo sentido la experiencia de Dios porque lo va percibiendo como una exigencia machacona a pasar del individualismo a la actitud comunitaria y como fuerza que la empuja y la mantiene. En esa experiencia se siente valorada por lo que es y descubre el dinamismo de su fe. Su práctica creyente se constituye así en el anuncio convincente del mismo Dios de la Vida.

### 3. Consuelen a mi pueblo

La mujer de los sectores pobres, doblemente explotada, es también creyente. Por el hecho de haber experimentado con bastante frecuencia el dolor de la marginación y la opresión desarrolla una mayor sensibilidad para percibir también las necesidades de los demás. Y aunque es verdad que puede convertir su religión en una dimensión alienante y refugiarse en ella para llorar su dolor, el hecho creciente de abrirse al sufrimiento de su pueblo la dispone a la comunión con el sufrimiento de otros, haciéndole trascender el propio, para sembrar esperanza y alegría en los más pobres.

José María Arguedas, tan atento en sus obras al sufrimiento del pueblo, atribuye con frecuencia a la mujer la capacidad de consolarlo. Pocas veces esa capacidad resulta tan sorprendente como la que descubre en una pobre india jorobada y despreciada. "La Gertrudis igual que ángel canta... Aunque no conociendo a Dios de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad (...) Dios de los señores no es igual, hace sufrir sin consuelo" <sup>(4)</sup>.

---

<sup>(4)</sup> Cf. op. cit., p. 412.

La experiencia de una "religión del sufrimiento" a la que parecía abocada la mujer del pueblo pobre, se ve transformada desde dentro por la acción del Espíritu que la mueve al compromiso. No son pocas mujeres que acrisoladas en el fuego del dolor de cada día, toman conciencia de su ser y de su historia, sacan fuerzas de debilidad porque encuentran la razón de su vida en el ansia de justicia y en la fuerza que les hace experimentar el Dios liberador. Son las "Gertrudis" que limpian al pueblo del pecado de ignorancia o cobardía. Las que lo sacuden en su sueño para hacerlo despertar. Su consuelo es inyección de una fuerza que libera.

La alegría se abre así camino en medio de las penurias y ni el hambre ni los dolores ni la persecución ni la muerte logran apagarla porque nace del consuelo que reciben los que experimentan en su vida el misterio de la Pascua salvadora.

## LA MUJER FUERTE, ¿QUIEN LA HALLARA?

El libro de los Proverbios nos pinta la imagen de la mujer ideada por el hombre:

*"Una mujer hacendosa, ¿quién la hallará?*

*Vale mucho más que las perlas.*

*Su marido se fía de ella, y no le faltan riquezas.*

*Le trae ganancias y no pérdidas todos los días de su vida.*

*Adquiere lana y lino, sus manos trabajan a gusto.*

*Es como nave mercante que importa el grano de lejos.*

*Todavía de noche se levanta*

*Para dar la ración a sus sirvientes.*

*Examina un terreno y lo compra,*

*con lo que ganan sus manos planta un huerto.*

*Se ciñe la cintura con firmeza*

*y despliega la fuerza de sus brazos.*

*Aprecia el valor de sus mercancías*

*y aun de noche no se apaga su lámpara.*

*Extiende la mano hacia el huso y sostiene con la palma la rueda.*

*Abre sus manos al necesitado y extiende el brazo al pobre.*

*Si nieva no teme por la servidumbre,  
porque todos los sirvientes llevan trajes forrados.  
Confecciona mantas para su uso,  
se viste de lino y de holanda.  
En la plaza su marido es respetado  
cuando se sienta entre los concejales del pueblo.  
Teje sábanas y las vende,  
provee de cinturones a los comerciantes.  
Está vestida de fuerza y dignidad,  
sonríe ante el día de mañana.  
Abre la boca juiciosamente  
y su lengua enseña con bondad.  
Vigila las andanzas de sus sirvientes,  
no come su pan de balde.  
Sus hijos se levantan para felicitarla  
su marido proclama su alabanza:  
'Muchas mujeres reunieron riquezas,  
pero tú las ganas a todas'.  
Engañosa es la gracia, fugaz la hermosura,  
la que respeta al Señor merece alabanza.  
Cántenle por el éxito de su trabajo,  
que sus obras la alaben en la plaza".  
(Prov. 31, 10-31)*

Ciertamente estamos ante una fantasía masculina concebida en un contexto patriarcal dentro del cual la mujer "complementa" las carencias del varón. Ha sido el ideal que por mucho tiempo tratamos de imitar. En un contexto de "reciprocidad" sin embargo, la mujer compartirá con el hombre las tareas que aquí se señalan y otras exigidas por las distintas circunstancias históricas, para las cuales necesitará una fortaleza mayor que la requerida para ser perfecta ama de casa. Sin abandonar la tenacidad desarrollada en las responsabilidades del hogar, ampliará las fronteras cotidianas hasta comprender en ellas todas las dimensiones de la vida.

## **1. Mujer de temple**

Fortaleza, consistencia, tenacidad, perseverancia, definen el estilo que caracteriza la espiritualidad de las mujeres nuevas que aparecen en el pueblo.

Ya la misma Biblia nos presenta algunas figuras femeninas cargadas de significado histórico: la madre de los Macabeos profundiza el sentido de su maternidad alentando a su hijo para apurar el martirio sin renegar de su fe (cf. 2 Mac. 7, 26-29); Débora, proclamada madre de Israel (cf. Jue. 5, 7), asume la misión de despertar a su pueblo; Judit, que es una de las figuras más relevantes del Antiguo Testamento, su nombre significa "la judía" y como tal es representativa no sólo de las mujeres sino que personifica la resistencia nacional y defiende la trascendencia de Dios ante los jefes de Betulia. Estamos aquí ante un ideal femenino distinto del que presenta el libro de los Proverbios.

*"Cuando se enteró de que la gente, desalentada por la falta de agua, había protestado contra el gobernador, y que Ozías les había jurado entregar la ciudad a los asirios pasados cinco días, Judit mandó a su ama de llaves a llamar a Cabris y Carmis, concejales de la ciudad, y cuando se presentaron les dijo:*

*'Escúchenme, jefes de la población de Betulia. Ha sido un error eso que han dicho hoy a la gente, obligándose ante Dios, con juramento, a entregar la ciudad al enemigo si el Señor no les manda ayuda dentro de este plazo. Vamos a ver: ¿quiénes son ustedes para tentar hoy a Dios y ponerse públicamente por encima de él? Han puesto a prueba al Señor todopoderoso, ustedes, que nunca entenderán nada. Si son incapaces de sondear la profundidad del corazón humano y de rastrear sus pensamientos, ¿cómo van a escrutar a Dios, creador de todo, conocer su mente, entender su pensamiento? No, hermanos, no enojen al Señor, nuestro Dios. Porque aunque no piense socorrernos en estos cinco días, tiene poder para protegernos el día que quiera, lo mismo que para aniquilarnos ante el enemigo. No exijan garantías a los planes del Señor, nuestro Dios, que a Dios no se le intimida como a un hombre ni se regatea con él como con un ser humano. Por tanto, mientras aguardamos su salvación, imploremos su ayuda, y si le parece bien, escuchará nuestras voces' ".*

*(Jdt. 8, 9-18).*

Estas mujeres bíblicas se vuelven así referencia importantes para las que hoy emergen a la historia e inauguran en ella una presencia que va más allá de las tareas del hogar, en las múltiples

formas de la lucha por la vida, con la responsabilidad de quien se empeña en transformar la sociedad. La novedad de esta presencia consiste en resaltar a las mujeres como un actor colectivo, trascendiendo la excepcionalidad de experiencias particulares y destacando los gestos que en el vivir cotidiano marcan el esfuerzo por perfilar una vida que también merezca ser recordada.

En dicho esfuerzo van construyendo sobre roca la casa de su espiritualidad para que pueda sobrevivir en el tiempo de la adversidad. Una casa donde habiten la justicia y el amor, la libertad y la entrega, la exigencia y gratuidad.

Como María junto a la cruz, apurando el cáliz del sufrimiento en comunión solidaria con su Hijo, la mujer latinoamericana en el calvario compartido con el pueblo se va haciendo fuerte e inspira fortaleza a sus compañeros de camino.

## 2. A mí quítame el miedo

Pero hasta llegar a esa experiencia humana y espiritual, la mujer debe superar no uno sino muchos miedos: romper la costumbre que se ha hecho hábito inveterado en ella de callar y aguantar, luchar contra unos temores interiorizados en los que creció desde niña: "no valgo, no puedo, no sé".

Como Ester en la larga oración que dirige al Señor <sup>(5)</sup>, la mujer reconoce que el miedo atenaza muchas veces su vida y que necesita salir de él para que se revele en ella la fuerza del Espíritu de Dios.

El llamado a seguir al Señor la pone en vías de conversión. Se trata para ella de una salida del mundo del miedo para ir al de la

---

<sup>(5)</sup> "La reina Ester temiendo el peligro inminente acudió al Señor (...). Rezó así al Señor Dios de Israel: "Señor Dios mío, único rey nuestro. Protégeme que estoy sola y no tengo otro defensor fuera de ti, (...) ¡Oh Dios poderoso sobre todos! Escucha el clamor de los desesperados, líbranos de las manos de los malhechores y a mí quítame el miedo" (Ester 14, 1.3.19).

solidaridad. De romper con una historia de esclavitud personal para abrirse a un caminar en libertad. Es el camino difícil que recorren tantas trabajadoras del hogar convertidas, tras años de vejaciones y opresión, en mujeres libres y solidarias. Y la ruta penosa de muchas madres de desaparecidos que, en este y otros países del continente, emprendieron una búsqueda por la vida en la que no les frena la represión exterior ni su "debilidad" interior. Es también la trocha joven abierta a fuerza de rupturas dolorosas con los viejos estilos de ser femenina y de ser militante.

Sabernos elegidas por el amor del Señor, concretado muchas veces en la liberación del miedo que paralizaba nuestra vida, nos pone en el camino de conversión a una solidaridad abierta y sin retorno, exigente y gratificante, porque en esa solidaridad encontramos el sentido profundo y definitivo de nuestra vida.

### **3. La mujer en comunidad**

Peregrinamos por la vida sedientas de comunión. La comunión se va haciendo en el proceso que nos lleva y nos devuelve de las dimensiones más privadas a la integración más colectiva. Ninguno de los dos polos desaparece en el proceso.

Experimentamos la soledad como ruptura primera con la seguridad que nos dieron en la infancia, al pasar a ser nosotras sujeto de decisión. Aprendizaje duro y doloroso el de la adolescencia, cargado de ambigüedades, promesa de madurez. Nos asusta la soledad que sigue al despojo de la presencia y compañía de aquellos a quien amamos; cuando se van para siempre dejan vacíos irremplazables. Un dolorido sentir que la muerte de seres queridos y las ausencias profundizan con los años.

Angustiosa la soledad de la mujer cargada de hijos y abandonada del compañero. Sangrante la experiencia que canta Mercedes Sosa: "La vi quedarse sola"... La soledad roba el sentido de nuestra vida y la vuelve insoportable, si llega a matar en ella el ansia de comunión.

Pero en este continente destrozado y dolorido tiene lugar el milagro de una comunión que surge desde la negación y el

despojo. Desde soledades estructurales y desde ausencias que nunca fueron realmente presencia, desde experiencias de cárcel y desde las mil formas de represión femenina se levanta con nosotras un anhelo de comunión que nos sobrepasa.

En el camino hacia ella descubrimos que esta comunión se alimenta también en la soledad, pues en la soledad de nuestro ser comprendemos el valor de nuestra vida, los límites que la cercan y los planes del Señor. Como María, abierta desde el comienzo a la comunión con Dios (cf. Lc. 1, 38), fue madurando en el silencio de su corazón palabras que no entendía (cf. Lc. 2, 50-52) y pudo abrirse a la total comunión en la cruz (cf. Jn. 19, 25-26) y a consolidar la primera comunión cristiana (cf. Hech. 1, 14), recordemos nuestro propio camino en busca de comunión.

Abrirnos a la comunión es el gran llamado, nuestra aspiración mayor y a la vez un desafío. Sólo en comunidad logramos superar el miedo que atenaza nuestra vida. Y sólo en ese camino descubriremos la solidaridad a la que somos constantemente llamadas por el pueblo y el Señor. Como María podremos dar respuesta plenamente humana a la Palabra del Padre que nos llama más allá de nosotras a la plenitud de la comunión (cf. Lc. 1, 35-37).

Así se va perfilando el papel de la mujer en la comunidad eclesial. En la búsqueda de una espiritualidad más honda, de un encuentro con Cristo más personal acontece el envío a los hermanos tal como leemos que fue enviada María Magdalena después del encuentro con el Resucitado <sup>(6)</sup>. La riqueza del mensaje que entregamos a la comunidad dependerá en gran medida de la profundidad de nuestro diálogo con el Señor y éste se enriquecerá también si en la soledad logramos interiorizar los desafíos, cuestionamientos y dones que la comunidad nos aporta.

En Catalina de Siena que supo dialogar continuamente con el Señor y se abrió con toda el alma a las necesidades apremiantes

---

(6) "Anda, ve a decirles a mis hermanos: 'Subo a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios que es vuestro Dios'" (Jn. 20, 17).

de la Iglesia de su tiempo, encontramos una referencia de mujer eclesial, llena de coraje y pronta para el servicio, mística y combativa, inspiradora de una espiritualidad sólida y consistente. Más allá de circunstancias propias de su momento histórico, accedemos a una mujer que nos habla con palabras llenas de fuerza: “Soporta, soporta; ten espaldas de cargador y no rehuyas el peso si quieres ganancia hasta el fin. Porque sería chocante que la esposa llevase camino distinto del esposo” <sup>(7)</sup>. El camino espiritual en seguimiento de Cristo nos va madurado en una personalidad cristiana de mujeres fuertes para un servicio siempre nuevo.

Meditar las cosas en el corazón y abrirse plenamente a la comunión son los dos polos que alimentan la fortaleza femenina, una fortaleza que conoce momentos de fragilidad y desánimo, de duda y de tentación, pero renace de ellos, y en el reconocimiento de la propia debilidad puede cantar con la Biblia: Mi fuerza y mi poder es el Señor, porque El fue mi salvación.

## ENGRANDECE MI ALMA AL SEÑOR

La riqueza de nuestra espiritualidad se expresa a la vez que se alimenta en los momentos de oración. Estos constituyen una dimensión insustituible en nuestra vida cristiana. En ella descubrimos nuestra identidad más profunda en la medida en que reconocemos la alteridad del Otro absoluto y trascendente.

### 1. El estallido de la Palabra

En el canto del Magnificat encontramos una síntesis fecunda, motivadora de actitudes necesarias a nuestra propia oración:

*Entonces dijo María:  
Proclama mi alma la grandeza del Señor,  
se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador,  
porque se ha fijado en su humilde esclava.*

---

<sup>(7)</sup> Carta a Sor Bartolomea della Seta en *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, II, ed. por José Salvador y Conde (Salamanca, San Esteban, 1982) 692.

*Pues mira, desde ahora me felicitarán todas las generaciones  
porque el Poderoso ha hecho tanto por mí:  
él es santo  
y su misericordia llega a sus fieles  
generación tras generación.  
Su brazo interviene con fuerza,  
desbarata los planes de los soberbios,  
derriba del trono a los poderosos  
y exalta a los humildes,  
a los hambrientos los colma de bienes  
y a los ricos los despide de vacío.  
Auxilia a Israel, su siervo,  
acordándose,  
como lo había prometido a nuestros padres,  
de la misericordia  
en favor de Abrahán y su descendencia,  
por siempre”.*

(Lc. 1, 46-55)

Todas las dimensiones de la vida de María quedan recogidas y expresadas en ese canto de gratitud y humildad, de solidaridad y esperanza, de amor y de fe. El ámbito de las celebraciones litúrgicas en las comunidades populares se vuelve con frecuencia escenario de las más bellas oraciones que rompen el habitual silencio femenino. Allí encontramos con frecuencia “maestras” de una oración que, como la de María, se inscribe en el marco de la historia de la salvación del pueblo y dentro de él reconoce los dones personales recibidos del Señor y confiesa su fe y confianza en el Dios que libera.

En un contexto de silenciamiento impuesto a la mujer desde tiempo inmemorial, causa de muchos de sus hábitos pasivos y silenciosos, resulta más subversivo el estallido de su palabra. Apenas ella ha empezado a pronunciarse, se adelantan las razones que abogan por su mutismo ¡Que se callen las mujeres, que no hablen en la Iglesia! (cf. I Cor. 14, 34) <sup>(8)</sup>.

---

<sup>(8)</sup> Sobre este tema cf. el artículo “Romper el silencio, lograr un rostro visible” de E. Schüssler Fiorenza, en *Concilium* n. 202 (Noviembre 1985) 301-320.

Hay silencios y silencios: Silencio de cementerio y el silencio del amor, agresión de la mordaza y emoción ante el misterio, mutismo y complicidad, paciencia y germinación. Tiempo de hablar y tiempo de callar.

El tiempo -silente- que María vivió después de la visita del ángel fue tiempo fecundo de meditación y compromiso, tiempo de plenitud. La visita a Isabel, expresión de solidaridad y servicio, dio contexto apropiado a su explosión de gratitud y alabanza, porque el silencio es plenitud cuando es presencia activa a cada uno de los demás y a Dios; la palabra que lo prepara sirve otras veces para hacerlo estallar en comunicación jubilosa.

La liturgia de la Navidad nos recuerda que cuando un profundo silencio reinaba en toda la tierra se dejó oír la Palabra eterna de Dios, como un anuncio de Salvación. Gracias a la Palabra hecha carne la cercanía de Dios se hace proximidad que nos sobrecoje.

Acercarnos al misterio de la Vida, al Dios que nos la regala, ser oyentes de su Palabra y dejar que dé frutos en nuestra vida, implica también hacer callar los ruidos alienantes, construir espacios de encuentro con nuestro ser sin dispersiones mutiladoras; espacios de libertad donde silencio y palabra mantengan esa tensión que genera madurez y produce comunión.

## **2. Bendito seas, Señor, porque me has hecho mujer**

Dice Paul Evdokimov que una antigua oración judía rezaba así: "bendito seas, Señor (Adonai), porque no me has creado mujer<sup>(9)</sup>. Son muchas las secuelas que esta manera de sentir y de orar ha dejado en una espiritualidad que como estilo de vida global debe enfrentar también un machismo esclavizante y paralizador de los dones y creatividad femenina.

Cuando Teresa de Jesús escribe sus obras de espiritualidad y oración se ve "presionada", una y otra vez, a hacer referencia a

---

<sup>(9)</sup> P. Evdokimov, *La femme et le Salut du monde* (París, Casterman, 1958), 165.

su condición femenina en sentido negativo. Como muestra de ello traigo aquí un texto que me parece representativo: “No sea tanto el amor, oh Rey eterno!, que pongáis en aventura joyas tan preciosas. Parece, Señor mío, se da ocasión para que se tengan en poco, pues las ponéis en poder de cosa tan ruin, tan baja, tan flaca y miserable y de tan poco tomo, que ya que trabaje por no las perder con vuestro favor (y no es menester pequeño según yo soy), no puede dar con ellas a ganar a nadie; en fin, mujer y no buena sino ruin. Parece que no sólo se esconden los talentos, sino que se entierran, en ponerlos en tierra tan astrosa” <sup>(10)</sup>. “*En fin, mujer*” parece ser el resumen de todo lo que entorpece la obra de Dios en nosotras... “La santidad de una mujer -dice K. Vogt- se presenta claramente como la oposición de lo masculino y lo femenino, la santidad es una superación de los límites de su sexo que, a su vez -es la condición de acciones viles” <sup>(11)</sup>.

Darle gracias al Señor porque nos ha hecho mujer supone un cambio profundo de manera de pensar, implica también haber asumido totalmente nuestra identidad. Esta asunción es un proceso largo y penoso no exento de dificultades exteriores e internas. Proceso de liberación personal que nos lleva a reconocer las capacidades que podemos y debemos desarrollar. Significa reconocernos poseedoras de muchas gracias, gracia sobre gracia, de todo orden, recibidas del Señor.

Entre esos dones destaca uno del que nuestro pueblo tiene especial necesidad. Somos para él sacramento de la ternura de Dios. Son frecuentes en la Biblia las referencias a los rasgos de la ternura femenina para revelarnos las notas del amor del Señor. Es difícil que una madre se olvide de su hijo (cf. Is. 49, 15). A veces esto se da, pero el Señor no se olvida de nosotros. El hace también que aún cuando una mujer reniegue de sus hijos surjan en el pueblo otras muchas que recogen “un hijo más”, el abandonado,

---

<sup>(10)</sup> Santa Teresa de Jesús, “Libro de la Vida”, cap. 18, 4 en Obras Completas (Madrid, BAC, 1977) 83. Cfr. también “Moradas Primeras”, cap. 2, 6 o.c. 368; y “Meditaciones sobre los Cantares” cap. 2, 26, o.c. 342.

<sup>(11)</sup> Cfr. “Convertirse en varón” en *Concilium*, n. 202 (Noviembre 1985) 393.

el enfermo, para añadirlo a los desvelos de su corazón y compartir con él el pan calentito de su cariño. Así los abandonados, los desaparecidos, los torturados provocan mil respuestas femeninas preocupadas por la vida.

Nuestra capacidad de ternura deviene reveladora permanente de esa fuente de gratitud y cariño que es el amor del Padre. Pues como Juan Pablo I logró expresar en frase feliz, "Dios es Padre, más aún es Madre"<sup>(12)</sup>. Desde la experiencia de maternidad, de cuidado y respeto por la vida que crece, somos llamadas también a desarrollar otras dimensiones humanas.

Nuestra eficacia no estará "aprisionada" por los parámetros que le vienen de la política. La relación que ésta establece entre los medios y los fines no será ya descarnada, pues sabemos que tan importantes como llegar al fin propuesto son las relaciones vitales que establecemos en el camino. Desde prácticas solidarias inspiradas en un amor, como el de Dios, estaremos en condiciones de desarrollar la eficacia propia de lo gratuito y de recoger los frutos de un amor que se siembra donde no había amor. Como Judit podremos proclamar que a los planes del Señor no se le pone condiciones, seguras de que El está por encima de nuestros cálculos y proyectos, con amor y poder para rebasarlos continuamente y siempre que quiera. La conciencia de su trascendencia no nos impedirá con todo, comprometernos firmemente con la historia.

Embarcadas en ese compromiso vamos descubriendo nuevas maneras de acercarnos a la realidad, a las personas, a nuestro Dios. En efecto, más allá del conocimiento que expresamos en categorías racionales y abstractas, encontramos un universo de significaciones profundas que sólo puede expresarse con un lenguaje simbólico y sugerente. En ese universo nunca terminamos de ahondar en el sentido de las cosas, ellas aparecen siempre nuevas y convocantes. El lenguaje simbólico resulta más apropiado para la comunicación de las cosas importantes, aquellas

---

<sup>(12)</sup> Cfr. Alocución del domingo 10 de setiembre de 1978, en *L'Osservatore Romano* del 17 de setiembre, 1978.

que son invisibles a los ojos. El nos pondrá también en condiciones más favorables para que nuestra oración y nuestras celebraciones litúrgicas lleguen al Señor y a la comunidad recogiendo la multiforme riqueza de su creación.

### 3. Un trato de amistad

Teresa de Jesús definió la oración como un trato de amistad con quien sabemos nos ama <sup>(13)</sup>. En esta definición juega un papel importante su experiencia femenina, de ahí el énfasis que pone en el aspecto relacional. Si tomamos como referencia la vivencia humana del amor podemos entender mejor cuál es la importancia que la oración tiene en nuestra vida.

La oración es ante todo un acto de fe, una búsqueda de Dios que nos hace reconocer dependientes de Aquél que es puro don de sí y origen absoluto de todo. Por eso el diálogo de la oración es desigual y nos lleva a tomar conciencia de que necesitamos actitudes especiales para acceder a la conversación con Dios. El bellísimo Salmo 131 recoge el espíritu de infancia con que debemos acercarnos al Padre:

*“Señor, mi corazón no es ambicioso ni mis ojos altaneros;  
no pretendo grandezas que superan mi capacidad,  
sino que acallo y modero mis deseos:  
como un niño en brazos de su madre,  
como un niño está en mis brazos mi deseo”*

Entre nosotros y Dios no se da una reciprocidad total. Catalina de Siena tuvo clara conciencia de esta desigualdad cuando pone en boca de Dios aquellas palabras: “¡Qué dulce es el alma y grata a mí la santa oración en la morada del reconocimiento de lo que ella es y lo que yo soy” <sup>(14)</sup>. El conocimiento de Dios y el propio conocimiento es un tema sobre el que vuelve constantemente en todos sus escritos. Lo

---

<sup>(13)</sup> Cfr. *Libro de la Vida*, cap. 8, 5 o.c. 50.

<sup>(14)</sup> *El Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, Introducción y notas por José Salvador y Conde (Madrid, BAC, 1980) 167.

considera fundamento de una espiritualidad auténtica y de la oración verdadera.

Desde una actitud humilde que sabe a Dios trascendente, invisible y silencioso, es posible recibir un conocimiento del absolutamente Otro que sobrepasa nuestras aspiraciones, nuestras necesidades y las imágenes que espontáneamente nos fabricamos de Dios. Nuestra oración debe purificarse hasta hacerse desinteresada. La actitud de hijas frente a Dios generará en nuestra vida mayor solidaridad con todos los hermanos.

El corazón ambicioso y los ojos altaneros, las pretensiones de grandeza desmedida quedan desterrados como actitudes negadoras de una espiritualidad que significa a la vez que apertura hacia Dios, disponibilidad y acogida hacia los hermanos más pobres. Porque la espiritualidad que nos coloca ante Dios como Amor, nos hace vivir la relación con los demás como hermanas y hermanos.

Así labraremos una espiritualidad propia de un pueblo de pobres como la del resto pobre y humilde que en la Biblia buscaba refugio en el nombre de Yahvé (cfr. Sof. 3, 11-13).

La oración que expresa esta espiritualidad es, como el Canto de María, reflejo de la fe de ese pueblo en el que el sentido comunitario y la memoria de las obras del Señor en el pasado, alimentan la experiencia del Señor en el presente y la esperanza en sus promesas para el futuro.

Entre las mujeres humildes y sencillas de nuestro pueblo encontramos maestras de esta oración que alimenta la espiritualidad de los pobres y su esperanza en el Dios de los sencillos. Experiencia bellamente recogida en el Salmo 123: "Como están los ojos de la esclava fijos en las manos de su ama, así están nuestros ojos en el Señor, Dios Nuestro, esperando su misericordia".

## Conclusión

Nuestra espiritualidad es un camino de libertad. Por eso, su calidad puede apreciarse por la hondura de nuestra propia experiencia de libertad. Una libertad que se realiza en la entrega y el servicio por amor a los hermanos. Esta libertad es, antes que conquista propia, un don del Hijo (cfr. Jn. 8, 36). Don que se va realizando en las sucesivas liberaciones parciales que como mujeres experimentamos en el gran contexto histórico del caminar de nuestro pueblo.

Los rasgos propios de esta espiritualidad naciente se van perfilando en el camino de una conversión profunda que nos hace solidarias con los pobres. Discípulas del Señor, seguidoras en todas las dimensiones de la vida, alegres a pesar de un sufrimiento sofocante, humildes en la oración y el compromiso solidario, abiertas a la comunión que logra vencer el miedo y da temple inquebrantable. Mujeres responsables de su papel en la historia, que rompen el silencio y la soledad para decir su palabra de denuncia y de consuelo. Mujeres cálidas, acogedoras, creativas para abrirnos al Señor en sus dones gratuitos y llevarlo a los hermanos en anuncio jubiloso y eficaz.

María, mujer del pueblo y primera discípula del Señor, deviene para nosotras compañera de camino en seguimiento de su Hijo. Nuestra espiritualidad será mariana, como la religiosidad arraigada en América Latina, si nos mantenemos a la escucha de la Palabra del Señor para llevarla a la práctica con la fidelidad de María.

A nosotras corresponde recibir y enriquecer el caudal de una espiritualidad que surgida en el seno del pueblo pobre y creyente se alimenta con la vida de tantas discípulas que en el continente van haciendo cada día el seguimiento de Cristo.

Tenemos algo propio que entregar a la comunidad y debemos hacerlo con un lenguaje adecuado sabiendo que la espiritualidad cristiana del pueblo se enriquecerá profundamente cuando todos desarrollemos los dones recibidos del Señor.



Pedro De Guchteeneere

## Gestos y palabras de misericordia en Lucas

Lucas insiste, más que los otros evangelistas, en la misericordia de Jesús; hace de ella una actitud característica del maestro, manifestada tanto en gestos como en palabras. Además, el Cristo de Lucas revela así uno de los rasgos más profundos del Padre.

Escogemos el milagro de Naín y el episodio de la pecadora, y las dos parábolas del Samaritano y del hijo pródigo: cuatro relatos muy conocidos en la espiritualidad cristiana y que nos sugieren rasgos difícilmente prescindibles de la personalidad de Jesús. Se trata también de relatos emotivos y cuidadosamente elaborados por el evangelista; agregándoles el diálogo con Zaqueo y el relato de Emaús, tendríamos tal vez los textos propiamente lucanos más trabajados literariamente.

### El hijo de la viuda (7, 11-17)

Uno de los signos mesiánicos que menciona Jesús a los enviados de Juan Bautista (inmediatamente después de nuestro relato) es que "los muertos se levantan". Sólo Elías y Eliseo en todo el

---

(\*) Pedro De Guchteeneere es sacerdote diocesano. La ponencia que publicamos fue dictada en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1992: "Los escritos de San Lucas".

Antiguo Testamento habían reanimado a muertos; Lucas se inspira del episodio de Elías, referido también al hijo único de una viuda. El relato es emotivo, la intervención de Jesús muy personalizada: Jesús se “conmueve” (expresión que retomará Lucas literalmente en las dos parábolas que vamos a examinar; término fuerte que alude físicamente a las entrañas y subraya lo humano en Jesús), se dirige a la madre y le dice: “no llores”, y al hijo muerto: “joven”, y luego lo entrega él mismo, ya vivo, a su madre. La orden de Jesús, “levántate!” (o “despierta!”) se sirve del vocablo más antiguo usado para expresar el mensaje pascual.

El final es muy típico de Lucas: temor y alabanza ante lo que es visto como intervención de Dios: Jesús es un profeta, tan grande como Elías, es decir, alguien que remite a Dios. Su gesto de bondad hace comprender a todos que Dios es bueno, es cercano, “visita” a su pueblo pero para salvarlo, para devolverle la vida.

### **La pecadora perdonada (7, 36-50)**

Lucas compone este largo relato con elementos parecidos a la escena de la unción en Betania (en relación con la Pasión) en los demás evangelios, pero con un sentido totalmente distinto. La sensibilidad y la audacia de la escena subrayan lo paradójico de la actitud de Jesús, quien opta por los marginados frente a los grandes y satisfechos, y por los pecadores ante los que se creen justos.

Jesús acepta varias comidas en el Evangelio, y justo antes lo han acusado de “comilón y borracho, amigo de cobradores y pecadores”. La mujer conocida como pecadora se le acerca y lo trata con gestos de cariño extraordinarios, que chocan al fariseo. No se trata de un relato de conversión, la mujer ya está perdonada, y convertida en persona capaz de amar a Jesús. Y Jesús lo reconoce: al “si éste fuera profeta...” del fariseo responde la declaración: “te digo que quedan perdonados...”, es decir, Jesús se manifiesta profeta precisamente al saber, al constatar (así como para el paralítico) el perdón ya otorgado por Dios, y al pronunciarlo fuertemente. La palabra del profeta hace percepti-

ble lo que ya existe, y le da autenticidad. La interpretación necesaria de esta afirmación de Jesús, punto culminante del episodio, es la siguiente: es *porque* han sido (y siguen siendo, tiempo perfecto) perdonados sus muchos pecados, *por lo que* ella puede amar mucho (y no al revés: tanto amó que Dios le perdonó, según explicaciones todavía corrientes). Lo muestran la pequeña parábola anterior de los dos deudores; la frase siguiente de Jesús: a quien poco se le perdona... Lo muestra el reconocimiento por Jesús de la fe de esa mujer: como en los relatos de milagros, Jesús constata que su fe es la que la ha salvado. Caso parecido será el de Zaqueo, cuya generosidad manifestará que realmente "hoy ha llegado la salvación a esta casa". La fe es el acceso del pecador a la conciencia, al descubrimiento del amor ya presente e infinito del Señor, quien lo convierte y lo hace capaz de mucho amor.

Lucas es el que más alude a los pecadores en su Evangelio: marginados como lo están en la sociedad de su tiempo, son objeto, con los pobres y en medio de ellos, de la opción y predilección de Jesús, y revelan a la vez la bondad del Padre y el sentido de la misión de salvación del Hijo <sup>(1)</sup>.

### El samaritano (10, 29-37)

Llegamos, con la sección del viaje a Jerusalén, a las dos grandes parábolas de misericordia: textos tan usados en la catequesis y la meditación cristiana de todos los tiempos, textos claves también por su insistencia en lo concreto de la acción de caridad o de perdón.

Al legista que le ha enunciado, impecablemente, el mandato del amor a Dios y al prójimo, Jesús le contesta: "Haz eso y

---

(1) El episodio de la mujer adúltera (Jn. 7,53 - 8, 11), inserto en el Evangelio de Juan pero ciertamente de otro origen, y de estilo y ambiente muy lucanos, completaría bien el mensaje que acabamos de ver: audacia de Jesús ante otro caso de mujer anónima y despreciada, trato humano y respetuoso en contraste con los adversarios, pero estamos como en una etapa previa a la conversión: Jesús se contenta con no condenar, e invita a no pecar (es decir, a abrirse a la posibilidad de la conversión).

tendrás vida". Y el legista le plantea la pregunta clásica sobre quién es ese prójimo, se entiende que dentro de su contexto judío (hasta qué categoría debería extenderse su amor). Pero en la parábola, Jesús no le va a contestar exactamente su pregunta, sino ampliar el horizonte: descalificados el sacerdote y el levita (¿muy tomados por sus ritos y cultos?), aparece como personaje central el extranjero marginado y despreciado (y además de fe dudosa) y él es el que tiene compasión y actúa, concreta y generosamente con todos los medios que posee. Jesús no precisa quién es el prójimo (¿uno supondría que el herido?) sino más bien quién es el que *se ha hecho* prójimo de la víctima; y el legista lo entiende muy bien: "el que *hizo* misericordia con él", el que respondió con una práctica rápida y eficaz, una práctica que da o restaura la vida. Y Jesús le invita, a él también, a "hacer lo mismo".

La misericordia como eje de acción nos remite nuevamente al Padre, al que "hizo misericordia a nuestros padres", un Dios movido también por "entrañas de misericordia" (1, 72.78). En otro dicho transmitido por Lucas, Jesús les pide a sus discípulos que "sean misericordiosos, como es misericordioso el Padre de Uds." (6, 36; Mateo le hace decir a Jesús: "sean perfectos, como su Padre..."). La práctica y la palabra del Hijo (invitando a sus discípulos a "hacer lo mismo") indican constantemente quién es el origen, el modelo último: el Padre de toda bondad, de toda comunicación de amor. El tema se va a profundizar todavía en un último relato.

### El Padre bueno y los dos hijos (15, 11-32)

Esta larga escena muy elaborada es susceptible de varios énfasis e interpretaciones, que condicionan el título que se puede dar a la parábola (siendo el de "hijo pródigo" ciertamente el menos apropiado). Numerosos temas se entrecruzan, recordando el Antiguo Testamento (el regreso luego de la desgracia, la suerte desigual de dos hermanos, el padre entre sus dos hijos); y otros temas lucanos convergen en este episodio central.

Tres entradas diversas al relato subrayan cada una un aspecto capital. La primera es la del hijo "perdido y hallado", al igual que la oveja, que la moneda de los relatos incluidos en el mismo conjunto. Tema clave para Lucas: "el Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" (Zaqueo), no "a llamar a los justos, sino a los pecadores, a la conversión"; ya lo vimos antes en el episodio de la pecadora. Pero aquí la interpretación es más profunda: la pérdida era "muerte", el reencuentro con el padre es "revivir": al que había pecado contra Dios y contra su padre, se le reitera el ofrecimiento del perdón y de la fiesta, o sea la vida renovada.

Otra entrada es la oposición entre los dos hermanos. Al primero, que acepta descubrir y hundirse en el amor que lo acoge, corresponde la actitud formalista del hijo mayor, el que cumple con todas las leyes pero es incapaz de valorar al que había pecado, o de entender siquiera lo que puede ser el perdón. Está en exacto paralelo con los fariseos del inicio, opuestos a Jesús que "acoge y come con los pecadores": tampoco él quiere acoger ni comer... Y si bien la parábola (a la inversa de la del samaritano) no concluye con ninguna orden ni invitación, es claro que se dirige, a la vez que a los fariseos, al "hijo mayor" que está en nosotros y que no acepta la conversión comunicada a través de la misericordia.

Pero en el centro de la parábola, y en algún sentido en el centro del Evangelio, está el Padre misericordioso, audazmente representado en gestos de suma emoción y gran expresividad: "se conmovió", "corrió", "se echó a su cuello y le besó"; actitudes que superan a las de todo papá en la tierra, pero que la religión de Jesús no duda en atribuir al Padre. La parábola revela aquí, con gran fuerza y concreción, quién es ese Dios capaz de correr al encuentro del abandonado o del pecador, y cuya misericordia se dirige también al personaje frío e incapaz de amor. El llamado a la conversión es para todos, es exigencia pero también es fiesta, es comida, es alegría compartida por todos. La aparente sencillez del relato no debe ocultar su densidad teológica: la vida en plenitud es fruto de una conversión, y ésta debe ser aceptada (por una fe, manifestada por el hijo pecador, y a la que se niega el hijo

mayor); a su vez, la conversión es suscitada por la bondad gratuita e insuperable de Dios. Y la vida recibida o recobrada se expresa en celebración e invitación a otros.

Momento fuerte de revelación del Dios de todo don y toda bondad; del Dios “misericordioso y clemente, rico en amor y fidelidad” del Exodo. Lucas nos muestra a Jesús explicitando y poniendo en práctica esa misericordia, indicándonos a la vez su fuente en el Padre, el Padre que tiene memoria y “se acuerda de su misericordia” (Lc. 1, 54).

Luis Fernando Crespo

## Seguir a Jesús en su pasión

(Lectura de la Pasión en el evangelio según san Lucas)

### INTRODUCCION

Cada vez somos más conscientes de que no se puede separar el texto de los evangelios de la vida y de la problemática de las comunidades en las que se producen y a las que se dirigen. Esto vale sin duda para el tercer evangelio <sup>(1)</sup>.

La comunidad de Lucas estaba pasando por problemas provocados tanto por el deslumbramiento y la seducción del mundo en el que vivía, como por la persecución.

La Iglesia debe continuar el camino de Jesús. No basta anunciar al crucificado. Lucas insiste en que hay que seguirle, cargando detrás de él cada día con su cruz (Lc. 9, 23; 23, 26). Esa intencio-

---

(\*) Luis Fernando Crespo es sacerdote diocesano. Profesor principal del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su ponencia corresponde a las Jornadas de Reflexión Teológica de 1992: "Los escritos de San Lucas".

(1) Laconi, M. *San Lucas y su iglesia*, EVD 1987.

nalidad se acentúa aún más, como veremos, en los capítulos sobre la pasión.

## I. EL ENFOQUE DE LUCAS

### 1) El viaje a Jerusalén

El relato de la pasión viene precedido por la larga inclusión del viaje hacia Jerusalén (9,51-19,27). Se inicia con la firme decisión de Jesús: “cuando se iban cumpliendo los días de su ascunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén” (9,51). Y está jalonado por el conflicto y la oposición: al pasar por Samaría (9,52), con Herodes (13,31-33), con los fariseos al llegar a Jerusalén (19,39) y especialmente en relación al Templo con los sacerdotes, escribas y saduceos (19,47; 20,19.27).

El viaje culmina con la muerte de Jesús en la Ciudad Santa. Pero desde ella se inicia más tarde otro largo camino, relatado en el otro libro de Lucas, los Hechos de los Apóstoles. Los discípulos salen de Jerusalén a Samaría (8,1), a los gentiles (10,23) y hasta Atenas (17,15) y Roma.

La imagen del viaje permite a Lucas insistir en la condición del discípulo que ha de seguir a Jesús con perseverancia en sus pruebas (22, 28). Esta perspectiva es clave para entender el enfoque peculiar de este evangelista en la narración de la pasión.

### 2) Observaciones sobre el texto

En Lucas el relato de la pasión abarca los capítulos 22 y 23. Se abre con los acontecimientos preliminares en el marco de la cena de la que Lucas es el único en señalar su carácter “pascual”. Es a la vez una cena de despedida, última “antes de padecer” (v.15).

En el relato, que va desde la oración en el monte de los Olivos hasta la sepultura de Jesús, se constata una coincidencia funda-

mental con los otros evangelistas en los hechos seleccionados y en el orden de los mismos; lo que indica sin duda una fijación temprana de los momentos claves de la pasión. No obstante, prestaremos especial atención a aquellos matices y palabras propias de Lucas: un material que abarca 50 de los 127 versículos. Son igualmente significativas las omisiones y los cambios de orden en la narración de los acontecimientos.

Una triple intención puede reconocerse en estos cambios. Por un lado, Lucas trata de subrayar la dignidad de la persona de Jesús. Por eso se minimizan los ultrajes, se omiten las “emociones” como la “tristeza hasta la muerte” que le embarga en la oración nocturna (Mc.14,34) o el abandono de Dios experimentado en la cruz (Mc.15,34). No se menciona la condenación por blasfemia. Se añade, además, el detalle de su bondad curando la oreja herida del siervo del Sumo Sacerdote (22,51). Con la misma intención repetidamente - “por tercera vez”- insiste en la declaración de Pilato sobre la inocencia de Jesús (23,4.14.22).

Por otra parte se acentúa la perspectiva parenética. Así es Pedro, convertido por la mirada de Jesús, el que acompaña la pasión de su Maestro, Simón de Cirene a quien “le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús” (Lc.23.26), las mujeres “que se dolían y se lamentaban por él” y “fueron detrás” hasta el sepulcro (Lc.23,27.55). Igualmente las gentes del pueblo que le había seguido “se volvieron golpeándose el pecho” (Lc.23,48). Lucas invita a los futuros discípulos a hacer memoria de la pasión con actitud de dolor y seguimiento.

Una tercera perspectiva en el relato lucano es la insistencia en que la pasión y la muerte de Jesús son para salvar y perdonar los pecados: así las palabras de consuelo a las mujeres de Jerusalén y las pronunciadas más tarde en la cruz: “Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen” (23, 34). Lucas subraya la eficacia salvífica de esta muerte, ofrecida ya al buen ladrón: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (23,43) y actuante en las gentes que “se volvieron golpeándose el pecho” (23,48).

## II. LECTURA LUCANA DE LA PASION

Señalaremos algunos rasgos peculiares de Lucas en la narración de los diversos momentos.

### 1) Agonía y oración (22,39-53)

En la escena del monte de los Olivos subraya la intensidad de la oración de Jesús: “puesto de rodillas oraba” (22,41), “puesto en agonía insistía más en su oración” (22,44). El “sudor... como gotas espesas de sangre” (no se dice que sudó sangre) estaría expresando plásticamente el esfuerzo supremo de la fidelidad en la lucha por la salvación. Lucas, que ha tomado nota al comienzo del relato de la advertencia a los discípulos “pidan para que no caigan en tentación”, transforma esta escena en una especie de catequesis sobre la oración en los momentos de prueba -de “tentación”- que vive la comunidad; propone al discípulo el modelo de la suprema oración de Jesús <sup>(2)</sup>.

En los versículos 47 a 53 referentes al prendimiento, pone especial cuidado en la redacción, usando a veces un estilo indirecto para decir las cosas (p.e. el beso de Judas). Sólo se escuchan primero las palabras de Jesús dirigiéndose a quienes vienen a prenderlo (Marcos y Mateo hacen hablar antes a Judas).

Al final del relato Jesús señala “pero ésta es su hora y el poder de las tinieblas” (v. 53). Para Lucas, a diferencia de Marcos y Mateo, no hay acá cumplimiento de las Escrituras, sino más bien la hora de los enemigos de Jesús. Esta frase y la que abre el relato de la pasión “entonces Satanás entró en Judas, llamado Iscariote” (22,4), así como la advertencia a Pedro de que Satanás está al acecho (22,31), remiten sin duda al final del relato lucano de las “tentaciones” en el desierto: “y acabada toda tentación, el diablo se alejó de él hasta el tiempo oportuno” (4,13). Esta es de nuevo su hora.

---

(2) Laconi o.c. p. 90-91.

Se omite el abandono de los discípulos, pero no que anteriormente Jesús rogó por ellos y en especial por Pedro “para que tu fe no desfallezca” (22,32). La pasión habrá de significar una auténtica crisis para los discípulos, pero Jesús había orado por ellos.

## **2) La negación de Pedro (22,54-62)**

Una significativa alteración del orden se produce en esta parte del relato. En Lucas se antepone al juicio de Jesús ante el Sanedrín y a la pregunta del Sumo Sacerdote. Así el pecado de Pedro es más de cobardía, de desfallecimiento, que de negación de Cristo. Lucas no olvida explicitar la iniciativa misericordiosa de Jesús: “el Señor se volvió y miró a Pedro” (22,61). Pedro no estará entre los que le ultrajan y se burlan. Más bien como discípulo convertido por la oración y la mirada de Jesús puede seguir al Maestro en su pasión. Sirve de modelo a la comunidad de Lucas tentada de negar a Jesús, en una época difícil, de enfriamiento y de persecución.

## **3) Ante el Sanedrín (22,66-70)**

Lucas se centra aquí en las dos preguntas fundamentales: “si tú eres el Cristo” y “¿Tú eres el Hijo de Dios?”. La expresión “si tú eres...” recuerda las tentaciones iniciales en el desierto (4,3.9) y los sarcasmos de los magistrados y de los soldados ante la cruz (23,35.37). La distinción de las dos preguntas permitiría suponer que Lucas emplea acá, como en 1,35, la expresión Hijo de Dios en un sentido fuerte, no sólo mesiánico.

La respuesta de Jesús: “de ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios” constituye una expresión típicamente lucana, desescatologizada: el futuro definitivo comienza ya ahora. Puede observarse también que, a diferencia de Marcos y Mateo, no dice que los presentes “verán al Hijo del hombre”, inconcebible para Lucas. Omite igualmente la condenación formal por blasfemia.

#### 4) Proceso e inocencia de Jesús (23,1-25)

En el proceso ante Pilato y Herodes (23,1-25) Lucas es, entre los sinópticos, el que con mayor detalle plantea la acusación: “alborota a nuestro pueblo, prohíbe pagar tributo al César, se declara Mesías Rey” (23,2). Es notable la semejanza con las acusaciones de los judíos a los primeros cristianos en Tesalónica, como lo recoge también el mismo Lucas (Hech.17,6).

La acusación tiene ciertamente un contenido político que Lucas subraya como ninguno de los sinópticos. El tema ha sido bastante estudiado y ha servido para recordar y mantener el alcance político del mensaje y de la práctica mesiánica de Jesús.

Lucas, atento y preocupado ante las actuales acusaciones y peligros que se ciernen sobre la iglesia, trata de suavizar la responsabilidad de los Romanos. Pilato condena a Jesús más por debilidad personal y no porque crea en su culpabilidad. Por tres veces reconoce su inocencia (23,4.14-15.22). No era en verdad un peligro político para el Imperio, ni lo son por tanto sus seguidores.

El episodio de Herodes, de historicidad discutida, no hace sino insistir en la inocencia de Jesús y de paso Lucas desautoriza una manera equivocada, superficial, de interesarse por Jesús. No es ésa la manera propia del discípulo.

#### 5) Crucifixión y muerte (23, 26-46)

Nos detendremos exclusivamente en lo propio de Lucas. El relato parece centrarse sobre la bondad de Jesús y la eficacia salvífica de su muerte.

Lucas está escribiendo “el evangelio del discípulo”: la fórmula que emplea para indicar que a Simón de Cirene “le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús” constituye una referencia clarísima a su advertencia: “el que no carga con su cruz y viene detrás de mí no puede ser mi discípulo” (Lc. 14,27). Lo mismo vale de “la gran multitud del pueblo y mujeres”. No interesan

sus nombres, sino su actitud: “le seguían... se dolían y se lamentaban por él”. Jesús les responde invitándoles a una más profunda conversión. La contemplación piadosa de la pasión y de la muerte de Jesús debe llevar a los verdaderos discípulos, como Pedro anteriormente, las mujeres y la muchedumbre ahora, al arrepentimiento y a un seguimiento más cercano.

El texto de la primera palabra: “Padre, perdónales porque no saben lo que hacen” (23,34), pese a ser omitida por algunos códices importantes como el Vaticano, es aceptado como genuino por la mayoría de los críticos<sup>(3)</sup>. La actitud de Jesús en la cruz confirma su insistente predicación sobre el perdón a los enemigos. Constituye también una invitación a la comunidad actualmente perseguida. Así Esteban, el primer mártir, muere con palabras semejantes en los labios (Hech. 7,60).

Las burlas de los magistrados, de los soldados y de uno de los malhechores (23, 35-39), paradójicamente en su insolencia, subrayan las expectativas de salvación que la vida de Jesús, y ahora su muerte, había suscitado.

El episodio de la crucifixión entre malhechores es narrado por Lucas distanciándose de Marcos y Mateo. Introduce el reconocimiento, por parte de uno de ellos, de la inocencia e incluso de la mesianidad de Jesús: “cuando vengas con tu Reino”. En la respuesta “yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el paraíso” (23,42-43), “Hoy” es una expresión frecuente en Lucas para significar que el tiempo escatológico de la salvación ya viene con Jesús, actúa y se ofrece en el presente: “Hoy les ha nacido un salvador”, “hoy se cumple ante Uds. esta escritura”, “hoy ha llegado la salvación a esta casa” (Lc. 2,11;4,21;19,9). El tiempo de la salvación es “hoy”, presente, y a la vez futuro, “estarás”.

La promesa “estarás conmigo” extiende a los pecadores la comunidad de mesa, la salvación en el Reino escatológico, que

---

(3) Sin embargo, cfr. Schmid *El evangelio según San Lucas*, Herder 1968, p.499-500.

Jesús había ofrecido en la cena a los discípulos (22, 29-30). Confirma el sentido de su predicación: ha venido por lo que estaba perdido. Los "no invitados" (cfr. Lc.14,21-24) vienen a ser los primeros en sentarse a participar de su Reino. Su respuesta desborda ampliamente las expectativas exclusivamente futuras del judaísmo.

También la última palabra en la cruz supone un cambio significativo de perspectiva respecto a Marcos y Mateo. Suprime el misterioso y desconcertante "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado", del Salmo 22 y lo sustituye por el "en tus manos encomiendo mi espíritu" del salmo 31,6 al que antepone la palabra "Padre". La terrible escena de la crucifixión queda encuadrada, de manera muy lucana, entre dos oraciones encabezadas por la invocación: "Padre" (23,34 y 23,46).

Jesús no muere en el "abandono" de Dios. Más bien se abandona en manos del Padre, en su voluntad salvífica, de la que se siente tan seguro que ha podido ofrecerla como perdón a los enemigos, y al malhechor que le solicitó. En esa oración recoge el sentido de toda su vida y de su misión, que ha vivido en absoluta confianza y fidelidad al misterio de Dios, experimentado como Padre de misericordia. Su confianza absoluta en este momento de "oscuridad" es el ejemplo ofrecido a los cristianos, ahora perseguidos y cansados, de la comunidad de Lucas. Esteban, el primer perseguido y ajusticiado por causa de Jesús lo retoma explícitamente. Sólo que entonces, cuando Jesús ya ha sido glorificado, la oración se modifica en "Señor Jesús, recibe mi espíritu" (Hech. 7,59).

En cuanto a las repercusiones de la muerte de Jesús, Lucas insiste mucho menos que Mateo en los aspectos cósmicos para centrarse una vez más en la fe y en la conversión. El centurión "glorificaba a Dios", -expresión de uso frecuente en Lucas (cfr. 2,20;17,15;18,43)- porque "este hombre era justo". No sólo ante la ley, intención también presente en Lucas, sino ante Dios. El Salmo 31, al que Jesús había recurrido en su oración, celebraba la rehabilitación por parte de Dios del justo afligido y oprimido, que ha puesto su confianza en El. Así lo confirma Lucas en su otro

libro, los Hechos, al recoger la palabra de Pedro al pueblo: "Uds. renegaron del Santo y del Justo... Pero Dios lo resucitó de entre los muertos" (Hech.3,14-15). Jesús es el servidor que "justificará a muchos" (Is. 53,11). Es lo que realmente se confirma en el relato de Lucas, todos "al ver lo que pasaba, se volvieron golpeándose el pecho" (23,48).

### III. INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA PASION Y MUERTE DE JESUS

Nos encontramos ante un punto especialmente controvertido: si hay en Lucas una auténtica teología de la cruz y del carácter salvífico de la pasión. H. Conzelmann no duda en afirmar: "no hay la menor huella de una mística de la pasión ni se atribuye directamente un valor soteriológico al sufrimiento o a la muerte de Jesús". Y refiriéndose a la proclamación kerigmática de Hechos: "la idea de la cruz es absolutamente irrelevante en la proclamación kerigmática" <sup>(4)</sup>.

Algunos sospechan además que Lucas tanto en el evangelio como en los Hechos ha ido sustituyendo la teología de la cruz por una teología de la gloria. ¿Es esto así?

En Lucas, en sintonía ciertamente con otros escritos del Nuevo Testamento, podemos descubrir las huellas de una triple lectura teológica de la pasión y muerte de Jesús.

#### 1) La muerte del profeta escatológico

Es quizá la explicación más antigua <sup>(5)</sup>. Se puede caracterizar por el señalamiento de "un contraste entre la ejecución de Jesús por los dirigentes de su pueblo y la acción glorificadora por parte

---

(4) Fitzmyer J. *El evangelio según Lucas*, Cristiandad 1986, I, 369.

(5) Cfr. E. Schillebeeckx: *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad 1981, al que seguimos en esta sección.

de Dios" <sup>(6)</sup>. Este esquema narratizado podemos descubrirlo al relacionar el relato de la condenación y muerte de Jesús (cap.22-23) con el capítulo 24 en torno a los acontecimientos pascales; más precisa y reiteradamente aparece en la predicación de Pedro: "Jesucristo Nazareno, a quien ustedes crucificaron y a quien Dios resucitó de entre los muertos" (4, 10 y también 2, 22-24; 5, 30-31; 10, 40...).

El esquema de contraste es prelucano. Recoge una tradición judía y estuvo particularmente presente en la polémica entre judíos y judeocristianos. El tema viene ya del Antiguo Testamento, especialmente en Nehemías (Neh.9,26) y parece remontarse a la tradición deuteronomista: el martirio del profeta enviado por Dios, pero rechazado por su pueblo. Jesús mismo aludió con frecuencia al tema de la muerte de los profetas, se identificó con este destino (Lc.13,33) y se dirige decididamente a Jerusalén, "la que mata a los profetas" (13, 34).

Por su anuncio del Reino y del mensaje de conversión es reconocido por la gente como "un profeta de los antiguos que ha resucitado" (9, 19). Su manera peculiar de comportarse ante la ley y ante el Templo plantea a sus contemporáneos una disyuntiva: o hay que aceptar a Jesús como el profeta escatológico o hay que rechazarlo como quien actúa en nombre de Beelzebul. (cfr. 11,15). La disyuntiva se resolvió con el rechazo y la condenación "como seudoprofeta escatológico, como el "adversario" que seduce al pueblo" <sup>(7)</sup>. A la luz de la experiencia pascual, de la fe en que Dios le ha resucitado, los cristianos pueden con razón interpretar "la muerte de Jesús como el martirio del profeta escatológico enviado por Dios" <sup>(8)</sup> y creer en su autoridad reveladora.

Esta interpretación, en sí misma considerada, no atribuye aún una significación propiamente salvífica a la muerte de Jesús. El

---

(6) E. Schillebeeckx o.c. 249.

(7) E. Schillebeeckx o.c. 253.

(8) *ibid.*

es el mártir, testigo auténtico de Dios y de su llamado a la conversión. Los discípulos están llamados a ser “testigos” y profetas de ese mismo mensaje, siguiendo a Jesús, como Esteban, hasta la muerte, con silencio y paciencia, perdonando a sus verdugos, con la confianza puesta en que Dios los ha de justificar.

## 2) La muerte del justo según el plan divino de salvación

Este enfoque de interpretación “particularmente enraizado en la tradición de Marcos” <sup>(9)</sup> lo encontramos presente también en los dos escritos de Lucas. Tiene como contexto ya no la polémica con los judíos, sino la catequesis dentro de la comunidad, que trata de explicarse en términos creyentes el desconcertante escándalo de la muerte de Jesús. Descubren en la Escritura una clave de comprensión: el sufrimiento y la muerte del justo forma parte de la “economía de la salvación”. Los salmos habían hablado reiteradamente del justo, que por serlo es perseguido por sus enemigos, pero que pone toda su confianza en que Dios lo ha de salvar. A ellos aluden con frecuencia las fórmulas más antiguas del relato de la pasión: “podemos decir -afirma Schillebeeckx- que la forma primitiva del relato de la pasión fue concebida según el modelo del justo doliente” <sup>(10)</sup>.

En el Evangelio el centurión, que ha contemplado el desarrollo de su muerte, exclama ante Dios: “verdaderamente este hombre era un justo” (Lc.23,47). Una huella clara de esta interpretación la encontramos reiteradamente en los Hechos: Pedro se refiere a Jesús con estas palabras: “ustedes renegaron del Santo y del Justo”. Esteban y Pablo (Hech. 7,52 y 22,14) también hablan de él como el Justo.

El verdadero sentido de la pasión se encuentra, entonces, en la Escritura. No sucede por tanto al margen del plan salvífico de Dios, sino que está integrada en él.

---

(9) Schillebeeckx o.c. 256.

(10) Schillebeeckx o.c. 265.

Esto es lo que se expresa con un término característico de esta interpretación: “*dei*”, “era necesario”, “debía” suceder así. En la muerte de Jesús hay que descubrir, pues, no el poder y el rechazo de los jefes judíos, sino “la voluntad de Dios sobre el destino del salvador escatológico” (11). La fórmula la encontramos puesta en boca de Jesús, en una doble perspectiva: al Hijo del hombre antes de su glorificación “le es preciso padecer mucho y ser reprobado por esta generación” (17,25); la otra, que recuerda palabras dichas a los discípulos en Galilea: “es necesario que el Hijo del Hombre sea entregado en manos de los pecadores...” (24,7; cfr.9,44). La expresión “sea entregado” es un “pasivo divino”. Es Dios quien le entrega, lo que supone ya, sin duda, un gran desarrollo de la reflexión cristiana (12).

En los relatos pascuales el Resucitado por tres veces sitúa su pasión en el contexto de esta “necesidad” divina (*dei*) (Lc.24,7.26.44-46). La muerte del “justo” Jesús era necesaria como camino para entrar en su gloria. No como una necesidad fatalista, sino salvífica. Gracias a su fidelidad hasta el sufrimiento y la muerte la salvación de Dios sigue adelante para todos, especialmente para los pobres, pecadores y pequeños. La muerte de Jesús ya no es un escándalo: Lucas ha podido reemplazar el “abandono de Dios” por la confianza y la “entrega en las manos del Padre”.

Si bien el tema de la salvación apunta ya de alguna manera en esta interpretación, sólo lo encontramos explícitamente desarrollado en la siguiente.

### 3) Valor salvífico de la muerte de Jesús

Este enfoque atribuye a la pasión y muerte de Jesús la salvación del género humano. Se caracteriza por el empleo del término “*hyper*”: “por nosotros”, “por nuestros pecados”, con algún tipo

---

(11) Schillebeeckx o.c. 256.

(12) Schillebeeckx o.c. 257.

de referencia a Is. 53 sobre el servidor sufriente que carga los pecados del pueblo y lo redime <sup>(13)</sup>.

Esta interpretación la encontramos en el antiguo *kerigma* sintetizado en I Cor. 15,3-5, en el relato de Marcos sobre la entrega de la copa en la Cena (Mc.14,24) y en el *logion* de Mc.10,45 sobre el servicio: “dar su vida como rescate por muchos”.

En Lucas a primera vista parecería faltar esta interpretación: en la perícopa sobre el servicio, que nuestro evangelista sitúa en el contexto de la cena (22,24-30), falta la alusión a la entrega “por muchos”. Igualmente en los discursos kerigmáticos de Hechos tampoco se encuentra esta perspectiva. Algunos han deducido de ello que no reconoce un valor soteriológico a la muerte de Jesús. Pero veamos.

En un texto propio de Lucas en el relato de la Cena (22,37), Jesús anuncia su final como un cumplimiento de lo escrito en Is. 53,12: “He sido contado entre los malhechores”. De esta manera estaría ofreciendo una clave de interpretación en la línea del cuarto canto del servidor, que “contado entre los malhechores... intercede por los rebeldes... y por sus desdichas justificará a muchos” (Is.53,12.11) Lucas es el evangelista que subraya que fue crucificado entre dos malhechores (23,32-33) y a uno de ellos le ofrece salvación “hoy”. Jesús muere para el perdón (23,34) y para la salvación de los pecadores. En Hechos encontramos también la expresión: “la Iglesia de Dios que él se adquirió con su propia sangre” (Hech. 20,28), de claro enfoque soteriológico.

Pero es en las palabras propias de Lucas en la Cena (22,14-30) donde podemos descubrir la huella no sólo de una interpretación cristiana post-pascual, sino de una posible interpretación anticipada de Jesús mismo <sup>(14)</sup>.

---

(13) Sobre la importancia de Is.53 en esta interpretación cfr. Schillebeeckx oc. 166-167 y W. Kasper: *Jesús el Cristo, Sígueme* 1984, p. 147.

(14) Sobre este punto leer el agudo estudio de Schillebeeckx oc.277ss. De él nos inspiramos.

Jesús anuncia a los discípulos su muerte próxima como el supremo servicio de su vida para que la salvación, comunión de mesa con él en el Reino, encuentre su consumación segura y definitiva. El texto sobre el servicio (22,27) no es un desarrollo Lucano de Mc. 10, 45, sino tradición propia de Lucas. Jesús está a la mesa "como el que sirve". La cena, que se acaba de relatar, es el acto de servicio que sintetiza toda su misión y su vida: su cuerpo "entregado por ustedes" y su sangre "derramada por ustedes" (22,19-20). La expresión está ya, sin duda, influida por la fórmula de 1 Cor. 11 y por la práctica litúrgica.

Esta comida y esta copa son "últimas", por tanto en relación a su muerte: "ya no la comeré más... no beberé..." (22, 16,18); pero también vinculadas a una nueva comida y bebida en el Reino. El mismo, pese a su muerte, afirma: "comeré" y "beberé" en la plenitud del Reino. El, que está en esta cena última "como el que sirve", está en posibilidad de garantizar para sus discípulos la consumación de este su servicio actual, relacionado con su muerte, con la comida y bebida en el Reino, "para que coman y beban en mi mesa en mi reino" (22, 30). Su servicio supremo -su cuerpo entregado y su sangre derramada en la muerte inminente- es "por ustedes", para la salvación anunciada y prometida. Jesús, en el momento de su muerte, deja establecida la promesa de una nueva comunidad de mesa con El, plena y definitiva, en el Reino.

Más tarde, a la luz de la Pascua, los discípulos bien pueden interpretar -ateniéndonos estrictamente a los textos lucanos- no sólo que Jesús es reivindicado por Dios en su pretensión de ser el profeta escatológico y el Mesías; no sólo que Jesús ha sido el Justo oprimido y perseguido, pero fiel, que ha puesto su confianza en la bondad y en el poder salvador de Dios; sino que Jesús es el siervo doliente (Hech. 4,27) que por su muerte ha asegurado la salvación para muchos, es decir para todos.

El evangelio de Lucas designa frecuentemente a Jesús como el "salvador" y su acción como "salvación" (2,11;2,28-30;19,10).

En los Hechos también, al menos en dos ocasiones (5,31;13,23), Jesús es anunciado como “salvador”.

Salvación designa el conjunto de la acción de Jesús que encuentra su síntesis en la muerte-resurrección. A lo largo del evangelio significa liberar de una situación negativa: física curando a los enfermos; social acogiendo a los discriminados y postergados; o moral en el perdón ofrecido a los pecadores. Estas situaciones inhumanas, según el sentir común de la época, con frecuencia coincidían en las mismas personas. A todos ellos -enfermos, “no invitados”- Jesús les ofrece comunidad de mesa con él. En esa misma clave interpreta la salvación definitiva que ofrece en la cena “última”: “para que coman y beban a mi mesa en mi Reino” (22,30). Salvación implica liberación del mal presente y perdón de los pecados para la comunión de mesa. Sería equivalente de lo que hoy llamamos liberación total o integral.

Lucas al narrar la pasión, ha tenido muy presente la situación de su comunidad, desalentada tanto por las persecuciones como por la seducción de otros caminos de salvación que el ambiente grecorromano le presentaba. Invita a su Iglesia a releer la pasión y muerte de Jesús y a reconocer que “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos” (Hech. 4,12).

## CONCLUSION

1. Lucas ha intentado una narración “discipular” de la pasión del Señor. Seguir a Jesús en tiempos difíciles parece ser el desafío al que responde en sus escritos. Ante un medio hostil, así vive la Iglesia de finales del siglo I, no cabe ni adaptarse ni diluirse, sino convertirse y “cargar la cruz detrás de Jesús”. Invita a los destinatarios de su evangelio a acompañar a Jesús, “detrás de él”, en el camino de la cruz, a confesar su inocencia y acoger su perdón y salvación; a poner, en medio de la persecución, toda su confianza en el Padre y a perdonar y amar a los enemigos.

El libro de los Hechos parece construido para ilustrar esta condición del discípulo. La persecución acecha pronto a Esteban

(Hech. 6,8; 7,58-60), a la Iglesia de Jerusalén (8,1), a Santiago (12,2), a Pablo (16,22;21,33ss). La persecución no produce ni sorpresa ni desconcierto. Es más una ocasión para dar testimonio, Pedro y Juan salieron después de ser azotados "contentos por haber sido encontrados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre" (5,40-41).

La oposición parece formar parte también del plan de salvación y acelera su propagación universal. La hostilidad para con Esteban y la Iglesia provoca la misión hacia Samaría y los gentiles (8,2). Pablo antes perseguidor, ahora perseguido, se convierte en ardiente misionero por todo el Asia Menor y, prisionero, llega hasta Roma.

2. La lectura lucana de la pasión y muerte de Jesús invita al discípulo de todo tiempo, también del nuestro, a "cargar su cruz cada día". Lo que exige identificarse con el camino de Jesús desde nuestra condición frágil y pecadora, para recorrer con fidelidad nuestro propio camino y cargar la cruz de cada tiempo. Seguir al Crucificado y cargar la cruz de los crucificados de nuestros tiempos está en la base de la espiritualidad -solidaridad con los que sufren y valentía en el anuncio del Reino- y de la cristología reflexionada en América Latina. Requiere hoy como ayer lo que Lucas recuerda prolijamente a lo largo de su relato de la pasión: oración, fidelidad y resistencia.

3. Lucas, teólogo de la historia de la salvación, presenta la pasión y muerte de Jesús en el cuadro de su "dei" divino, "era necesario", para que el plan salvífico se llevara adelante y el Mesías "entrara en su gloria". Jesús asume libremente lo que "era necesario". Lucas invita a su Iglesia y a la de nuestros días a descubrir y asumir el "dei" de este tiempo, lo que es necesario sufrir y entregar con amor para que la salvación de Dios se haga efectiva "hoy" como buena noticia para los pobres.

Gustavo Gutiérrez M.

## De marginado a discípulo

Estamos asistiendo en nuestro tiempo a uno de los hechos más cargados de consecuencias para el cristianismo contemporáneo: la fe cristiana no sólo ha comenzado a surgir, sino que ha crecido y madurado en pueblos no occidentales, secularmente pobres y oprimidos<sup>(1)</sup>. Se trata de algo importante y fecundo para la vida de la Iglesia.

Ciertos conflictos de interpretación sobre los tiempos que vivimos y los retos que ellos nos presentan provocan hoy a menudo al interior de la Iglesia tensiones, dificultades, desencuentros, temores que impiden ver que algo más importante que estas diferencias de opinión -incluso acerca de temas cuyo interés

---

(\*) Gustavo Gutiérrez es sacerdote diocesano. Profesor principal del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El artículo que publicamos es una reelaboración del autor en base a su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1990: "Teología joánica".

(1) Hace muchos años que en América Latina hablamos por ello de "pueblo oprimido y cristiano". En un contexto asiático Aloysius Pieris se refiere a la "acción recíproca entre religiosidad y pobreza" ("Towards an Asian Theology of Liberation; some religio-cultural guide-lines" in *The Month* 240 (1979) 148-159).

es evidente y urgente- está sucediendo entre nosotros. En un célebre artículo, a modo de balance sobre Vaticano II, K. Rahner decía que su significación mayor estribaba en que con el Concilio se iniciaba una tercera etapa de la vida de la Iglesia. Un momento en el que ella empieza a ser auténtica y realmente universal <sup>(2)</sup>.

La vigencia de las Iglesias locales en lugares lejanos geográfica y culturalmente de Europa, la fuerza de su voz marcada por el dolor y la esperanza, los aportes de su reflexión teológica y los nuevos retos que esto trae configuran el acontecimiento más importante para la fe cristiana en estos años finales del segundo milenio de su historia <sup>(3)</sup>.

### Asimilación y alteridad

Los europeos que en el siglo XVI llegaron al continente (y que desde su punto de vista lo descubrieron) estaban espontánea y absolutamente convencidos de su superioridad humana y cultural frente a los habitantes de estas tierras <sup>(4)</sup>. Los pueblos que ellos comenzaron a llamar indios no tenían a sus ojos derechos que pudieran enervar los privilegios que enarbolaban en su condición de descubridores y conquistadores. El destino de esos pueblos era entregar todo lo que tenían a los recién llegados y al fin de cuenta trabajar para ellos.

De modo similar razonaba una buena parte de los misioneros. Ante el Evangelio los indios -careciendo de valores religiosos- son simplemente *tabula rasa* (ya lo decía Colón en su diario), en ellos todo está por escribirse. Unos pensaban incluso que esto

---

(2) Cf. *Concern for the Church* (New York, Crossroad, 1981). Teológicamente hablando, dice Rahner, hay tres grandes períodos en la historia de la Iglesia: el tiempo que va de Jesús a Pablo, ligado al mundo judío; el lapso transcurrido entre Pablo y Vaticano II, vinculado al universo occidental; el tercer período comenzaría con el Concilio.

(3) J.B. Metz habla por eso de una Iglesia policéntrica que deja atrás a una Iglesia monocéntrica, cantonada en occidente. Cf. "La teología en el ocaso de la modernidad" en *Concilium* n. 191 (Enero 1984) 31-39.

(4) Lo mismo pasó en los contactos con los países africanos y asiáticos, dentro de los matices propios a circunstancias diversas.

podía hacerse a través de la fuerza y las guerras; otros reclamaban, en grados diversos, un trato más humano, pero la actitud de fondo acerca de la asimetría entre europeos y población india era la misma.

En esta perspectiva lo mejor que podía sucederle a los habitantes de estas tierras era ser absorbidos por la cultura y la religión superiores. Política de asimilación que no sólo no evitaba la destrucción previa, sino que la suponía y, además, se presentaba como una forma de esta última. Esta mentalidad, asimiladora y colonial no ha terminado. La preponderancia económica y política de los países noratlánticos la ha mantenido, a su modo, vigente; es más, la potencia y la ubicuidad de los medios de comunicación social han hecho de esa postura una realidad cotidiana, y en gran parte aceptada.

Dicha mentalidad se expresa también en el universo cristiano. Parecería que para muchos no hay otro modo de ser creyente en Jesucristo que a través de las categorías mentales y el estilo de vida occidentales que hunden sus raíces en un pasado grecolatino. Es algo que las iglesias cristianas no han podido hasta hoy superar enteramente. De allí una serie de malentendidos y de problemas no resueltos que pesan gravemente sobre el desarrollo y la vitalidad de las comunidades eclesiales presentes en un mundo distante o ajeno al noratlántico.

Pero desde el mismo siglo XVI estuvo también presente una postura distinta a la que acabamos de reseñar. Un puñado de misioneros reaccionaron enérgicamente ante el maltrato a los indios, poco a poco algunos de ellos -entre los que destaca, pero está lejos de ser un caso único, Bartolomé de Las Casas- insisten en el respeto a la cultura y a las costumbres de las naciones indias. No fue fácil para todos ellos desprenderse del convencimiento de pertenecer a una civilización de más alto nivel, podría decirse que en cierto modo no lo lograron completamente y en todos los terrenos. Pero caminaron firmemente en esa dirección.

Las Casas postula que si deseamos entender lo que sucede debemos asumir el punto de vista del habitante de las Indias. "Si

fuésemos indios", decía el dominico, las cosas revestirían otro cariz para nosotros. El descubrimiento -costoso, pero lúcido- de la alteridad marca no sólo su acción pastoral y su metodología teológica, sino también su espiritualidad como cristiano. Su titánico y valiente esfuerzo para entender desde dentro, y hacer entender a sus compatriotas, las razones culturales y religiosas de los sacrificios humanos (y la antropofagia) que se practicaban entre los aztecas -y que escandalizaban a los europeos- es un ejemplo de hasta donde podía llegar en este intento.

El reconocimiento del otro es todavía tarea abierta. Esta fue una de las intuiciones primeras de la teología de la liberación<sup>(5)</sup>. La perspectiva del "reverso de la historia" mantiene toda su exigencia. La percepción de la alteridad del pobre, oprimido y excluido (tanto desde el punto de vista social, como racial, cultural y de género) nos permite comprender cómo se puede dar en él un agudo sentido de Dios, que no desdeña la fiesta y la alegría, con una situación de despojo y de lucha por la justicia. En efecto, por senderos inéditos la experiencia de la opresión y marginación puede resultar tierra fecunda para la dimensión mística de la vida cristiana.

Lo que parece contradictorio o, en el mejor de los casos, sospechoso para una mentalidad moderna y secular surge como real y prometedor en otro contexto socio-cultural. Y que no se piense que se trata de una práctica orante como protección frente a las angustias cotidianas o de una conducta religiosa que amortigüe las consecuencias del rechazo proveniente de la explotación y el desdén. Estas situaciones se dan, es cierto, y no únicamente como excepciones, pero ellas no cubren ni explican toda la realidad. Son numerosos los casos en que la perspectiva religiosa espiritual es, por el contrario, el mejor antídoto contra la búsqueda de un refugio o de una justificación por medio de la fe cristiana

---

(5) Cf. G. Gutiérrez *Teología de la liberación* (Lima, 1971) 238-253, "Praxis de liberación, teología y anuncio" en *Concilium* n. 96 (junio 1974) 353-356 y "Los pobres en la Iglesia" en *Concilium* n. 124 (abril 1977) 103-106.

y, más bien, un factor de primera importancia para dar impulso y amplitud a la solidaridad humana y cristiana.

Más aún, esa compleja experiencia proporciona criterios de discernimiento con resultados aparentemente simples, pero no por eso menos inesperados. En otros términos, el asunto de la dimensión espiritual en la existencia de quien sufre opresión remite a la condición de las comunidades cristianas surgidas en el llamado, hasta hace poco, Tercer Mundo. Su experiencia de fe no es un simple reflejo de lo que sucede allí donde el cristianismo estuvo arraigado por muchos siglos. Obligada a aclimatarse en un medio distinto y a alimentarse con la savia que viene de otras tierras, la fe da robustos frutos de sabor algo distinto a aquel que era familiar para muchos, pero no por eso esos frutos son menos auténticos y nutritivos.

La creación de “invernaderos” para reproducir en otros ambientes el clima europeo -tarea en la que todavía algunos persisten- sólo conduce a situaciones artificiales sin futuro. Las exigencias de lo que hoy se llama inculturación -término nuevo para una realidad antigua-, en la que han insistido los obispos latinoamericanos en Santo Domingo (1992), van más allá de la adaptación y llaman a una renovación de categorías mentales. Esto no tendrá lugar sin reticencias e incomprendiones, pero tampoco sin determinación y coraje de quienes ven en ese cambio la condición de una presencia vital de la fe cristiana en el mundo de nuestros días.

### **De un salto**

De marginados en las propias iglesias cristianas, los pobres y oprimidos están pasando a ser discípulos, con pleno derecho, de Jesús. De la subestimación de su experiencia de Dios, y de su reflexión teológica, en la que se les tenía, pasan a enriquecer cada vez más a la comunidad cristiana universal, eso sucede también con la dimensión mística de su fe en un universo de pobreza que equivocadamente algunos piensan que no deja espacio a lo gratuito y que a lo sumo convoca a la lucha por la justicia. El

proceso ha sido y es largo y costoso, como aquel que nos narra Juan en el capítulo y hermoso capítulo nueve de su evangelio.

El relato nos presenta a quien es sin duda para el evangelista el modelo del discípulo. Un mendigo ciego (doblemente pobre, por consiguiente) recupera la vista por acción de Jesús. En los agudos diálogos que se entablan con motivo de este hecho, el antiguo ciego reitera cómo ocurrieron las cosas, cómo Jesús le dio vida. Juan insiste, en efecto, en recordarnos la experiencia de la que parte la fe de un hombre que emprende -paso a paso- la ruta hacia el discipulado.

Aquellos que se habían acostumbrado a verlo ciego y sentado como un mendigo dudan de su identidad. No debe ser la misma persona, ¿cómo creer que este marginado sea ahora alguien capaz de ver y de valerse por sí mismo? El insignificante debe seguir siéndolo, el mundo está hecho así, todo cambio trastoca un orden en el que cada cosa está debidamente en su sitio y que da -o debe dar- seguridad a todos. Conocemos bien hoy también esa reacción. Empieza entonces una saga de diálogos en el que en forma por demás significativa y única en su evangelio, Juan hace desaparecer a Jesús durante veintiocho largos versículos. Su lugar es ocupado precisamente por el hombre a quien él curó y que va asumiendo peldaño a peldaño su condición de discípulo, en un momento el evangelista pone incluso en sus labios una expresión que acostumbra reservar al Señor: “yo soy (*ego eimi*)” (9,9). Ante la perplejidad de aquellos que están a su alrededor lo vivido lo lleva a una afirmación simple, a un primer paso en su camino de discípulo, quien le dio la vista es, dice, “este hombre que se llama Jesús” (9, 11).

No obstante, las dudas de los vecinos no son nada ante la agresividad que el asunto provoca en los poderosos. Los fariseos no creen que haya sido ciego, más que de una suplantación de identidad, se trata -piensan- de una mentira deliberada, de una mascarada, aquel llamado Jesús no puede haber hecho eso. El antiguo ciego se limita a decir lo que sucedió, sin temor sube otra grada en su reconocimiento de Jesús, ante la insistencia de los grandes de su pueblo afirma que quien hizo aquello que los inquieta “es un profeta” (9, 17).

El diálogo -la disputa, en verdad- comienza a tomar un cariz teológico. Desde sus principios abstractos los expertos en la Ley sostienen que el tal Jesús es un pecador y que no puede haber hecho lo que el acusado -lo es cada vez más- pretende. El antiguo ciego no se enreda en deducciones, parte de su experiencia: "Si es un pecador, no lo sé -les dice- Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo" (9,26). Crece en su convencimiento; y les pregunta irónicamente: acaso ¿también "ustedes quieren hacerse discípulos suyos?" (9, 27). Discute ahora de igual a igual con quienes pretendían una superioridad religiosa y teológica, con aquellos que presumen saberlo todo acerca de Dios. La sorpresa y el rechazo de los grandes de su mundo le hacen dar un paso más, refutándolos sostiene que si Jesús "no viniera de Dios, no podría hacer nada" (9,33).

En ese momento, el autor del evangelio hace comparecer nuevamente al Señor. Ante la experiencia no sólo de la curación, sino del encuentro con Jesús, el nuevo discípulo toma plena conciencia de lo que ahora ve, y confiesa sin temor: "creo, Señor" (9,38). La luz de la fe ha abierto otra vez sus ojos y le ha cambiado radicalmente la vida. De marginado, insignificante y despreciado, ha pasado a ser discípulo, a tomar el lugar de Cristo en la historia, a confundir a quienes se ufanan de sus conocimientos.

Esa maduración de la fe debe vencer el escepticismo de los habituados a un determinado sistema social o religioso, resistir el embate de los poderosos, oponerse al orgullo de quienes piensan que no tienen nada que aprender, hablar en un plano de igualdad a los que alardean una supuesta superioridad. De algún modo, los pueblos pobres y oprimidos que han hecho suya la fe cristiana están representados por ese mendigo ciego de nacimiento. Muchos hubiesen preferido verlos sujetos siempre a una dádiva, incapaces de valerse por sí mismos, y de pensar por caminos originales su camino de discipulado de Jesús. De los discípulos del Señor -amigos le gusta a Juan llamarlos (cf. cap. 15)- el ciego de nacimiento es el preferido del evangelista, alguien que, como los pobres de este mundo, no tiene nombre. Su andar histórico y el hacerse seguidores de Jesús los va sacando del anonimato. Su experiencia de Dios, la dimensión mística de sus

vidas no se da al final de la ruta, crece de a pocos desde su condición de marginados y oprimidos.

Los evangelios sinópticos en textos menos minuciosos, pero no inferiores en significación, nos traen un mensaje semejante con el relato del ciego de Jericó. A la salida de esa ciudad, un mendigo invidente (doblemente pobre, otra vez) se encuentra sentado a la vera del camino. Al pasar Jesús, este hombre ve lo que otros son incapaces de percibir, a voz en cuello lo llama "hijo de David" y le pide ayuda (Mc. 10, 47; y paralelos).

El Dios de Jesús es precisamente el Dios de los olvidados y marginados, de aquellos a los que se quiere hacer callar, como intentan en este caso quienes rodean al Señor (cf. 10, 48). Pero Jesús ha venido preferentemente por ellos, la perspectiva de la muerte que enfrentará poco después en Jerusalén no le impide tener tiempo para el sufrimiento y la esperanza de este pobre. Pide que se acerque, el ciego lo hace -dice el texto- de "un brinco" (10, 50), saltando por encima de los que le exigían silencio.

Jesús no le impone su poder, no supone lo que desea, no lo abruma con su ayuda, entra en diálogo, como si no fuese obvio le pregunta: "¿qué quieres que haga contigo?" (10, 51). Escuchar es un elemento importante en una relación humana, en este caso el Señor abre un espacio para que el pordiosero tome una iniciativa y se afirme como persona. Los pobres no son -no deben ser- objetos de favor, son sujetos de derechos y deseos. Ante el pedido de que le dé la vista, Jesús hace notar que el ciego ha participado activamente en ese hecho, "tu fe te ha salvado" (10, 52), has decidido libremente confiar, esto te ha hecho otra persona. En ese momento Bartimeo, esta vez sí conocemos su nombre (sólo el evangelio de Marcos nos lo proporciona), se levanta, sale del margen del camino y entra en él siguiendo a Jesús como discípulo.

Los procesos recordados son significativos y paradigmáticos. El llamado al discipulado es permanente, comprende también y de modo privilegiado a los olvidados y oprimidos. Los Bartimeos de este mundo han dejado de estar en la marginación, al

borde del camino, se han aproximado de un salto al Señor, amigo de la vida. Su presencia incomoda quizá a los viejos seguidores de Jesús, que espontáneamente -y con las mejores razones del mundo- comienzan a defender sus privilegios. Estos encontraron -y les costó lograrlo- una manera de ser cristiano; hoy, sin dudar, piensan que es *la* manera de serlo para todos. Se forjan así, en algunos casos, inusitadas exigencias de recta orientación en la vida y la reflexión cristianas que no se limitan a los predios de la autoridad de ciertos círculos cristianos, son obra también de la exégesis y la teología que se hace en el mundo noratlántico e incluso se extienden a las categorías del cristiano común de esas latitudes. Ante los discípulos (los trabajadores) de la "hora undécima" aquellos que lo fueron desde que despuntó el día reaccionan con frecuencia con el "ojo malo" de que nos habla el evangelio (Mt. 20, 1-16). Sin duda la gratuidad del amor de Dios desafía los moldes a los que nos habíamos acostumbrado en las iglesias cristianas.

### Una opción teocéntrica

Lo fundamental de la experiencia y la reflexión teológica tenidas en América Latina, en el marco de la liberación en Cristo y todas sus consecuencias, en las últimas décadas se expresa en lo que llamamos la opción preferencial por el pobre. La idea -y la fórmula- pudo atravesar en estos años el espesor de resistencias y hostilidades iniciales para penetrar hoy en el magisterio universal de la Iglesia. Ella se encuentra con frecuencia en textos de Juan Pablo II y en importantes documentos de episcopados norteamericanos, europeos y asiáticos. Por eso pensamos que es largo el camino que queda por hacer. Sobre todo si pensamos en la recepción de esa pauta en la comunidad eclesial y su puesta en práctica.

La perspectiva de la teología de la liberación nace en el contexto de un acontecimiento histórico de vastas proporciones que conocemos, desde hace un tiempo, como la "irrupción del pobre". El hecho se presenta de formas variadas a lo largo y ancho del planeta. Esa situación nos ha permitido ver con fuerza y lucidez la antigua y cruel pobreza de la gran mayoría de la

población mundial, y por cierto latinoamericana, que ha ingresado a la escena social -como decía Las Casas de las naciones indias de su tiempo- con "su pobreza auestas". Pero dicha situación ha permitido valorar también las energías y los valores de ese pueblo. Efectivamente, la pobreza no consiste sólo en carencias. En el pobre están presentes también un sinnúmero de capacidades y potencialidades.

Estamos ante algo no exento de ambivalencias, pero desafiante y en muchos aspectos promisor que ha hecho que el pobre y oprimido comience a percibirse como sujeto de su propia historia, como alguien que ha empezado a tomar en sus manos la rienda de su destino. Pese a los tropiezos que encuentra y a los intentos de debilitarlo, se niega a la manipulación o mutilación de su utopía de construir un mundo humano y justo.

Estos acontecimientos reavivaron y lanzaron por nuevas pistas el tema de la pobreza en la Iglesia. Es así como en América Latina, hacia julio de 1967, se formula la distinción entre tres acepciones del término pobreza: la pobreza *real* (o material) como un mal; la pobreza *espiritual* en tanto infancia espiritual, entrega de nuestra vida a la voluntad de Dios; y la pobreza como *solidaridad* con el pobre y *protesta* contra la situación en que vive.

Este enfoque supone un cierto análisis de la pobreza y de sus causas, de otro modo no se está realmente con el pobre; en efecto, no basta describir la situación, es necesario señalar -y detener- lo que la provoca. Este es el lugar de las ciencias sociales, siempre en evolución y cambio, en la reflexión sobre estos temas. Esa perspectiva implica también un fundamento bíblico tanto del rechazo a esa situación inhumana como de la manera de entender la pobreza espiritual y finalmente precisa las razones -más allá de todo idealismo- del compromiso del cristiano en este campo.

El aporte es acogido un año después en Medellín (1968) y da claridad al compromiso que muchos comenzaban a hacer suyo. De esta distinción surgirá, en el seno de las comunidades cristianas, entre Medellín y Puebla (1979), la expresión *opción* (solida-

ridad y protesta) *preferencial* (pobreza espiritual) *por los pobres* (pobreza real)". En otros términos las tres acepciones de la pobreza de que habla Medellín se convirtieron en una frase, con todo el dinamismo que eso supone.

Esta opción cobra nuevo vigor ante la situación presente. La pobreza ha aumentado en el mundo (y en América Latina), la brecha entre naciones ricas y pobres (y también al interior de cada país) se ha hecho más honda e hiriente. Esta creciente asimetría es confirmada por los más recientes informes de los organismos internacionales. A esa brecha ha contribuido en forma muy importante la llamada revolución tecnológica que ha llevado a un cambio radical en el proceso de acumulación y ha hecho disminuir el interés por las materias primas y la fuerza de trabajo de los países pobres.

La opción preferencial por el pobre se constituye en el eje orientador de la acción pastoral de la Iglesia y en una importante pauta para un modo de ser cristiano; es decir, para aquello que llamamos una espiritualidad, preocupación mayor y germinal de la teología de la liberación. En efecto, la razón última de esa preferencia no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en el contacto directo que podamos tener con el mundo de la pobreza; todos ellos son motivos válidos, y factores importantes en ese compromiso. Pero esa opción tiene sus verdaderas raíces en la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, en la fe en el Dios de la vida que rechaza la muerte injusta y prematura que significa la pobreza. Es una opción teocéntrica. Fundamento de la práctica solidaria y de la práctica orante entre nosotros. Don y tarea.

La opción preferencial por el pobre es mucho más que un modo de manifestar nuestra preocupación por la pobreza y por el establecimiento de la justicia. Tiene inevitablemente, y en el corazón de ella misma, un elemento espiritual y de experiencia de gratuidad que le da hondura y fecundidad<sup>(6)</sup>. No se trata de

---

(6) De allí nuestra sensibilidad a los lenguajes de justicia y de gratuidad que emplea el autor del libro de Job para hablar de Dios, cf. los trabajos de L. Alonso Schökel recogidos después en su *Job. Comentario teológico y*

negar la inquietud social que se expresa en esta solidaridad, en la recusación a la injusticia y la opresión que ella implica, sino de percibir que en última instancia está anclada en nuestra fe en el Dios de Jesucristo. No es de extrañar, en consecuencia, que esta opción haya sido rubricada por el testimonio martirial de muchos, así como por la entrega cotidiana y generosa de tantos -desconocidos para los grandes medios de comunicación- que a través de su cercanía a los pobres se colocan en el camino de la santidad.

La respuesta a la pregunta sobre cómo se presenta la dimensión espiritual en la vida creyente del oprimido, pasa por comprender el significado de la opción preferencial por el pobre. Y a su vez, ésta no puede ser vista en todo su alcance si no tomamos conciencia de la inculturación de la fe cristiana en naciones pobres, pero ricas de una cultura y de un itinerario histórico distintos y distantes de los que posee el mundo noratlántico.

La fe en el Cristo resucitado se nutre de la experiencia de sufrimiento, de muerte y también de esperanza de los pobres y oprimidos; de su modo de relacionarse entre ellos y con la naturaleza, de sus expresiones culturales y religiosas. Afirmar lo propio no es negarse a aprender, a enriquecerse y a abrirse a otras perspectivas. Es más bien mantenerse vivo para poder acoger y crecer. Ir a las raíces asegura la creatividad, renueva el árbol. En el corazón de una situación que los margina y despoja, y de la que buscan liberarse, los pobres y oprimidos creen en el Dios de la vida. Tenía razón Rilke cuando decía que Dios está en las raíces.

---

*literario* (Madrid, Cristianda, 1983), el excelente artículo de W. Vogels "Job a parlé correctement" en *Nouvelle Revue Theologique* (nov-déc. 1980) 835-852 y G. Gutiérrez *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Lima, IBC-CEP, 1985).

II

En el caminar  
de los pobres



Mons. José Dammert

## La Iglesia y los pobres en el Tercer Concilio Limense

Los cristianos del siglo XVI, herederos de una secular tradición, rasgada por los cismas de Oriente y de Occidente y seriamente comprometida por el empuje reformador de Martín Lutero, frente al descubrimiento de un "nuevo orbe" (III 1 y 7) y la inmediata evangelización de sus habitantes, quedaron impresionados por el establecimiento de una nueva Iglesia. No escaparon a ello los Padres del Tercer Concilio Provincial Limense celebrado en 1583, quienes escribieron: "Finalmente, siendo tales que por ellos (los obispos) se glorifique el nombre de Dios Nuestro Señor, y por sus continuas oraciones y méritos les conceda la Majestad Divina la salvación de tan innumerables almas como hay en tantas naciones y las libre del poder del demonio haciéndolas herederas del Reino celestial" (III 1). El cardenal Antonio Caraffa, Prefecto de la Congregación Romana de Cardenales intérpretes del Concilio, en carta de 26 de octubre de 1588 al Arzobispo Metropolitano de los Reyes, da "gracias a Dios por haber querido que su Reino y su Nombre se propaguen por

---

(\*) Mons. José Dammert es Obispo emérito de Cajamarca. Publicamos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1983: "El Reino de Dios, centro del mensaje de Cristo". Fue publicada en su libro *Arzobispos limenses evangelizadores*, CELAM, Bogotá, 1987, 2a. ed.

aquellas regiones después de tantos siglos, rogándole humildemente que siga iluminando cada día más con su divina luz a esas naciones" (p.185).

El Reino de Dios que había surgido en el viejo mundo se implanta y desarrolla en el que había sido descubierto y los misioneros sienten que trabajan en la edificación de una nueva Iglesia, según comentan los obispos reunidos en la ciudad de los Reyes: "Por particular y propia razón está claro que en donde la gentilidad de nuevo es llamada al Evangelio, como en este nuevo orbe vemos que por la voluntad de Dios se hace en nuestros tiempos a cabo de tantos siglos" (III 1).

El Sínodo limense repite varias veces la expresión de "nueva Iglesia", y su Presidente, don Toribio de Mogrovejo, expresa que "ha sido proseguido y concluido con la gracia divina, por el orden y forma que por los sacros cánones está dispuesto, de lo cual se deben dar muchas gracias a Dios Nuestro Señor que con ojos piadosos se ha dignado mirar esta Iglesia y nueva cristianidad de estas Indias" (Decreto de promulgación del texto conciliar en romance).

La "Relación de lo que se hizo en el Concilio Provincial" que antecede a los decretos, comenta: "y no debe parecer a nadie mucha prolijidad de tiempo ni demasiada copia de decretos la que en este sínodo hubo. Porque, como es Iglesia nueva, y que al principio no se asentó tan bien..." (p.52).

La admiración por esta novedad eclesial y por la urgente evangelización está siempre presente al declarar: "lo que principalmente han de mirar los obispos es proveer de obreros idóneos a esta gran mies de los indios" (II 31), y "si les pareciere enviar visitadores, como por ser tan extendidas las diócesis en éstas Indias" (IV 1).

Los obispos señalaron dos serios obstáculos para el normal desarrollo pastoral: primero "por cuanto siendo tanta la grandeza de las diócesis no pueden los obispos por sí mismos hacer las cosas" (III 2). La provincia eclesiástica comprendía desde el

obispado de Nicaragua hasta la Imperial en Chile con sólo prelados en Panamá, Popayán, Quito, Cusco, Santiago, Tucumán y La Plata; y en el territorio de la actual república peruana sólo existían las diócesis de Lima y Cusco. En segundo lugar "con ocasión de las sedes vacantes que en esta provincia son de tantos años" (IV 25). La estructura eclesiástica europea no se acomodó al enorme número de neófitos y menos a los dilatados confines de los territorios episcopales, a lo que había que añadir "la fragosidad de estas tierras" indicada por Santo Toribio al rey don Felipe II.

Reconocen las especiales situaciones existentes en el Nuevo Mundo: "antes por el tiempo que durare la necesidad de esta Iglesia de Indias han de ser buscados y convidados hombres de buena vida y de suficientes letras y que tienen noticia de la lengua de esta tierra". (II 31). "Es cosa muy clara y cierta, que ninguna Iglesia ni provincia tiene tanta necesidad de este saludable remedio (los seminarios) como esta nueva Iglesia de Indias" (II 44). "No hay cosa en estas provincias de las Indias deban los prelados y los demás ministros así eclesiásticos como seglares tener por más encargado y encomendado por Cristo Nuestro Señor, que es sumo pontífice y rey de las ánimas, que el tener y mostrar un paternal afecto y cuidado al bien y remedio de estas nuevas y tiernas plantas de la Iglesia, como conviene lo hagan los que son ministros de Cristo" (III 3). "Esta nueva Iglesia de las Indias, en la cual es menester criar con gran miramiento nuevas plantas del Evangelio para que puedan propagar y extender la fe de Cristo" (II 44).

La insistencia en la novedad de la Iglesia y de los nuevos fieles manifiesta el particular deber impuesto a los obispos y clérigos del joven continente. La nueva iglesia debe ser instaurada por y alrededor de los obispos, debido a lo cual los decretos conciliares son abundantes en recomendar cuidado y vigilancia de las normas eclesiásticas a los prelados e imponerles deberes para que las cumplan minuciosamente.

El capítulo I de la Acción Tercera delinea hermosamente la figura del obispo indiano, quien será el eje de la pastoral en cada

iglesia local. Las expresiones de esa constitución conciliar son notables y merecerían una pausada reflexión bajo el título de "Cuáles hayan de ser los obispos".

"Cuáles hayan de ser los obispos, habiéndose de comenzar la reformatión por ellos, para que el juicio comience de la casa del Señor, pues de su enmienda dependen la enmienda y remedio de todo el clero y pueblo, bastantemente nos lo da a entender la Sagrada Escritura en pocas palabras, cuando dice que cumple que el obispo sea irrepreensible como dispensero de Dios. Y aunque en todas partes conviene que los obispos como sucesores que son de los Apóstoles muestren doctrina y vida apostólica, pero por particular y propia razón está claro que en donde la gentilidad de nuevo es llamada al Evangelio, como en este nuevo orbe vemos que por la voluntad de Dios se hace en nuestros tiempos a cabo de tantos siglos, allí tienen obligación más particular los obispos de satisfacer su oficio y estado apostólico con sabiduría y santidad apostólica. Porque no es posible que las nuevas ovejas de Cristo sean traídas al rebaño de la Iglesia ni apacentadas como conviene, si los pastores se buscan a sí y no a Jesucristo".

"Por tanto, deben todos primeramente con afecto y cuidado suplicar siempre al príncipe de los pastores, Cristo, que tenga por bien de dar pastores a esta manada, que sean según su corazón; y, para esto, por su inmensa providencia y bondad, inspire siempre a la católica majestad del Rey nuestro Señor, que nombre y elija para preladados de estas partes tales varones, enteros, aprobados, celosos de las ánimas y útiles ministros de la casa del Señor. Demás de esto, a los que por la divina disposición están ya puestos o adelante lo estuvieran en tan alta dignidad, este santo sínodo les ruega y encarga, por las entrañas de Cristo, que pongan el cuidado debido en volver por su dignidad. Lo que harán resplandeciendo por ejemplo de vida y conversión santa, siendo (como el apóstol san Pedro dice) espiritual guía de sus ovejas, no mandando con fausto secular, ni amando la torpe ganancia, ni mostrando en el demasiado regalo y aparato de su mesa que tienen el gusto en las cosas de este mundo, sino siendo moderados, benignos, fervientes en el celo de la fe y como padres

siempre de los pobres, y cumpliendo su ministerio con perpetua solícitud de las almas que les están encargadas; finalmente siendo tales que por ellos se glorifique el nombre de Dios Nuestro Señor, y por sus continuas oraciones y méritos les conceda la Majestad Divina la salvación de tan innumerables almas como hay en tantas naciones y las libre del poder del demonio haciéndolas herederas del Reino celestial”.

El capítulo segundo sobre los ministros que deben tener los obispos rebosa de sabiduría práctica: “Por cuanto siendo tanta la grandeza de las diócesis no pueden los obispos por sí mismos hacer las cosas, por tanto, con todo cuidado miren de qué ministros se aprovechan para hacerlas, de suerte que escojan siempre para los ministerios eclesiásticos las personas de más suficiencia y bondad. Y cuanto a lo primero, sus criados o familiares sean muy honestos y devotos, que ejerciten obras pías y frecuenten los sacramentos y en las principales solemnidades del año por lo menos comulguen en público. Para vicarios y jueces y visitadores echen mano siempre de los que en vida y saber son aventajados, y a ninguna persona no sólo infame, mas ni aún notada por cualquier vía de algún vicio, le cometan visita o administración cualquiera de alguna iglesia. A los religiosos y píos honren los obispos, a los que tratan verdad se muestren amigos, a los hombres lisonjeros y parleros los desvíen de sí, a los que son atrevidos y codiciosos y desvergonzados les pongan miedo. Finalmente, todo lo que los padres santos en sus concilios y decretos tan largamente encomiendan de la dignidad y gravedad y letras y religión y cuidado perpetuo e incansable por la Iglesia de Cristo que han de tener los obispos, deben con más particular razón procurar de mostrarlo en sí los pastores de esta nueva Iglesia de Cristo”.

El obispo debe ser “padre siempre de los pobres” (III 1) y por ello generoso al no cobrar nada por administrar el sacramento de la confirmación” (II, 13), procurando “socorrer la necesidad espiritual de las conciencias de los indios proveyéndolos de cuando en cuando de confesores extraordinarios” (II 15), “de proveer de obreros idóneos esta gran mies de los indios” (II 31), “para que no perezcan del todo las ovejas de Cristo careciendo de

pastor, procuren por todas las vías los obispos proveer las parroquias de los indios que estuviesen desiertas" (II 40), "encargándoles las conciencias cuanto puede, que procuren y trabajen con toda brevedad erigir y fundar en sus Iglesias los dichos seminarios, pospuestos cualesquier impedimentos que en contrario se ofrezcan" (II 44): deben "por sus mismas personas visitar sus distritos con verdadero afecto de padres" (IV 1).

De otra parte el obispo será celoso examinador de los confesores diocesanos y religiosos (II 14), muy advertido de no ordenar de sacerdotes a "hombres muy bajos e indignos" (II 30), "ni excusarse con decir que en las iglesias hay falta de ministros" (II 33); "más el buen ejemplo que las buenas palabras" (II 40).

Dejo de lado otras disposiciones que insisten en la obligación episcopal de vigilar el cumplimiento de las normas canónicas (II 17,19-21, 32, 35, 41; III 3, 9-10, 14, 16, 18-19, 34, 37, 42, 44; IV 2, 6, 12, 15-17, 19-20, 22-25; V 1,5).

Con la promulgación de los decretos conciliares se declara que "nadie puede alegar justa ignorancia de los que en esta nueva Iglesia de las Indias obliga", como se hizo con las anteriores disposiciones conciliares (II 1); y "todos los ministros de la Iglesia y más particularmente los de esta nueva Iglesia de las Indias deben continuamente considerar y guardar con todo cuidado lo que los santos padres alumbrados por el Espíritu Santo con tanta sabiduría y tan gran peso de palabras ordenaron en el santo y universal concilio de Trento cerca de la vida y honestidad de los clérigos" (III 15).

El Arzobispo Mogrovejo dedica al monarca castellano un ejemplar del Concilio Provincial para poder -con la aprobación real- "regirnos por estos estatutos y pretender la reformatión que encomiendan en esta nueva Iglesia de las Indias" (p. 184).

El mencionado cardenal Caraffa recoge el sentir de los padres conciliares limenses: "si no fuese bien conocida tu prudencia y tu dedicación en el oficio pastoral, nos alargaríamos en recomendarte esa nueva grey tan necesitada de muchos cuidados", y

ruega a Dios que “te dé fuerzas para poder sobrellevar la pesada y enojosa carga que ha puesto sobre tus hombros” (p.185). Su colega Alejandro Peretti de Montalto, en nombre del Papa, y en carta también fechada en octubre de 1558, requiere al Arzobispo “que no cese de velar por aquella grey tan distante por mar y tierra”, y Su Santidad “os exhorta en el Señor a cumplir vuestro ministerio con asidua vigilancia y trabajo, con la esperanza cierta de que, pues en esta vida trabajáis y leváis esta carga por Cristo, también os veréis aliviados un día en la Jerusalén celestial y descansaréis en el monte santo del Señor” (p. 186-7).

La acción pastoral debe estar dirigida hacia los pobres que en el siglo XVI en nuestro continente son principalmente los Indios, llamados “pequeñuelos” (II 20, III 11 y p.187), “ovejas del Señor así desamparadas” (II 41), “nuevas ovejas de Cristo” (III 1). Las expresiones del Concilio denotan una gran compasión y misericordia hacia los indios, como también a los esclavos morenos. El capítulo III de la Acción Tercera intitulado “De la defensa y cuidado que se debe tener de los indios” constituye el meollo del pensamiento conciliar sobre el indígena y debe leerse atentamente: “Ciertamente, la mansedumbre de esta gente y el perpetuo trabajo con que sirven y su obediencia y sujeción natural podrían con razón mover a cualesquier hombres por ásperos y fieros que fuesen, para que holgasen antes de amparar y defender estos indios, que no perseguirlos y dejarlos despojar de los malos y atrevidos. Y, así, doliéndose grandemente este santo sínodo de que no solamente en tiempos pasados se les haya hecho a estos pobres tantos agravios y fuerzas con tanto exceso, sino también el día de hoy y muchos procuran hacer lo mismo; ruega por Jesucristo y amonesta a todas las justicias y gobernadores, que se muestren piadosos con los indios y enfrenten la insolencia de sus ministros cuando es menester y que traten a estos indios no como a esclavos sino como a hombres libres y vasallos de la Majestad Real, a cuyo cargo lo ha puesto Dios y su Iglesia. Y a los curas y otros ministros eclesiásticos manda muy de veras que se acuerden que son pastores y no carniceros, y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la caridad cristiana. Y si alguno por alguna manera hiriendo o afrentando de palabra o por otra vía maltrate a algún indio, los obispos y sus visitadores

hagan diligente pesquisa y castíguenlo con rigor, porque cierto es cosa muy fea que los ministros de Dios se hagan verdugos de los indios”.

El Concilio reconoce las deficiencias de la primera evangelización: “los indios están aún muy faltos en la doctrina cristiana” (II 3); “los nuevos en fe, que son los indios, a los cuales la Iglesia con piedad de madre les ha aliviado en gran parte de la carga de sus preceptos” (IV 9). Pero también reconoce “los indios por su flaqueza y poco entendimiento en las cosas del espíritu (II 17); y no admitió a estos indios a la sagrada comunión... por la pequeñez de su fe y corrupción de costumbres por requerirse para tan alto sacramento una fe firme” (II 20), “porque de su naturaleza los indios son flacos y tímidos” (IV 8).

Una grave falla es señalada: “ningún indio sea de hoy más compelido a aprender en latín las oraciones o cartilla, pues, les basta (y aún les es muy mejor) saberlo y decirlo en su lengua” (II 6).

Para la enseñanza de la doctrina cristiana equipararon “a los rudos e indios, morenos y muchachos, según su habilidad y oportunidad, porque no se pierdan por ignorancia tantas almas, como hasta aquí” (II 4) “habiendo precepto divino que obliga a todos los cristianos adultos a saber (conforme a su capacidad) la substancia de la religión cristiana que profesan” (II 4), por lo “que los curas instruyan a la gente ruda” (II 5), exceptuando a los que estén impedidos “por la mucha vejez o enfermedad o excesiva rudeza de algunos” (III 4).

También había sido ordenado por el Concilio de 1567 “que se debía dar el viático del Santísimo Sacramento a los indios y morenos y semejantes personas pobres”, sin embargo por negligencia de los curas “vemos que las almas tan necesitadas de aquestos pobres son defraudadas de un bien tan grande y que tanto les importa” (II 19).

Manda el Concilio a los curas “que ayuden a bien morir a sus feligreses... y particularmente a los indios se les dé este socorro y ayuda” (II 29).

Una especial norma se dicta en favor de los esclavos morenos: “que no sean prohibidos del matrimonio los esclavos... ni los esclavos ya casados se envíen o vendan en partes donde por fuerza han de estar ausentes de sus maridos o mujeres perpetuamente o muy largo tiempo; que no es justo que la ley del matrimonio que es natural se derogue por la ley de servidumbre que es humana” (II 36).

Otra preocupación de los prelados fue la pobreza material de los indios por lo “que no se lleve nada a los indios cuando se les administra los sacramentos”, ni cuando se confirman, sino que más bien liberalmente el obispo los provea de candelas y de vendas; y en el bautismo de capillo y candela (II 13 y 38).

La defensa de los indios se convierte en prohibiciones para los curas de entremeterse en los bienes de indios difuntos y de tener contratos con ellos pues “se ve ser en gran perjuicio del bien espiritual de los indios” (II 39, III 4). Igualmente se condena “el abuso perjudicial que en este nuevo orbe se ha introducido, de encargarse un cura de innumerables indios que a las veces habitan en lugares muy apartados, no siendo posible instruirlos en la fe ni darles los sacramentos necesarios ni regirlos como conviene, mayormente teniendo estos indios necesidad de un continuo cuidado de su pastor por ser tan pequeñuelos en la ley de Dios... Muchas veces falta la doctrina necesaria y sacramentos a los que están ocupados en granjerías y heredades, o en ingenios o en minas o en obrajes, habiendo allí no pequeño número de ánimas” (III 11 y 12). Encarecen el cumplimiento de las cuotas que deben entregarse a los hospitales de indios (III 13).

Para las penas y castigos equiparan a los indios a menores de edad por ser “la nación de los indios, de suyo bárbara y no tan guiada por razón”, y “que no tienen por cosa de estima y precio sino lo que ven con los ojos exteriores no hay duda sino que a estos tales las censuras y castigo espiritual les serán de poco provecho y las más veces de mucho daño”, por lo que “se debía usar de penas exteriores y corporales para conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de la Iglesia, mayor-

mente ordenando los antiguos cánones y costumbres de la Iglesia el usar de tales penas corporales para con semejante género de personas... pero ha de ser más con afecto y término de padre que no con rigor de jueces en tanto que en la fe están tan tiernos los indios". Frente a los excesos en los castigos "no es razón que los que maltratan y perturban las ovejuelas pequeñas de Cristo se disimule con ellos, habiendo tanto rigor en los Cánones de los Apóstoles para semejante exceso". Conocen la sicología india al castigarlos "trasquilándole el cabello como entre indios se usa por afrenta" (IV 6-8). Debido a que con los quipos "conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición se les quiten totalmente a los indios" (III 37).

Finalmente ordenan "a todos los curas y las demás personas a quien toca el cargo de indios se tenga por muy encargados de poner particular diligencia en que los indios, dejadas sus costumbres bárbaras y de salvajes, se hagan a vivir con orden y costumbres políticas... Lo cual todo no se ha ejecutar haciendo molestia y fuerza a los indios sino con un buen modo y con un cuidado y autoridad paternal" (V 4).

Las mestizas podrían ser admitidas en los monasterios sin pedirles más dote que a las demás "pues delante del Señor la virtud es la que tiene estima y no el linaje" (III 36).

Las normas prudentes y sagaces se cumplieron en parte; poco después se erigieron los obispados de Trujillo, Arequipa y Huamanga, a fines del virreinato el de Mainas, durante el siglo XIX Huánuco y Puno, y las parroquias son actualmente tan extensas y sobrepobladas como en la época conciliar, el número de sacerdotes idóneos es limitado y el menosprecio hacia el indio subsiste: bajo varios aspectos el espíritu comprensivo y generoso que animó a los obispos hace cuatro siglos parece no haber penetrado y sufrió fuertes embates por un excesivo rigorismo de índole jansenista. Prescripciones en defensa de los pobres fueron incumplidas y olvidadas.

En cambio diversas orientaciones, emanadas del Evangelio, conservan su plena vigencia y nos obligan a ponerlas en práctica acomodadas a las circunstancias actuales: es el valor más preciado del Tercer Concilio Limense en 1583 y de su santo Presidente el Arzobispo de los Reyes don Toribio Alfonso de Mogrovejo.

(\*) Las citas son de *Tercer Concilio Limense 1582-1583*, edición de Enrique Bartra s.j., Lima 1982.



## Mons. Luciano Metzinger

# Medellín: un despertar

Entre las muchas fechas por recordar de la vida de la Iglesia en América Latina en este siglo XX, dos acontecimientos dominan hasta ahora. Dos acontecimientos que constituyen no sólo momentos relevantes de nuestra historia religiosa sino que son dos hitos, dos cumbres que llenaron de asombro y admiración a los cristianos de este continente y el mundo cristiano entero y marcaron un cambio de rumbo en la vida de nuestra Iglesia en América Latina: Medellín -1968 y Puebla -1979. Yo diría un hito, una cumbre, pues Puebla no es nada más que la continuación y el perfeccionamiento de la transformación o mutación iniciada en Medellín. Al presentar el documento de las conclusiones de esta reunión, Monseñor Eduardo Pironio, entonces Secretario General del CELAM, expresaba el sentir de todos los obispos de esta II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano cuando decía: "Creemos que verdaderamente allí se vivió, en unión con María la Madre de Jesús, un auténtico Pentecostés para la Iglesia de América Latina".

No es retórica. Medellín ha sido para todos los participantes en la Asamblea una formidable sacudida que, en cierto sentido, hizo caer de nuestros ojos como escamas que nos impedían ver

---

(\*) Mons. Luciano Metzinger (+ 1992) fue Obispo de Ayaviri. Reproducimos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1988: "A los 20 años de Medellín", publicada en Páginas N. 123 (1993).

la situación de intolerable injusticia en la cual vivía el hombre latinoamericano en un continente evangelizado desde hacía casi cinco siglos. Entonces se impuso a nosotros la inhumanidad de esta "injusticia que clama al cielo" (Doc. Justicia, I, 1). Un doloroso despertar para todos nosotros ante esta terrible realidad en la que estábamos viviendo casi como aceptándola como una necesidad o una fatalidad histórica. Por primera vez descubríamos con meridiana claridad el escándalo de esta realidad antievangélica en un continente que se proclama cristiano, por primera vez percibíamos el desafío que esta realidad nos planteaba. La reflexión sobre esta situación y sobre este reto nos llevó en esas dos semanas de estudio, intercambio y ferviente oración comunitaria a unas conclusiones que son un compromiso. El compromiso de luchar con todas nuestras fuerzas contra la injusticia y trabajar denodadamente para construir en América Latina una sociedad de justicia, de amor y de paz, una sociedad que por cierto no es todavía el Reino de Dios, pero sí la condición para que este Reino pueda nacer y crecer.

Aporto una modesta contribución al estudio que ustedes están realizando en este curso de verano, con el testimonio de quien tuvo el privilegio de participar en la preparación y la realización del extraordinario acontecimiento eclesial que ha sido Medellín, como también en su ulterior proyección en la vida cotidiana de nuestra Iglesia latinoamericana. Espero darles una visión bastante ilustrativa aunque no exhaustiva del acontecimiento Medellín, hablándoles 1) del propósito que tenían los obispos al celebrarle; 2) de la significación que tuvo como acontecimiento eclesial en el continente latinoamericano y 3) de su significación y frutos en la vida de la Iglesia peruana.

## **I. FINALIDAD DE LA II ASAMBLEA GENERAL DE LOS OBISPOS DE AMERICA LATINA**

¿Qué se proponían, qué pretendían hacer en esta segunda Asamblea General los señores obispos de América Latina? Esencialmente: aplicar a la Iglesia de este continente las conclusiones y orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II.

Vaticano II había reflexionado sobre el propio ser de la Iglesia, sobre su naturaleza y misión, y había llegado a la conclusión de que, para cumplir su misión que es evangelizar y ser sal y fermento en el mundo, la Iglesia debía estar real e íntimamente presente en este mundo. Todos sabemos que la misión de la Iglesia es de naturaleza espiritual, que la salvación que ella ofrece en nombre de Jesús es la salvación de las almas y la vida eterna. Sin embargo, si la misión de la Iglesia es llevar a los hombres al Reino de los cielos, ella se siente en íntima y real solidaridad con el género humano y con su historia en la vida presente. Por eso "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos, esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (G.S., 1), En Medellín los obispos se proponen, en esta precisa perspectiva, acercarse al hombre latinoamericano. Allí "la Iglesia centró su atención en el hombre de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico" (Introd. a Conclusiones, 1).

Los obispos sienten la necesidad para la Iglesia y su obligación de estar presente y de afirmar su presencia en la actual transformación de América latina. Ellos toman esta audaz y novedosa actitud animados por las palabras del mismo Santo Padre en su mensaje de apertura de la Asamblea el 24 de agosto en la catedral de Bogotá. Paulo VI nos decía entonces: "Nos invade... la inquietud característica de nuestro tiempo, especialmente de estos países proyectados hacia su desarrollo completo y agitados por la conciencia de sus desequilibrios económicos, sociales, políticos y morales. También los Pastores de la Iglesia -¿no es verdad?- hacen suya el ansia de los pueblos en esta fase de la historia de la civilización". Unos instantes antes el Papa había recordado lo realizado por la Iglesia en el curso de los siglos anteriores, las obras grandes e innumerables de tiempos pasados, pero añadía: "La obra no está acabada. Más aún el trabajo realizado denuncia sus límites, pone en evidencia las nuevas necesidades, exige algo nuevo y grande. El porvenir reclama un esfuerzo, una audacia, un sacrificio, que ponen en la Iglesia un ansia profunda. Estamos en un momento de reflexión total".

Pablo VI caracteriza la situación como "una tempestad que nos rodea y nos asalta". Por los informes que han recogido y acumulado, los obispos también son conscientes de la gravedad de la situación, conscientes de las limitaciones de las obras hasta entonces realizadas por la Iglesia, conscientes de la necesidad y la urgencia de cambios profundos que exige la injusticia reinante cristalizada en estructuras injustas en las que la misma Iglesia tiene parte de responsabilidad histórica; una Iglesia demasiado a menudo al lado de los ricos y los poderosos, una Iglesia testigo silenciosa de tantos y tamaños abusos. En Medellín los obispos toman a pecho el desafío que les plantea la presente realidad de América Latina. Sienten la necesidad de sustituir la sociedad de dominantes y dominados, de explotadores y explotados por una sociedad de participación y comunión. "Por eso, dicen los obispos en su mensaje a los Pueblos de América Latina, ningún sector de la sociedad debe reservarse en forma exclusiva la conducción política, cultural, económica y espiritual. Los que poseen el poder de decisión han de ejercerlo en comunión con los anhelos y opciones de la comunidad".

Los obispos no se contentan con la afirmación y la defensa de estos principios elementales de una sociedad auténticamente democrática. Su reflexión se encamina hacia la búsqueda de una nueva y más intensa presencia y acción de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II (cf. Introd. a Conclus., 8, 2). Y de esta manera el *desafío* detenidamente estudiado y examinado en todos sus aspectos a la luz de las orientaciones del Concilio y a la luz del Evangelio, lleva paso a paso a los obispos a algo más que la formulación de hermosas declaraciones. Ellos se sienten movidos por el Espíritu a orientar la acción de la Iglesia en tareas concretas encaminadas a servir al hombre latinoamericano en su afán de transformar la sociedad en este continente. El desafío termina en compromiso.

Un compromiso que comienza con un cambio radical (o digamos con una voluntad de cambio radical) en los mismos miembros e instituciones de la Iglesia por una purificación en el espíritu del Evangelio. Es el compromiso de vivir una verdadera

pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas que sean signos claros para nuestros pueblos. Es un cambio de ropaje que quiere señalar visiblemente adonde pertenecemos configurándonos con Cristo pobre y acercándonos y asemejándonos a los pobres y marginados. Pero el compromiso va más allá de nuestra conversión personal. Nuestras reflexiones han logrado establecer compromisos concretos de participación en la construcción de una nueva sociedad, compromisos que han de ser asumidos, aunque con diversa modalidad, por todo el Pueblo de Dios. No vamos a enumerar y analizar la gran diversidad de proyectos que la Iglesia se compromete a efectuar. Mencionemos solamente aquí las acciones que los mismos obispos señalan en un breve resumen en su Mensaje a los Pueblos de América Latina el día de la clausura de la 2da Asamblea General, como muestras significativas de su resolución y empeño:

Ellos se proponen y comprometen a

- "inspirar, alentar y urgir un nuevo orden de justicia, que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades";
- "promover la constitución y las virtualidades de la familia, no sólo como comunidad humana sacramental, sino también como estructura intermedia en función del cambio social";
- "dinamizar la educación, para acelerar la capacitación de hombres maduros en sus responsabilidades de la hora presente";
- "fomentar los organismos profesionales de los trabajadores, elementos decisivos de transformación socio-económica";
- "alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las elites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida";
- "renovar y crear nuevas estructuras en la Iglesia que institucionalicen el diálogo y canalicen la colaboración entre los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos";

- "colaborar con otras confesiones cristianas y con todos los hombres de buena voluntad que estén empeñados en una paz auténtica, enraizada en la justicia y el amor".

Al leer hoy día estos textos nos damos cuenta cómo los obispos sintieron la violencia del impacto de nuestra realidad social y la radicalidad del reto que esta realidad les planteaba. Y saludamos con emoción la valentía que inspiró sus decisiones y compromisos. Medellín ha sido un despertar. Un despertar angustiado ante la injusticia reinante. Pero también un despertar esperanzado ante las enérgicas reacciones que son promesa de las necesarias transformaciones en América Latina. Y por esto Medellín ha sido un importante, un extraordinario acontecimiento eclesial, el más importante, creo, hasta ahora en este siglo XX.

## II. ¿QUE SIGNIFICO MEDELLIN COMO ACONTECIMIENTO ECLESIAL?

La significación que tuvo y tiene la Asamblea General de Medellín consiste en que ha sido una novedad.

*Novedad como acto de colegialidad episcopal a nivel de un continente.* Hubo por cierto una Asamblea General anterior del episcopado latinoamericano, una primera Asamblea General, la que se celebró unos años antes en Rio de Janeiro y a la cual no faltó ni solemnidad ni importancia, pues en esta Asamblea se creó el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) que tanto había de influir en la vida de la Iglesia en este continente como instrumento orientador, coordinador e integrador de las actividades pastorales en América Latina. No obstante, la Asamblea de Medellín superó la de Rio no sólo por el mayor número de obispos participantes de todas las conferencias episcopales del continente, por la presencia y participación de obispos delegados de las conferencias de España, Portugal, Italia, Francia, Alemania, Estados Unidos y Canadá como observadores, por la presencia de altas autoridades de Iglesias cristianas hermanas, pero

sobre todo por la gravedad y la complicación de los asuntos tratados y por la audacia de las decisiones y acuerdos. Y por eso Medellín tuvo una profunda resonancia en la Iglesia universal.

*Novedad de una Iglesia que actúa como Pueblo de Dios.* Pero lo que más llama la atención en la Asamblea de Medellín es la participación de todo el Pueblo de Dios. En Medellín los obispos son de lejos los más numerosos. Sin embargo, a su lado vemos también no pocos teólogos, pastoralistas, expertos de diversas especialidades, Sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos varones y mujeres. (Comparar las 3 fotos en la antesala del Secretario General de la Conferencia episcopal peruana que nos conservan el grato recuerdo de las Asambleas de Rio, Medellín y Puebla, y ver el progreso de la primera a la segunda Asamblea en lo que se refiere a participación de miembros no obispos). Algunos de ellos trabajaron en labores de secretaría y cumplieron una importante y abnegada faena. Pero la mayoría de ellos, varones y mujeres, participaron en los trabajos de reflexión de las diversas Comisiones y su aporte ha sido altamente significativo.

Además cabe subrayar la participación de todo el Pueblo de Dios en una forma más global en la fase de preparación de la Asamblea. Una fase que duró prácticamente un año y durante la cual se recogió el parecer y las sugerencias de las parroquias, de los movimientos apostólicos, de las congregaciones religiosas. Observaciones y sugerencias recogidas en los respectivos informes diocesanos, los que a su vez brindaron el material para redactar el documento de trabajo de cada conferencia episcopal, el cual estudiado, discutido, enmendado y completado en la asamblea general de los obispos de cada país fue dirigido a la Oficina Central del CELAM para la producción de un texto que había de ser el documento de trabajo de la Asamblea General de Medellín. Y es así que todo el Pueblo de Dios tuvo parte activa en la reflexión y las decisiones de la 2da. Asamblea General del Episcopado Latinoamericano.

Desde Vaticano II mucho se habla del Pueblo de Dios, pero habitualmente esto no va más allá de bellas declaraciones. En el caso de Medellín pasamos de la retórica a la práctica, del decir al

hacer y al vivir. En Medellín no se habla del Pueblo de Dios, en Medellín escuchamos su voz.

*La toma de conciencia de la Iglesia en América Latina como unidad* es otro elemento significativo de la Asamblea de Medellín como acontecimiento eclesial. La unidad está ya presente en este continente en el hecho que los pueblos de América Latina tienen una lengua común (o más exactamente dos lenguas, pero muy vecinas: el castellano y el portugués). Nadie puede desconocer lo que importa esta unidad de lengua como factor de acercamiento y unión. Lo mismo podemos decir de su común historia. Más recientemente la creación del CELAM y sus múltiples actividades a nivel regional y continental a través de sus Departamentos, Secretariados y Secciones, han contribuido poderosamente a estrechar las relaciones de intercomunicación y comunión entre las Iglesias Particulares de todo este continente. Con todo me atrevo a afirmar que los estudios sobre la realidad de nuestros respectivos países durante la preparación y la celebración de la Asamblea de Medellín y el descubrimiento de una idéntica problemática en todos nuestros países, como también la búsqueda de consuno, a la luz del Evangelio, de adecuadas soluciones a esta problemática, han manifestado, reforzado y consolidado de manera excepcional los vínculos que unen como nunca antes las Iglesias Particulares y los pueblos de este continente.

Al mismo tiempo el descubrimiento de nuestra unidad en la identidad de los problemas esenciales de nuestros pueblos, nos ha llevado a reconocer las profundas diferencias entre nuestra Iglesia en América Latina y la Iglesia en Europa. Durante siglos la Iglesia en este continente, que nació en dependencia de la europea, vivió y se desarrolló en dependencia de ella. Y cuando América Latina alcanzó su liberación política en los albores del siglo XIX, la Iglesia siguió viviendo en la misma dependencia de antes: dependencia en la formación doctrinal, dependencia en las orientaciones pastorales, dependencia en la organización jurídica y las leyes eclesiales. Mucho debemos en este continente a la generosidad de las Iglesias hermanas de Europa y sabemos reconocerlo con gratitud. Pero debemos notar también que hasta muy poco tiempo la Iglesia en América Latina no parecía haber

alcanzado su plena madurez y condición adulta. En el Concilio Vaticano II estuvimos muchos obispos de América Latina; sin embargo, muy débil quedó nuestra voz. Nos faltó inspiración propia e iniciativa y nos contentamos más habitualmente con apoyar proposiciones presentadas por otros continentes. Es la reflexión sobre nuestra realidad la que poco a poco nos abrió los ojos y nos hizo descubrir el mundo de injusticia en que vivíamos y la parte de responsabilidad histórica que corresponde a la misma Iglesia en esta situación. Tengo el recuerdo de la crítica que a menudo se escuchaba en las reuniones organizadas por el CELAM en la época inmediatamente pre- y postconciliar acerca del mucho tiempo que se dedicaba a analizar la realidad y acerca de nuestra parquedad en formular orientaciones pastorales y programas de acción en orden a cambiar esta realidad. Ahora nos damos cuenta que esta intensiva dedicación a estudiar la realidad y sus causas, nos ha conducido a descubrimos a nosotros mismos, a hallar nuestra identidad y a enfrentarnos como adultos responsables con la terrible realidad de las injusticias que aquejan a nuestros pueblos. La más elocuente expresión y la más drástica señal de este cambio, la encontramos en la declaración de uno de nuestros hermanos obispos en una conferencia en España: que más allá de los 3000 m. de altura en nuestros Andes ya no rige el Derecho Canónico. Aparente paradoja, pero comenzamos a entenderla cuando Paulo VI, en la Exhortación Pastoral *Evangelii Nuntiandi*, nos advierte de la necesidad de evangelizar las culturas no destruyéndolas sino respetando sus valores y coronándolas con la luz y los valores del Evangelio. Y Pablo VI nos remite al hermoso capítulo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la cultura, donde se afirma que "la Iglesia... puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas". (G.S., 58, 3).

De todo esto se desprende que Medellín ha sido para la Iglesia en América Latina un *despertar*, un reconocerse a sí misma, un deshacerse de una vieja y demasiado larga dependencia. Este despertar, este proceso de liberación se preparaba ya en los años que inmediatamente precedieron y siguieron el Concilio

Vaticano II, pero se plasmó y cristalizó definitivamente en la segunda Asamblea General de los obispos en Medellín. Con toda razón el Secretario General del CELAM, Monseñor Eduardo Pironio, podía decir en la presentación del documento de Medellín: "Comienza para la Iglesia de América Latina un nuevo período de su vida eclesial". Allí está el *divortium aquarum* de la Iglesia en este continente. Medellín es la voz de una Iglesia adulta que resuena más allá de las propias fronteras y es escuchada con interés y a veces con envidia en otros continentes. Hay en la Iglesia Latinoamericana un pensar y un vivir el evangelio que puede ser de profunda inspiración hasta para las antiguas Iglesias del viejo mundo. Es así como, en la *Partnerschaft* entre la Iglesia en el Perú y la Iglesia de Friburgo en Brisgovia, Alemania, ésta expresó su ansia y esperanza de tanto recibir como dar en este intercambio.

Podemos concluir que la más alta significación de Medellín como acontecimiento eclesial consiste en este emerger de una Iglesia adulta que se enfrenta con lucidez y valentía a una intolerable realidad de injusticia y está dispuesta "a prestar su servicio de verdad y de amor en orden a la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana". Son estas últimas palabras las propias palabras de Paulo VI en el mensaje inaugural en Bogotá.

### III. SIGNIFICACION Y FRUTOS DE MEDELLIN EN LA IGLESIA PERUANA

Para apreciar debidamente lo que Medellín significó para la Iglesia peruana cabe tener en cuenta la participación que ella tuvo en esta Asamblea General. El cardenal Juan Landázuri Ricchetti, arzobispo de Lima y presidente de la conferencia episcopal peruana, fue uno de los tres co-presidentes de dicha asamblea con el cardenal Samoré, prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos, y Monseñor D. Avelar Brandao Vilela, presidente del CELAM. Tomaron además parte en la asamblea cinco obispos peruanos, el sacerdote Gustavo Gutiérrez como teólogo del cardenal Landázuri, y dos damas peruanas, una como secre-

taria ejecutiva de un departamento del CELAM y la otra como directora de una organización católica continental. Todos tuvieron participación activa en las diversas Comisiones de la Asamblea. Y tenemos todavía muy presentes las vigorosas intervenciones y discursos del señor cardenal en las reuniones plenarias.

De paso quiero señalar también que, en mi opinión, -y si me equivoco, está aquí quien puede desmentirme y rectificarme- es la reflexión sobre la realidad nacional y continental durante la preparación y la celebración de la Asamblea General de Medellín la que desembocó paulatinamente en la tan mentada teología de la liberación. Y sabemos cuánto esta teología ha contribuido para mantener en alto el espíritu de Medellín en nuestro país.

El impacto de la Asamblea de Medellín en la vida eclesial del Perú tuvo su más alta expresión en la XXXVI Asamblea General Episcopal Peruana que se celebró en Lima en enero de 1969, a los tres meses de terminada la Asamblea de Medellín y con el propósito explícito de aplicar a la realidad peruana la doctrina y las orientaciones pastorales de esta asamblea. Siguiendo estas orientaciones los obispos peruanos han dirigido de manera más especial su búsqueda y reflexión a cuatro campos específicos: en primer lugar a la problemática social "siendo ella la cuestión más urgente en nuestro medio"; en segundo lugar a la pobreza y a la conversión de la Iglesia peruana a la pobreza evangélica; en tercer lugar al papel de los laicos y de los movimientos apostólicos en una Iglesia Pueblo de Dios; y finalmente a los problemas concretos que plantea la educación, elemento indispensable para la construcción de un mundo más fraterno (cfr. Concl. XXXVI Asambl. Gen., de 1.2 a 1.2.4). Y aquí no se trata solamente de reflexión, de mirar y estudiar una vez más la realidad y evaluarla a la luz el evangelio. Este estudio pretende llevar y lleva efectivamente a líneas concretas de acción.

Estas líneas los obispos las introducen con un acto de profunda humildad. Dicen: "Reconocemos, ante todo, que los cristianos, por falta de plena fidelidad al evangelio, hemos contribuido con nuestras palabras y actitudes, con nuestros silencios u omisiones a la actual situación de injusticia. Como ciudadanos de este país

tenemos también parte de responsabilidad en la explotación de la inmensa mayoría de hermanos nuestros" (doc. cit., 2.4, nº 1). Después de esta confesión pública se establecen las líneas de acción que incumben a todos los miembros del Pueblo de Dios según la diversidad de sus cargos y responsabilidades.

- "A los pastores de la Iglesia nos corresponde denunciar todo aquello que atenta contra la paz y además educar las conciencias, inspirar, estimular y colaborar en todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre" (doc. cit., 2. 4, Nº 2).

- "Porque debemos defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad, denunciamos la injusta situación de los indígenas y campesinos y las condiciones infrahumanas de su trabajo. Ellos forman la mitad del pueblo peruano y a pesar de una legislación que, en teoría, los tiene en cuenta, viven en condiciones de subdesarrollo, marginados de la vida económica, social, cultural y política de la nación" (ib. 2.4.1).

- "A nuestros hermanos campesinos y trabajadores les decimos que haremos todo lo que esté a nuestro alcance para alentar, promover y favorecer todos sus esfuerzos por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, en la reivindicación y consolidación de sus derechos y en la búsqueda de una verdadera justicia" (ib. 2.4.2).

- "Denunciamos las deficiencias de nuestro sistema administrativo judicial, especialmente la lentitud en los procesos y la situación infrahumana en la mayor parte de las cárceles" (ib. 2.4.3).

- "La situación de los empleados de casas particulares en el país no asegura la dignidad humana de su trabajo, manteniendo una situación de servidumbre. Pedimos una legislación apropiada que defienda sus derechos en cuanto a condición de vida, horas de trabajo, seguro social, vacaciones y jubilación" (ib. 2.4.4).

- "Como responsables de este Pueblo de Dios, nosotros los obispos exigimos de todas las instituciones educacionales de la Iglesia -escuelas, colegios, seminarios, universidades- que en ellas se forme con un sano sentido crítico de la situación social y se fomente la vocación de servicio" (ib. 2.4.5).

- "En nuestras diócesis denunciaremos enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, acompañando tales denuncias, si fuera necesario, con gestos concretos de solidaridad para con los pobres y oprimidos" (ib. 2.4.6).

- "Un servicio más eficaz al mundo nos exige proceder a la evaluación de todas nuestras obras sociales, asistenciales y educacionales. Tal estudio, que encomendaremos a peritos, nos permitirá descubrir hasta qué punto son eficaces en este momento. Este cometido debería ser una de las primeras preocupaciones de la Comisión Episcopal de Acción Social" (ib. 2.4.7).

- "A los sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos con los pobres en el proceso de liberación de nuestro país les expresamos nuestro deseo de estar siempre muy cerca de ellos para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor" (ib. 2.4.8).

Estas orientaciones conciernen la problemática social. Con la misma energía y decisión los obispos formulan las líneas de acción acerca de la pobreza de la Iglesia, acerca del apostolado de los laicos, acerca de la educación que debe ser una "educación liberadora" como elemento básico del desarrollo integral del hombre. En pocas palabras la Iglesia Peruana quiere presentar el "rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pas-cual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (Pablo VI, Homilía, día del desarrollo, Bogotá). En la Asamblea General de enero de 1969, la Iglesia Peruana adopta una línea pastoral comprometida en una actitud decidida de servicio a favor de la liberación y promoción del hombre peruano en la directa línea e inspiración de Medellín.

Este compromiso se manifestará nuevamente y se mantendrá en muchas declaraciones y tomas de posiciones ulteriores:

-Declaración sobre la ley de reforma agraria (18 de julio 1969), no se trata de palabras sino de llamado a la acción:

"6.-Urgido por este sentido del prójimo, todo cristiano debe comprometerse en el cambio de estructuras, de modo que al combatir cualquier aplicación egoísta de la Ley, asegure la realización efectiva y plena del proceso de reforma.

7.-Hacemos, en consecuencia, un llamado a nuestros hermanos campesinos para que, organizándose en agrupaciones de base, asuman el proceso de su liberación siendo auténticos gestores de su propio destino con sentido de responsabilidad ante la Nación. A los obreros y empleados para que construyan una sociedad justa. A los profesionales y estudiantes para que, además de profundizar en las ampliaciones del cambio, colaboren cabalmente en su realización. A los intelectuales para que, ofreciendo una interpretación constructiva de los acontecimientos, motiven una acción profundamente renovadora. A los responsables de los medios de comunicación para que despierten las conciencias y formen la opinión por medio de una veraz y valiente información. A los que poseen el poder de la riqueza, la gestión de la empresa y la pericia de la técnica, para que con la creación de nuevas formas de colaboración en el trabajo, más fraternales y humanas, y con la generosidad en la comunicación de sus bienes, se abran al valor del hermano haciendo posible su promoción. A los Gobernantes, para que interpretando su poder como servicio, no frustren las expectativas de nuestro pueblo, sino que por medio de la información adecuada, de la capacitación y la planificación, realicen los cambios señalados. A los sacerdotes y religiosos, para que, encarnando el mensaje evangélico, estimulen el proceso de transformación nacional.

8.-En este momento histórico en que se juegan valores fundamentales para el hombre sentimos, como obispos, especial apremio en ser fieles a nuestro deber de ponernos al servicio de un Perú justo, libre y fraternal".

-Documento peruano para el Sínodo de 1971 sobre Justicia en el mundo, donde encontramos la misma serena energía y decisión que en la asamblea de enero de 1969. Citemos sólo dos breves pasajes:

"Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente; y por otro lado, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna".

"Para la comunidad eclesial peruana esto implica optar por los oprimidos y marginados, como compromiso personal y comunitario. Esta opción no excluye de nuestra caridad a ningún hombre, antes bien optar por quienes hoy experimentan las formas más violentas de la opresión es para nosotros una manera eficaz de amar también a quienes, quizá inconscientemente, están oprimidos por su situación de opresores".

-Documento sobre Evangelización: 42 Asamblea General, enero de 1973. En este texto se envuelve la problemática social dentro del compromiso evangelizador.

"Conocedores de lo alejados que estamos en el Perú de los planes salvíficos de Dios, nos preocupa el clamor de liberación que brota de muchos corazones y reafirmamos como pastores nuestra entrega al servicio de la salvación de todo el hombre y de todos los hombres. Fiel a su vocación de servicio, la Iglesia puede, dentro de su ministerio, contribuir a la instauración de un orden secular más justo, sobre todo allí donde los problemas humanos de la injusticia y de la opresión son más graves" (Evang., 1.3).

Y de estas consideraciones los obispos peruanos llegan a una definición de lo que es evangelizar que es una joya, definición que encontramos casi ad litteram en el texto del Sínodo para el cual el documento peruano había sido redactado:

"Evangelizar es, pues, proclamar la Palabra de la Buena Nueva y contribuir a que esa palabra tenga la efectividad histórica y social que le es propia, dentro de su acción transformadora del mundo" (Evang., 3.1.4.).

-Documento *Reflexiones de fe sobre el momento actual*: (4 de octubre de 1976). Es un análisis de la crisis reinante que puede generar una espiral de violencia. Los obispos aprovechan de la ocasión para recordar los principios de la Iglesia y sus orientaciones en materia social y económica. Reafirman su voluntad de "apoyar todos los esfuerzos que se ordenen a la construcción de una sociedad edificada sobre la justicia y la solidaridad fraterna". Y para superar la crisis, llaman a la cooperación de todos: de los gobernantes y su sentido de responsabilidad, de las clases pudientes y su generosidad para servir a sus hermanos. La superación de la crisis exige la colaboración de todos, dicen los obispos, pero corresponde en primer lugar a los estratos medios y altos de la sociedad, sobre todo a los que tienen funciones de responsabilidad.

Podríamos multiplicar las citas y evocar más declaraciones, documentos, y mensajes de los obispos peruanos. Es por cierto reconfortante observar que estos textos han sido aprobados unánimemente por los obispos o por lo menos por votaciones ampliamente mayoritarias. Pero cabe preguntarnos ahora si y cómo las palabras se han convertido en obras, si y cómo los discursos se han hecho acción o si una vez más todo ha quedado en pura retórica.

Creo sinceramente que la respuesta a esta pregunta es positiva, altamente positiva. En efecto, si es cierto que nuestro país sigue en crisis y si estamos muy lejos de una sociedad de plena participación establecida en la justicia y la fraternidad, debemos reconocer no obstante los avances logrados desde Medellín como frutos de nuestra acción eclesial. En todas las jurisdicciones eclesiásticas de este país algo -y a veces mucho- se ha hecho en el espíritu de Medellín. En este momento pensemos solamente a lo que realizaron la Comisión Episcopal de Acción Social a nivel nacional, los Obispos del Sur-Andino a nivel regional y las parroquias de los llamados Pueblos Jóvenes a nivel local. Lo

importante en estos tres casos no es sólo lo que se ha hecho en el campo de la asistencia y la ayuda directa y en particular este tipo de ayuda que consiste en asistir a la gente para que ella se ayude a sí misma (aunque mucho, muchísimo se ha hecho en esta línea). Tampoco queremos hablar sólo de la ayuda ofrecida en el campo legal y jurídico, la que también ha sido considerable y tan fructífera como a veces peligrosa. En este momento queremos más bien hacer hincapié en la labor de educación y formación realizada en estos 20 años, en esta difícil y pertinaz labor de ilustración y formación que ha forjado una multitud de líderes, varones y mujeres, del campo y de las comunidades. Gracias a ellos se va transformando el tejido social. Gracias a ellos el pueblo sale de su tradicional pasividad, toma conciencia de sus derechos y los afirma sin odio ni violencia, pero con serena determinación, se organiza en grupos estrechamente solidarios y así comienza a ser artífice y gestor de su propio destino.

Es un comienzo esperanzador que nos llena de confianza. Sin embargo, no perdamos de vista que es sólo un comienzo, el comienzo de una acción que necesita extenderse, intensificarse y consolidarse. Y estemos conscientes que existen intenciones y fuerzas en movimiento para detener esta acción liberadora iniciada en Medellín. No es la primera vez que nos enfrentamos con esta oposición. Ya en Puebla, es decir a los 10 años de celebrada la Asamblea de Medellín, los obispos de la III Asamblea General toparon con una fuerte resistencia a que se vuelva a tratar el tema de las injusticias sociales y de la necesaria lucha contra ellas. Sólo ante la evidente comprobación que "la inmensa mayoría de nuestros hermanos seguían viviendo en situación de pobreza y aún de miseria que se había agravado en estos diez años" (DP, 1135), la Asamblea de Puebla adoptó como punto número 1 de su programa pastoral la opción preferencial por los pobres. No dejemos de releer y meditar estos textos de Puebla. Siguen siendo de una candente actualidad:

"Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones de interpretaciones con que

algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aún la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral". (DP,1134).

"La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aún de miseria que se ha agravado. Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia Latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina" (DP,1135).

Hoy en día la oposición se hace más sutil. No es un ataque frontal. Nadie se atreve a arremeter contra textos tan claros. Los opositores tratan más bien de desviar nuestra atención hacia otros temas y problemas que, por cierto, no carecen de interés e importancia pastoral, pero son secundarios en la presente coyuntura nacional. Y en esta hora debemos, como los obispos en Puebla, reafirmar la necesidad de la conversión de toda nuestra Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral.

Jorge Alvarez Calderón

## Perspectivas eclesiológicas en Medellín

Medellín fue un acontecimiento central para nuestra iglesia. Ha sido, según expresión de muchos, un acontecimiento profético. Ha significado un impulso de vida, ha generado un dinamismo y una profundización cristiana nunca antes vistos entre nosotros.

Medellín es más que el texto de sus conclusiones. Este, como todo texto elaborado en circunstancias parecidas, es ciertamente desigual y presenta incluso diferentes perspectivas eclesiológicas. No es mi propósito en esta charla hacer una exégesis del documento en sí. Mi intención más bien será poner en relieve aquellos textos de la Conferencia que ayudaron de hecho a dinamizar e impulsar la vida que ya existía entre nosotros.

La exigencias de la realidad planteaban de hecho desafíos serios y urgentes a los creyentes desde varios años atrás; había la conciencia de urgencias y desafíos nuevos; era necesario dar respuestas valientes pero con criterios sólidos ante situaciones muchas veces inéditas. Medellín, en ese contexto, constituyó un

---

(\*) Jorge Alvarez Calderón es sacerdote diocesano. Publicamos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1988: "A los 20 años de Medellín".

momento de gracia, hasta cierto punto inesperado, que aclaró y dio impulso cualitativo al trabajo evangelizador existente.

La práctica de los años posteriores al 68 iría labrando, poco a poco, los rasgos de una iglesia renovada en nuestros países. La intención de esta conferencia será poner de relieve aquellos elementos eclesiológicos, presentes en los textos de Medellín, que contribuyeron a dar rostro propio y vitalidad nueva a nuestra iglesia.

Es cierto que Medellín tuvo lugar en una década particularmente rica para los pueblos de América Latina, década de explosión demográfica, de grandes migraciones internas, de toma de conciencia masiva de la situación de injusticia por parte de la población, de movimientos sociales de envergadura. Época de movimientos de liberación y también época de muy duras represiones contra el pueblo. Pero precisamente en esos años, y por motivaciones y dinámicas distintas, hubo procesos de renovación muy importantes a nivel eclesial que permitieron a las personas de iglesia comprender y situarse significativamente en lo que ocurría.

Me refiero especialmente a dos hechos mayores: el movimiento misionero que tuvo lugar en los años 60 y que puso a los agentes pastorales, como nunca antes, en contacto con los sectores pobres del continente, y el acontecimiento conciliar que también ocurrió en la misma década y que en nuestro medio tuvo una influencia muy profunda. Es la práctica de esta Iglesia, renovada y enriquecida por su inserción nueva en el mundo del pobre latinoamericano y por el Concilio, la que proporcionó la problemática y los interrogantes a la Conferencia de Medellín.

La época de preparación fue rica; las reuniones promovidas por los diferentes departamentos del Celam fueron una primera instancia de encuentro, búsqueda y debate. La Conferencia de 1968 recogerá este trabajo previo y a partir de él elaborará las líneas directrices de "la presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina", tema del evento y que desde su título era ya motivador.

Ahí se supo recoger la problemática que se vivía, ahí se dio acogida e impulso a una práctica ya en curso. Los obispos en Medellín supieron reflexionar sobre esa práctica a la luz del Concilio, la profundizaron y trazaron las líneas de renovación. A eso se debe, a mi parecer, la fuerza dinamizadora del acontecimiento Medellín, cuyo significado va, como dijimos más arriba, mucho más allá de los textos que produjo. Fue de veras un momento eclesial en el que los pastores acogieron, profundizaron y ampliaron lo que ya existía. Un evento de esas características permitió que muchos cristianos se sintieran respaldados y reforzados en su práctica.

### I. "EL QUE PIERDE SU VIDA LA GANARA" (Marcos, 8, 35)

Este versículo del evangelio nos permite acercarnos a un aspecto de la eclesiología conciliar que Medellín asumirá y hará central. En esta parte del mundo, en efecto, la Iglesia ha enriquecido su ser en la medida en que dio un paso generoso hacia el pobre, no centrándose en sí misma sino poniendo su punto de referencia en ese otro que la interpelaba.

Jesús predicó el Reino y su predicación estuvo en función del mundo y en función del proyecto de Dios en él. Toda renovación eclesial, por lo tanto, tendrá base firme en la medida en que impulsa a salir hacia el otro no centrándose sobre sí.

En la Introducción a las conclusiones, los obispos dicen:

*"La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia general de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha desviado sino que se ha vuelto hacia el hombre, consciente de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre."* (Medellín, Introducción 1. Subrayado nuestro).

Esto es una alusión explícita al discurso de clausura al Concilio pronunciado por Pablo VI, indicio de la voluntad de los obispos de ubicarse dentro de la dinámica del recientemente

terminado Concilio, acentuando el carácter de iglesia como servidora de la humanidad.

El Papa, con palabras valientes y claras, salía al encuentro de temores ante una posible desviación antropocéntrica del Concilio <sup>(1)</sup>. Dadas las mentalidades de la época -mentalidades que, desgraciadamente, aún persisten- este texto no deja de ser polémico, y es significativo que nuestros obispos lo hayan asumido desde la introducción a su documento. Dan con ello un eje a la renovación que impulsarán.

De inmediato, por lo tanto, sienten la necesidad de ubicarse en la realidad concreta:

“Situación angustiosa de millones de pobres en América Latina..que ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a la que debe responder con *diligencia y audacia* adecuadas a la *urgencia* de los tiempos. Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que siendo rico se hizo pobre, vivió en la pobreza, *centró su misión* en el anuncio a los pobres de su liberación y *fundó su iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres*” (Medellín, Pobreza, n.7. Subrayado nuestro).

---

(1) El discurso de clausura al Concilio tiene como título “El valor religioso del Concilio”. En él el Papa dice textualmente: “La religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (cfr. Jn. 13, 35), y cuando dejamos que resuenen en nuestras almas las palabras apostólicas: la religión pura y sin mancha a los ojos de Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y precaverse de la corrupción de este mundo (Sant. 1, 27)” y luego continuará más adelante: “Y si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos reconocer el rostro de Cristo (Cfr. Mt. 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además reconocer el rostro del Padre Celestial -quien me ve a mí, dijo

Aquí está el eje de la renovación eclesial según Medellín: la situación angustiosa de los pobres es “desafío que no puede soslayar”, exige de ella “diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos”. Y la respuesta “audaz y urgente” la lleva a retornar a la radicalidad de la fe, a Cristo, cuya misión en Galilea e intención para con su iglesia queda en el texto centralmente expresada.

Detecta además, ubicada como está en este mundo crucificado pero lleno de fuerza vital, signos del actuar salvífico de Dios:

“El primer Pueblo experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa; así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, *no podemos dejar de sentir su paso que salva*, cuando se da el verdadero desarrollo que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas” (Med. Introducción, n.6. Subrayado nuestro).<sup>(2)</sup>

Los cristianos no sólo deberán acercarse a los pobres; deberán además, descubrir en ese mundo “el paso del Señor que salva”, es decir, deberán detectar aquellos brotes, aquellos movimientos que apuntan hacia una auténtica liberación. Es el desafío de ser fiel a Cristo que se hizo pobre. Por ello nos dirán:

“La Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y de subdesarrollo del continente, *experimenta la*

---

Jesús, ve también al Padre (Jn. 14, 9)- *nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico: tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre*” (Pablo VI, Discurso de clausura del 7 de dic. de 1965, nn. 7 y 16. Subrayado nuestro).

(2) La última frase de esta cita corresponde a la Encíclica *Populorum Progressio* N. 21, publicada por Pablo VI un año antes de Medellín, y que tuvo mucha influencia en el momento. Es interesante destacar que la referencia en cuestión está precedida aquí por una lectura de fe del proceso latinoamericano, y con ello se logra una interesante relectura de la Encíclica, cuyo indicativo es el mundo moderno, desde el mundo de los pobres.

*urgencia* de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (Pobreza, n. 7. Subrayado nuestro).

Los cristianos nos hemos renovado espiritualmente con esta manera de ver. Hemos podido descubrir mejor el significado de muchas palabras evangélicas. Nos hemos enriquecido también como comunidad de vida, exigidos por las interpelaciones de la realidad. Hemos descubierto mejor las exigencias misioneras de la presencia y del actuar de la comunidad de fe. Han surgido entre nosotros muchos testigos y mártires, signos de profunda santidad dentro de un compromiso fiel a la encarnación.

Esta visión de una iglesia comprometida y entregada a los pobres ha marcado y distingue lo más significativo de nuestra vida. Está en la línea del Concilio, pero va más allá de él pues orienta la mirada no sólo hacia el ser humano en general o a los beneficios del mundo moderno <sup>(3)</sup> sino que la lleva a fijarse más precisamente en aquellos que quedan marginados de los beneficios de la modernidad y, debido a su situación inhumana, son los predilectos del Señor.

La urgencia de ser, por su compromiso y servicio, signo lúcido y auténtico de Jesús en un mundo marcado por la injusta pobreza dará a la Iglesia el criterio adecuado para su renovación; redescubrirá ahí su vocación, verá más claro cuál es el lugar social que debe ocupar para cumplir su misión. Ella deberá ser pobre, solidaria con los pobres y, en la medida que lo sea, será auténticamente servidora.

---

(3) Este fue de hecho, como se sabe, el aspecto más trabajado en el Concilio. Correspondía a las posibilidades concretas del momento. Pablo VI lo hizo notar en su discurso de clausura. No era en efecto aún el momento de las Iglesias del tercer mundo. A Medellín le tocó dar el paso ulterior.

## II. IGLESIA SACRAMENTO (pobre, misionera y pascual)

La Constitución *Lumen Gentium* presenta a la Iglesia como sacramento de salvación del género humano. Un signo, para ser tal, debe ser comprensible, debe revelar aquello que pretende significar. Según esa formulación, la iglesia debe ser signo eficaz del acercamiento de Dios a la humanidad, y signo eficaz de la humanidad regenerada.

La profundización de este punto constituyó el meollo del trabajo conciliar. Juan XXIII deseaba, en efecto, contribuir a que la iglesia, retornando a sus fuentes, pudiera ubicarse mejor en el mundo al que ha sido enviada. Esa misma será la intención de la II Conferencia. Su título expresará esa intención, las reflexiones sobre la realidad apuntarán también a ello y darán el marco para la renovación. ¿Cómo hacer más evangélicamente significativa a esta iglesia en medio de la realidad del pueblo donde está inmersa y al cual está enviada?

El documento presenta en varios lugares desarrollos importantes al respecto. Escojo uno, que si bien no está ubicado en un lugar importante para lo que nos preocupa, expresa sin embargo, de manera apretada pero precisa, lo que se pretende:

“Que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente *pobre, misionera y pascual*, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Medellín, Juventud, 15a. Subrayado nuestro).

Estas serán tres características que la harán significativa, es decir, que le permitirán expresar ante el mundo su ser y misión; que le permitirán, mejor dicho, anunciar con credibilidad aquello que es el corazón de su vida, Jesús Resucitado, Señor de la historia:

a) *Iglesia pobre*. En concreto, eso supuso una evaluación honesta:

“... llegan también hasta nosotros las quejas de que la jerarquía, el clero, los religiosos, son ricos y aliados de los ricos”. Y se precisa: “Los grandes edificios, las casas de párrocos y de religiosos cuando son superiores a las del barrio en que viven; los vehículos propios, a veces lujosos; la manera de vestir heredada de otras épocas...” (Pobreza, 2).

Estos signos no dan una imagen positiva de la iglesia a pesar de valiosos testimonios de cercanía y entrega de muchos. La razón, dicen los obispos, está, finalmente, en la ubicación social que ocupa debido a los conocidos procesos históricos, y que le dan un particular status:

“En el contexto de pobreza y aun de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, los obispos, sacerdotes y religiosos tenemos lo necesario para la vida y una cierta seguridad, mientras los pobres carecen de lo indispensable y se debaten entre la angustia y la incertidumbre” (Pobreza, 2 y 3).

Por ello continúan:

Por todo ello la Iglesia “experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan *signo más lúcido y auténtico de su Señor...* Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren” (Pobreza, 7).

Una iglesia que descubre su vocación de signo debe buscar formas de “traducir” su ser en expresiones concretas. Eso supondrá desligarse, en primer lugar, de “ataduras temporales” para un real acercamiento, sin ambigüedades, a los pobres, estilos de vida coherentes, denuncia de las injusticias, testimonio de solidaridad (Id. 8-18).

Estos textos no han sido letra muerta. Fueron puestos en práctica por diversas personas, grupos y jurisdicciones y han inspirado un caminar muy fecundo, lleno de dificultades, es

cierto, pero abundante de riquezas. Con ellos se avanzó de manera a ser, de veras, Buena Nueva para los pobres, testimonio de la presencia cercana y liberadora de Dios.

Ha llegado a ser iglesia signo del Crucificado porque con opciones evangélicas entró en el drama de nuestros pueblos y sufrió en carne propia de ello; signo del Resucitado también, porque al llegar a la entraña del sufrimiento y del desprecio ha sido signo de vida, esperanza y dignidad; signo de salvación de la humanidad, finalmente, porque a través de compromisos concretos indicó los caminos hacia la reconstrucción de una auténtica fraternidad.

b) *Iglesia misionera*. La misión, tal como se la concibe en Medellín, -y tal como se desarrolló prioritariamente en la práctica posterior-, está en la línea de la predicación de Jesús, es decir, la de acoger, anunciar y hacer realidad el Reino; está en la línea impulsada por el Concilio de ser una iglesia servidora. La misión, en efecto, supone ver más allá de los límites de los propios intereses y ponerse generosamente al servicio de

...“esta etapa histórica de América Latina... vinculada íntimamente a la Historia de Salvación... *Queremos comprometernos con la vida de todos nuestros pueblos* en la búsqueda angustiada de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas. *Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre...* A la luz de la fe... hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los signos de nuestros tiempos. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo... *queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo...*” (Medellín: Mensaje a los pueblos de América Latina. Subrayado nuestro).

La misión, así comprendida, va más allá de la sola preocupación por implantar la iglesia ahí donde está ausente; mejor

dicho, pone las condiciones para que la iglesia se desarrolle y madure de acuerdo a la misión recibida. Nacerá y crecerá sólo donde se la vea misionera porque servidora, de veras entregada al mundo donde es enviada, preocupada por contribuir a una real humanización. Ella anunciará a Jesucristo en la medida en que dé muestras de continuar así la dinámica de Dios: "Dios amó tanto al mundo que envió a su único Hijo" (Juan 3, 16).

Y dado que "la Iglesia Latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen hambre y sed de justicia", ella será consciente de que es portadora de un mensaje de liberación (Justicia 3).

Por eso, se propondrá ser:

"evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos... Sus pastores y demás miembros del Pueblo de Dios han de dar a su vida y sus palabras, a sus actitudes y su acción, la coherencia necesaria con las exigencias evangélicas y las necesidades de los hombres latinoamericanos" (Pobreza 8).

Esta manera de servir y de entregarse ha hecho de nuestra Iglesia una institución creíble, que ha cuestionado fructuosamente a muchos, ha atraído al evangelio a otros, ha sido muchas veces Buena Nueva para los pobres. Esta es una manera muy auténtica de ser misionera y de ser signo comprensible de salvación.

c) *Iglesia pascual*. Este camino no podía ser fácil. Suponía desligarse de "ataduras temporales, de connivencias" y acercarse a los sectores populares cuya situación "clama justicia, solidaridad" (Pobreza, 8 y 7). Eso iba a traer consecuencias, como, de hecho, ya se experimentaba en varios lugares en los años en que se realizó Medellín <sup>(4)</sup>. Era llamado a participar del misterio de la Cruz para ser testigo de la Vida.

Por eso se aprecia invocaciones como los siguientes:

“Ante una situación que atenta tan gravemente contra la dignidad del hombre... nos dirigimos como pastores a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz... (Paz, 16). También a las agrupaciones de laicos: “Apóyese y aliéntese decididamente, ahí donde ya existen, dichos equipos y movimientos; y no se abandone a sus militantes, cuando, por las implicaciones sociales del Evangelio, son llevados a compromisos que comportan dolorosas consecuencias” (Movimientos de Laicos, 14).

Y, como obispos, se comprometen:

“Expresamos nuestro deseo de estar siempre muy cerca de los que trabajan en el abnegado apostolado con los pobres, para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor” (Ib., 11).

La importancia de estos textos fue verificada en las décadas siguientes, tan duras y de tan dolorosas experiencias. Su vigencia continúa hasta ahora pues el calvario de nuestro pueblo está lejos de haber terminado. Ahí nuestra iglesia adquirió de veras su rostro pascual. Los testigos que hubo en esos años -y que aún tenemos pues los derechos de los pobres aún siguen siendo violados- son puntos de referencia firmes y profundos para el caminar y la persistencia de muchos. Son personas cuyo testimonio de santidad contribuye a dar credibilidad a la comunidad creyente; ellos son esperanza para todos aquellos, dentro y fuera de la iglesia, que creen y luchan por la vida.

### III. IGLESIA COMUNION

Las líneas de fuerza de Medellín están en torno a las interpe-  
laciones de la realidad que exigían una reubicación y un regreso

---

<sup>(4)</sup> Mucho se ha hablado de una cierta euforia adolescente en los textos de Medellín. Olvidan esas críticas las situaciones duras que ya se vivían en varios países durante la década de los 60 y que habían traído no pocos problemas, incluso persecución y pérdidas de vidas.

a las fuentes que llevó a la Iglesia a lo que posteriormente se llamaría "la opción por los pobres". Los desarrollos alrededor de la iglesia como comunión no son quizá los más notables en el documento. Hay que recordar que, en ese momento, el reto principal era el de acercarse y comprometerse con la realidad de pobreza. Sin embargo, ya en la década del 60 había gérmenes de las comunidades eclesiales de base. Medellín hace referencia a su surgimiento y lo valora como algo positivo. Ellas ya eran esos pequeños núcleos donde los pobres se abrían a la Palabra de Dios y se descubrían como parte viva de la iglesia, partícipes de su misión.

Lo que interesa para nuestro tema es señalar los criterios que el documento de Medellín da para estas comunidades:

"Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad. No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, *abiertas al mundo e insertadas en él* tienen que ser el fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el Mensaje de Salvación" (Catequesis, n. 10. Subrayado nuestro).

"Abiertas al mundo" e "insertadas en él", criterio de servicio y criterio de encarnación para ser "signo". Son, en realidad, los mismos criterios que han sido trabajados como exigencia para la iglesia en su conjunto. La renovación eclesial da unidad así a todo el trabajo pastoral por venir.

El texto que comentamos precisa, además, que el tipo de comunidades "fruto" de una auténtica evangelización, son precisamente aquellas que reúnen esas características. Ellas mostrarán sensibilidad al mundo, apertura y servicio; no la sola fraternidad interna ni la dimensión orante aislada de la proyección de vida, ni el solo compromiso social. Este criterio orientó de hecho la acción pastoral en muchos lugares y permitió mostrar un "rostro" de vida más acorde con el evangelio. Las comunidades eclesiales, en efecto, cuando han descubierto el dinamismo de la

Palabra de Dios encarnada han dado y dan “signos con hechos” que el Mensaje de Salvación se traduce en gestos, cuya calidad y eficacia son Buena Nueva para su entorno.

En esta línea de ideas, el obispo es concebido como

“testigo de Cristo ante todos los hombres, y su tarea esencial es poner a su pueblo en condiciones de testimonio evangélico de vida y acción” (Pastoral de conjunto, n. 17).

“Poner a su pueblo en condiciones de testimonio”, he aquí una manera muy bella de presentar el ministerio episcopal, como impulsor de la renovación con los criterios entregados en las conclusiones de Medellín.

Una vez más, la comunión eclesial adquiere sentido en función de la misión. Una visión eclesiocéntrica es ajena a Medellín. Todas las instancias eclesiales, desde las conferencias episcopales o el Celam hasta las parroquias o pequeñas comunidades viven la comunión en función de la misión. Porque una iglesia crece y se fortalece en la medida en que no se centra sobre sí misma. Su alimento en la Palabra y en la Eucaristía será siempre un cuestionamiento sobre la calidad de su servicio y entrega.

#### IV. VEINTE AÑOS DESPUES

Medellín ha favorecido la maduración en estas tierras de una iglesia con rasgos propios. Después de 20 años podemos ya señalar algunos.

El primero es el haber logrado llevar a la práctica aquello que el obispo de La Rioja, Argentina, Enrique Angelelli, repetía con frecuencia a los campesinos de su diócesis: “para ser cristiano hay que tener un oído puesto en el Evangelio y el otro puesto en el pueblo”. El mismo pagó con su vida la fidelidad a esta exigencia de fe. En verdad, para los creyentes, el oído puesto en el pueblo impulsa hacia el evangelio y a muchos hasta la consagración total; el oído puesto en el Evangelio orienta hacia un

servicio al pueblo, y entre nosotros eso ha devenido para muchos opción de vida, y hasta la entrega total. Es la doble dimensión del amor cristiano, que en América Latina se ha vivido con una intensidad admirable desde el compromiso con los sectores pobres, en solidaridad con su justa lucha por vida y dignidad. Este rasgo, a mi parecer, es el primero que se debe destacar, porque es rasgo de santidad, de santidad encarnada, de santidad pascual. Es santidad, además, vivida tanto por gente sencilla como preparada, santidad de vida entregada de muchos laicos, religiosos, y miembros de la jerarquía. Eso, a mi parecer, es uno de los frutos más bellos del acontecimiento Medellín.

Medellín dio impulso, además, al movimiento de acercamiento solidario y servidor hacia los pobres. Pero este movimiento, por su calidad testimonial, favoreció a que los mismos pobres descubrieran a la iglesia como vocación y tarea. Ellos, como fruto de ese acercamiento fueron ingresando activamente en las comunidades eclesiales. El fenómeno ha sido masivo y de importancia. Con él la iglesia fue adquiriendo sin preverlo, rostro de pobre, ubicación social de pobre. Y la presencia activa de los pobres en las comunidades cristianas ha tenido un efecto de mucha significación eclesiológica: ha contribuido a dar ubicación nazarena, rostro nazareno a la iglesia latinoamericana. Y, con ello, la ha puesto en mejores condiciones para revelar, anunciar y entregar a la sociedad a Jesús de Nazaret y su Evangelio. Tiene la posibilidad y el desafío de ser mejor sacramento, desde sus propios miembros, del acercamiento de Dios a la humanidad.

En la misma línea podemos decir también que ella está en mejores condiciones de encarnar la vocación profética del Servidor de Isaías, al estilo de Jesús. Los pobres, en efecto, "cargan" sobre sí los pecados del mundo; sus sufrimientos son producto de injustas estructuras; su mera existencia plantea, por su masividad, un severo cuestionamiento al tipo de organización social predominante y a la insensibilidad de los grupos que se benefician de este estado de cosas. Su sola existencia dolorosa y sus luchas justas por vivir constituye un clamoroso llamado a la purificación y a la fraternidad al resto de la humanidad. La

iglesia de los pobres, porción de esta masa marginada y despreciada del mundo, expresa desde su ser y su fe, la dimensión del Siervo Sufriente. Su fidelidad ha devenido signo interpelante de salvación para el mundo. Y bien se sabe hasta qué punto esto ha constituido una fuerza cuestionadora que abre caminos de esperanza.

Finalmente, esta experiencia ha permitido a los pastores encontrar un camino eclesiológicamente muy sólido para ejercer su magisterio: el camino de la comunión. En efecto, las palabras del magisterio episcopal que mayor impacto profético han tenido son aquellas que han logrado acoger y dar sentido de fe al clamor y esperanzas de sus comunidades, vinculadas íntimamente ellas mismas con su pueblo; aquellas, por lo tanto, que han brotado del ejercicio del ministerio pastoral vivido en auténtica "comunión y participación", según la expresión posterior de Puebla. Esas palabras, por surgir de esa manera, han logrado toda la densidad y fuerza proféticas que provienen de la encarnación.

Al finalizar el Sínodo de 1985, con motivo de celebrarse los veinte años del Concilio, el Cardenal Danneels, en la relación final publicada con el consentimiento del Papa, dijo entre otras cosas: "Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del evangelio". Luego continúa: "La Iglesia debe denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y opresión... El Sínodo expresa su comunión con los hermanos y hermanas que padecen persecución por la fe y por la promoción de la justicia..." y finalmente añade: "En este contexto, examínese de nuevo qué es y cómo ha de llevarse a la práctica la teología de la cruz y el misterio pascual, en los sacramentos y en la vida de la Iglesia de nuestro tiempo" <sup>(5)</sup>.

---

<sup>(5)</sup> Card. Godfried Danneels: Relación final del Sínodo Extraordinario de 1985 con motivo de cumplirse los 20 años del Concilio Vaticano II. En *Ecclesia*, 14 y 21 de diciembre de 1985, n. 2. 249, pág. 22. (D-6: La opción preferencial por los pobres y la promoción humana).

Este es en realidad el caminar de nuestra iglesia después de los 20 años de Medellín. Hay, es cierto, mucho camino por recorrer aún para ahondar en práctica y reflexión. Es mucho lo que falta todavía para comprender “qué es y cómo ha de llevarse a la práctica la teología de la cruz y el misterio pascual”. Pero no es falso decir que los misterios de la encarnación, de la cruz y de la pascua han sido centrales en la experiencia de solidaridad vivida con los crucificados de nuestra historia y en la reflexión teológica que a partir de ella se ha hecho. Ese caminar ha sido escuela de santidad y misión, lugar de profundización del sentido de la fe y permanece como responsabilidad y desafío para los años que vienen.

Francisco Moreno

## Opción por el pobre y moral

Reflexiones a partir de Puebla

El logro más maduro de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, tal vez se encuentre en la decisión de restablecer la opción preferencial por los pobres como elemento constitutivo y necesario para la vida cristiana y para la evangelización en América Latina. Es verdad que en éste, como en otros puntos centrales, se asume explícitamente "la posición de la Segunda Conferencia General (Medellín) que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres" (P.1134).

No estamos, pues, ante una novedad absoluta. La que se ha dado en llamar "irrupción del pobre"<sup>(1)</sup> en la historia, en la iglesia y en la teología, es un tema central en la reflexión teológica de

---

(\*) Francisco Moreno es religioso redentorista. Publicamos el capítulo: "Opción por el pobre y moral" de su Tesis "Teología moral desde los pobres" (P. S. Editorial 1986) p. 112-119. Este texto fue tomado como base para su ponencia "Evangelizar a los pobres en el Documento de Puebla" en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1989: "Hacia una nueva evangelización", en las que trabajó especialmente los aportes de Puebla sobre el tema.

(1) La expresión "irrupción del pobre" ha sido puesta en circulación por G. Gutiérrez, *Comunidades cristianas de base (Perspectivas eclesiológicas)*, en *Páginas* 29 (1980), 3-13; este texto reproduce su ponencia en el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología. El *Documento final* de este Congreso, publicado *Ibid.*, 28, *Separata*, 1-8, recoge la misma expresión. Las actas completas del Congreso pueden verse en S. Torres-J.

los últimos años <sup>(2)</sup>. Aunque sea una preocupación común en amplios sectores de la iglesia, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, puede decirse que ha sido en América Latina donde la perspectiva del pobre se ha constituido en *requisito fundamental* para el quehacer teológico y en una nota característica de la reflexión teológica latinoamericana.

A partir de Medellín, que habla de "preferencia y solidaridad" efectivas para con los sectores más pobres y necesitados (M.

---

Eagleson (ed.), *The Challenge of Basic Christian Communities* (New York 1981). Aquí la ponencia de Gutiérrez aparece, precisamente, con el título *The Irruption of the Poor*, 107-123. Previamente, el autor había empleado estos términos en una exposición tenida en el Instituto Bartolomé de las Casas (Lima) en el año 1979 dentro de un taller de reflexión teológica sobre Comunidades Cristianas.

(2) La bibliografía sobre el tema pobre y pobreza, aún en la perspectiva únicamente teológica, es inmensa. Cf. las obras recogidas en *I poveri, la Chiesa e la teologia*, en *Idoc-Internazionale* n° 1-2 (1980) 85-95. De ahí que nos limitemos a señalar algunas obras fundamentales y más recientes, en las cuales se encuentran, a su vez, numerosas referencias bibliográficas. Como es natural, se prestará particular atención a aquéllas que, de una manera directa, plantean una aproximación moral a la problemática. Cf. E. C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata* (Bologna 1976); J. De Santa Ana, *El desafío de los pobres a la Iglesia* (San José de Costa Rica 1977); Associazione Bíblica Italiana, *Evangelizzare pauperibus. Atti della XIV Settimana Bíblica* (Brescia 1978); G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos* (Lima 1979); CEP (ed.), *El Credo de los pobres* (Lima 1978); AA.VV., *Congreso de teología y pobreza, en Misión Abierta* 74 (1981) 483-786; AA.VV., *Esperanza de los pobres, esperanza cristiana. El Congreso de teología y pobreza, en Misión Abierta* 75 (1982) 480-784; M. Vidal, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*, en *Studia Moralia* 20 (1982) 277-304; J. Iguñiz, *Economía y pobreza, en Moralia* 4 (1982) 11-25; V. Araya, *El Dios de los pobres* (San José de Costa Rica 1983); T. Goffi, *Il povero, il primo dopo l'Unico* (Brescia 1983); L.A. Gallo, *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla* (Roma 1983); G. Gutiérrez, *Por el camino de la pobreza, en Páginas* 8 (1984) Separata n° 58, 1-16; A. Barrero, *Os pobres e o Reino* (Sao Paulo 1983); A. González Montes, *Los pobres como sujeto histórico salvífico, en Salmanticensis* 31 (1984) 207-224; A. Rizzi, *L'oro del Perú. La solidarietà dei poveri. Dalla cultura indigena all' "uomo nuovo"* (Bologna 1984); L. Vila, *Los estudios sobre la pobreza bajo una perspectiva ética, en Escritos del Vedat* 14 (1984) 333-348; F. Moreno Rejón, *La opzione preferenziale per il povero come criterio di moralità nella teologia della liberazione, en Segno* n° 53-54 (1984) 91-133.

14,9), se ensancha y ahonda el *compromiso* de la Iglesia con esos sectores, mientras resulta cada vez más decidida la presencia de los pobres en la iglesia. Esto explica no sólo la importancia del apartado sobre la opción preferencial por los pobres dentro del Documento de Puebla, sino el hecho de que éste se haya convertido en una clave de lectura de todo el Documento <sup>(3)</sup>.

Tomar conciencia de la *irrupción del pobre y su mundo*, junto con el redescubrimiento del evangelio de Jesucristo como la buena nueva *que se anuncia a los pobres* <sup>(4)</sup>. Son factores que van decantando una manera de vivir y entender el ser cristiano. La vida cristiana se configura como un servicio a la causa del pobre que no es otra que la causa de Jesús. Es lo que expresa la fórmula "opción preferencial por los pobres" (P. 1134-1165) al recoger y configurar un estilo de vida, una sensibilidad, una conciencia y una escala de valores morales. De este modo, la solidaridad para con el pobre se convierte en piedra de toque, en *criterio verificador* de la ética cristiana; primero, en el nivel de la práctica, de la moral vivida, e, inmediatamente después, en el nivel de la formulación sistemática <sup>(5)</sup>.

Considerando, por una parte, no sólo la amplitud del tema sino también la cantidad de obras teológicas que lo abordan; y,

---

(3) Sirva como muestra lo que escribe L.A.Gallo, *o.c.* 6, para justificar el título de su obra: "No hay duda de que en Puebla hubo una preocupación central: los pobres... Por eso la opción preferencial por los pobres en el compromiso evangelizador ocupa el centro del Documento".

(4) Cf. C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres* (Salamanca 1978).

(5) En un artículo publicado originalmente sin nombre de autor, pero escrito por A. Cussianovich, se definía "El pobre: norma moral. La moral cristiana centrada en Cristo es en El 'Cristopobrecéntrica', si vale la expresión... Hacer pasar la moral por el eje vertebrador del pobre es reencontrar su contenido cristológico y su criterio histórico... El hecho de que Cristo haya nacido, vivido, muerto y resucitado como pobre pone irrevocablemente la referencia al pobre como criterio de moralidad": Id., *Cristo Pobre: Nueva Alianza*, en *Páginas 2* (1976) n<sup>o</sup> 7, 10. Con una expresión parecida escribe J. Iguñiz, *Legalidad y moralidad: Ibid.*: "Pensar en valores morales desde una dimensión social nos lleva a situar como criterio de moralidad al otro,... al pobre". Esta idea del pobre como criterio de moralidad fue recogida en F. Moreno Rejón, *Perspectivas para una ética de la liberación*, en *Moralia 4* (1982) 141-143, pero fue desarrollada con mayor detenimiento por M. Vidal, *o.c.*

por otro lado, teniendo en cuenta el objeto propio del presente estudio, será enfocado únicamente bajo la óptica de la moral fundamental<sup>(6)</sup>. Con ello se trata de esclarecer la *relación entre opción preferencial por el pobre y moral* siguiendo una doble dirección; en primer lugar, viendo cómo la reflexión teológico-moral ha de plantearse asumiendo la opción por el pobre; y después, examinando las repercusiones que ese primer paso comporta para los contenidos y la formulación de la ética.

## 1. El mundo del pobre y la opción ética

No es posible desconocer que hay, todavía, una serie de cuestiones abiertas y de puntos por precisar en este tema, comenzando por la noción misma de pobre y de pobreza <sup>(7)</sup>. El Documento de Puebla recoge lo ya expresado por Medellín a propósito de las *tres acepciones* que es posible distinguir en el término pobreza: pobreza como carencia de los bienes del mundo; pobreza espiritual como actitud de apertura a Dios; pobreza como compromiso (M.14,4). Pero, al no dar una definición explícita, ésta se puede deducir del uso que hace de esas nociones. Así, en sentido histórico concreto, se refiere a una gran mayoría que sufre privaciones y miseria (P. 1135), lo que constituye una "realidad escandalosa" (P. 1159), de carácter estructural (P.1160) y que genera conflictos en la sociedad (P.1209). Por tanto, sin perder de vista aquella triple acepción, el Documento de Puebla manifiesta

---

(6) Exceptuando el artículo citado de M. Vidal, este aspecto del tema ha sido explícitamente poco estudiado. Aquí se tratará, por tanto, de avanzar por esa ruta ya trazada y con un enfoque necesariamente limitado, que supone las otras aproximaciones a la cuestión teológica del pobre.

(7) Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica*, 248-256; V. Codina, *La irrupción del pobre en la teología contemporánea -de la teología de la pobreza espiritual a la teología de los pobres-*, en *Misión Abierta* 74 (1981) 683-692. Respecto a lo que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, IX, 10, llama "una amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx", cf. las esclarecedoras puntualizaciones de R. Aguirre, *Opción por los pobres y opción de clase*, en *Misión Abierta* 74 (1981) 657-672.

una acentuación del *carácter histórico* del término pobreza como privación de lo necesario <sup>(8)</sup>.

De ahí que retengamos oportuna, a la hora de estudiar lo que la opción preferencial por el pobre supone para la reflexión ética, la propuesta de entender “el pobre (como el que) carece de lo que necesita”<sup>(9)</sup>. Son los rostros concretos de Cristo en el pobre (P. 31-39) los que interpelan la existencia del cristiano y sus opciones y, por ende, los que han de ser tenidos en cuenta a la hora de formular y sistematizar la moral.

Resulta un lugar común afirmar que la *caridad* es el centro de la moral cristiana y que el amor proclamado por Cristo en el evangelio no excluye a nadie, sino que se extiende hasta el amor a los enemigos (Mt. 5,44). Algunos han creído ver en ello incompatibilidad o contradicción con la opción preferencial por el pobre, presentada como parcial y desvirtuada respecto al amor universal que busca la salvación de todos los hombres.

Para despejar dudas, Puebla insiste en que se trata de una *preferencia* que no es ni exclusiva ni excluyente (P.1145)<sup>(10)</sup>. La paradoja y el escándalo del evangelio consisten precisamente en proclamar la *universalidad desde la particularidad*: amor a todos desde

---

(8) Esta es la conclusión a que llega L.A.Callo, o.c.,107, basándose en el texto de P.1135, sobre todo en la nota 2: “Por pobres aquí se entienden aquellos que sufren una privación de tipo ‘histórico’... que tiene sus raíces en el ámbito de los bienes materiales (pobreza económica) y que en consecuencia se proyecta también en el ámbito social, político y cultural”.

(9) M. Vidal, o.c.,281. De todas formas este autor precisa previamente el concepto de pobreza con las siguientes notas: que no sea elegida, sino impuesta; en sentido directo y no traslaticio; real, es decir, verificada en las condiciones de la existencia humana; referida a un significado humano plétórico e identificada por la carencia y necesidad.

(10) A decir verdad, este punto lo había precisado en Puebla Juan Pablo II, *Discurso Inaugural*, III. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica*, 244-247, reafirma que ésa es la postura de la reflexión teológica latinoamericana, ya que entender la opción por el pobre como exclusividad, y no como preferencia, además de ser antievangélico, privaría a aquélla de su mordiente histórico.

la preferencia por el pobre. Si el primado de la moral no puede ser otro que la caridad<sup>(11)</sup>, es preciso entender la caridad no en forma privatista, sino en la clave evangélica (Mt. 25,31-45) de amor real y eficaz al pobre.

En este sentido se entiende que la universalidad del amor cristiano se verifica a través de la preferencia por el pobre como *mediación*.

La teología moral ha insistido durante los últimos años en destacar la importancia de la categoría *opción fundamental* en la estructura antropológica del dinamismo moral<sup>(12)</sup>. Se trata de una opción decisiva en la que se pone en juego la persona en su totalidad y que da una orientación radical a su vida moral. Para el cristiano "la opción fundamental puede ser identificada con la categoría de la *caridad*"<sup>(13)</sup>.

Sería una ingenuidad pretender establecer una identificación precipitada y fácil entre opción fundamental y opción preferencial por los pobres en la vida moral del cristiano. Ahora bien, aunque no se busque confundirlas sin más, se pueden subrayar los lazos de unión que existen entre ambas.

En cuanto expresión del amor cristiano, la opción preferencial por los pobres es una *concreción* en la que se realiza la opción fun-

---

(11) Cf. G.Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique* (Louvain 1952). De otro lado, en el apartado que dedica a estudiar "la opción por los pobres", a propósito del sentido universal de esta preferencia, escribía B. Häring, *Moral y evangelización en el mundo de hoy* (Madrid 1974) 109: "La opción eclesial a favor de los pobres no se transforma en elección partidaria, porque apunta a convertir a todos a la pobreza y justicia evangélica".

(12) Cf. F. Herráez, *La opción fundamental* (Salamanca 1978); S. Dianich, *Opción fundamental*, en L. Rossi-A. Valsecchi (ed.), *Diccionario enciclopédico de teología moral* (Madrid, 3, 1978) 731-741; K. Demmer, *Entscheidung und Verhängnis* (Paderborn 1976) J.B.Libânio, *Pecado e opção fundamental* (Petrópolis 1975); B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo 1. Los fundamentos* (Barcelona 1981) 177-232. Especial relevancia adquiere el esquema de la opción fundamental-actitud-acto en la obra de M.Vidal, *Moral de actitudes 1. Moral fundamental* (Madrid 5 1981) 650-664.

(13) *Ibid.*, 655.

damental. Uno de los rasgos característicos de la *práctica de Jesús* es su preferencia por el pobre; su enseñanza en el evangelio, como ha hecho notar un autor respecto de San Mateo, va “de pobre a pobre”<sup>(14)</sup>: desde el anuncio de la bienaventuranza a los pobres (Mt. 5,3) hasta el juicio final (Mt. 25,45) de acuerdo con el criterio del servicio a los más pequeños. Cristo y el evangelio, en cuanto *norma normans* de la ética cristiana, nos juzgan desde el pobre. El pobre constituye, pues, el punto de referencia de la moralidad cristiana, cuyo criterio definitivo será el amor preferencial por el pobre. De ahí que la reflexión moral latinoamericana pueda afirmar que “la opción fundamental que motiva, aliena y da sentido al quehacer ético en el seguimiento de Cristo en el hoy de América Latina”<sup>(15)</sup> es la opción preferencial por el pobre.

Opción fundamental y opción por el pobre no son equivalentes, puesto que aquélla, en cuanto categoría psicológico-antropológica, hace referencia al aspecto más nuclear y definitivo de la persona en cuanto sujeto moral. La opción preferencial por el pobre participa de ese carácter definitivo, en cuanto que define la existencial moral del cristiano, pero en un nivel diferente. Para el cristiano la opción fundamental se realiza en el seguimiento de Cristo mediante la opción preferencial por los pobres.

Por ese carácter definitivo y definidor que suponen, tanto la opción fundamental como la opción preferencial por el pobre son insoslayables, pero de manera peculiar en cada caso. La opción fundamental no es *optativa* en cuanto al hecho en sí. Toda persona la hace, implícita o explícitamente: se podrá decidir a favor o en contra del bien, pero debe optar en un momento dado

---

(14) Así lo hace notar con perspicacia G. Gutiérrez, *Comunidades cristianas*, 12, respecto al marco en que se encuadra la enseñanza de Jesús. Cf. H. Echeagaray, *La práctica de Jesús* (Lima 1980). Por su parte, M. Vidal, *Modelos de ética cristiana* (Madrid 1977) 67, señala que un rasgo ético y mesiánico de la moral vivida de Jesús es la “preferencia axiológica por el débil”.

(15) T. Mifsud, *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina* (Santiago de Chile 1983) 201.

y decidir el rumbo global de su vida. Por su parte, la opción preferencial por el pobre es opcional en cuanto hecho (el cristiano puede asumirla o rechazarla), pero no en cuanto al objeto: todo seguidor de Jesús de Nazaret debe decidirse respecto al amor preferente por el pobre, como lugar privilegiado de *encuentro con Cristo* <sup>(16)</sup>.

Queda así explicitado el pleno sentido universal de la preferencia por el pobre. Esta universalidad ha de manifestarse en una doble dirección: en primer lugar, en cuanto que la preferencia por el pobre no sólo no excluye sino que supone un amor a toda persona: en segundo lugar, en cuanto que no es solamente un asunto que concierne a quien padece la pobreza o un consejo para la perfección, sino el corazón mismo de la exigencia del evangelio. Universalidad de la opción preferencial por el pobre significa, por tanto, *amor a todos desde el pobre y exigencia para todos de amor al pobre*.

Lo dicho hasta aquí puede sintetizarse afirmando que, así como la caridad, rasgo esencial del ethos cristiano, concreta la opción fundamental, la opción preferencial por el pobre concreta el dinamismo de la caridad en el cristiano. La opción fundamental, que configura su vida moral, se realiza en la opción preferencial por los pobres, que habrá de expresarse por medio de actitudes y actos concretos.

Un rasgo en el que ha insistido la reflexión teológico-moral actual, pero que ocupa el lugar central en la teología latinoamericana. "El 'jugársela por el pobre' debe estar siempre presente en cualquier situación histórica. Este principio no es sólo una traducción del principio formal de la moral 'hay que hacer el bien', sino que es una concreción cristiana" <sup>(17)</sup>.

---

(16) Cf. *Ibid.*, 121. A propósito de cómo la opción ética contra la pobreza concierne a toda la Iglesia, G. Gutiérrez escribe: "Lo que interesa subrayar aquí es que la cuestión de la pobreza le viene a la Iglesia, a toda la Iglesia, del Señor mismo y no de una experiencia inmediata de esa situación": *Por el camino de la pobreza*, 10, nota 45.

(17) J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México, 2, 1977) 101; la bibliografía citada en la

## 2. La reflexión moral desde la preferencia por el pobre

Plantear la preferencia por el pobre como criterio de moral significa, en primer lugar, ponerle un rostro concreto a la opción fundamental. Como se ha visto anteriormente, para el cristiano no es dable una "lectura del evangelio que excluye a los pobres de la primera línea"<sup>(18)</sup>. De ahí que una teología moral cristiana, en la medida en que se funda en el evangelio, considere al pobre como medida de la moral<sup>(19)</sup>.

A pesar de todo, conviene precisar estas afirmaciones, y otras del mismo tipo, a fin de entenderlas en su sentido correcto, sin ceder a reduccionismos simplificadores o exclusivistas. El pobre, según se ha afirmado antes<sup>(20)</sup>, es el lugar teológico preferente, el *desde dónde* de la vida cristiana y de la reflexión teológica, la clave para entender e interpretar la palabra de Dios y para ser interpelados por ella. Pero, como lo ha expresado acertadamente un moralista, recordando la clásica distinción entre "fuente" y "lugar"

---

nota 2 muestra cómo la pobreza es una preocupación presente en el conjunto de la reflexión teológico-moral. El aporte propio de la reflexión desde América Latina, que, indudablemente, ha repercutido en otras áreas, es el insistir en el punto central y necesario que ha de ocupar la preferencia por el pobre en la Iglesia y en la teología. Así se comprende cómo un autor, en medio de una crítica bastante severa contra la teología de la liberación, no deje de observar que ésta "tiene una opción moral fundamental: la solidaridad con los oprimidos": D.P. McCann, *Christian Realism and Liberation Theology* (New York 1981) 210. Por lo demás, hay que señalar algo que resulta evidente: el empeño por la causa del pobre no es patrimonio exclusivo de los cristianos. A este propósito, se puede recordar la frase de Ruskin, quien llamaba a los pobres "los más sagrados de entre nosotros" y también el elogio de Martí con motivo de la muerte de Marx, de quien, superando sus discrepancias, reconoció: "como se puso de lado de los débiles, merece honor": citados por C. Vitier, *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana* (México 1975) 121 y 123.

(18) A. Moser, *La representación de Dios en la ética de la liberación*, en *Concilium* n. 192 (1984) 237.

(19) "La verdadera medida de un proyecto moral es el pobre y el marginado: su ingreso a la humanidad es el verdadero índice de desarrollo y humanización, escribe T. Mifsud, *o.c.*, 129.

(20) Cf. el apartado sobre *Una moral situada*.

de la teología, la fuente de la moral cristiana no puede ser otra que la Palabra revelada. La afirmación de que el pobre, la opción preferencial por el pobre, es criterio de moral significa, por consiguiente, que “la condición del pobre, en cuanto *condición de pobre*, es el lugar privilegiado en el que se manifiesta la sensibilidad ética y en el que surge la praxis moral... las conforma, las condiciona y las orienta desde y hacia la referencia de la pobreza... El lugar preferente desde donde se vive y se formula la moral”<sup>(21)</sup>. Esto no equivale, de ningún modo, a reducir la temática moral al estudio de la cuestión de la pobreza. Más bien comporta un replanteamiento de la *metodología, estructura y contenidos* de la moral. El cambio que ello supone no consiste en dedicar un capítulo de la moral a los pobres, sino en pensar toda la moral a partir de los pobres. Lo cual más que una novedad constituye una osadía, porque nos hallaríamos ante lo que se puede llamar, usando la expresión del Papa Juan Pablo II, una “hipoteca” de la moral respecto al pobre<sup>(22)</sup>.

Para el cristiano, aunque no sólo para él, la preferencia por el pobre constituye una opción ética previa, un pre-judicio o, si se prefiere, una cuestión meta-ética que no puede justificarse únicamente por motivos racionales<sup>(23)</sup>. No obstante esto, ha de ser

---

(21) M. Vidal, *La preferencia*, 294.

(22) Cf. Juan Pablo II *Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla*, III, 4: en este texto se refiere a la “hipoteca social” que grava sobre toda propiedad privada. Es uno de los pasajes más citados a lo largo de todo el Documento de Puebla (p. 975, 1.224, 1.281). Sobre la necesidad de plantear la preferencia por el pobre como criterio de moral escribe A. Moser, o.c., 237: “Concebir teológicamente la ética a partir de los pobres y de su liberación puede parecer una osadía. Y lo es de hecho. En toda su historia, la ética siempre ha pensado en los pobres, pero no a partir de ellos; ha pensado en los pobres a partir de los ricos, imaginando que si tocaba el corazón de éstos, beneficiaría a los pobres”.

(23) Cf. las interesantes observaciones de V. Jankélévitch, *La paradoja de la moral* (Barcelona 1983) 56 y 232: “La preferibilidad incondicional del otro no puede justificarse racionalmente. La vida del otro tiene un precio infinito, sea quien sea ese otro... tengo que consagrarme a él sólo porque es otro; porque no es yo... No hay más razón para amar que el hecho de la pura alteridad... lo cual, evidentemente, no es una razón”. Esto

asumida con una conciencia lúcida y crítica a la hora de la formulación sistemática de la moral.

En efecto, replantear la moral a partir del pobre tiene amplias repercusiones. En primer lugar, de orden *metodológico*: relevancia de los temas prioritarios de la reflexión moral, interlocutor propio, lenguaje adecuado, situación del moralista, modelo moral, etc. A estos aspectos, desarrollados en apartados precedentes, hay que añadir dos observaciones. La primera concierne a la preeminencia que adquirirán las cuestiones concretas de *moral social*, como efecto de su reformulación a partir de los intereses de los pobres (las verdaderas víctimas de la inmoralidad social) <sup>(24)</sup>. Una segunda observación atañe a cómo la opción preferencial por los pobres, en cuanto categoría teológica, sirve de catalizador para expresar la unión entre *moral y espiritualidad* en la vida del cristiano. El hacer del servicio al pobre una opción de vida no es sólo un acto de dimensión ética; para el cristiano comporta, además, una experiencia espiritual puesto que el encuentro con el pobre es un encuentro con el Señor mismo.

---

explicaría la crítica implacable de Nietzsche, quien captó bien el núcleo de la ética cristiana como una moral desde el pobre, aunque no percibió en absoluto la "fuerza histórica de los pobres"; de ahí que, en nombre de la moral del superhombre, abomine de la que tilda como una *moral de esclavos*. Cf. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid 1977). Una postura diametralmente opuesta sería la de J. Martí quien, por esos mismos años, afirmaba: "Es la clase obrera quien más moral atesora por las mismas condiciones de vida que lleva", citado por C. Vitier, o.c., 121. (24) Quede esta anotación sólo como un apunte, ya que no es pertinente desarrollarla ampliamente aquí. Baste aludir a cómo esta intuición ha llevado a que algunos autores consideren la moral social como la clave de toda la ética. Cf. S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* (Salamanca 1980) 276. Algo parecida es la afirmación de C.J. Snoek, *La teología moral en el Brasil de hoy*, en *Moralia* 4 (1982) 80: "Creo que no se debe esperar una gran contribución de nuestra parte en las `cuestiones disputadas' de moral fundamental". Pensamos, sin embargo, que el compromiso en favor de los pobres y oprimidos exige precisamente el replanteamiento y la reflexión crítica de las cuestiones fundamentales de la moral desde esta nueva perspectiva. Esto es lo que prueba el hecho de que la misma opción por los pobres se haya convertido en una de estas *cuestiones disputadas*, que no se limita a los temas de moral social.

En segundo lugar, el replanteamiento de la moral desde la opción preferencial por los pobres repercute también en la configuración e interpretación del valor último y fundamental de la ética, del que se desprenden los demás. Formulados de distintas maneras, la reflexión teológico-moral actual coloca, cada vez con mayor relevancia, el hombre y, específicamente, la *dignidad de la persona* y de la vida humana, como el valor fundamental y absoluto al que hacen referencia los demás valores: libertad, derechos humanos, salud, ecología, etc. <sup>(25)</sup>.

La reflexión ética desde América Latina acepta e incorpora sustantivamente esos temas: pero el enfoque, contenidos e intereses serán precisados en el sentido de darle la preferencia efectiva al pobre. Superando un planteamiento abstracto e idealista, la vida, toda vida humana, constituirá el valor supremo; pero, en primer lugar, la vida del pobre que es la más amenazada <sup>(26)</sup> y condenada a una muerte injusta y temprana. La dignidad de

---

(25) Sintetizando esta idea, escribe un autor: "La tarea de la ética es ponerse siempre de la parte del hombre": S. Privitera, *Autonomia: istanza storica e riflessione etica*, en A. Bondolfi-S. Privitera-G. Piana, *Autonomia ed emancipazione. Verso un nuovo rapporto tra fede e morale* (Casale Monferrato 1982) 96. Ante la imposibilidad de reproducir aquí una bibliografía sobre el tema del antropocentrismo y personalismo en moral, dignidad de la persona, vida, ecología, etc., remitimos a un elenco completo y actualizado en M. Vidal, *Panorama bibliográfico de moral en 1983*, en *Moralía* 6 (1984) 313-375. Se destacan también en este sentido dos números monográficos de revista, uno sobre *La dignidad de la persona humana. Perspectivas éticas*, en *Moralía* 2 (1980) 317-437; otro sobre *Inviolabilidad de la vida humana*, en *Moralía* (1979) 1-117. Muy sugerentes son las reflexiones de B. Häring, *Proclamare la salvezza e guarire i malati. Verso una visione piu chiara di una sintesi fra evangelizzazione e diakonia sanante* (Bari 1984).

(26) Es frecuente en estos años la preocupación por el tema de la vida en la teología latinoamericana. Cf. R. Vidales, *Teología de la vida, teología de la muerte* (Lima 1980); F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José de Costa Rica 1977); AA.VV., *La lucha de los dioses* (San José de Costa Rica 1980); G. Gutiérrez, *El Dios de la vida* (Lima 1981); CEP (ed.), *Signos de vida y fidelidad* (Lima 1983); A. Castillo, En medio de la muerte, opción por la vida, en *Christus* 44 (1979) 11-19; F. Zegarra, *Defensa de la vida, organización popular y fe cristiana*, en *Páginas* 8 (1983) Separata n. 52, 1-8. Sobre la importancia para la reflexión moral del tema vida-muerte desde la perspectiva del pobre, cf. F. Moreno Rejón, *Perspectivas para una ética de la liberación*, en *Moralía* 4 (1982) 144-148.

la persona igualmente dejará de ser una fórmula retórica si se parte de la dignidad vulnerada de hombres, mujeres, razas, clases y pueblos oprimidos <sup>(27)</sup>; derechos humanos, salud, ecología, en fin, cualquier tema de moral, queda redimensionado si se vive y se formula desde la perspectiva del pobre <sup>(28)</sup>.

Si la ética latinoamericana quiere ser fiel a la realidad, como condición para tener credibilidad y plausibilidad, no puede contentarse con hablar del hombre o la persona humana sin más. Está constreñida a adjetivar y especificar, para reflejar, así, al *hombre concreto* que tiene delante: "el enfoque de la vida será distinto a partir de los que disponen de buenas condiciones de vida y a partir de los que se debaten continuamente en condiciones de muerte; será distinto a partir de los que disponen de condiciones para cuidar su salud y a partir de los que no cuentan con un saneamiento básico" <sup>(29)</sup>.

Lo mismo puede afirmarse, en consecuencia, de otros temas centrales de la moral fundamental: la libertad será planteada con

(27) Sobre este punto puede verse un número monográfico sobre *¿Qué nueva sociedad demanda el pueblo? Aportes para una respuesta*, en *Páginas 8* (1983) nº 51, 3-30.

(28) A este propósito es interesante notar cómo la óptica del pobre está prácticamente ausente en la mayoría de las obras, al tratar temas como la vida y la salud; la "bioética" acaba por reducirse a una ética médica sin referencia al sujeto (pobre) de la vida o la salud. Puede contrastarse el planteamiento común, en un reciente manual de moral: S. Spinsanti, *Vita fisica*, en T. Goffi-G. Piana (ed.), *Corso di morale 2. Diakonia (Etica della persona)* (Brescia 1983) 127-267, con la reflexión sobre la salud a partir de la vida concreta (enfermedad y muerte creciente) de los pobres, en un nº monográfico sobre la salud: "Nunca fue la salud más mortal", en *Páginas 8* (1983) nº 56-57, 4-39; B. Leers, *Vida humana e Bem-estar social. Uma reflexao macro-moral*, en *Perspectiva Teológica* 16 (1984) 31-55. Un estudio ético del problema de la ecología desde los intereses de los pobres se encuentra en la obra de A. Moser, *O problema ecológico e suas implicações éticas* (Petrópolis 1983).

(29) A. Moser, *La representación de Dios*, 237. Este autor insiste en que el modelo de la moral renovada amplía sus intereses temáticos, pero no cambia su centro de interés, mientras que "el modelo liberador pretende justamente desplazar el centro de interés", al tener una visión teológica que piensa la moral en la óptica del pobre.

un sentido más dinámico e histórico, en referencia dialéctica al proceso de liberación<sup>(30)</sup>, y la conciencia, en relación con el proceso de concientización crítica<sup>(31)</sup>. El juicio, la norma y las leyes morales recobran una nueva significación en función de la realidad y del universo moral del pobre: la necesidad del menesteroso, el hambre del famélico, tienen un derecho prioritario y una legitimidad moral superior y previa a cualquier norma positiva<sup>(32)</sup>. El pecado, visto desde el amor al pobre, adquiere toda su consistencia de misterio de iniquidad: pecar es optar por la esclavitud y la opresión más radical, oponerse al designio salvífico-liberador del Dios de la vida<sup>(33)</sup>. En consecuencia, la

(30) La diversidad de planteamientos puede observarse comparando el punto de partida de J. Ellul, *Ethique de la liberté* (Genève 1973) 2 vol., que lo coloca en la libertad de la persona como fuente de toda la ética y E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973) 2 vol.; L.J. González, *Ética Latinoamericana* (Bogotá 1978); T. Mifsud, o.c., F. Moreno Rejón, *En busca del Reino y su justicia: desarrollo de la ética de la liberación*, en *Concilium* n° 192 (1984) 217-227. Estas obras, al plantear la situación de pobreza como punto de partida, suponen que la libertad-liberación se convierte en la exigencia ética prioritaria.

(31) Cf. el interesante estudio de J.B. Libânio, *Formação da consciência crítica* (Petrópolis 1978) 3 vol.

(32) Este criterio, de honda raíz evangélica, como lo recordó Juan Pablo II en el *Discurso Inaugural* de Puebla, l.c., es la doctrina tradicional de la Iglesia y de la teología moral. Ha sido, sin embargo, poco explicitado y, menos aún, aplicado en tantas situaciones como lo requerirían; de ahí que a algunos les puedan llamar la atención gestos (poco originales, es cierto) como el del episcopado brasileño al afirmar que "el derecho natural a la vivienda tiene prioridad sobre la ley positiva que favorece la propiedad del suelo. El solo título jurídico sobre una propiedad no puede ser un valor absoluto, por encima de las necesidades humanas de las personas que no tienen dónde instalar su hogar": *Uso del suelo urbano y pastoral*, en CEP (ed.), *Signos de vida*, 195. Todo este párrafo 2, titulado "elementos para una reflexión ético-teológica", es un excelente ejemplo de cómo entender la norma y la ley, desde el derecho de los pobres. Lo escandaloso y subversivo de la moral cristiana es precisamente que el criterio decisivo de moralidad sea el hambre y la necesidad del pobre (Mt. 25, 31-45).

(33) Por eso afirmaba con acierto Mons. O. Romero: "Ahora sabemos lo que es el pecado. Sabemos que la ofensa a Dios es la muerte del hombre. Sabemos que el pecado es verdaderamente mortal; pero no sólo por la muerte interna de quien lo comete, sino por la muerte real y objetiva que produce. Recordamos de esa forma el dato profundo de nuestra fe

verdadera conversión del corazón ha de ser tanto de convicciones como de actitudes: desarraigar el pecado de nosotros exige también convertir, esto es, transformar, la realidad en la que se objetiva y cristaliza; así lo afirman los obispos en Medellín:

“La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio” (M. 1,3).

En definitiva, la perspectiva del pobre no añade una temática *en sí* nueva para la moral: se trata de los mismos temas fundamentales, pero vistos con una óptica nueva, que resitúa profundamente su contenido y pone de relieve aspectos que, de otro modo, quedarían ocultos. La tarea asumida por la reflexión ética desde América Latina ha consistido en *abrir las puertas de la moral al pobre y a su mundo*, y en incorporar lo que un autor ha llamado el “hemisferio sur”<sup>(34)</sup> de la memoria moral de los pobres a las formulaciones teológicas. Esto no equivale, de ninguna manera, a elaborar una ética sectaria y discriminadora; constituye la condición para llevar a cabo, realistamente, la plena universalidad de la opción preferencial por los pobres<sup>(35)</sup>.

---

cristiana. Pecado es eso que dio muerte al Hijo de Dios, y pecado sigue siendo aquello que da muerte a los hijos de Dios”: *Discurso en la Universidad de Lovaina: Ibid.*, 372.

(34) M. Vidal, *La preferencia*, 299.

(35) Cf. I. Ellacuría, *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, en *Misión Abierta* 74 (1981) 705-720.



Javier Iguñiz

## Coherencia en la solidaridad: mandato de Santo Domingo

En esta breve reseña del Documento de Conclusiones de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo vamos a establecer el ángulo evangélico desde el cual se mira el problema de la realidad latinoamericana y que entendemos que es el de la coherencia entre la fe y las obras. En una segunda parte recordaremos algunos rasgos centrales de dicha realidad y que expresan justamente la incoherencia secular y estructural entre la evangelización y la práctica de los católicos latinoamericanos. En la tercera destacaremos la importancia asignada a la solidaridad, especialmente con los más pobres, para cerrar la brecha entre fe y práctica. Al final recogeremos algunas razones para la esperanza a partir de los testimonios de los que llevaron esa solidaridad hasta el extremo.

### I. LA RAZON EVANGELICA DE LA NUEVA EVANGELIZACION

Una manera de definir la tarea evangelizadora es recordando que de lo que se trata en ella es de "iluminar con la fe" la

---

(\*) Javier Iguñiz es economista, profesor principal del Departamento de Economía de la Universidad Católica del Perú. Publicamos su ponencia presentada en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1993 "Perspectivas de Nueva Evangelización. Reflexiones en torno a Sto. Domingo". Fue publicada en Páginas No. 119 (1993).

historia del pueblo latinoamericano (Mensaje 15). Esa iluminación enfoca con particular puntería todo aquello que afecta “el valor y la dignidad de cada persona” (M15) que, como cristianos estamos obligados a proclamar por encima de todo. De hecho, “(éste) es un elemento fundamental de la Nueva Evangelización” (M15).

Pero esa iluminación no es para contemplar lo iluminado, sino para cambiarlo por medio de “acciones concretas que hagan posible a las personas superar sus problemas y sanar sus dolencias - tomar sus camillas y caminar - siendo protagonistas de sus propias vidas, a partir del contacto salvífico con el Señor” (M11). Aquí es donde entra una de las interpelaciones claves del Documento de Santo Domingo y de la convocatoria a esta Conferencia bajo el título de Nueva Evangelización. Nos referimos a la coherencia entre la fe y las obras que recorre el texto de la Conferencia de Santo Domingo <sup>(1)</sup>.

“La Nueva Evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el cual se da un divorcio entre fe y vida hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia.” (C24)

“La falta de coherencia entre la fe que se profesa y la vida cotidiana es una de las varias causas que generan la pobreza en nuestros países, porque la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social, económica y política de nuestros pueblos. ‘En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia’(P 437)” (C 161).

Por eso, por la escandalosa convivencia entre una fe arraigada nada menos que durante 500 años e injusticias también tan arraigadas que se han convertido en estructuras, hace falta una

---

(1) Véase, por ejemplo, Mensaje 9; Conclusiones C22, 24, 33, 44, 96, 116, 130, 160, 161, ...

Nueva Evangelización. Si esta Nueva Evangelización no consiste en una nueva fe, debe consistir en nuevas obras. El reto no es, sin embargo, un puro problema de prácticas pues éstas están asociadas a una manera de entender la realidad y lo que se debe y puede cambiar en ella. En la medida en que la Iglesia es responsable principal en la iluminación desde la fe, es también responsable de la potencia permitida a dicha iluminación, de los filtros puestos entre la potencia iluminadora del Evangelio y su efectiva iluminación de la realidad. El temor a ver la realidad de los pobres es una tentación perenne de todos los cristianos y, con mayores motivos, de aquellos que están entre los más poderosos y pudientes. Al final, la potencia de la iluminación depende esencialmente de las prácticas mismas (Santiago 2, 14-17 y 26. En C160). La búsqueda de una sociedad "justa y solidaria" en este continente a la vez, y contradictoriamente, "religioso y sufrido" es la tarea de toda promoción humana porque es el mandato del "Evangelio de la justicia" (C13). En lo que sigue, recorreremos algunos aspectos del Documento de Sto Domingo relativos a las obras, a las prácticas realmente existentes; pues, si por los frutos se reconocen las personas y éstas son en América Latina y el Caribe, como sabemos, mayoritariamente católicas, conviene revisarlos aunque sea someramente.

## II. ESCANDALOS ANTIGUOS, CERCANOS Y RECIENTES, A "LOS 500 AÑOS"

Todo indica que, efectivamente, nuestra práctica como católicos en América Latina y el Caribe (ALC) ha dejado mucho que desear <sup>(2)</sup>. Recojamos de la experiencia latinoamericana tres hechos incuestionables y reveladores de la realidad que se juxtaponen y se influyen, y que exigen una Nueva Evangelización.

---

(2) Pero el cambio necesario en los comportamientos no se refiere exclusivamente a lo social. El llamado de Sto Domingo es a cambiar todas las dimensiones de nuestra acción. Por ejemplo, en el llamado a una nueva pastoral se indica la necesidad de "...mejorar la calidad de nuestros medios y -sobre todo, diríamos nosotros (J.I.E.)- de nuestro testimonio." (C151).

## A. Las antiguas opresiones hoy vigentes

En primer lugar, a los 500 años, las discriminaciones de índole racial y cultural son evidentes ante la sola vista de quienes ostentan cargos de responsabilidad y poder en el mundo de la economía, de la política y, hay que decirlo con claridad, de la Iglesia <sup>(3)</sup>. El viejo debate sobre el status de los habitantes originales del continente mantiene, aunque evidentemente no en términos exactos, su vigencia. Se dirá por eso, que "... lamentablemente estos dolores se han prolongado, en algunas formas, hasta nuestros días." (C20) <sup>(4)</sup>.

Los tres temas específicos que más se relacionan con esta situación de discriminación son los de los *derechos humanos* (C164-168), la *ecología* (C169-170) y la *tierra* (C171-173) que, curiosa pero sintomáticamente, se tratan dentro del acápite sobre "los nuevos signos de los tiempos". El campesino indígena es el sector social que más brutalmente ha sufrido, y sigue sufriendo, la violación cotidiana de los derechos humanos; el que más paga las consecuencias de la depredación y la erosión asociadas a la búsqueda insaciable de la ganancia y del poder de la ciudad sobre el campo; el que más muere como consecuencia de regímenes de propiedad que se resisten a sangre y fuego a desaparecer en varios países latinoamericanos <sup>(5)</sup>.

## B. Las nuevas fuentes de miseria y desamparo

En segundo lugar, el desarrollo del capitalismo latinoamericano en los últimos 100 años se ha caracterizado por generar una

---

(3) Esta es, quizá, una de las razones por las que ciertas sectas tienen tanto atractivo en nuestros países: el status que adquieren los indígenas, los negros, etc.

(4) Es del todo pertinente la voluntad de lograr que "... la vida plena sea fruto accesible para todos" (C118).

(5) "Nos desafía la situación problemática de la tierra en América Latina y el Caribe, ya que 'cinco siglos de presencia del Evangelio ... no han logrado aún una equitativa distribución de los bienes de la tierra' que 'está todavía por desgracia en manos de una minoría". (C174)

desigualdad excepcional en la distribución del ingreso. Ciertamente, “... el signo concreto de partir el pan” (M23) no ha sido el más común entre los católicos de distinto estrato social. Este grave aspecto estructural de la situación latinoamericana ha sido menos tratado, a pesar de que la desigualdad sí ha sido materia permanente del Documento de Sto Domingo. Las causas estructurales de la miseria “moderna” fueron tratadas con mayor fuerza en Medellín y Puebla y han sido analizadas con detalle en las Encíclicas papales, sobre todo en la *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* ... Esos factores estructurales han sido, por ejemplo, aplicados a la explicación de los tres aspectos antes mencionados, mostrando así que problemas ya seculares son reforzados en el mundo moderno y no solamente producto de la resistencia del antiguo orden frente al avance de la modernidad. En ese sentido, no faltan alusiones al carácter estructural de los problemas, a las “estructuras económicas injustas” en lo relativo a los derechos humanos (C167), al “desarrollo que privilegia minorías” en lo que se refiere a la ecología (C169), a la “visión mercantilista (que) considera la tierra en relación exclusiva con la explotación y lucro” (C172). Aún así, Santo Domingo es complemento tanto como “continuidad” <sup>(6)</sup> (M4) de Medellín y Puebla <sup>(7)</sup>.

El peso de la preocupación sistémica se centra, lo que en buena medida es correcto, en el mercado. Al respecto, se acepta

---

(6) “Reasumimos plenamente las opciones que enmarcaron aquellos encuentros y encarnaron sus conclusiones más sustanciales”. (M4)

(7) La selección de “nuevos signos de los tiempos” debiera haber establecido con mayor claridad un orden causal que, por ejemplo, explicara la mayor parte de la migración (C186-189), gran parte del empobrecimiento creciente de los 80 (C178-181), la generación “espontánea”, pero también la exigencia y hasta imposición del desamparo al trabajador (C182-185) así como la reconocida necesidad de la integración latinoamericana (C204-209) en base a ese nuevo orden internacional (C194-203) que subordina el bienestar y el futuro de nuestros pueblos a la estabilidad y crecimiento de los países del Norte desarrollado. En general, esos signos tienen diferente status en lo que respecta a su importancia para atacar a fondo las estructuras económicas y de opresión. El mensaje a los organismos multilaterales y a los gobiernos poderosos es, por esa falta de jerarquía, muy tenue e indirecto.

su presencia pero bajo ciertas condiciones que, evidentemente, están muy lejos de cumplirse en ALC.

“Por eso, las enseñanzas del Santo Padre señalan la necesidad de acciones concretas de los poderes públicos para que la economía de mercado no se convierta en algo absoluto a lo cual se sacrifique todo, acentuando la desigualdad y la marginación de las grandes mayorías. No puede haber una economía de mercado creativa y, al mismo tiempo, socialmente justa, sin un compromiso de toda la sociedad y sus actores con la solidaridad a través de un marco jurídico que asegure el valor de la persona, la honradez, el respeto por la vida y la justicia distributiva, y la preocupación efectiva por los más pobres” (C195).

De hecho, en la base de la pobreza generalizada de ALC están las reglas de la competencia dominantes y consustanciales a la concepción capitalista del mercado. El productor menos productivo está condenado a la quiebra; ésa es la llamada “creación destructiva” del sistema. Si en ella no estuvieran involucradas vidas humanas y también la naturaleza que las acoge y posibilita, el problema de la destrucción de maquinaria e instalaciones sería insignificante, pero eso no es así. La impersonalidad de la competencia resulta mortal y condenable en el contexto de la competencia entre desiguales, cuando uno de ellos y su familia o familias en el caso de empresas más grandes, no tienen sustento alternativo inmediato. Las innegables bondades del mercado al expandir los beneficios de la creatividad humana a muchos, son la contrapartida de la masividad de la destrucción que es capaz de generar automáticamente. Desde el lado del pobre, hoy en ALC, el efecto del mercado resulta principalmente fatal.

### **C. Las novísimas razones de destrucción humana.**

En tercer lugar, la situación en los últimos 10 años se ha agravado mucho y ese deterioro, efectivamente nuevo signo de los tiempos, ha sido tocado muchas veces (C166).

“El *creciente* empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de

miseria es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina. Así lo denunciamos tanto en Medellín como en Puebla y hoy volvemos a hacerlo con preocupación y angustia" (C179) <sup>(8)</sup>.

"Las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento de nuestra América, que se han *agudizado* más después de Puebla, piden respuestas que sólo podrá dar una Iglesia, signo de reconciliación y portadora de la vida y la esperanza que brotan del Evangelio" (C23).

Por esa razón, hay que "alargar la lista de rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla (nn 31-39)" (C179).

A las causas de la miseria que son estructurales o, en otros términos, resultantes del funcionamiento normal del sistema económico y de la "natural" discriminación y desigual acceso al poder, hay que añadir las propias de las acciones concretas de la política económica aplicadas desde Puebla. La relativamente menor profundización temática de las causas estructurales dejó demasiado fuera del análisis al problema de la deuda externa y sus efectos. Aún así, se ha indicado que:

"El problema de la deuda externa no es sólo, ni principalmente, económico, sino humano, porque lleva a un empobrecimiento cada vez mayor e impide el desarrollo y retarda la promoción de los más pobres. Nos preguntamos por su validez cuando por su pago peligrá seriamente la sobrevivencia de los pueblos, cuando la misma población no ha sido consultada antes de contraer la deuda, y cuando ésta ha sido usada para fines no siempre lícitos" (C197).

---

(8) "Las estadísticas muestran con elocuencia que en la última década las situaciones de pobreza han crecido tanto en números absolutos como en relativos" (C179). Es útil recordar que entre Medellín y Puebla esa magnitud de la pobreza había aumentado en números absolutos pero no relativos. La proporción de pobres en el conjunto de la población había disminuído.

El enorme deterioro de los términos de intercambio (C198) que obliga a malbaratar nuestros productos, y la increíble elevación de la tasa de interés internacional, han sido factores de primera importancia para convertir la deuda en una crisis sin salida y para la extensión de la pobreza en nuestro continente. Las nuevas tecnologías, los subsidios a los productos agrarios en Europa y Estados Unidos, etc., agravan el daño que la libre competencia entre desiguales causa a los pobres latinoamericanos. Es necesario seguir profundizando el análisis de esta institución del mundo moderno y saber ponerle efectivamente los límites que corresponden a una opción que coloca por delante la vida de cada ser humano.

Sin embargo, en muchos países, la causa más destacada de este deterioro es la política de ajuste aplicada en ALC durante este período. La razón de esa responsabilidad está en los efectos distributivos de los programas de estabilización supuestamente destinados a bajar la inflación.

“La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe profundiza aún más las consecuencias negativas de estos mecanismos. Al desregular indiscriminadamente el mercado, eliminarse partes importantes de la legislación laboral y despedirse trabajadores, al reducirse los gastos sociales que protegían a las familias de trabajadores, se han ahondado aún más las distancias en la sociedad” (C179).

“Los ajustes económicos, aunque puedan ser beneficiosos a largo plazo, al frenar la inflación y estabilizar la economía, suelen producir un grave deterioro del nivel de vida de los pobres (C196).

La magnitud de esos costos en términos de vidas humanas es tan masiva que no hay forma de compensar los daños, principalmente en el caso de la niñez y de los ya indigentes en el momento del ajuste económico <sup>(9)</sup>. Esto obliga a los Estados a responder “a

---

(9) Por eso es del todo insuficiente afirmar que “por eso el Estado está obligado en la medida de lo posible, pero sincera y generosamente a

las difíciles situaciones agravadas por el modelo económico neoliberal, que afecta principalmente a los más pobres...” (C181) de una manera radicalmente distinta a la observada en ALC durante esta década pasada.

Felizmente, de este modo, los obispos de ALC no hacen eco a la prédica neoliberal que pretende asignar la responsabilidad de los desastres generados por las políticas de ajuste a las situaciones previas, sin recordar el impresionante efecto del deterioro de los términos de intercambio y de la elevación de las tasas de interés internacionales, así como el efecto de sus propias políticas. Frente al desamparo que es característico del funcionamiento del mercado resulta así necesario “denunciar la economía de mercado que afecta fundamentalmente a los pobres. No podemos estar ausentes en una hora en la que no hay quien vele por sus intereses” (C202).

Sin dejar de criticar y asignar la debida responsabilidad a las acciones de gobiernos y de clases sociales poderosas que dieron lugar a situaciones económicamente muy graves, es necesario recordar que la elevación de la miseria en ALC no era “inevitable” como se ha pretendido hacernos creer y como, de hecho, muchos latinoamericanos han aceptado creer para desgracia de sí mismos. Efectivamente, dada la riqueza y la productividad de ALC, no hay razón económica que pueda justificar la corrección de equivocaciones en política económica por medio de la profundización de la crisis para los más pobres; no hay razón económica alguna para descargar sobre los más pobres el costo de los errores del pasado, por muy graves que ellos sean. No hay por tanto razón alguna de tipo moral para aceptar las políticas que

---

compensar los costos sociales de los más pobres” (C196). En ese sentido, la versión de la “economía social de mercado” que favorece los ajustes convencionalmente exigidos por el FMI, pero que propone acompañarlos de políticas de compensación social, es inaceptable. La única manera de impedir el daño causado es alterando el diseño de las políticas de ajuste hasta el punto de eliminar cualquier costo en los sectores más vulnerables y de mantener oportunidades de trabajo digno en los demás.

han hundido a los pobres latinoamericanos en la más masiva y espantosa miseria.

### III. FE Y ACCION SOLIDARIA

La iluminación de la fe ha hecho ver a los obispos viejos y nuevos rostros.

“En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa, y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente (DT. 163)” (C178).

La causa de ese creciente empobrecimiento es la ampliación de la brecha entre ricos y pobres allá donde se aplican las leyes del libre mercado. Lo neoliberal no es sólo una política, es también una concepción de la vida y del ser humano, ciega a esos rostros.

“Ante la crisis de sistemas económicos que han conducido a fracasos y frustraciones, suele plantearse como solución una economía de libre mercado, asumida por no pocos bajo términos de neoliberalismo y con un alcance que va más allá del puro campo económico, y que parte de interpretaciones estrechas o reductivas de la persona y de la sociedad” (C199).

Los obispos han hecho bien en no caer en el chantaje neoliberal. Por eso, en contraposición al individualismo campeante en esa prédica justificadora del desamparo y la miseria, han insistido a lo largo de todo el documento en el término solidaridad

como práctica en todos los niveles de la vida social y eclesial, y que es condición de la reconciliación sincera <sup>(10)</sup>.

“La solidaridad cristiana , por ello, es ciertamente servicio a los necesitados pero sobre todo es fidelidad a Dios. Esto fundamenta lo íntimo de la relación entre evangelización y promoción humana” (C159).

En el momento del máximo poder ideológico liberal, la Iglesia no ha gastado tiempo en su ya clásico y secular ataque a dicha ideología, se ha dedicado a proponer hasta el cansancio su antítesis: la solidaridad.

La violación de toda norma de solidaridad, no sólo entre personas o entre clases sino también entre países, por el neoliberalismo es la que hace más difícil una reconciliación efectiva, con propósito de enmienda, no sólo entre países como señala el Mensaje, sino también entre personas, clases, regiones, razas y géneros. En este sentido amplio podemos también decir que efectivamente, “hay en América fermentos de división muy activos. Falta mucho en nuestra tierra americana para ser el continente unificado que deseamos” (M46). Las causas están a la vista, pues “se da una desintegración al interior de nuestros países como efecto de discriminaciones raciales o grupales y del predominio económico-político-cultural de intereses particulares, que dificultan también una apertura a espacios más am-

---

(10) Las siguientes referencias de numerales donde se encuentra este término “solidaridad” dan una idea de lo central que es dicho reclamo en este mensaje al pueblo latinoamericano. M18, 39, 42, 46, 47; C6-entre cristianos, 9-prójimo, 13-sociedad justa, 17-culturas nativas americanas, 26-ansia en la nueva situación, 32-con todos y los que más sufren, 33-con los más pobres, 52-celebración, 58-parroquia, 75-ministerios ordenados, 76 y 77-diáconos, 85-vida consagrada, 102-laicos, 105-mujer, 116 y 120-jóvenes, 158-promoción, 159-fidelidad a Dios, 169-ecología, 177-campesinado, 178 a 181-empobrecimiento, 183-trabajo, 195-mercado, 201-modelo económico, 204 y 209-integración, 205-internacional, 222-familias populares, 241-droga/internacional, 251-campesinos/indígenas/afroamericanos, 271-educación, 288-don, 296-nuevo orden. El tema en sí está, por supuesto, en muchos más numerales.

plios". La violación del "que todos sean uno" (C54), el contrates-  
timonio en el cumplimiento de que "... hemos sido hechos tam-  
bién hermanos entre nosotros..." (C121) está en la base de la  
necesidad de una Nueva Evangelización.

## CONCLUSION

En ese contexto, las condiciones dramáticas que viven las  
grandes mayorías latinoamericanas cuestionan no sólo la espe-  
ranza, sino con ella la propia evangelización. Por eso, así como  
la primera evangelización fue en casos connotados "...una espe-  
cie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos  
abusos [de colonizadores a veces sin escrúpulos] (Juan Pablo II,  
Discurso Inaugural, n.4)" (C18), también la Nueva Evangeliza-  
ción tiene que empezar por cuestionar tanto las mismas viejas  
opresiones y culturas de muerte (C9, 219), como la lógica sisté-  
mica que convierte a las personas "concretas e irrepetibles"  
(C179) en cosas desechables, y como también, finalmente, las  
políticas económicas que han agravado la situación de los pobres  
y empobrecido a muchos otros.

La esperanza sigue viva principalmente por la existencia de  
verdaderos testimonios de coherencia a pesar de sospechas e  
incomprensiones y hasta de rechazos dentro de la propia Iglesia.  
Se reconoce, sin embargo, aunque con demasiada parquedad, la  
existencia de "... esfuerzos de tantos y tantas catequistas que  
cumplen su servicio eclesial con sacrificio, sellado a veces con sus  
vidas" (C41); del "...testimonio heroico de muchas religiosas y  
religiosos ..." (C85). Véase también el reconocimiento del testi-  
monio de las mujeres (C104) y el de su igual pero no reconocida  
dignidad (C105). La solidaridad, llevada durante los últimos  
años en muchos casos hasta el extremo, es la condición de la  
reconciliación entre latinoamericanos y con América Latina tras  
tantos siglos de opresión interna y externa, y de miseria. Como  
para tantos antes, hoy "descubrir en los rostros sufrientes de los  
pobres el rostro del Señor (Mt 25,31-46) es algo que desafía a  
todos los cristianos a una profunda conversión personal y ecle-  
sial" (C178).

Carlos Castillo M.

## Laicos y evangelización en Santo Domingo

### INTRODUCCION

Para tratar este tema resulta más adecuado detenerse en la lectura del Documento de Santo Domingo -en adelante SD- y apreciar su visión global y en ella los detalles que propone. Por ello me voy a permitir hacer una lectura lo más fidedigna posible.

La conferencia de Santo Domingo pretende una Nueva Evangelización porque estamos ante nuevos retos en el continente. La pobreza ha adquirido hoy un contorno cultural asediante y diversificado que replantea el modo del anuncio del evangelio. Sobre todo porque la experiencia de fe del pueblo está tambaleando en medio de este asedio y son, sobre todo los laicos, por su vivencia de fe en medio de ese pueblo, quienes pueden abordar la tarea de evangelización en un continente pobre y en crisis cultural.

---

(\*) Carlos Castillo M., presbítero diocesano de Lima, es profesor asociado en el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presentamos la transcripción de su exposición en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1993: "Perspectivas de Nueva Evangelización. Reflexiones en torno a Santo Domingo".

El texto de Santo Domingo constituye por ello una novedad, ya que resume las características peculiares que debe observar la responsabilidad de estos sectores en el anuncio del evangelio en la época que vivimos. Los agentes de la Nueva Evangelización en primer lugar son situados como "laicos" y en segundo lugar son bifurcados en dos grandes mundos, "las mujeres" y los "jóvenes y adolescentes".

La ubicación que tiene esta parte en el SD es peculiar. Está en el centro de la primera parte de Nueva Evangelización, después de los religiosos y antes de la misión de anuncio. Por eso, previamente observamos algunas insistencias:

a) Se reitera la necesidad de superar la disociación fe-vida que persiste en América Latina pero que presenta nuevos retos, sobre todo ante el desafío de las culturas y la pobreza.

b) Se subraya que la nueva evangelización es ante todo una tarea de la Iglesia particular local, única capaz de generar comunidades eclesiales con accesibilidad a la vida y cultura de la gente.

c) Se insiste, por ello, en la importancia de mantener la unidad y alentar la diversidad de carismas y ministerios, pero dentro de y para el desarrollo de una Iglesia local arraigada. Por eso se subrayará la importancia de los ministerios ordenados y, correspondientemente, la importancia del laicado y algunos sectores dentro de él.

d) Santo Domingo, por tanto, hará una actualización y mantendrá una continuidad con la *Apostolicam Actuositatem*, Medellín y Puebla, y *Christifideles laici*, documentos que han subrayado la presencia del laicado en la Iglesia y en el mundo.

## I. LA NOVEDAD DE SANTO DOMINGO EN TORNO AL LAICADO: EL PROTAGONISMO

Santo Domingo usa una palabra insistentemente: protagonismo, y éste es el eje articulador de la visión que tiene del laicado.

### 1.1. Introducción

Comienza reconociendo un hecho macizo. Los laicos son la "mayoría del pueblo de Dios". De esa mayoría surgen siempre los agentes y destinatarios de la tarea evangelizadora. Por ello reconoce la indispensabilidad del laico, y mucho más en un mundo no penetrado por el evangelio (94). Santo Domingo se lanza por una insistencia que ahora se ha vuelto urgente en un mundo tan cambiado : el fomento permanente a la vocación cristiana fundamental. (94)

### 1.2. Constatación de aportes

La primera mirada sobre el laicado es positiva. Se constata su actividad bajo diversas formas, su conciencia y, sobre todo, la paridad con que en los últimos años permitió el anuncio del evangelio, es decir, "jóvenes a jóvenes y pobres a pobres" (SD 95). Esto es un reconocimiento básico de lo que se ha venido dando a consecuencia de Medellín y Puebla, y como tal, punto de partida para lo que vendrá.

### 1.3. Constatación de problemas (SD 96)

Pero sin dejar de ser positivo es realista sobre los logros alcanzados porque constata inmediatamente algunas carencias, como la necesidad de formación y espiritualidad (96a), que tanto se siente después de 25 años, durante los cuales muchos contenidos y ánimos han decaído.

Para acentuar el realismo plantea un problema: la no plena conciencia de pertenencia a la Iglesia (96b), con lo cual constata el mayoritario problema de los cristianos sueltos, más por costumbre que por decisión. Y está seriamente preocupado este documento por la dicotomía persistente, ya planteada en las conferencias de Medellín y Puebla, es decir, el peligro de la ineficiencia e ineficacia de la fe por ausencia de integración de valores cristianos con la diversidad de mundos en que los latinoamericanos viven (96b).

De allí que ante un laicado activo poco formado y el desafío de la mayoría del laicado no consciente y sin penetración coherente del evangelio en sus mundos, SD se atreve a reconocer que la vocación laical ha sido poco acompañada por los pastores (96c), constatando que se ha generado (quizás por este abandono) un clericalismo del laico (96d) que gira en torno a la vida intraeclesial y que no evangeliza en medio del mundo.

#### **1.4. Los desafíos implicados (SD 97)**

Varios son los desafíos que los problemas antedichos proponen, pero todos están ligados a un desafío fundamental: alcanzar el protagonismo mediante la promoción del laicado, con un modelo de laicado que rechace el clericalismo y la sola dedicación intraeclesial.

Santo Domingo 97 hace una importante distinción entre “bautizados no evangelizados” y “laicos conscientes de su bautismo”. Los primeros son la mayoría del continente, aparecen como los nuevos destinatarios, son la prioridad de la Nueva Evangelización y están llamados a alcanzar una conciencia de su fe. Los segundos son como una reserva que tiene la iglesia para anunciar el evangelio, surgida del proceso de renovación que lleva la Iglesia desde Medellín y Puebla, que deben convertirse al papel de protagonistas, superar cierto clericalismo e intraeclesialidad, y anunciar la fe a los bautizados no evangelizados.

Se deja entrever que esos laicos conscientes son nuevos agentes, en el sentido de encontrarse ante un desafío nuevo en los

bautizados no evangelizados, ya que éstos son cristianos pero desubicados completamente ante los problemas que tiene hoy el continente. Además, los mismos agentes de la Nueva Evangelización requieren renovar su conciencia y su estilo para evangelizar.

Santo Domingo 97 prevé que esta conversión en protagonistas requiere aceptar el desafío de la santidad como experiencia espiritual para una misión efectiva en la actualidad.

### **1.5. Algunas líneas pastorales principales (SD 98-99)**

El documento de SD nos ofrece a partir de este somero pero preciso análisis de problemas y desafíos, unas líneas principales de trabajo.

a) En SD se destaca primeramente la línea para el trabajo intraeclesial con los laicos conscientes. Acentúa dos aspectos:

- La corresponsabilidad eclesial en todos los niveles, que ratifica vivamente una eclesiología de comunión llamando a la "participación laical" sobre todo en los organismos de decisión pastoral (Consejos pastorales). Se señala con énfasis la promoción de "consejos de laicos" que tengan cierta autonomía y a su vez estén en comunión con los pastores. Se quiere que los laicos conscientes se desarrollen en un clima de diálogo interno en la iglesia, se invita a una actitud de servicio, apuntando hacia el fortalecimiento de la unidad. Se busca así una espiritualidad y una organización del laicado (SD 98).

- La formación integral, gradual y permanente de estos laicos (SD 99), suponiendo el carácter formativo de los espacios de organización referidos (SD 98) y la importancia de acentuar la "formación de formadores" y la "formación de los pobres" (SD 99). Destaca también el que la formación se dé no sólo en los que integran movimientos apostólicos sino, sobre todo, en los que están fuera de ellos, y a todos los niveles: parroquial, diocesano y nacional.

b) En segundo lugar se destaca la línea del trabajo misionero. SD quiere evitar que la participación se reduzca a las instancias intraeclesiales. Para SD participar no es obedecer a un modelo clerical que desnaturaliza al laicado de su realidad y misión. Participar es hacerlo sobre todo en la misión de anuncio evangelizador, penetrando con su protagonismo todos los ambientes: la economía, la política, la comunicación social, los militares, etc., abriéndose a nuevas zonas de evangelización. Se propone así un protagonismo en el que los laicos sobresalgan en sus ambientes y se desarrolle una pastoral específica apoyada por los pastores. De esa manera se propugna la diversificación de la acción evangelizadora en el mundo latinoamericano. Esta línea misionera exige anclar su cometido en la santidad y, por ende, en la auténtica experiencia de Dios, es decir una espiritualidad sólida.

Ambas líneas, corresponsabilidad intraeclesial y misión en el mundo latinoamericano, llevan a favorecer y alentar que los laicos se organicen de diversas maneras y en aquella libertad de asociación que subraya la SD100.

### 1.6. Aclaración de dos temas (101-102)

A pesar de haber dado ya las líneas pastorales maestras para el período posterior llama la atención, en el SD 101 y 102, acerca de dos temas sumamente importantes.

a) El tema de los *ministerios*.- Texto muy positivo. En continuidad con la línea seguida por Puebla, reconoce el valioso aporte que ha tenido el concederlos a laicos. Por eso propugna de modo muy positivo que se den otros ministerios a los laicos teniendo en cuenta diversas necesidades, y proponiendo un ministerio de familias evangelizadoras a las que se puede encargar otras familias a evangelizar.

b) El tema de los *movimientos*.- De tono positivo pero cauto. Por una parte, reconoce que suscitados por el Espíritu son algo importante hoy en la Iglesia, tanto movimientos como asociaciones laicales, constatando el cultivo de la escucha de la palabra, el

compartir la fe, la experiencia de comunidad y de solidaridad. Pero es muy neto en convocarlos a no cerrarse sino a obedecer los criterios de eclesialidad (CL. 30), debiendo inculturarse más, sin depender tanto de espiritualidades nacidas en otros horizontes, y haciéndose más latinoamericanos. Por eso mismo, los insta seriamente (citando a Juan Pablo II), especialmente a los “nuevos movimientos”, a coordinar con la pastoral de conjunto y a estar más presentes en la vida social.

Por otra parte muestra un reconocimiento preferencial hacia la Acción Católica -y a los movimientos derivados de ella llamados especializados: la JEC, la UNEC, la JOC...- por su vinculación estricta a la Iglesia local-particular y, por tanto, revalorándola como instrumento evangelizador de suma importancia en la diversificación de sectores de anuncio evangélico en la iglesia local.

Esta llamada de atención a los movimientos muestra los problemas ocurridos en muchas diócesis que sienten que el peso del trabajo de parte y de carisma comienza a aminorar el trabajo de conjunto y la fuerza de la unidad eclesial en el anuncio. Esta es una llamada de atención más fuerte que el suave, aunque exigente, lenguaje que se emplea con la vida consagrada sobre el mismo tema de la comunión con la Iglesia particular (SD 93). En ese sentido SD se caracteriza por el fuerte acento en construir y fortalecer las iglesias locales interpellando hondamente a los carismas (religiosos o nuevos movimientos) a que coordinen y se arraiguen.

### 1.7. La línea prioritaria: el protagonismo del laicado

Termina esta parte con un párrafo que pretende subrayar lo que sí es claramente prioritario: hacer del laicado el protagonista de la nueva evangelización, y por ello la búsqueda para este próximo período de un laicado primeramente bien estructurado, es decir no una masa de gente sino organizado de las mejores y más variadas maneras; además apela a la madurez, aspecto muy golpeado en los últimos años y muy necesitado de recuperar. Lo quiere además comprometido, es decir, un laica-

do maduro y estructurado dentro de las exigencias de la realidad latinoamericana y no fuera de ella; y, finalmente, un laicado signo de una iglesia particular. Es decir un laicado centrado en su Iglesia concreta, única forma de asumir seriamente su responsabilidad de nueva evangelización.

## II. LA NOVEDAD DEL APORTE DE LA MUJER EN LA NUEVA EVANGELIZACION

El tema de la mujer tocó fuertemente las puertas de la Iglesia en el último decenio, en parte producto de la toma de conciencia de su situación de sujeto, cuanto de la apertura de la Iglesia latinoamericana a la vida de los pobres. El texto de SD comienza con algunas apreciaciones sobre el tema de la mujer a la luz del evangelio, bajo un título simple: "las mujeres", destacando así su dependencia como uno de los temas del laicado.

### 2.1. Condición de la mujer en Cristo (104)

La iluminación teológica está por delante; ésta vez no se parte de la realidad sino que se inicia con el JUZGAR, para después VER y ACTUAR. Como se sabe SD adopta el mismo método de todas las conferencias episcopales y del Vaticano II, de las Encíclicas y hasta de la Doctrina Social, VER-JUZGAR-ACTUAR. Aunque hace una postposición al inicio, es sólo aparentemente anómala, ya que pretende hacer lo mismo que otros documentos trastrocando el orden<sup>(1)</sup>.

Comienza con subrayar la igualdad y unidad en Cristo (Gal.3,26-29) como condición básica de todos los seres humanos.

---

<sup>(1)</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma 1988, p.12: "La triple dimensión facilita la comprensión del proceso dinámico inductivo-deductivo de la metodología que, ya seguida en modo genérico en los documentos antiguos, se precisa mejor en la encíclica *Mater et magistra*, y se acepta de modo decisivo en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y en los documentos posteriores. Este método se desarrolla en tres tiempos: ver, juzgar y actuar".

Por eso, se detiene en algunos detalles del trato de Jesús hacia las mujeres, subrayando su actitud: acogida, devolución de dignidad, confianza para anunciar la resurrección, su nacimiento de mujer.

En segundo lugar destaca la figura de María como modelo de mujer, en su condición de virgen y de madre. La entiende sobre todo como una mujer sujeto, activa, como "protagonista libre de la historia de Salvación". SD está muy lejos de una imagen resignada o pasiva de la mujer, más bien la figura de María es vista como aliento a la imagen de mujer "sujeto", y esto le parece importante como mensaje para las mujeres latinoamericanas; en efecto, SD manifiesta que María evangeliza mujeres latinoamericanas en el sentido de suscitar evangelizadoras eficaces y concretas, de inspirar y dar fortaleza para que ellas, a su vez, den vida.

Todas estas consecuencias de la figura de María hacen eco del papel jugado por la mujer y su fe cristiana en todo el período desde Medellín. Sobre todo en un continente más masacrado por la muerte, la violencia y la injusticia se resalta que María ayuda a acentuar su capacidad de resistencia, de esperanza dentro del sufrimiento y ante la amenaza de la vida. María también destaca como una figura que permite encontrar alternativas a caminos cerrados y actuar como compañeras libres y animadoras de la sociedad.

## 2.2. Situación de la mujer en América Latina (105)

El SD 105 hace un análisis de la situación de la mujer en América Latina y en la iglesia, poniendo en el tapete los aspectos negativos y positivos.

### *a) Aspectos negativos*

Ya en el SD 9 hablaba de la instrumentalización de la mujer en América Latina; se trata ahora de asumir como parte de la nueva evangelización la tarea de dignificación y promoción de la mujer, como algo intrínseco a ella (105). Por eso comienza por señalar que la conciencia práctica no ha ido a la par con la creciente

igualdad teórica que se ha declarado en los últimos años. Más bien tenemos su escandalosa marginación y violencia.

Y constata SD 106 algo paradójico: mientras la mujer en América Latina da vida, simultáneamente recibe negación de dignidad.

*b) Aspectos positivos*

Tiene sin embargo una equilibrada actitud. Subraya algunos aspectos positivos que son ciertamente un reto a seguir. Constata la solidaridad y reciprocidad entre hombre y mujer como un avance logrado en las familias de nuestro subcontinente y en el mundo. Reafirma que las mujeres son promotoras de la vida y la fe en la familia, en las organizaciones y en la Iglesia.

Se llama, así, a la mujer con una expresión muy profunda: "ángel custodio" del alma cristiana en contraste con la escandalosa marginación y violencia que sufre.

*c) Actitud de la Iglesia latinoamericana*

Pero a SD no le basta examinar qué le pasa a la mujer en la sociedad; le interesa entender lo que acontece dentro de la Iglesia con ella para potenciar los aspectos positivos y corregir los negativos.

Considera que es necesario profundizar su papel en la sociedad e Iglesia, porque se han dado reduccionismos que niegan a la mujer su dimensión femenina, posponen sus derechos y dignidad, se le considera objeto de placer en la sociedad, y tanto en ella como en la iglesia se le da un papel secundario.

Por eso plantea la necesidad de restaurar la doctrina evangélica: dignidad y vocación de la mujer, como madre, defensora de la vida, educadora del hogar, recordando las líneas propuestas por Puebla 846. Considera que la mujer está al lado de la vida y que es necesario defender a la mujer (106).

### 2.3. Compromisos pastorales

Después de este juicio y visión se propone algunas líneas de acción que voy a dividir en tres tipos.

#### *a) Acciones proféticas*

SD 107 y 108 se propone primero hacer una denuncia valiente de los atropellos cometidos contra la mujer en América latina, llama a una formación integral para tener una mejor conciencia colectiva de su dignidad y propone el anuncio profético del ser verdadero de la mujer sin la intermediación cultural que tiende a ocultar esta dignidad, como sabemos por machismos históricos u otro tipo de prejuicios. Se propone así la promoción de espacios para que la mujer descubra sus valores y los aporte.

#### *b) Comportamientos intraeclesiales y lugar en la Iglesia*

SD 25 ya había hablado de la mujer como sujeto de la Nueva Evangelización en la Iglesia. Llama a tomar conciencia intraeclesial, por parte de sacerdotes y laicos sobre el valor de la mujer por lo que es, no sólo por su función. Esto es importantísimo porque presupone una cierta utilización de la mujer en la Iglesia, olvidando que todo parte del reconocimiento de su dignidad y se traduce en ciertos estilos de trato por parte de miembros de la iglesia.

Propone anunciar el significado del evangelio para la mujer, y sobre esto es muy neto en reconocer la importancia que tiene la promoción desde la Palabra de Dios en la comunidad cristiana; quiere, pues, que la Palabra sirva y ayude a descubrir en qué consiste su vocación femenina. Destaca además, que se constituya un liderazgo femenino en la Nueva Evangelización (SD 109), haciendo que la pastoral promueva a la mujer indígena en lo social, la educación y lo político.

#### *c) Propositiones a la sociedad*

Hacia la sociedad, SD 109 propicia una conciencia crítica hacia los medios de comunicación, desde donde más se difunde la actitud negativa respecto a la mujer.

Además, no rechaza los movimientos feministas y, por esa razón, considera que debe haber un discernimiento sobre ellos, valorando y criticando sus posibilidades y problemas a la luz del evangelio.

En el plano educativo propone suscitar nuevos lenguajes y símbolos que no sean reductores de la mujer a simple objeto, y llama a evitar contenidos educativos discriminantes y reductores de su dignidad e identidad. Se compromete a contribuir en la sociedad con programas cristianos de educación para el amor y sobre la vida sexual, que conduzcan hacia caminos de relación respetuosa entre el varón y la mujer. Finalmente llama a incorporar a la mujer participando en todo ámbito.

Como se ve respecto a la mujer, SD se esfuerza por seguir la línea del protagonismo laical tan subrayada, y todos sus lineamientos conducen al mayor protagonismo de la mujer, a desarrollar su condición de sujeto en la sociedad y en la Iglesia, donde se subraya su papel en la Nueva Evangelización.

#### *d) Mujer y vida*

Finalmente, como lo hizo para el laicado, SD 110 señala la pista, la línea de acción principal: la mujer y la vida. En ella hace un llamado a la denuncia de todo lo que atente en América Latina contra la dignidad de la mujer: aborto, esterilización, antinatalismo, violencia en las relaciones sexuales. Estos problemas inmediatos son relacionados con soluciones globales y estructurales cuando se subraya que se debe favorecer los medios para una vida digna de las mujeres, las cuales están expuestas permanentemente a los peligros por falta de medios. Y allí pone especial énfasis en las mujeres pobres del continente: empleadas, migrantes, campesinas, indígenas, trabajadoras humildes. Por eso, el centro de atención de la mujer como dadora de vida está ligado a que las mujeres tengan vida, por lo que insiste en acompañar e intensificar la atención a las mujeres en situaciones difíciles.

Por tanto, la mujer como sujeto protagonista de la Nueva Evangelización, como laicado femenino de la Iglesia, requiere

que se respete su dignidad, se eleve su condición y se supere el estado de pobreza y marginación. Es interesante, pues, la relación que establece entre Nueva Evangelización, sujetos de ella y condición de pobreza que debe ser superada.

### III. LOS JOVENES EN LA NUEVA EVANGELIZACION

Finalmente, el otro sector laical que le interesa orientar es el de los jóvenes. Aquí hay precisiones que acogen y potencian todo el amplio desarrollo que ha venido teniendo la pastoral juvenil en América Latina. También podemos ver acentos que abren un campo novedoso para la evangelización de los jóvenes.

Algo preliminar sobre el título: "los adolescentes y los jóvenes". A SD le preocupa el proceso de adolescente a joven, es decir, la importancia de la madurez en el joven, por eso se preocupa por los más jóvenes, más pequeños, y le interesa saber conducirlos.

#### 3.1. Jesús y los jóvenes: Vida que da sentido a sus vidas

En el SD 111a, se presenta de manera muy sencilla una pista teológico-bíblica, general y sintética sobre los jóvenes. Se hace eco aquí de documentos como el de la Conferencia Episcopal Peruana sobre Juventud, en el que se desarrolla con más detalle la perspectiva bíblica sobre los jóvenes. Es un punto que quizás debe ser aún profundizado y explorado con mayor detalle en toda la Biblia, porque existe una gran riqueza en el tema.

Este párrafo presenta a un Jesús identificado con el proceso del ser humano hasta el punto de recorrer todas sus etapas, incluidas la adolescencia y juventud. Es una perspectiva de encarnación e histórica. Se destaca a Jesús, comenzando como niño pobre en familia y perseguido.

Presenta a Jesús, siguiendo el evangelio de Juan, como camino, verdad y vida, porque se revela desde dentro del camino del

joven, dando vida y devolviéndola a los jóvenes (el hijo de la viuda de Naím, la hija de Jairo).

A SD le preocupa la vida del joven y su relación con el problema del sentido de la vida, hoy, en nuestro continente. Y afirma que Jesús continúa "llamando hoy a los jóvenes para dar sentido a sus vidas".

Si se piensa en la profunda crisis económica, social y de valores de nuestra América Latina este texto no ha podido ser más oportuno y mejor situado. El modo como repercute la situación hoy en los jóvenes es el desquiciamiento del sentido de vivir y éste es un punto de partida central para la evangelización.

### **3.2. Perspectiva bíblica e histórica para entender a los jóvenes**

El SD 111b considera el segundo criterio, esta vez criterio de apreciación de los jóvenes desde la misión que tienen desde la fe pero en medio de la peculiaridad del continente.

Señala que los jóvenes tienen una misión en un continente que camina hacia el tercer milenio de la era cristiana. En ese continente existe una preocupación general por el desarrollo más humano y más cristiano, precisión hecha por el propio Papa.

Por tanto hay una tarea del joven: contribuir a ese desarrollo. Por lo cual considera que los jóvenes deben prepararse. Esta preparación resulta ser el núcleo de la contribución que harán en su continente. Como vemos, es una perspectiva formativa la que escoge SD y formativa para el desarrollo, es decir, para el problema más urgente del continente. Se trata de madurar para enfrentar problemas graves, no se trata de una pastoral de entretenimiento del joven.

Cómo debe verse entonces esa preparación: Primero se trata de prepararse para el futuro, como hombres y mujeres, con lo que subraya la necesidad de conformación sólida de los jóvenes en la madurez. Sigue luego diciendo que han de ser responsables y activos -sigue la línea de la madurez- pero no en cualquier acti-

vidad, sino “en las estructuras sociales, culturales y eclesiales”, o sea, en una actividad de amplio alcance y con repercusión histórica.

Pero esta preparación a la responsabilidad y actividad estructural se hace mediante la incorporación en el Espíritu de Cristo. Es decir, mediante una experiencia espiritual muy precisa. Aquella que suscita el ingenio del joven en conseguir soluciones originales. No es una espiritualidad desencarnada en la que los jóvenes van a madurar haciendo actividades fuera de lo central, activismo, y con los ojos en blanco, sino acciones en lo central, madurando allí, y con el Espíritu de Cristo que suscita la creatividad y el ingenio. No hay manera más encarnada e histórica de proponer la espiritualidad entre los jóvenes.

### 3.3. Situación de la que se parte

Luego de la perspectiva teológica e histórica hace una presentación de la situación de los jóvenes en el continente. Es una ponderada presentación donde recoge elementos negativos y positivos.

#### *a) Los jóvenes como víctimas*

El SD 112a muestra diversas situaciones en las que los jóvenes son víctimas, casi todas de orden estructural: del desempleo y la marginación social a la falta de empleo, subempleo, narcotráfico, abusos sexuales, adormecimiento de medios, alienación cultural, de tal manera que llegan a una deformación de su subjetividad por parte de una ideología distorsionadora de su conciencia y que está muy difundida entre los jóvenes: el pragmatismo inmediateista. Plantea así un punto muy generalizado en la situación subjetiva del joven, sus nuevos problemas de maduración afectiva, que hacen muy compleja la salida de esta situación.

#### *b) Los jóvenes como sujetos*

Pero, seguidamente, el SD 112b destaca los aspectos positivos, resaltando el protagonismo de los jóvenes que los va haciendo sujetos en medio de esta situación de víctimas.

Dice que reaccionan ante diversas situaciones. Algunas veces contra el consumismo imperante, la corrupción y otras formas de mal.

Esta reacción es positiva, y esto es lo más destacado: denota una gran sensibilidad ante la debilidad de la gente y el dolor del pobre, aprecia su búsqueda de inserción en la sociedad, y su actitud eficaz al haber generado espacios democráticos genuinos.

Valora la extensión de esa actitud a la misma iglesia, es decir la congregación en grupos, movimientos, comunidades en Iglesia de adentro hacia afuera. Y reconoce que toda esta reacción positiva está cargada de sus interrogantes vitales. El gran desafío aquí es concretar un proyecto de vida que permita la realización de cada joven y de todos ellos en conjunto. A su vez, existe el desafío de aceptar ser acompañados en la Iglesia con una verdadera y efectiva pastoral orgánica. Lo que exige que se establezcan líneas claras de "pastoral juvenil orgánica".

Con esta base, SD centra su atención en superar la improvisación de tal manera que lo nuevo de la pastoral no es el simple llegar al joven, cosa ya bastante lograda en América Latina, sino la organicidad y solidez de lo que se hace. Se nota en este punto que SD es consciente del avance logrado, y que a su vez se exige el nuevo paso a la organicidad, sin lo cual lo logrado puede perderse.

#### **3.4. Línea fundamental de compromiso: reafirmar una opción y decidirse por la pastoral juvenil orgánica, ¿por qué?**

SD 113-114 está marcado por el lenguaje de la organicidad y la efectividad. Mientras que supone y reafirma la opción preferencial por los jóvenes en Puebla, destaca con mayor énfasis la necesidad de pasar de lo afectivo a lo efectivo, y eso se concreta en la opción por una pastoral juvenil orgánica. Es decir, por una compañía y apoyo real, donde se desarrolle el diálogo mutuo entre jóvenes, pastores y comunidad. A su vez, abrirse paso hacia

una Pastoral Juvenil Orgánica (PJO) exige mayores recursos, personales y materiales.

Finalmente, la PJO debe ser sobre todo y ante todo una tarea centralizada de las parroquias y diócesis, es decir, es competencia de la Iglesia local y tiene una dimensión vocacional. Con esto se llama indirectamente la atención sobre una Pastoral juvenil que haga trabajo de parte y no unitario con las diócesis y parroquias, sobre todo en el asunto de las vocaciones, que debe ser una derivación especializada pero normal de la PJO y no una realización de esta pastoral en vistas sólo a la obtención de vocaciones, como ocurre en algunas experiencias.

### **3.5. Nueve características de la acción pastoral a realizar**

En los SD 115-120 podemos detectar alrededor de nueve criterios que caracterizan una Pastoral Juvenil Orgánica. Incluso se puede decir que constituyen nueve prioridades, pero preferimos decir criterios porque están formulados de manera tal que se orienta la construcción de organicidad.

1) La PJO debe responder a la necesidad de maduración afectiva, humana y de fe. Este punto encabezando la lista resulta central puesto que se constata esta dificultad de madurar como el problema principal de la época. Se alude a la importancia de la Confirmación para madurar y adquirir un compromiso evangelizador. Con esto también se responde al problema de encontrar un sentido a la vida.

2) Debe dar a los jóvenes capacitación para penetrar los impactos culturales en forma crítica, y así participar en la acción pastoral y en la transformación social. Donde más se nota la dificultad de maduración es en la forma de alcanzar la realidad. Actualmente existe muy difundida la evasión subjetiva y el encerramiento de los jóvenes en mundos muy individuales. A ellos contribuye de manera decisiva el impacto cultural, que sólo puede ser enfrentado con una conciencia crítica. Una pastoral que no introduce el sentido crítico para replantear la cultura y

superar las alienaciones que contiene corre el riesgo de superponer la fe a la vida, y de legitimar incoherencias y ambigüedades.

3) Debe suscitar y beber una profunda y sólida espiritualidad -SD 116- como seguimiento de Jesús, donde se eduque en la coherencia por medio del encuentro entre la fe y la vida. Se está muy lejos, pues, de un espiritualismo desencarnado tan difundido entre las sectas y los nuevos grupos religiosos. SD propicia una espiritualidad fiel a Jesús en las circunstancias de América Latina: promotora de justicia y solidaridad, alentadora de un proyecto esperanzador de vida.

4) Debe tener creatividad en la forma de celebrar la fe entre los jóvenes con signos de su sub-cultura juvenil. Este es un punto capital porque se debe producir un acercamiento en las formas coherente con el acercamiento real de Jesús al joven, de tal manera que los jóvenes entiendan en su lenguaje el evangelio. No tener en cuenta esto conduce muchas veces a la lejanía del joven respecto a un evangelio que está hecho para él, pero que no puede comprender por falta de creatividad en la liturgia (SD 117).

5) Es una Pastoral que tiene como centro el anuncio del Dios de la vida y amor a los jóvenes para un futuro que supere las frustraciones (SD 118). Dios en Jesucristo es vida para los jóvenes, se decía antes, el acento ahora está en reconocer a un Dios que ama la vida del joven y que no quiere su muerte, es decir, un Dios que le inspira salir de y superar las frustraciones.

6) El SD 119a plantea el punto pedagógico en toda la PJO. La pedagogía de la Pastoral juvenil comienza por disponer espacios para que los jóvenes puedan participar en la Iglesia. Es un punto en el que a veces no reparamos; SD clama por abrir los estrechos espacios que tiene hoy esta pastoral. En ellos se requiere incentivar y desarrollar más esa pedagogía experiencial, participativa, transformadora que conduce al joven desde su situación concreta, con su propia voluntad y actuando su vocación a través de una acción transformadora. Por ello le llama "promotora del protagonismo", es decir contando con el joven como

sujeto y, por tanto, dejando de lado un paternalismo que trata a los jóvenes como objetos y que no los hace madurar.

Insiste SD en recoger la pedagogía que viene de la tradición de la Iglesia y lo hace en la frase “ver-juzgar-actuar, revisar y celebrar”. Esta frase hace aparecer, como en algún otro documento, todos los términos al mismo nivel. Lo que quiere decir es que debe ser una pedagogía de revisión y celebración. En ella la revisión presupone tres momentos: ver-juzgar-actuar. La elección de esta pedagogía como la mejor es debida a su capacidad integradora, ya que permite el crecimiento humano y de fe simultáneo y correspondiente. Esta pedagogía a su vez integra aspectos propios de la edad juvenil como son deporte, fiesta, música, teatro.

7) Recoger y afianzar procesos orgánicos válidos que vienen desde antes de Puebla. En el 119b se considera que una PJO se afianza cuando se recoge y sistematiza lo trabajado por años. Lo orgánico es, pues, un proceso de dar organicidad a lo vivido; no es implantar una organización extraña, es el arte de darle forma a la diversidad de experiencias e intentos en forma permanente y acorde con los tiempos y exigencias de la Nueva Evangelización. De allí la relevancia de la pastoral juvenil de medios específicos, que se caracterizó siempre por una mayor sistematicidad en base a la labor de los movimientos especializados de la Acción Católica y que ahora adquiere formas pastorales *sui generis* de la iglesia local, proponiéndose como pastoral con jóvenes campesinos, indígenas, afroamericanos, trabajadores, estudiantes.... Hay que seguir la ruta de dar organicidad a todos los niveles y al conjunto.

8) Presentar a Jesucristo en forma motivadora y como respuesta a su necesidad de sentido (SD 119c). Este criterio atiende a la forma de presentar el mensaje que se titula de “atractiva y motivante”, es decir, en forma concreta ser camino, verdad y vida adecuados a las ansias y necesidades de sentido en el joven. Esta forma de presentación presupone el tema del lenguaje teológico empleado con los jóvenes para que sea cercano y a la vez formativo.

9) Ser respuesta a la realidad cultural actual presentando valores evangélicos en forma atrayente. En SD 120 se extiende a todos los valores evangélicos la forma de presentación que se alude en el punto anterior. Pero se agrega que debe ser a través de la constitución de formas orgánicas firmes; por eso habla de "favorecer comunidades vigorosas y evangélicas", aseguradoras de perseverancia, formadoras de la sensibilidad. Aquí, me parece, se exige alguna referencia sobre la necesidad de una mayor idoneidad de los agentes pastorales en juventud, de manera que la solidez esté asegurada. Se busca así tener una sólida base orgánica de la Iglesia en medio de los jóvenes para responder a los retos.

Lugar central para ello es el que sean comunidades comprometidas para responder a los retos de solidaridad, promoción humana y civilización del amor.

#### IV. CONCLUSIONES

Al hacer este recorrido pormenorizado podemos concluir:

4.1. SD da una visión de los laicos en función de la perspectiva de la Nueva Evangelización; es muy concreta y por ello subraya el que no sean ni clericales ni sólo intraeclesiales. Más bien subraya su carácter intramundano, y que vivan en el mundo hondamente su fe cristiana y la evangelización: *Padre, no tepido que los saques del mundo sino que los libres del mal (Jn.17)*; esta línea es muy importante para enfrentar con una profunda y encarnada espiritualidad, la de Cristo, una época tendencialmente espiritualista y evasiva.

4.2. Insistencia mayor en la perspectiva subjetiva activa del laicado, la mujer y los jóvenes. Los agentes de evangelización son reconocidos como protagonistas e invitados a desarrollar más firme y fecundamente este protagonismo.

4.3. Insistencia en la acción laical que tome la integralidad de la evangelización, incidiendo a la vez en la cultura y la promo-

ción humana. Esto es importante porque es un avance en el compromiso por la justicia y, a su vez, un rechazo al aislamiento y la pasividad. El avance reside sobre todo en un compromiso integral que parte de la paridad del laico con sectores nuevos que deben ser evangelizados <sup>(2)</sup>.

4.4. Ensanchamiento de la visión eclesial más abierta a la “corresponsabilidad”, “espacios”, “protagonismos” y “organicidad”. El laico y agente de evangelización se enmarca en una visión eclesiológica de comunión, pero subrayando el ser pueblo de Dios. Hay una eclesiología que asume muy fuertemente la laicidad.

4.5. Observo una clara perspectiva profética para entender a los laicos, dentro y fuera de la Iglesia, que defiende a éstos como sujetos y valora su condición mayoritariamente pobre, denunciando su situación de víctimas pero también valorándola como punto de partida para un aporte propio como laicos en general y mujeres y jóvenes en particular para la Nueva Evangelización.

---

<sup>(2)</sup> Véase documento sobre Pastoral juvenil de medios específicos. CELAM 1994.



Francisco Chamberlain, s.j.

## La reconciliación en Juan Pablo II

La reconciliación es, sin duda, un tema profundamente bíblico y central en la vida de la fe. Juan Pablo II ha puesto especial énfasis en este tema y, con ello, nos ha invitado a reflexionar sobre la significación y la práctica de la reconciliación en el mundo de hoy.

A inicios de 1985, el magisterio de Juan Pablo II se expresaba en tres textos -encíclicas- fundamentales: *Redemptor Hominis* (RH) de 1979, *Dives in Misericordia* (DM) de 1980, y *Laborem Exercens* (LE) de 1981. Finalmente, la exhortación apostólica, *Reconciliatio et Paenitentia* (RP), publicado a fines de 1984, fue un texto importante en nuestra reflexión. Además de estos documentos, el gran acontecimiento fue sin duda la visita del Papa al Perú a inicios de febrero de 1985. En su visita de cinco días entre nosotros, Juan Pablo II hizo un esfuerzo sobrehumano de recorrer el país, y el pueblo peruano respondió masiva y generosamente a este peregrino de la paz. En su recorrido del país, Juan Pablo II levantó vigorosamente los temas de la justicia social y la solidaridad con y para los pobres tratados extensamente en la

---

(\*) Francisco Chamberlain, s.j., fue anteriormente profesor en el Departamento de Teología. Publicamos un texto elaborado sobre su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1985 sobre "Experiencia de Dios".

encíclica *Laborem Exercens* de 1981. Un énfasis importante en sus discursos fue también la condena a la violencia que azotaba el país, recordando de muchas maneras que “nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo” (Puebla, n. 476; Mensaje a los Obispos peruanos, del 2 de febrero de 1985, n. 4).

## UNA PERSPECTIVA CRISTOCENTRICA

La primera encíclica de Juan Pablo II aportó una perspectiva cristocéntrica muy importante y útil. Esta primera carta del Papa es toda una afirmación de la centralidad de Jesucristo en la vida de fe. Como dice el Papa, “Cristo, Redentor del mundo, es aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible, en el misterio del hombre y ha entrado en su ‘corazón’. Justamente, pues, enseña el Concilio Vaticano II: ‘En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado’ ” (RH, n. 8). En esta misma perspectiva se ubica la *Dives in Misericordia*: “Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; . . . tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es orientarse al Padre en Cristo Jesús” (DM, n. 1) Cristo nos revela a Dios y, al mismo tiempo, nos revela al hombre. Esa es la enseñanza de los primeros escritos de Juan Pablo II, como también del Concilio, y es, en realidad, la base de nuestra fe cristiana. De esta manera, el Papa nos invita en sus primeras encíclicas a ahondar en las raíces profundas de nuestra vida y práctica creyentes.

En cierto modo no hay nada de nuevo en este enfoque cristocéntrico del Papa. Se trata de una afirmación presente a lo largo de la historia de la Iglesia. Por eso mismo me pareció oportuno comenzar la charla con este enfoque cristocéntrico tan arraigado en la tradición de la Iglesia y al mismo tiempo tan actual.

Las encíclicas del Papa nos proporcionan un marco de referencia teológico y espiritual, cristocéntrico, para el tratamiento de la relación entre liberación y reconciliación. Un marco de

referencia que es, además, un principio fundamental del último Concilio: buscar a Dios es buscar al hombre; conocer a Dios es conocer al hombre. Y al revés: cuanto más se centra en el hombre, se centra en la realidad que nos permite abrirnos al Dios que se nos revela en Jesús. En la perspectiva cristocéntrica de Juan Pablo II y del Concilio -y del Evangelio-, la distinción entre lo humano y lo divino no da pie a separarlos como si el encuentro con lo divino se diera al margen del encuentro con el hombre y la preocupación por él. Una reflexión cristiana que manifiesta, por tanto, una honda preocupación por los hombres, sobre todo por los últimos, no puede por eso ser tildada de reduccionista a riesgo de negar la lógica de Dios en la Encarnación. La enseñanza de Juan Pablo II y del Concilio en este punto es sumamente pertinente.

## EL TESTIMONIO DE LA MISERICORDIA

*Dives in Misericordia*, la segunda encíclica de Juan Pablo II, es una bella reflexión sobre la obra de Dios en la historia humana y, al mismo tiempo, una invitación a toda la Iglesia a participar en esta obra salvífica. La reflexión del Papa insiste en la vocación de toda la Iglesia de participar en la misión de Dios *en* el mundo y *para* el mundo. De nuevo, el Papa nos proporciona una perspectiva muy fundamental para el tratamiento de las tensiones en la comunidad eclesial. Como recuerda el Papa, en Cristo se hace visible a Dios en su misericordia; en Cristo se expresa el amor divino que alcanza al hombre. El Dios rico en misericordia es el Dios cuyo amor se ha hecho efectivamente presente, operante, en Cristo, y a través de El, en la vida y la historia humana.

La misericordia de Dios manifestada en Cristo es una invitación, un llamado, a toda la Iglesia: "La Iglesia debe dar testimonio de la misericordia de Dios revelada en Cristo, en toda su misión de Mesías, profesándola principalmente como verdad salvífica de fe necesaria para una vida coherente con la misma fe, tratando después de introducirla y encarnarla en la vida bien sea de sus fieles, bien sea, en cuanto posible, en la de todos los hombres de buena voluntad" (DM, Cap. VII, Introducción). El Papa vuelve sobre esta misma idea en su discurso a los jóvenes

en el Perú: “La misericordia constituye el centro mismo de la Revelación y de la Alianza. La misericordia tal como la explicó y practicó Jesús, “rico en misericordia”, es la cara más auténtica del amor, es la plenitud de la justicia. Por lo demás, el amor de misericordia no es una mera compasión con el que sufre, sino una efectiva solidaridad con todos los afligidos” (Mensaje a los jóvenes, n. 6).

La misericordia de Dios se contempla en la oración y se practica en los esfuerzos humanos de solidaridad con los que sufren, en el trabajo por construir una justicia y fraternidad para todos. La misericordia de Dios no sólo se contempla; se trata también de operar la misericordia en la vida en el mundo. La misericordia es un llamado a continuar la misión de Jesús en el mundo y por la vida del mundo.

## RECONCILIACION Y LIBERACION

Quisiera referirme a algunos textos del Papa en la exhortación apostólica, *Reconciliatio et Paenitentia* (RP), y en su visita al Perú donde aparece el tema de la reconciliación.

En RP encontramos afirmaciones como las siguientes: “la reconciliación, para que sea plena, exige necesariamente la liberación del pecado, que ha de ser rechazado en sus raíces profundas. Por lo cual una estrecha conexión interna viene a unir conversión y reconciliación; es imposible disociar las dos realidades o hablar de una silenciando la otra.” Y en otro lugar en el mismo documento: “Una vez más se ha de proclamar la fe de la Iglesia en el acto redentor de Cristo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección, como causa de la reconciliación del hombre en su doble aspecto de liberación del pecado y de comunión de gracia con Dios.”

Las dos citas de RP no plantean directamente, pero sí sugieren, la cuestión de medios y fines. Algunas interpretaciones formularían esta cuestión en los siguientes términos: “hacia la liberación por medio de la reconciliación”. La expresión es ciertamente válida en lo que afirma, pero no hay que forzarla. La

reconciliación no es sólo un medio, la liberación no es sólo un fin buscado en el futuro sin mayor incidencia en la práctica creyente en el presente. Sería igualmente bíblico decir: hacía la reconciliación por medio de la liberación. En el fondo se trata de términos que, al mismo tiempo, son medios y fines que nos abren a la totalidad de la obra salvífica de Cristo y que han de estar presentes en la práctica cotidiana de todo creyente. Ambos términos expresan la finalidad del plan de Dios y, por tanto, de la vida cristiana; ambos expresan la manera de vivir y practicar la fe. Porque liberando, se reconcilia y reconciliando, se libera.

Lo que acabamos de afirmar se refuerza tanto en los discursos del Papa en el Perú en 1985, como también en su discurso inaugural de la asamblea de nuestros obispos en octubre de 1984. Veamos.

Para comenzar, la referencia explícita a la reconciliación no aparece en el importante mensaje a los obispos peruanos durante la visita, un mensaje por demás verdaderamente programático - y que sigue manteniendo toda su vigor y actualidad- que señala el camino a seguir en esta Iglesia: la evangelización para la santidad, para la unidad en la fidelidad, para la dignidad de la persona, en constante sintonía con la Sede Apostólica.

Cuando el Papa sí se refiere a la reconciliación, no lo hace en un tono excluyente y unilateral. Tomemos dos ejemplos al respecto. El primero es una breve cita del discurso en Ayacucho, pueblo tan cruelmente azotado como ningún otro en el país por la violencia en estos años. En ese discurso el tema de la reconciliación sí está muy presente, y necesariamente. Desde Ayacucho, con toda la carga de sufrimiento y muerte que ha padecido, el Papa se dirige a toda la Iglesia peruana: "A los miembros de la Iglesia en el Perú, los aliento a ser los primeros en hacerse instrumento de reconciliación, de esperanza, de justicia integralmente liberadora" (n. 7).

El segundo ejemplo viene del discurso de Juan Pablo II al inaugurar la reunión de los obispos peruanos en Roma, en octubre de 1984: "El Evangelio ha de ser, pues, norma de vida,

garantía de un recto comportamiento ético personal y social; ha de ser exigencia de justicia y de misericordia, programa de reconciliación en la sociedad, estímulo hacia un nuevo orden en el que se promuevan los derechos de los hombres, hermanos nuestros. Consecuentemente, los cristianos deben ser los primeros en dar ejemplo de estas exigencias del Evangelio, comprometiéndose en los deberes de solidaridad práctica, sin los cuales aun la justa denuncia es insuficiente " (n.4).

El Papa no emplea en estos ejemplos como en ningún lugar el término de reconciliación como si estuviese en competencia con, o como sustituto de, los términos de justicia y liberación. Es más todavía: para Juan Pablo II, la reconciliación en este país tiene varios nombres: solidaridad, compromiso en la lucha por los derechos de todos, justicia, liberación. Lo que ha dicho el Papa en estos días sigue teniendo toda su validez y actualidad en la vida de nuestra Iglesia, para la reconciliación y la liberación plenas de este pueblo.

Ricardo Antoncich, s.j.

## Doctrina social y evangelización

En 1991 hemos celebrado el primer centenario de la *Rerum Novarum* de León XIII, considerado como el momento fundacional de la Doctrina Social de la Iglesia. En realidad, el pensamiento social tiene sus raíces en el Evangelio, y más lejos aún en el profetismo bíblico, pero en cuanto manifestación autorizada y oficial del magisterio eclesial, la *Rerum Novarum* constituye en verdad un inicio, como toma de posición ante las dos grandes ideologías modernas: el liberalismo capitalista y el socialismo marxista. El antagonismo de estas ideologías se ha manifestado sobre todo en dos campos: la organización económico-política en torno al problema de la propiedad de los medios de producción, y las estrategias de cambio social. El V Centenario de la Evangelización de América Latina ha favorecido una perspectiva nueva para el magisterio social: considerar la doctrina social como un elemento importante de la misión evangelizadora de la Iglesia. De allí las tres partes de este trabajo: propiedad, conflicto social y doctrina social como parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

---

(\*) Ricardo Antoncich, s.j., es profesor principal del Departamento de Teología. Su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1977 "La perspectiva del pobre en la Teología", ha sido actualizada por el autor para esta publicación.

## I. La Doctrina Social de la Iglesia y la propiedad

Si las siglas PPBC significan la propiedad privada de los bienes de consumo, y las de PPMP, la de los medios de producción, la controversia entre el socialismo y el liberalismo se situó exactamente sólo en torno a la PPMP. El liberalismo defendía la PPMP pero sin preocuparle si todos tenían acceso a la PPBC conveniente; el socialismo como contrapropuesta rechazaba la PPMP convirtiéndola en propiedad del Estado, pero con la finalidad de garantizar para todos los ciudadanos la PPBC (vivienda, educación, salud, etc.). Se suele citar a la *Rerum Novarum*, n.2 como fundamento del rechazo del socialismo, pero sin atender al argumento que se encuentra en el n.3: la PPMP es defendida precisamente por ser un derecho del trabajador. El rechazo del socialismo es ante todo, en la mente de León XIII, el rechazo de un sistema que priva a los trabajadores de su derecho a la PPMP. Es paradójico que se haya acudido a la doctrina social de la Iglesia, precisamente para defender un sistema PPMP que no permitió el acceso de los trabajadores a la propiedad privada. Consecuencia de los principios liberales del máximo lucro ha sido una “violencia contra la cual clama la justicia” con respecto a los trabajadores, como afirmaba León XIII y lo cita Juan Pablo II en *Centesimus Annus* 8,b.

La propiedad privada estaba reconocida en la teología medieval. Santo Tomás de Aquino consideraba una doble función, personal en cuanto al uso, y social en cuanto a la administración. Los bienes propios deben servir a las necesidades personales, pero también a las de la comunidad (lo que se realiza mediante el compartir de lo superfluo). Es ajeno a la tradición cristiana un sentido irrestricto de la propiedad privada, puesto que todos los bienes de la creación se destinan a la totalidad del género humano. En virtud de la función social, la Iglesia permitía la expropiación de aquellas propiedades que no cumplían la función social; así en *Gaudium et Spes* 71 se habla ya de reforma agraria en las tierras insuficientemente cultivadas o las reservadas sin cultivo con fines de especulación, mientras la mayor parte de la población carece de tierras. Más enérgicamente aún, Pablo VI apunta otros motivos para esa reforma

como la miseria de la población, o el daño a los intereses del país (*Populorum Progressio* 24).

Juan Pablo II revisa la tradición a la luz de nuevas transformaciones: en los tiempos actuales, la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber es el fundamento de las riquezas y no tanto la propiedad de la tierra. Pero más allá de las transformaciones tecnológicas, se reafirman los principios esenciales: el destino universal de los bienes (CA 31b), el trabajo como origen de la propiedad individual (CA 31), el rechazo de los abusos de la propiedad (CA 43c) y las condiciones éticas de su legitimidad (CA 43d).

Con anterioridad al centenario de la *Rerum Novarum*, en 1981, Juan Pablo II había ofrecido una espléndida visión del valor y dignidad del trabajo. Este valor, socialmente reconocido, se expresa en el salario justo, clave de verificación de la justicia de la sociedad misma (*Laborem Exercens* 19b). El trabajo tiene un valor que no descansa en los mecanismos del mercado; por eso proponía Juan Pablo II una revisión del concepto de la empresa para ir más allá de la cuantificación de beneficios hasta la creación de una comunidad humana de trabajo; al lado de los beneficios hay que considerar otros factores humanos y morales (CA 35c).

Ante los cambios socio-políticos de fines de los 80 y principios de esta década, el Papa advierte que la perspectiva humanista puede perderse con los criterios del liberalismo y neoliberalismo por la absolutización del mercado. "Hay bienes que por su naturaleza no se pueden ni se deben vender o comprar"; la vida humana no puede ser reducida exclusivamente a categorías de mercancía (CA 40b). Cabe al Estado un papel activo en la vida social, económica y política. Es deber del Estado defender los bienes colectivos, como el ambiente natural y el ambiente humano, "cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado" (CA 40a). Los efectos del neoliberalismo como sistema imperante parecen haber agravado la situación de las mayorías pobres en nuestro continente, sobre todo por las

crecientes masas en desempleo. Es un momento oportuno para repensar la doctrina social y fijar conceptos adecuados ético-económicos sobre propiedad, trabajo, mercado, empresa.

## II. La Doctrina Social de la Iglesia y el conflicto social

Uno de los textos más enérgicos sobre el liberalismo tiene como autor a León XIII en *Rerum Novarum* 1: “Un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios”. Desde estas líneas comienza a dibujarse lo que después ha venido a llamarse la “opción preferencial por los pobres”, como explícitamente lo reconoce Juan Pablo II (CA 11a).

No siempre ha existido lucidez histórica en el magisterio de la Iglesia para ver la naturaleza y las causas de la división y conflicto de clases sociales; desde explicaciones “providencialistas” (los trabajadores tienen el puesto que la divina providencia les ha asignado: Pío XI, *Quadragesimo Anno*, 137), se pasa a una visión más estructural e histórica de la conflictividad. Juan Pablo II subraya, en *Laborem Exercens* y en *Sollicitudo Rei Socialis*, la existencia de antagonismos reales de riqueza y pobreza, de contrastes entre norte y sur, que cristalizan después en conflictos ideológicos. La supresión del conflicto ideológico (como sucede por la caída de los regímenes comunistas del Este Europeo) no significa la solución de las causas que originaron los conflictos ideológicos. Los problemas reales -debajo de las ideologías que las expresan- que son los del crecimiento desigual y la oposición abundancia-miseria, no sólo no han desaparecido con el silencio de un polo ideológico, sino que están aumentando.

A pesar de explicaciones “providencialistas”, el magisterio social también fue sensible a otro tipo de causas de carácter histórico-social. Una expresión de ello ha sido la defensa del sindicalismo y el derecho de huelga como medida, a veces necesaria, para defender legítimos derechos de los trabajadores. Aunque sin negar en forma absoluta la posibilidad de salidas violentas, en situaciones extremas, ciertamente la Iglesia se ha

pronunciado por caminos pacíficos para resolver los conflictos sociales; preferencia que hubiera sido patente y límpida si no hubieran existido, a veces, silencios cómplices con los que usan de la violencia institucionalizada de estructuras injustas.

Sin embargo, la coyuntura de la caída del comunismo en forma casi total por acciones no violentas, ofrece una plataforma sólida para insistir en estrategias de acción no-violenta para defender la justicia y la paz: en estas estrategias el Papa considera una mayor fidelidad a los caminos del Evangelio (CA 25a) y anima a trabajar por la justicia y la paz, desde actitudes que ellas mismas encarnan la meta social a la que se desea llegar.

Confundir opción por la no-violencia con pasividad e indiferencia ante la situación de los empobrecidos (como los califica con mucho acierto el documento de Santo Domingo) es no haber entendido el sentido cristiano de esta opción. La opción por los pobres, con raigambre netamente evangélica, exige un encuentro con el Señor de la historia precisamente en aquellos marginados de la misma historia. Aquí reside la novedad del Evangelio y por ello asumir en la conflictividad social el lugar de los oprimidos es un acto evangelizador de anuncio de la presencia del Señor, de sus valores y de sus opciones.

### III. La Doctrina Social de la Iglesia y la evangelización

La proximidad del V Centenario de la Evangelización de América Latina (1992) y del I Centenario de la *Rerum Novarum* (1991) explicaba por sí misma la relación de los dos temas. Pero Juan Pablo II quería responder con firmeza a las críticas de sectores conservadores que han afirmado que ocuparse de lo social es apartarse de la misión específica de la Iglesia que es religiosa, evangelizadora.

Esta acusación sólo puede provenir de un profundo desconocimiento del significado del Evangelio. La visión cristiana de la promoción humana, desde sus inicios, siempre unió el pan material y el del espíritu; el auténtico desarrollo para Pablo VI es el paso de situaciones menos humanas (miseria, injusticia) hasta las más humanas del don de la fe en Cristo (PP 20-21). La

perfección de la vida cristiana implica la presencia activa en la transformación del mundo, afirmaba Juan XXIII en *Mater et Magistra* 250. Juan Pablo II en su elaboración del tema del trabajo dedica un quinto capítulo a la espiritualidad del trabajo: algo que parece tan “material” y económico, es digno de ser retomado como un acto de culto que nos une al Dios Creador cuya creación es perfeccionada por el ser humano, y al Dios Redentor, de cuyo misterio pascual se participa por lo que el trabajo tiene de sacrificio y de “resurrección” en el gozo por el fruto del trabajo.

Por estas razones, Juan Pablo II es enfático y categórico en afirmar el carácter evangelizador de la Doctrina Social de la Iglesia. Enseñarla y difundirla pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y, por ello, la “nueva evangelización” debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la DSI (CA 5); es “instrumento de evangelización” al interesarse por la realidad socio-histórica (CA 54).

Hablar del Reino de Dios (tarea evangelizadora) y de opción preferencial por los pobres (compromiso social) equivale a las dos caras de una misma moneda, el Evangelio. En efecto, el Evangelio es la buena noticia del Reino que es prometido a los pobres.

La íntima relación aparece en un texto sumamente conocido por todos, la oración de Jesús, característica de los cristianos. Allí el Reino es contenido de la segunda petición, después de haber afirmado en la primera la prioridad absoluta de la glorificación del Padre. Podemos pensar que el Reino es precisamente el camino de la glorificación del Padre y por ello las tres peticiones que vienen a continuación se refieren a los caminos de acoger el reino como un don que nos viene y a construirlo como una tarea que nos es confiada. El Reino aparece explicitado en la voluntad del Padre realizada aquí en la tierra como en el cielo, ambas realidades unidas en Jesucristo, el Unigénito del Padre y el mayor entre los hermanos. La voluntad de un Padre no es otra que la felicidad de los hijos y, por eso, la cuarta y la quinta petición describen los caminos de la verdadera fraternidad: compartir el pan y perdonar las ofensas. Desde la perspectiva del

Padre Nuestro, pobre es el hermano que carece del pan que yo tengo y del perdón que yo puedo darle; en los dos casos el pobre es el que me interpela en nombre del Padre, el que me obliga a pensar en mi condición de hijo y en la condición de aquel que al ser acogido por mí, me conduce a la experiencia de realizarme verdaderamente como hermano.

La justicia radical de 'dar al Padre' la realización de sus deseos del Reino, y a los hermanos, la 'ecología humana' que es el Reino mismo, se une a la justicia en su dimensión histórica, terrena, política. "El amor por el hombre, y en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor. Sólo esta conciencia dará la fuerza auténtica para afrontar el riesgo y el cambio implícitos en toda iniciativa auténtica para ayudar a otro hombre" (CA 58a).

## Conclusión

Estas breves notas que nos recuerdan el significado de la doctrina social de la Iglesia, tema de uno de los encuentros en los Cursos de Teología, nos manifiestan la actualidad del magisterio en nuestro contexto latinoamericano. Es preciso redefinir éticamente los contenidos de los factores económicos calculados únicamente en función de la producción de bienes, olvidando al destinatario de todos ellos: la persona humana en la sociedad fraterna: empresa, mercado, propiedad, capital, trabajo tienen que ser constantemente redefinidos buscando los modelos de cooperación industrial y de intercambio comercial que hagan justicia no sólo a las partes que colaboran o a la oferta y demanda de productos, sino sobre todo a las personas que se encuentran detrás y por encima -en dignidad- de todos estos factores. Es preciso también afirmar claramente que los caminos de la justicia tienen como punto de partida una opción por los marginados y empobrecidos, por la afirmación de su dignidad humana y de su "epifanía" misteriosa de Cristo.



## José Campos Dávila

# Ser negro en el Perú

Siempre cuando comienzo pido disculpas a todos para poder hablar desde mí mismo y desde mi propia identidad. Esto lo hago con la finalidad de diferenciar entre lo que es la intelectualidad y la vivencia negra. Porque muchas veces se cree que las vivencias son subjetivas, cuando en verdad se fundamentan en la realidad. Nosotros, desde hace un buen tiempo, hemos tratado de estudiar la presencia del negro desde otra perspectiva, es decir, desde una perspectiva histórica, social, política, económica, psicológica y no solamente desde el punto de vista folklórico-deportivo que es lo tradicional y lo más natural. Sin embargo, nosotros con 500 años acá en el Perú, hemos luchado codo a codo desde el primer momento, cuando Rodrigo de Triana gritó "Tierra, Tierra!" -él era un afro-hispano- hasta la llegada a Tumbes y el episodio de los trece de la Isla del Gallo; un historiador, un cronista, nos manifestaba que cuando Pizarro llegó a Tumbes, bajó acompañado de un negro y los naturales estaban más preocupados por el negro que por el conquistador, y lo bañaron

---

(\*) José Campos Dávila es profesor de la Universidad Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta). Publicamos su intervención en un panel en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1993: "Perspectivas de nueva evangelización. Reflexiones en torno a Santo Domingo". Publicado en *Páginas* N° 122 (1993).

tratando de despintarlo. Este es un hecho verídico. Entonces, nuestra presencia es contundente desde el primer momento en que se inicia la llamada conquista del Perú. No vamos a entrar a disquisiciones de si fue una conquista o no, eso lo dejamos para más adelante. Lo que nos preocupa más bien es nuestra presencia.

Nuestra presencia en América es contundente. Somos alrededor de 94 millones de negros, afro-americanos; es algo que tiene un peso cuantitativo y cualitativo. Sin embargo, más que cuantitativo, ha sido el peso cualitativo, en la cultura, en la educación y en el desarrollo de América, en el cual los negros hemos jugado un papel muy importante, sobre todo en la economía. Para todas las grandes ciudades de América, nosotros fuimos el pulmón del desarrollo económico. Para tenernos aquí, fuimos masacrados, castrados, violados, golpeados, en unos lugares más y en otros lugares menos. Aunque se dice que en el Perú no hubo tanto castigo como en Estados Unidos, el castigo es castigo. La libertad es la libertad en cualquier situación en que te encuentres. Lo importante es que no teníamos libertad y es a partir de allí que tenemos que definir la situación de la presencia negra en el Perú. Y es a partir de allí que tenemos que definir también nuestra situación real, sin medias tintas y sin anteojos sobre la condición del negro durante estos 500 años.

Hablando del Perú, hemos aportado al desarrollo de toda la costa peruana durante más de 250 años, palmo a palmo. Habiendo muerto cerca de 600 mil negros en estos 300 años de esclavitud. En Piura, Trujillo, la zona de Acarí de Arequipa, Ica, Nazca, Tacna y Lima, la población negra, hasta 1779, en la época del levantamiento de Túpac Amaru, era mayoritaria. La mayor parte de la población de la costa era negra. ¿Por qué? porque éramos la mano de obra que realizaba el trabajo, base del desarrollo de la producción vinícola, cañera, etc. Además éramos parte del cuidado de las ciudades. Eramos lo que ahora es la Empresa de alcantarillados y agua, porque nosotros éramos los cargadores de agua, nosotros éramos los actuales gasolineros, porque producíamos las yerbas para las pjaras de mulas que había acá en el Perú, que iban de Lima a Trujillo y a Arequipa llevando produc-

tos. Entonces nosotros jugábamos un rol protagónico. Es por eso que se dictan leyes bastante rígidas para el tratamiento de la población negra. Como había en todo este proceso la posibilidad de la libertad, entonces se prohíbe el casamiento entre negros e indios, porque, recuerden: madre esclava, vientre esclavo. Entonces si un moreno se casaba con una india su hijo ya no era esclavo. La sociedad peruana estaba dividida pigmentológicamente. Mientras más blanco eras, más posibilidades de cambio y de desarrollo tenías.

Todo este proceso en el cual nosotros los negros aportamos al desarrollo de la nación (y por lo tanto exigimos también un reconocimiento de ello), está unido al aporte cultural que tuvimos que dar, porque los españoles eran pocos. Nuestra presencia era más significativa, no sólo porque vinimos de Africa, sino porque también había negros ibéricos acá, ya que la esclavitud se inició en 1450 aproximadamente en España; entre 1450 y 1490 ó 1530 en que se inicia la trata realmente, ya había una gran cantidad de negros españoles que dominaban el idioma.

Nosotros comenzamos a aportar, primero con nuestro trabajo, segundo con nuestra sangre. Toda la costa peruana y la sierra están regadas de sangre negra. En la lucha contra los naturales - porque yo no estoy de acuerdo con el término indígena, indios, etc.- de la región, fuimos la carne de cañón que íbamos delante de los españoles; y eso implicó sangre, eso implicó muerte en un primer momento. Luego también implicó la muerte de grandes cantidades de negros en el momento de la independencia, por eso había cuadrillas de moros. Las dos grandes batallas fundamentales para la independencia del Perú fueron realizadas por una gran cantidad de negros. San Martín trajo casi el 75% de su cuadrilla de negros. Bolívar andaba con una gran cantidad de negros venezolanos y colombianos que iba trayendo. Entonces hay un aporte que hay que reconocer.

Hace muy poco íbamos al museo naval y cuando veíamos las fotografías de toda la tripulación de Grau encontrábamos que la mayoría de la tripulación era negra, y eso no se ha dicho. En los libros está que nosotros hemos venido como esclavos, pero no se

ha dicho cuál ha sido nuestro aporte. Se dice que somos grandes jugadores, que somos grandes bailarines. Pero los otros aportes que son determinantes para reconocernos como comunidad y para reconocernos como parte de la identidad peruana, tan venida a menos, consideramos que hay que retomarlos. El toreo, por ejemplo. ¿Quiénes eran los que realmente impulsaron el toreo acá en Lima? Eran los negros que eran los toreros, desde la Srta. Graña, la primera torera negra en el Perú, hasta el último Santa Cruz, pasando por Angel Valdez, el más grande torero de todos los tiempos. Si pasamos al arte: Pancho Fierro, don Gamarra, eran los grandes pintores del Perú y todos ellos eran negros.

Vemos que hay un conjunto de aportes a la formación de la identidad peruana. Ahora, si tocamos puntos excepcionales como la comida, la alimentación, recuérdese bien que antes no se comía las vísceras, los españoles no comen vísceras, los naturales de la región tampoco; las vísceras las comíamos nosotros, era el desperdicio que nos daban y nosotros creamos todo lo que ahora conocemos como el olluquito, el mondonguito, la fritanguita, etc. En una reunión estaba con el presidente de la República y le decía: Pero Uds. se han olvidado de nosotros los negros, no hay un negro en el CCD, no hay un negro en el Gabinete, ¿cuándo, cuándo ha habido?, ¿por qué no nos ubican allí?, ¿y como almirantes, contralmirantes, generales? no hay. Entonces ¿nosotros somos invisibles? Le decía: Uds. se han olvidado que el Perú vive gracias a que nosotros pudimos superar la crisis a que nos sometieron. ¿Por qué? Porque ahora todos y cada uno de los peruanos comen la comida que los africanos, como mecanismo máximo de subsistencia, comenzaron a elaborar, toda la alimentación a base de vísceras es creación heroica del pueblo negro, para poder subsistir ante la miseria, el hambre y la desnutrición a la cual era sometido.

Ese conjunto de aportes que realmente nosotros los negros hemos traído al Perú no está en los libros, pero lo podemos demostrar a través de nuestras investigaciones. La dulcería, por ejemplo; vean todos los dulces y van a encontrar al negro por ahí. A ello le añadimos lo folklórico (ahora hasta en el Rap están

tocando la música negra!) porque un aporte excepcional que nosotros trajimos es la alegría de vivir, por encima de las situaciones de conflicto. Esa alegría de vivir nos salvó de morir y es aquí donde viene a jugar un papel fundamental el cristianismo, porque fue el refugio fundamental donde nosotros los negros, desde un primer momento, pudimos guarecernos de toda una desgracia que nos había caído encima. Recuerden que nosotros vinimos sin idioma, sin nuestra alimentación, sin la vestimenta tradicional que utilizábamos, sin el clima que nosotros teníamos. Nos quitaron nuestros dioses, nuestras mujeres, nuestras familias, nuestra identidad cultural, nuestra forma de comportamiento. Es decir, nos trajeron sin nada! Y aquí tuvimos que afrontarlo todo! Pero traíamos dos elementos fuertes: nuestra alegría de vivir y nuestra religiosidad interna; porque en Africa -y yo he estado en Africa- juega un papel fundamental el hecho de que la vida se ha hecho para ser vivida, y para ser vivida con alegría. Por ejemplo, toda manifestación se hace con música y ese es otro de los grandes aportes, la música, la columna vertebral de las manifestaciones de alegría de toda la especie humana, pero en nosotros tiene un especial realce.

Todo este conjunto de elementos nos permitió, en un momento dado, ver a dónde nos refugiamos, quién nos atendiera. Recuerdo al Padre Claver que protegió a los negros; así también hubo una serie de religiosos que protegieron a los negros. El negro se refugia en la religión católica, no porque traía un catolicismo, sino porque encuentra elementos de identidad y porque encuentra elementos de protección. Por eso es que un negro angolés a los pocos años de llegar a Lima pinta el famoso Cristo de Pachacamilla, que puede ser una presencia sincrética en un primer momento; pero poco a poco el negro peruano comienza a asumir -a diferencia a otros negros de América- la religión católica, la religión cristiana como parte de sí mismo, y como instrumento de salvación ante la situación de caos interior a la cual había estado sometido. Esto es importante porque la religión católica va a tener también, en los negros, un espacio de trabajo amplio durante los primeros años de la colonia y hasta mediados de la república. Todo esto va a permitir que religión, cultura y africanismo vayan de la mano. Aunque algunos se

opusieron en un primer momento. Recuerden que prohibieron la procesión del Cristo Morado; ha sido prohibida tres veces, por la misma Iglesia, porque se creía que distraía, que detrás del Cristo estaban movimientos satánicos. Pero no! Era nuestra religiosidad interior que se representaba en el Cristo, que después fue asumido como Cristo Morado, no como Bacalá, como Changó, etc., sino como el Cristo Redentor. Y nosotros aportamos con nuestra religiosidad total y nos identificamos y luchamos por ella y comenzamos a avanzar y entonces, no solamente teníamos una religiosidad en el sentido de que vamos a participar, vamos a ir a la iglesia, sino que nosotros mismos la comenzamos a practicar y esa práctica la encontramos en San Martín de Porras, en Chabaquito, en una serie de santos que hay en toda la costa peruana. Tenemos que reconocer que la mayoría de las iglesias fueron construidas por los negros traídos de España. Entonces no solamente hemos aportado física y materialmente al Perú, sino también hemos dado nuestro aporte religioso y hemos promovido la religión; y no hay pueblo negro que no sea eminentemente católico, acá en el Perú. Muy diferente es por ejemplo ir a Cuba o Haití, donde todavía se practican otros ritos; en el mismo Brasil, en Colombia, en Cartagena, todavía hay zonas donde en los pueblos, por ejemplo el Palenque de San Basilio, se practican todavía ritos religiosos de Africa. Pero acá en el Perú, de manera muy excepcional, y creo que también sucede en Ecuador, nosotros asumimos la religiosidad católica total. Sin embargo, y acá viene el problema, la Iglesia Católica no ha respondido en los últimos años a esa religiosidad total y ha descuidado al pueblo negro, y es por eso que nosotros hemos protestado en más de una oportunidad frente a los altos jefes y le hemos solicitado que haya una mayor preocupación por los pueblos negros. No se trata de ir a la fiesta del Carmen una vez al año e irse a gozar con el Carnaval de Cañete, ni ir a la procesión del 30 de abril de San Luis, ni del 19 de enero en Piura. Se trata de tener presencia permanente. Pero no sólo presencia permanente en cuanto a religiosidad, sino también a apoyo moral, económico, social. Nosotros los negros requerimos otro tipo de apoyo y ese tipo de apoyo es el que se está descuidando. Se ha pensado que el negro es religioso por naturaleza. Es cierto. Pero se ha descuidado el otro factor, el factor de desarrollo social. Nuestros pueblos están totalmente

marginados. En La Victoria hay áreas donde hace muchos años que no llega un sacerdote. Claro que hay un problema de violencia, pero cuando un Padre se hace querer por su comunidad puede pasar entre 100 mil delincuentes y no le va a pasar absolutamente nada. Pero lo que nosotros exigimos y pedimos -ya lo hemos pedido en Colombia, lo hemos pedido en Ecuador, en Panamá- es que la Iglesia se preocupe por los pueblos negros. Se preocupe en cuanto a desarrollo social, y es por eso que nosotros planteamos una pastoral afro-peruana; así como hay una pastoral afro-colombiana, afro-ecuatoriana, afro-brasileña, afro-venezolana, afro-panameña, también debe haber una pastoral afro-peruana, dedicada exclusivamente a trabajar con los pueblos negros, a rescatar su cultura, estos aportes que he recordado ahora en "pastillas", pero que se podrían difundir muy bien y la población negra lo vería con muy buenos ojos. Sin embargo, no se ha hecho. ¿Por qué? Porque el Perú es un país lleno de prejuicios, y no cerremos los ojos ante eso. Todos somos amigos, todos somos patas, todos somos muy cercanos, pero el prejuicio no se ha superado en el Perú. Y como decía una cantante, en el Perú hay algo que se siente pero que no se ve, y eso es rezagos de racismo, que ahora denominamos nosotros prejuicios raciales contra el negro y contra el indio; y que se deben superar. Pero se deben de superar con desarrollo social. No se puede decir que el negro es ocioso, porque hemos trabajado 400 años sin que nos paguen nada, ya sería hora de que nos estén pagando sin hacer nada. Pero dicen que los negros son ociosos. No se trata de ser ociosos, se trata de que se les pague bien, que se les enseñe desde abajo a vivir en mejores condiciones.

Cuando hablo de "invisibilidad", me refiero a que en el Perú los negros estamos presentes para ciertos aspectos: para el deporte, para la música, y cuando somos grandes amigotes para ir a las peñas, para bailar o para tocar; y para el resto somos invisibles; para la economía, para el desarrollo social, incluso para la presencia en la Iglesia, -tenemos cinco sacerdotes negros-. Entonces, seguimos siendo invisibles a pesar de que se han solucionado una serie de otros problemas; y ya ni hablar de otras esferas como son Bancos, o el Estado, en direcciones de alto nivel. Sin embargo, los negros han venido luchando por su propio desarrollo. Hemos

tenido negros rectores, hemos tenido negros académicos; tenemos grandes médicos, pero no aparecen, porque se sigue invisibilizando al negro. Hay que luchar contra la invisibilidad del negro.

Creo que uno de los puntales para poder hacer visible al negro es el apoyo de la Iglesia; el apoyo para poder hacer trabajos académicos, por un lado de investigación socio-político-cultural-religiosa, y por otro lado para el desarrollo de los pueblos. No es posible que San Luis de Cañete, siendo uno de los pueblos más antiguos del Perú, porque fue creado en 1560 aproximadamente, sea uno de los pueblos más atrasados de la costa peruana. Primero se creó San Luis, después San Vicente y después Imperial; sin embargo, tanto Imperial como San Vicente han desarrollado muchísimo más que San Luis. Se trata de una especie de discriminación geo-étnica; y es más, nosotros no estamos poniendo el dedo sobre las personas; creemos que es la sociedad en su conjunto la que inconscientemente refleja prejuicios; piensa aquí no hay problema de ninguna clase con los negros, por lo tanto no hay nada que trabajar. Por eso hay una necesidad fundamental de que la Iglesia tome conciencia de que nosotros hemos sido un puntal para su desarrollo en América y que la Iglesia debe apoyar a los pueblos negros, porque hoy día muchas religiones nos están tocando las puertas, diciéndonos: ¡conviértete! ¡conviértete! ¡sígueme!.

III  
Seguir a Jesús hoy



José Antonio Ubillús, c.m.

# Teología y espiritualidad

## INTRODUCCION

No existe seguramente en la historia de la teología católica un acontecimiento menos estudiado y, sin embargo, merecedor de una atención mayor que el hecho de que, a partir de la gran Escolástica, se haya separado la espiritualidad de la teología, que haya habido muy pocos teólogos santos. Si examinamos la historia de la teología hasta la gran Escolástica, una mirada sin prejuicios se ve inmediatamente sorprendida por el hecho de que los grandes santos fueron en su mayoría también grandes dogmáticos, hasta el punto de que se convirtieron en "columnas de la Iglesia", en portadores elegidos de la vitalidad de la misma, precisamente porque representaron en su vida la plenitud de la doctrina y en su doctrina la plenitud de la vida de la Iglesia.

Esto es lo que les daba no sólo un influjo duradero, sino lo que daba también a estos mismos doctores la certeza de que no se

---

(\*) José Antonio Ubillús, de la Congregación de la Misión (Vicentino), es profesor principal del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Publicamos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1978: "Los cambios de la Teología en la vida de la comunidad cristiana".

apartaban del canon de la verdad revelada, pues el concepto pleno de la verdad ofrecida por el Evangelio consiste precisamente en esa manifestación viviente de la teoría en la práctica, del saber en el obrar. "Si permanecen en mi palabra, conocerán la verdad" (Jn 8,32). "El que busca la gloria del que le ha enviado, ése es veraz y no hay en él injusticia" (Jn 7,18). Y más enérgicamente aún: "El que dice que lo conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está con él" (1 Jn 2,4). "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn 4, 8).

No existe, pues, en el sentido de la revelación, ninguna verdad real que no deba ser encarnada en una acción, en un "camino", hasta el punto que la encarnación de Cristo pasa a ser el criterio de toda verdad real (1 Jn 2,22; 4,2), y de que el "caminar en la verdad" es la forma como el creyente posee la verdad (2 Jn 1-4; 3 Jn 3-4, etc.).

Por este motivo, no nos extraña que en los primeros siglos lo normal fuese la unión personal de ministerio doctrinal y ministerio pastoral (en el sentido de Efesios 4 y 1 Corintios, 12). Ireneo, Cipriano, Atanasio, los dos Cirilos, Basilio, Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nisa, Epifanio, Teodoro de Mopsuescia, Crisóstomo, Teodoreto, Hilario, Ambrosio, Agustín, Fulgencio, Isidoro: todos ellos son obispos, para no hablar de los grandes doctores papas León y Gregorio. Excepción entre los grandes de esta época son los dos Alejandrinos, Jerónimo, Máximo y el Damasceno. Estos, empero, subrayan tanto más enérgicamente, desde el lado ascético y monástico, la unidad de doctrina y vida. Lo mismo puede decirse de la mayor parte de los obispos-doctores citados, los cuales o bien fueron monjes o estuvieron muy próximos al monacato y son conocidos como patrocinadores suyos.

Dicho en una palabra: Estas columnas de la Iglesia son personalidades totales: lo que enseñan lo viven, con una unidad tan directa que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad. Sería no sólo ocioso, sino contrario a las leyes de vida más íntimas de los Padres de la Iglesia el dividir sus obras en dos grupos: las que se ocupan del

dogma y las que tratan de la vida cristiana o "espiritualidad". Es cierto que conocen la polémica y, por consiguiente, la apologética. Pero tampoco ésta constituye en el fondo una ciencia propia por sí, sino preponderantemente una incitación nueva en cada caso al despliegue dogmático de la doctrina <sup>(1)</sup>.

## I. UNIDAD ENTRE TEOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD EN LOS COMIENZOS

A continuación trataremos de sintetizar, desde el punto de vista histórico, la unidad que hubo entre teología y espiritualidad en los comienzos de la historia de la Iglesia <sup>(2)</sup>.

### 1. Historia

1.1. Durante doce siglos, el pensamiento cristiano sobre la revelación se desarrolló, como ya lo hemos indicado, entre los "perfectos" y se presentó como la "completa revelación" de los misterios divinos a los perfectos.

Los escolásticos fácilmente nos dan la impresión de que hasta el siglo XII no había pensamiento organizado, sino, por el contrario, una gran dispersión de reflexiones, consideraciones y elevaciones espirituales.

En realidad, después de varios siglos de teología casi exclusivamente escolástica, habíamos perdido el sentido de coherencia interna, de unidad de pensamiento de los doce primeros siglos. Toda aquella literatura nos parecía "literaria", "no científica", porque ya no teníamos la llave que nos permitía comprenderla. Sólo los estudios patrísticos contemporáneos y sobre todo los estudios sobre el método exegético de los Santos Padres son los que nos están restituyendo el sentido profundamente científico

---

(1) Cf. U. von BALTHASAR: "Teología y santidad" en *Ensayos teológicos*, t.I, Madrid, 1964, pp. 235-237.

(2) Cf. J. COMBLIN: *História da teologia catolica*, São Paulo, 1969, pp. 47-59.

y serio de la teología antigua. La llamamos teología; ésta nunca fue llamada así, pero si tomamos la palabra en el sentido de un conocimiento sistemático, más profundo, ella merece el nombre de teología.

1.2. Esta teología se presenta como un conocimiento superior de las realidades divinas, al cual tienen acceso los que buscan la perfección cristiana.

Supone una distinción fundamental entre los cristianos: los simples fieles y los que buscan la perfección. Esta distinción correspondió, durante toda la antigüedad cristiana, la Edad Media y la época moderna, a una división muy acentuada en la Iglesia entre el pueblo poco formado, al cual se destinan los preceptos, y los religiosos, que aceptan los consejos. Dejemos a los historiadores y sociólogos la tarea de mostrar hasta qué punto esta división marcó las instituciones cristianas durante veinte siglos. Les dejamos también la tarea de buscar el influjo de la civilización sobre esta división. Lo que nos interesa es conocer la teología que se originó de allí.

En todo caso, la distinción entre los “principiantes” y los “avanzados” no es puramente fenómeno histórico. Alguna cosa le corresponde en la propia estructura de la vida cristiana. Revela también, que a ambos grupos corresponden dos tipos de doctrina: “los primeros rudimentos de oráculos divinos” y “la doctrina de la justicia... el manjar sólido... para los perfectos” (Heb. 5, 12-14); “las doctrinas elementales sobre Cristo” y “lo que toca a la perfección” (Heb. 6, 1.3).

Para los fieles comunes basta la catequesis. La doctrina catequética no necesitaba de mucha reflexión. Permaneció estable durante muchos siglos. La reflexión comenzó no entre los cristianos ordinarios sino entre los “perfectos”.

Un progreso intelectual acompañaba al progreso cristiano. Los “perfectos” formaron al mismo tiempo una ciencia de ascenso espiritual y de aquello que se descubre en esta ascensión. Crecer en la santidad y crecer en el conocimiento son fenómenos concomitantes.

La espiritualidad moderna nos desacostumbró de esa perspectiva. Llegamos a separar casi totalmente el camino de perfección del camino de conocimiento, que en los doce primeros siglos casi se confundían. Los santos eran doctos y los doctos eran santos.

La teología antigua es o conocimiento del progreso espiritual, o conocimiento al cual tienen acceso los perfectos.

1.3. Es necesario hacer notar que los primeros pensadores del cristianismo fueron filósofos convertidos (p.e. S. Justino). Sin embargo, la filosofía experimentaba una lenta decadencia. No sobrevivió como categoría social para la cristianización del Imperio romano. Los cristianos no se interesarían por establecer la filosofía como profesión o función.

La segunda manifestación del pensamiento cristiano aparece en Alejandría, centro de la gnosis helenística. Orígenes trató de fundar en Alejandría una escuela en la cual se enseñase una gnosis cristiana. Esta escuela duró unos quince a veinte años, hasta la huída de Orígenes a Cesarea.

Conviene abrir un paréntesis para ver o recordar qué es lo que se entiende por gnosis y cuál es la diferencia entre gnosis helénica y gnosis cristiana.

Gnosis significa conocimiento y tiene como principio el conocimiento tendiente a la salvación. Hipólito en su *Refutatio*, V, 7,38, escribe: "El principio de la perfección es la gnosis del hombre; su fin es la gnosis de Dios" <sup>(3)</sup>.

Los orígenes del gnosticismo hay que buscarlos en los tiempos precristianos. Mezcla de religiones orientales y de filosofía helénica, el gnosticismo heredó de las primeras su dualismo radical -Dios y mundo, alma y cuerpo, bien y mal como producto de dos principios irreductibles- y el anhelo de redención y de inmortalidad; de la segunda tomó sus elementos racionales,

---

(3) Cf. *Conceptos fundamentales de Teología*, T.I, Madrid, 1966, p. 173.

recibiendo del neoplatonismo las especulaciones sobre los mediadores entre Dios y el mundo, del neopitagorismo su misticismo naturalista, del neoestoicismo su aprecio del valor del individuo y su sentido del deber moral. Cuando algunos gnósticos abrazaron el cristianismo, en vez de renunciar a sus ideas, no hicieron más que adicionar a éstas elementos de la fe cristiana; en primer lugar, la afirmación fundamental de la existencia de un solo Dios, Padre de Jesucristo, el Redentor. El siguiente texto de Clemente de Alejandría nos indica claramente en qué consiste la gnosis cristiana: "Si el martirio, dice, consiste en confesar a Dios, toda alma que se conduce con pureza en el conocimiento de Dios, que obedece los mandamientos, es mártir en su vida y en sus palabras: de cualquier modo que ésta se encuentre separada del cuerpo, responde a su fe, a la manera del martirio de sangre, durante su vida entera y al momento de su éxodo. Es esto lo que dice el Señor en el Evangelio: "Cualquiera que abandone su padre, su madre, sus hermanos, etc. ... a causa del Evangelio y de mi nombre" (Mc 10, 29), ese hombre es bienaventurado porque realiza no sólo el martirio ordinario sino también el martirio gnóstico, conduciéndose según la regla del Evangelio por amor al Señor. Porque la gnosis es el conocimiento del Nombre y la inteligencia del Evangelio" (4).

En realidad, la teología espiritual se desarrolló entre los monjes. Los primeros monjes -los monjes del desierto- no eran intelectuales. Pero con los Padres de Capadocia -San Basilio, San Gregorio Nazianzeno, y sobre todo San Gregorio de Nisa- se hizo una síntesis del ideal monástico y de la búsqueda intelectual de un conocimiento superior de Dios en la Biblia. Así la Teología tomará un sentido especial en los monjes y en los escritores místicos: designará un conocimiento de Dios, la forma más alta de la "gnosis" o de la iluminación del alma por el Espíritu Santo que es, más que el efecto, la substancia misma de su divinización o transformación deiforme. En Evagrio Pónico, seguido por Máximo el Confesor y por otros, la teología es la tercera y la

---

(4) Cf. L. BOUYER: *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París, 1966, p. 261.

más elevada de los grados de vida, es decir el conocimiento perfecto de Dios que se identifica con el más alto grado de oración <sup>(5)</sup>. He aquí una sentencia de Evagrio: "Si rezas verdaderamente eres teólogo". Así nació la tradición monástica oriental, que debía prevalecer y marcar profundamente todo el Cristianismo oriental.

Desde el siglo IV el Cristianismo oriental es esencialmente monástico. La ciencia cristiana y la vida cristiana fervorosa se concentra en los monasterios.

El Occidente siguió el ejemplo de Oriente. Quienes transmitieron y restauraron el cristianismo en Occidente fueron los monjes, formados según la tradición oriental en una conexión íntima entre ciencia y vida monástica.

Hasta el siglo XII, la ciencia cristiana es la ciencia monástica, la teología es una teología de los monjes para los monjes. Durante el siglo XII, la teología monástica todavía experimenta grandes progresos y hasta el siglo XIII, la teología franciscana (con San Buenaventura) mantiene la tradición de una teología para la vida religiosa <sup>(6)</sup>. A pesar del espíritu universitario, la teología monástica se mantiene flamante. Entra en franca decadencia en los siglos XIV y XV con la decadencia de las órdenes monásticas en Occidente. Estas parecen entonces agotadas e incapaces de producir obras de primer orden.

## 2. Influjo del ambiente

### 2.1. La filosofía

Nos interesa el influjo de las doctrinas filosóficas sobre las doctrinas teológicas.

---

(5) Cfr. Y. CONGAR: "Théologie" en *DTC*, T.XV, col. 343; Paul EVDOKIMOV: *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Ed. Paulinas, Madrid, 1969.

(6) Cf. F. RUELLO: "Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint Bonaventure" en *Recherches de science religieuse* 64/2 (1976).

La filosofía no es solamente disciplina intelectual, una especie determinada de formación intelectual, en la época helenística. Es un ideal que pretende informar la vida entera del hombre. Para ser filósofo se requiere una conversión es decir, adaptarse a un nuevo estilo de vida y la renuncia a la vida común y a la cultura común de la antigua retórica. Se entra en la filosofía como hoy día se entra a la vida religiosa. La filosofía trae consigo exigencias morales y ascéticas.

La filosofía tiene en sí su finalidad propia. No está subordinada a la sociedad. Ella misma es una de las más altas finalidades de la sociedad. Es una élite, la flor de la cultura. Su meta es la sabiduría, la felicidad. No tiene fines sociales, sino individuales: la perfección de algunos individuos elegidos, privilegiados, superiores.

El filósofo se aparta de la sociedad, del pueblo, de la gente común. Sabe que así realiza la finalidad de esta civilización. En él la vida encuentra su sentido. La función social de la filosofía es la de realizar una élite o ideal de la civilización.

Es casi seguro que la "vida filosófica" tuvo influjo sobre los primeros pensadores cristianos. San Justino y otros abrieron escuelas de filosofía donde se enseñaba la sabiduría cristiana; vivían al modo de los filósofos, formando discípulos.

Eusebio cuenta que Orígenes, cuando lo encargaron de la escuela de catequesis, comenzó a vivir una vida extremadamente ascética, tomando literalmente las enseñanzas del Evangelio. Se dedicó a la más extrema pobreza, al estudio de las Escrituras, a mortificaciones y ejercicios ascéticos. Eusebio llama a esa vida "filosofar". Está claro que la filosofía de Orígenes tenía un objetivo distinto al de los paganos. Pero Eusebio ve una continuación, una analogía entre la vida filosófica y la vida santa de Orígenes.

## *2.2. El apocalipsis o gnosis judía*

Qumrán nos recuerda que había en el judaísmo, como en el resto del mundo helenístico, una búsqueda de la gnosis, de un

conocimiento superior identificado con la vida ascética, una superación moral y una vida de comunidad.

Es un testimonio pre-cristiano de asociación perfección-élite-vida monástica-conocimiento superior.

La “Regla de la comunidad” habla de los “misterios de la gnosis”; la gnosis verdadera está reservada a los que “escogen el camino”. Ellos y solamente ellos son instruidos en los “misterios maravillosos y verídicos”.

Esta gnosis viene del propio Dios. Es una “sabiduría escondida a los hombres y un pensamiento escondido a los hijos de los hombres”. Dios es quien abre para esa gnosis el corazón de su servidor.

En concreto, la gnosis es un conocimiento que no se encuentra ni en la ley ni en los profetas, un conocimiento que el pueblo de Israel no recibirá: la revelación o apocalipsis de los últimos designios de Dios. Existe una íntima conexión entre la gnosis judaica y el movimiento apocalíptico.

Podemos afirmar entonces que el tema de la gnosis entró en el judaísmo y con ésta la división del pueblo en una masa que tiene una doctrina común y una élite religiosa y ascética que vive de una revelación de una doctrina superior.

### 3. La Biblia y la teología gnóstica

#### 3.1. *Los alejandrinos*

Clemente de Alejandría da la definición verdadera de la gnosis que buscan los cristianos: “la gnosis auténtica es una demostración científica de lo que es transmitido por la verdadera filosofía”.

No pensamos que esa gnosis sea algo sospechosa. El propio San Ireneo, defensor de la tradición y de la ortodoxia, escritor de los “cinco libros de exposición y refutación de la pseudognosis”,

enseña que la verdadera gnosis cristiana se construye sobre la fe, pero como un grado superior.

La gnosis corría el peligro de perderse en la búsqueda de las tradiciones y revelaciones esotéricas. La propia tradición gnóstica se inclinaba en ese sentido, y también el esoterismo de la filosofía. Sin embargo, a pesar de ciertas formas exteriores de estilo y ciertas concesiones, ni Clemente ni Orígenes se dejan seducir.

La gnosis cristiana, dice San Ireneo, es un conocimiento profundo de los sentidos menos aparentes de la Biblia, el conocimiento de lo parabólico. La Biblia contiene misterios inagotables.

¿Qué es lo que se medita y descubre en la Biblia?: Cristo. La gnosis de Orígenes es un conocimiento de Cristo basado en el desprendimiento de todo cuanto no es Cristo.

La persona de Cristo se revela en todas las páginas de la Biblia. Cristo es el Logos de Dios, la Palabra. La Palabra habla en la Biblia, luego Cristo habla en la Biblia. Todo en la Biblia es camino hacia Cristo; todo puede ser entendido como medio de ascensión para un conocimiento más completo de Cristo.

Esta mística de Cristo es también una ciencia de la cruz, pues la cruz es el camino que lleva a Cristo.

En la época escolástica se reduce la mística de Orígenes (y de los Padres griegos) a una cuestión de "sentidos espirituales" de la Biblia. Esto no responde a la intención profunda de aquella teología. Ni Orígenes ni los Padres pretenderán hacer una exégesis moderna. Buscan en la Biblia el secreto de una ascensión mística, el camino de la perfección. A veces abusarán en el uso de formas literarias del helenismo decadente, pero estos abusos permanecerán al margen de la intención central.

### 3.2. *La teología mística griega*

Mística se deriva del adjetivo griego *mistikós*, que hace referencia a los verbos *mieo* (cerrar ojos y boca para enterarse de un

secreto [misterio] y no divulgarlo). El lenguaje cristiano admitió en la teología alejandrina (de Orígenes) esta palabra situada dentro del ámbito de las ideas indicadas. Recibió entonces un triple significado: cultural, kerigmático y teológico. Se llaman "místicos" los objetos del culto (p.e. el cáliz) y los ritos litúrgicos porque simbolizan un misterio divino, el misterio de Cristo y de la redención. Es "místico" el sentido espiritual de la Sagrada Escritura. Es "mística", sobre todo, la comunión real y misteriosa del cristiano con Cristo, fundada en el Bautismo. Esta comunión se experimenta en la fe (gnosis) y en la caridad (amor). Así, pues, la mística en sentido teológico es la gnosis carismática, rodeada por la caridad, del perfecto "pneumático". La teología vio el núcleo de la mística cristiana en la unión de la vida sacramental y del conocimiento supraracional de Dios, la cual llega hasta la experiencia inmediata (con la sola mediación de Cristo) de la presencia y actividad divinas en el alma.

En el siglo IV comienza a llamarse "teología mística" a la doctrina sobre la elevación a los grados más altos de la experiencia de Dios y a la unión última con Dios.

Como en la Edad Media se consideraba que el fin de la mística es la teoría, la contemplación de Dios y de los misterios de la fe, se empleó entonces la mayoría de las veces el término "*contemplatio*" para designar a la mística. Desde el siglo XVI se ha reservado el nombre de "teología mística" para designar la exposición científica de la experiencia mística <sup>(7)</sup>.

Existen tres épocas bien marcadas en la mística cristiana <sup>(8)</sup>:

- 1a. Patrística
- 2a. Edad Media: Alemana y Flamenca
- 3a. Moderna: Española y Francesa

---

(7) Cf. *Conceptos fundamentales de Teología*, T.II, pp. 95-96.

(8) Cf. *Ibid.*, pp. 104-107; *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Barcelona, 1973, T.4, pp. 723-752; Cf. M. VILLER y K. RAHNER: *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia, 1930.

Con San Gregorio Niseno comienza la gloriosa serie de teólogos místicos griegos; el pseudo-Macario, Evagrio Póntico, el pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor. Los estudios contemporáneos están restableciendo la teología mística de S. Gregorio y sus sucesores.

Se llega a reducir la teología mística a un puro diálogo personal, individual, del alma con Dios, un diálogo casi separado de la visión bíblica de historia, una teología mística que es bastante distinta de la teología general. La teología mística como ciencia de algunos fenómenos particulares, propios de algunas personas excepcionales: ésta es una invención moderna.

La teología mística de San Gregorio Niseno es la descripción del regreso de la humanidad pecadora a su Dios. Es la ascensión del hombre, de la humanidad llevada por Cristo hasta la unidad con Dios.

Por eso es que la mística busca su orientación en la Biblia: la Biblia es la palabra por la que Dios realiza la reconciliación de la humanidad consigo. Debe contener el camino de ascensión hasta Dios.

Los griegos buscan en la Biblia, particularmente en algunas páginas de ésta -la vida de Moisés, el Hexámeron, el Cantar de los Cantares- las indicaciones del camino.

El camino es un itinerario que, pasando a través de las realidades sensibles, pasando por las revelaciones bíblicas, lleva al conocimiento de Dios que supera todas las experiencias, un conocimiento a través de la oscuridad del sentido humano, una "teognosis" que es revelación del propio Dios.

Lo que enseñaron los místicos griegos fue el recto uso de la Biblia. Hay, dicen, una cierta manera carnal, material, espiritualmente estéril de leer la Biblia: la que permanece pegada a las representaciones. La Biblia es el medio, el camino que debe superarse. El cristiano toma la Biblia como punto de partida para el conocimiento del propio Dios, de las personas divinas.

La "teognosis" supera no sólo las experiencias sensibles, sino también todas las representaciones. Además, el conocimiento místico de Dios es un conocimiento de amor. La Biblia revela el camino del "ágape".

Este camino espiritual fue elaborado por los monjes en un contexto monástico. Sin duda, contiene una doctrina de ascensión espiritual que se puede aplicar a todos los cristianos que buscan la perfección. Todavía, repercute el hecho de que la perfección monástica considerada por la tradición griega es la que se vive fuera del mundo, fuera de las condiciones ordinarias y comunes de vida, fuera de las ciudades de los hombres.

Los "perfectos" no se apartan del mundo en el sentido de que son indiferentes a su suerte. Viven su perfección y su búsqueda de Dios dentro del misterio de la Iglesia. Con todo, las conexiones que tienen con los demás miembros de la Iglesia son más invisibles que visibles.

### *3.3. La teología monástica latina*

El Occidente conoció también una teología monástica. Los historiadores contemporáneos están reconstruyendo su historia y descubriendo sus obras. Su período más glorioso fue el siglo XII.

Efectivamente, la Edad Media conoció dos tipos de escuelas clericales: las escuelas de clérigos seculares, nacidas al lado de las catedrales, para la formación de la vida activa de los clérigos en el mundo (de estas escuelas nacerán las Universidades) y las escuelas monásticas. De las escuelas catedralicias nació la escolástica. De las escuelas monásticas nació la teología monástica.

Los monjes occidentales se formaron también con una vocación de letrados. San Benito quería que sus monjes fuesen letrados, pero no se pudo formar una verdadera teología antes de los siglos XI y XII. El influjo de San Agustín fue determinante. El mismo participaba de las mismas tendencias monásticas.

La teología monástica no desprecia la ayuda de la cultura profana, de las letras antiguas, de la filosofía, pero subordina totalmente su uso al fin de la vida monástica: la ascensión hacia Dios. Es la experiencia de los caminos que llevan a Dios. Encuentra sus mejores expresiones en San Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry.

El método de la teología monástica occidental es también una interpretación espiritual y simbólica de la Biblia. Los monjes buscan en la Biblia los principios de una verdadera ciencia de la vida mística. No la reducen a una fuente de argumentos para definir tesis teológicas.

#### 4. Conclusión

Concluyendo esta parte podemos afirmar sin temor a equívocos que en los comienzos hubo una estrecha unidad entre Teología y Espiritualidad. Toda la teología era gnóstica o sapiencial o mística o monástica o teología de la perfección o de la santidad. Toda teología suponía una experiencia de vida de fe, una experiencia espiritual, una vida mística o lo que los monjes llamaron "*apateia*" (pureza de corazón) <sup>(9)</sup>. Esta era su punto de partida. Sobre ella se emprendía una reflexión basada en la Biblia. Más aún, la teología o gnosis venía a ser parte de esa experiencia espiritual. La teología, conviene tenerlo presente, se originaba en la experiencia espiritual y venía a ser al mismo tiempo un beneficio para ésta. Toda teología llevaba a un progreso espiritual y místico: "Don del espíritu, la gnosis, escribe Luis Bouyer, supone al hombre nuevo, este hombre interior que es en nosotros producto de una verdadera presencia y se nutre de la *ágape*, el amor con que Dios nos ama, que es al propio tiempo el objeto último y la fuente primera de nuestra fe. Es, por lo tanto, conocimiento íntimo y participación de aquel amor que se puede decir que es lo más divino que hay en Dios. En cuanto es conocimiento de la *ágape* tal cual se nos comunica de Dios a nosotros a través de Cristo, esta ciencia excede todo conocimien-

---

(9) Cf. *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, 1969, T.I, pp. 580-582.

to, en el sentido humano del término, para perderse en una plenitud que es la propia plenitud de Dios" <sup>(10)</sup>.

Conviene tener presente, sin embargo, que esta experiencia espiritual no siempre tuvo dimensiones pastorales y por supuesto tampoco la Teología. Es una experiencia "puramente espiritual", llevada a cabo lejos del mundo. La teología se hace en beneficio de ella misma, alejada también del mundo.

En Clemente y en Orígenes el "gnóstico" no aparece en absoluto como el cristiano unilateralmente contemplativo, sino bien que bajo un signo fuertemente intelectual- como el cristiano perfecto, armónico, en el equilibrio de acción y contemplación. En cambio la teología monástica construye un esquema helénico, por así decirlo, en la cual la vida activa (*praktiké*) sólo sirve como medio y como escala previa para la contemplación de Dios en el mundo (*theoria physiké*) y, finalmente, para la contemplación sólo de Dios (*theologiké*) <sup>(11)</sup>. Pero lejos de los monjes estaba el pretender insensibilizar al hombre y destruir el corazón y lo que hay en él de más humano. Evagrio Póntico escribe estos significativos apotegmas respecto al amor al prójimo:

"Monje es aquel que está separado de todo y unido con todos.

Monje es aquel que se considera una sola cosa con todos, por la costumbre de verse a sí mismo en cada uno de ellos.

Bienaventurado el monje que mira con cumplida alegría la salud y el progreso de todos como los suyos propios" <sup>(12)</sup>.

La teología fue, pues, sobre todo, como ya lo hemos visto, monástica y, por lo tanto, caracterizada por una vida espiritual alejada del quehacer mundano, modelo de todo cristiano dese-

---

(10) Cf. L. BOUYER; o.c., p. 299.

(11) Cf. U. von BALTHASAR: "Acción y contemplación" en o.c., p. 294.

(12) Cf. *Historia de la Espiritualidad*, T.I, p. 580; F. MARTIN: "Connaissance de Dieu et amour de l'homme: un aspect du mysticisme chrétien" en *Sidic* 11 (1972).

so de enderezar sus pasos por la senda estrecha de la santidad, de toda vida cristiana ávida de perfección espiritual <sup>(13)</sup>.

## II. DIVORCIO ENTRE VIDA MÍSTICA Y TEOLOGÍA

La teología de los Padres y todavía la de la Edad Media era "doctrina sacra" no sólo por el objeto, sino también por la forma. Era "doctrina sacra" porque en ella la dimensión espiritual del misterio objetivo y de la iniciación del Espíritu Santo seguía estando presente no sólo en la totalidad, como una vaga atmósfera, sino en cada uno de los pasos del pensamiento -por ejemplo, en San Agustín, San Anselmo, Guillermo de Auvernia y San Buenaventura-. Chenu y Hayen han intentado mostrar cómo esto mismo puede afirmarse también, fundamentalmente, de Santo Tomás; en éste, empero, prevalece la voluntad de poner a contribución todos los medios racionales para establecer la teología como ciencia (y no sólo como "sabiduría" espiritual) frente a las incipientes ciencias exactas <sup>(14)</sup>. La época siguiente no conoce ya al teólogo "total", en el sentido antes descrito, es decir, el teólogo santo. El recargamiento de la Teología con la filosofía profana alejó de aquélla a los hombres espirituales.

### 1. Alejamiento de la mística

Con los franciscanos del siglo XIII y San Buenaventura, la tradición teológica se mantiene flamante. Pero, en seguida, comienza un movimiento de separación entre teología y vida mística. Existió, sin embargo, un intento bastante notable por los componentes de la escuela mística dominicana renana. Estos renanos fueron no sólo predicadores y directores de conciencia, sino también teólogos. Sobresalen con el iniciador de esta escuela, Maestro Eckhart (+1327), Juan Taulero (+1361) y Henri Suso (+1366). Los místicos flamencos, con excepción de Jean Ruysbroeck (+1381), no son ya teólogos. La separación entre teología y mística aparece con toda nitidez en una nueva corrien-

---

(13) Cf. G. GUTIERREZ: *Teología de la liberación*, Lima, 1971, p. 17.

(14) Cf. H. von BALTHASAR: *Teología y santidad*, p. 242; J. COMBLIN, o.c., p. 153.

te nacida en los Países Bajos, en el siglo XV: la *Devotio moderna*, fundada por Gérard Groote (+1384), quien fue seguido por Gérard Zerbolt de Zutphen (+1398), Gerlach Peters (+1411) y Thomas Kempis (+1471). Este último merece una mención especial en razón de la influencia extraordinaria que conocieron los cuatro pequeños tratados reunidos bajo el nombre de *De imitatione Christi*, que vino a ser la expresión más clara y más simple de la *Devotio moderna*. La influencia de la *Devotio moderna* se hizo sentir muy pronto en los Países Bajos y en Alemania. Después de Thomas Kempis se encuentran todavía algunos representantes de gran valor, el franciscano Henri Herp (+1477) y Jean Mombaer de Bruselas. Durante la dominación española en los Países Bajos, las obras de estos dos últimos fueron traducidas al español. Así García de Cisneros (+1510) en su obra *Exercitatorio de la vida espiritual* no hace sino una antología de Thomas Kempis, Herp y Mombaer. Y por Cisneros la *Devotio moderna* influyó en San Ignacio de Loyola; y en Santa Teresa por intermedio del franciscano Francisco de Osuna (+1540) <sup>(15)</sup>. De ahí que tampoco son teólogos los místicos españoles del siglo XVI. Por no ser teólogos, su mística no se presta para formar una teología. Sus escritos místicos son más bien descripciones de su vida mística, expresiones de sus sentimientos, de su alma profunda, de su admiración. La doctrina espiritual se basaba principalmente en la experiencia.

Los místicos ya no buscan en la Biblia, es decir, en una comprensión espiritual de la Biblia, los caminos y la expresión de su vida mística: ya no se hace teología, sino una ciencia mística nueva, desligada de la teología.

Desde el siglo XIV no repugna a los místicos exponer su subjetividad; no buscan una teología ni tampoco buscan una teología de la dirección de almas. Consultan con los teólogos cuando lo creen necesario, para mayor seguridad; no los toman, con todo, como maestros de su vida espiritual. Así ha permanecido la vida mística hasta nuestros días.

---

(15) D. VANDENBROUCKE: "Le divorce entre théologie et mystique" en *Nouvelle Revue Théologique* 4 (1950), pp. 372-389.

Los tratados modernos de vida ascética y mística fueron elaborados a partir de las experiencias de los místicos: son totalmente distintos de lo que se llama teología en general.

Además, estudian más particularmente las personalidades excepcionales y los fenómenos extraordinarios, las gracias carismáticas otorgadas a poquísimas personas. Para los demás fieles se hacen "libros de espiritualidad", con la conciencia bien clara de hacer algo distinto de la teología.

## 2. Crítica de las personas espirituales por los teólogos

Desde el siglo XIV los teólogos se quejan de que las personas espirituales no se inspiran ni se dejan orientar por la teología. Perciben que la vida espiritual se aparta de ellos y se irritan con el lenguaje nuevo de los místicos emancipados de la teología. Se constituye, en realidad, un lenguaje nuevo en la vida espiritual. Habrá un lenguaje para la teología y otro para las personas espirituales, fenómeno desconocido hasta el siglo XIII <sup>(16)</sup>.

De ahí una serie de disputas, famosas algunas, menos importantes otras, entre los teólogos y las personas espirituales. Así como el Maestro Eckhart fue condenado. El siglo XIV fue el de la lucha contra los franciscanos espirituales. J. Gerson criticó las obras del flamenco J. Ruysbroeck. El propio San Juan de la Cruz y casi todos los místicos españoles se vieron envueltos en problemas con la Inquisición <sup>(17)</sup>.

Las hostiles querellas entre Bossuet y Fénelon muestran la etapa de una ignorancia mutua cada vez más sensible entre los teólogos y las personas espirituales.

---

(16) Cf. J. BEAUDE: "Poésie, mystique, théologie" en *Lumière et Vie* 100 (1970), pp. 113-116; P.R. CREN: "Quand les mystiques parlent de Dieu" en *Lumière et Vie* 122 (1975), pp. 18-35; Y. CONGAR: "Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos" en *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca, 1970, pp. 63-90.

(17) J. BEAUDE, o.c., p. 115; N. BEAUPERE: "L'inexpérience de Dieu" en *Lumière et Vie*, 122 (1975), pp. 6-7.

### 3. Crítica de los teólogos por las personas espirituales

También desde el siglo XIV surge una queja de parte de las personas espirituales que no encuentran en la teología una orientación para su perfección espiritual. Enseñan a los futuros religiosos el respeto por la teología, pero no se les recomienda como fuente de vida.

Las personas “espirituales” sostienen que la teología ya no es escuela de santidad como lo era antiguamente; que la formación teológica es peligrosa y forma almas orgullosas en lugar de formar almas humildes.

No es de nuestra competencia hacer aquí historia. Basta mencionar la situación a que se llegó: una desintegración entre formación espiritual y teología.

Muchos no dejan de percibir los daños para la formación espiritual que resultan de tal separación. Se aspiraba a una espiritualidad basada en la teología. El fin de la teología escolástica será “exponer”, “definir”, “defender”, “probar”, “ilustrar”, “confirmar” la doctrina ortodoxa. Fue tomando, poco a poco, la función de auxiliar del Magisterio eclesiástico. Llegó a constituir una autoridad doctrinal, subordinada al Magisterio. Los teólogos se colocaron cada vez más al lado de los obispos y del Papa. De este modo la teología escolástica perdió el contacto con el eje “fe-ciencia natural” para reservarse totalmente al eje “autoridades doctrinales”.

### III. HACIA UNA NUEVA UNIDAD

A la crítica que hacen a la teología los espirituales se unió la de los laicos. Estos se constituyen en una fuerza que busca independizarse de la cristiandad y de la autoridad doctrinal: sus adversarios son las facultades de Teología y el Magisterio eclesiástico. Sus primeros representantes son los reyes con sus legistas y la *Facultas Artium* con sus filósofos; y, más tarde, los científicos. Estos dos grupos hicieron alianza entre sí. En 1324 se les junta

Marsilio de Padua y Juan de Jaudin, dos maestros de la *Facultas Artium* de París, y en 1328 Guillermo de Occam, el teólogo de la vía moderna en el que la teología pierde todo sentido como ciencia, precursor de los teólogos rebeldes contra el Magisterio y la autoridad eclesiástica.

Corriente "espiritual" y corriente "laica" se mezclan en J. Wycliff y J. Husse, que el Concilio de Constanza condenó.

J. Gersón se queja de las críticas dirigidas a la teología hasta de parte de ciertos obispos. Pero la hostilidad de Lutero y de los protestantes sería todavía más fuerte. En el protestantismo se juntan los príncipes, rebeldes a la cristiandad, y los espirituales, rebeldes a la autoridad.

Después vino el jansenismo. El sínodo de Pistoia será un acto de acusación contra la teología escolástica. En el siglo pasado, los teólogos más interesados en realizar un concordismo con las filosofías liberales (p.e. Günther, en Alemania) atacan también a la Escolástica. El modernismo conserva las dos corrientes de hostilidad. La llamada "nueva teología", en la medida que incluía una crítica a la escolástica, continuaba el espiritualismo tradicional impaciente con la dominación doctrinal de la teología escolástica <sup>(18)</sup>.

Muchos teólogos tenían ciertamente conciencia de que faltaba algo. Dionisio Petavio, Tomassin, los Maurinos y otros grandes editores intentaron recuperar la unidad entre teología y espiritualidad partiendo de las fuentes. Muchos teólogos se esforzaron por ordenar, traducir y hacer inteligibles a los Padres. ¿Pero se transformó suficientemente su esfuerzo en conocimiento vivo?

Para muchos espirituales, que buscaban una expresión adecuada de su comprensión de la revelación, una expresión adecuada de su contemplación y de su amor, el estudio de la filosofía y de la teología se convirtió en un prolongado ejercicio

---

(18) Cf. J. COMBLIN, o.c., pp. 28-30.

de penitencia (p.e. San Juan María Vianney). Mientras unos alimentaban su piedad viva con la contemplación del Evangelio, al margen de sus estudios, los otros intentaban, no siempre con éxito, realizar la síntesis entre lo que tenían que decir de acuerdo con su misión divina, y las formas tradicionales de la Escolástica. O si no eran capaces -o tal vez no querían- asimilar la prolijidad de ésta, arrancaban piedras sueltas del edificio, como base para su doctrina personal. Así surgió, por ejemplo, la doctrina sobre el amor de un Francisco de Sales <sup>(19)</sup>.

Ultimamente, los teólogos han insistido no sólo en la relación de la teología con el hombre, el mundo, la historia y la política <sup>(20)</sup>, sino también con la espiritualidad. Ya en 1939 el P. Congar, en su famoso artículo "*Théologie*" del DTC, escribía lo siguiente: "...la caridad, el gusto y una cierta experiencia personal de las cosas de Dios son necesarias sobre todo para que el teólogo trate los misterios y hable de ellos del modo que conviene. Aunque la teología tiene un objetivo intelectual y científico, es sobrenatural por su raíz y esencialmente religiosa por su contenido... El conocimiento de la fe, que da a la teología sus principios, no se agota en enunciados y fórmulas, sino que da a conocer los misterios de la vida de Dios y de nuestra salvación... Convendrá, pues, que el teólogo lleve una vida pura, santa, mortificada, orante" <sup>(21)</sup>. De la misma forma han llamado la atención sobre esta relación K. Rahner <sup>(22)</sup>, Metz <sup>(23)</sup>, Duquoc <sup>(24)</sup> y otros. Sin embargo, debemos anotar que todos estos autores se mueven todavía en un campo relacional entre teología y espiritualidad y no en el de una función propia. La necesidad de un re-descubrimiento de la función espiritual de la teología fue percibida hace ya muchos años por Urs Von Balthasar:

---

(19) U. von BALTHASAR: "*Teología y santidad*", pp. 245-251.

(20) Cf. Y. CONGAR: "Investigación teológica entre 1945 y 1965", en *Situación y tareas de la teología hoy*, pp. 39-40 y 46-47.

(21) Cf. Y. CONGAR: "*Théologie*" en DTC, col. 489.

(22) K. RAHNER: "Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes" en *Escritos de Teología*, T.VI, p. 162.

(23) Cf. J.B. METZ: *Teología del mundo*, Salamanca, 1971, pp. 131-137.

(24) Cf. Ch. DUQUOC: "*Teología y espiritualidad*" en *Concilium* 19 (1966)..

“La teología verdadera, la teología de los santos, pregunta -obedeciendo a la fe, respetando la caridad, y no perdiendo jamás de vista el centro de la revelación- qué pensar, qué modo de plantear los problemas, qué vías intelectuales del hombre son adecuadas para esclarecer el sentido de la revelación misma. Este sentido no consiste en modo alguno en transmitir al hombre conocimientos abstrusos y ocultos, sino en unir más estrechamente con Dios su existencia entera, también su existencia espiritual, intelectual. Lo que no sirve a este fin no es ciertamente explicación de la revelación, sino un no-querer escuchar su sentido y, por consiguiente, una desobediencia” (25).

Pero el que mejor lo ha precisado ha sido Gustavo Gutiérrez; para él la teología tiene como punto de partida una experiencia espiritual (26).

Es necesario re-descubrir y re-poner en práctica la dimensión espiritual de la teología, sin dejar de lado su función racional, es decir, concebir y elaborar una teología cuya misma elaboración sea a la vez una actividad espiritual, sea parte, continuación de una experiencia espiritual, como lo fue en los comienzos. Pero ya no un ejercicio contemplativo para un crecimiento privado de la fe y para un grupo reducido de cristianos, alejado del quehacer mundano, sino un ejercicio contemplativo, común a todos los cristianos, a la luz de la palabra del Señor, motivado por los hechos concretos de la historia y de los compromisos que el cristiano tenga con ella, y no por un determinado y fijo esquema filosófico.

#### IV. TEOLOGIA Y EXPERIENCIA ESPIRITUAL

La teología de los Padres y de los monjes, lo hemos visto, partía de una experiencia espiritual, pero de una experiencia

---

(25) U. von BALTHASAR: “Teología y santidad”; “Espiritualidad”; “Acción y contemplación” en o.c.

(26) Cf. G. GUTIERREZ: *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, p. 13; “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, pp. 231-245.

espiritual reducida a lo "puramente espiritual", sin mayor conexión con el mundo y la historia de los hombres. Por consiguiente, una teología espiritual para ayudar al progreso en esa misma experiencia espiritual "espiritualista". Se trata de una teología que usó categorías platónicas y neo-platónicas, y para la cual la vida presente, marcada por una radical contingencia, no aparecía suficientemente valorada <sup>(27)</sup>. Pero a pesar de su amundani- dad y ahistoricidad, la teología en los comienzos conservó un carácter de servicio: "En los antiguos, escribe Von Balthasar <sup>(28)</sup>, su experiencia personal entera se inserta siempre inmediatamente en un ropaje dogmático, todo es trasplantado a lo objetivo. Los estados, experiencias, emociones y esfuerzos subjetivos sólo están allí para captar con mayor profundidad y riqueza, para orquestrar el contenido objetivo de la revelación. Toda espiritualidad, toda mística, (toda teología) <sup>(29)</sup> conserva un carácter de servicio".

Si hoy hablamos de la necesidad de elaborar una teología que parta de una experiencia espiritual, se impone, al mismo tiempo, la necesidad de revisar lo que entendemos por experiencia espiritual. "¿Qué puede, se pregunta el P. Gustavo Gutiérrez, en efecto significar la inteligencia de una fe que no es vivida como aceptación cotidiana y contemplativa del amor del Padre? ¿Y cómo vivir del y en el amor del Padre sin identificarse con Cristo, sin ser real y eficazmente hermano de todos los hombres, sin ser solidario con los intereses y luchas de los pobres y desposeídos?" <sup>(30)</sup>.

Precisando aún más, debemos decir que la experiencia espiritual cristiana no se reduce a lo puramente espiritual, a la mística y la contemplación, ni se limita al espíritu como contrapuesto al cuerpo. La experiencia espiritual cristiana es una *vida según el Espíritu Santo*. Es vivir la fe motivada por el Espíritu, que es amor. Pero no una fe parcializada, sino una fe vivida en

---

(27) Cf. G. GUTIERREZ: *Teología de la liberación*, p. 17.

(28) U. von BALTHASAR: "Teología y santidad" en o.c., T.I, p. 246.

(29) Es un añadido nuestro.

(30) G. GUTIERREZ: "Evangelio y praxis de liberación", p. 329.

todas sus dimensiones. Es una actitud sintética que engloba las siguientes dimensiones:

## 1. Gratuidad

La experiencia espiritual cristiana tiene, en primer lugar, una dimensión de gratuidad que se renueva por la oración y por la cual el creyente despojándose (cf. Filp. 2, 6-7) de todo egoísmo y tomando una actitud de pobre (humilde-pobre de Yavé), acepta el don gratuito del Señor, el amor absoluto, que viene a vivificar, purificar, perfeccionar, universalizar su amor humano, haciéndolo que se reconozca libre y creativamente hijo del Padre y hermano de los hombres en Jesucristo: “Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!” (Gál. 4,6). De ninguna manera se trata de un acto intimista, privado y evasivo; muy al contrario, sensibiliza y abre al encuentro de Cristo presente en los otros y en los acontecimientos de la historia; proyecta y dinamiza a una tarea y a un compromiso, es decir, a una comunión militante con Cristo para realizar el proyecto de liberación y salvación para todos los hombres: el Reino de Dios, que hay que construir con “alma de pobre” y desde los pobres: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para dar buenas noticias a los pobres” (Lc 4,18).

La espiritualidad cristiana es, pues, contemplación y acción, mística y compromiso, descanso y tarea, soledad y multitud, alejamiento y retorno, reposo y camino, encuentro y anuncio.

## 2. Evangelización

La experiencia espiritual cristiana conlleva, en segundo lugar, una dimensión evangelizadora, que consiste en anunciar la Buena Nueva del amor de Dios que cambia la vida y el modo de pensar y sentir del creyente, que “convierte”.

Evangelizar es anunciar la salvación ya presente en el corazón de la historia, es decir, presente ya desde el momento en que se va construyendo la fraternidad entre los hombres y que no al-

canzará su plenitud sino en Cristo que libera totalmente. La preocupación por el bien común no se añade a la evangelización desde fuera, está en el dinamismo de una palabra que busca encarnarse en la historia. No se reduce al rechazo de tal o cual injusticia individual o particular sino que es ante todo una exigencia de un orden social distinto.

### 3. Vivir en la esperanza

Una dimensión “escatológica” o de “esperanza” esta presente, además de la gratuita y evangelizadora, en una experiencia espiritual cristiana. Ser espiritual desde el punto de vista cristiano, es ser también un “hombre que espera”, es decir, que experimenta a Cristo no sólo como un Dios sobre él, dentro de él presente en los hermanos y en la historia, sino también como un Dios que “ya” ha introducido una edad (el Reino), cuya plena realidad “todavía no ha aparecido” (la plenitud del Reino): “los cielos nuevos y la tierra nueva” (Apoc. 21, 1-7). Esta actitud radicaliza el compromiso cristiano en favor de un mundo más digno del hombre y al mismo tiempo relativiza todo resultado que se haya conseguido ya (cf. Rom. 8, 18-25).

### 4. Celebrante

La experiencia espiritual cristiana abarca, por último, una dimensión celebrante. A través de ella el cristiano celebra y manifiesta litúrgicamente su fe, es decir, su comunión con Cristo “en espíritu y verdad” a través de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía.

La celebración litúrgica es término y a la vez comienzo, cumbre y al mismo tiempo fuente de una vida según el Espíritu: aceptación del don gratuito del Señor, acción militante por la construcción del Reino y esperanza de plenitud en Cristo. Es manifestación del “ya” de la liberación inaugurada y del “todavía no” de la salvación universal. Es memorial no sólo del pasado, sino también y principalmente del futuro. Evoca el cumplimiento de la historia, el término que da sentido, y representa, hace presente, los “últimos tiempos”, la novedad en Cristo

resucitado, en quien toda la creación “será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la libertad y en la gloria de los hijos de Dios” (Rom. 8, 21).

Esta experiencia espiritual, acto primero, que no se reduce a lo “puramente espiritual”, a la contemplación y a la mística, sino que incluye también una fe como un compromiso en la historia, y que es al mismo tiempo el proceso de liberación y salvación integral, es el punto de partida de la “teología”, acto segundo, que viene a ser reflexión crítica de esa misma experiencia. Toda teología es, pues, de la “salvación” o “liberación”, salvación o liberación no sólo espiritual sino también histórica. Toda teología, además, es espiritual, no sólo porque tiene su punto de partida en una experiencia espiritual, sino porque su elaboración está al servicio de ésta.

Experiencia espiritual y teología se reencuentran cada vez más, pero aún queda mucho por hacer.

Noé Zevallos

## Ciudad y Reino de Dios en san Agustín

### INTRODUCCION

Hablar o escribir hoy sobre San Agustín es una obra magna, la bibliografía es enorme, sus escritos desaniman a cualquier investigador y su pensamiento es un mundo. Sin embargo, trataremos de acercarnos y comprenderlo desde nuestra coyuntura de cristianos del tercer mundo.

En este sentido hay algo de común entre Agustín y los cristianos del siglo XX. El vivió como nosotros la experiencia de un mundo envejecido y tuvo también como nosotros la esperanza de un nuevo amanecer. En el sermón 81.8 dice así: "¿Os sorprendéis de que el mundo esté perdiendo comprensión y de que el mundo haya envejecido? Pensad que un hombre nace, crece, envejece. La vejez tiene muchas enfermedades: toses, temblores, falta de vista, se está ansioso y terriblemente cansado. Un

---

(\*) Noé Zevallos (+ 1992) perteneció a la Congregación de los Hermanos de la Salle. Publicamos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1983: "El Reino de Dios, centro del mensaje de Cristo". Fue publicada en *Páginas* N° 55 (1983).

hombre envejece y se llena de males. El mundo está viejo y lleno de tribulaciones apremiantes. No os agarréis al anciano, al mundo; no os neguéis a recobrar vuestra juventud en Cristo quien os dice: El mundo pasa y está perdiendo su sentido y le falta aliento. No temáis, vuestra juventud será renovada como el águila”.

Este mundo envejecido debe pasar sin pena ni gloria porque esperamos otro en donde no haya ni dolores, ni tribulaciones, ni sinsabores. La decadencia romana, el imperio corrompido, los bárbaros dentro de las fronteras, los emperadores cristianos que favorecen a la Iglesia pero que sucumben a la ambición y sus pasiones, todo esto lo veía Agustín en sus últimos años como declinación de la cultura y del mundo que habían sido suyos. La sociedad hacía agua por todas partes, los paganos se batían en retirada ante la prepotencia de los cristianos, pero éstos no parecían ser ya de la raza de los mártires. Entonces llegó el 24 de agosto de 410. Alarico entró en Roma. Plagio, que presencié el desastre, escribió a una amiga: “Sucedió muy recientemente y lo oíste tú misma: Roma, la amada del mundo, tembló y quedó allanada por el temor ante el sonido de estrepitosas trompetas y los aullidos de los godos. ¿Dónde estaba entonces la nobleza? ¿Dónde los rangos distintos y hartos de dignidad? Todos estaban mezclados y sacudidos por el temor; cada familia tuvo su dolor y un terror que lo invadía todo nos amenazó. Esclavo y noble eran todo uno. El mismo espectro de la muerte nos asedió a todos” (P.L. XXX, 45.d.).

El acontecimiento fue traumático. “Si Roma puede perecer ¿qué puede estar seguro?”, escribía san Jerónimo. (Ep. I 23,16. Col. B.A.C. 220). Y poco después volvía sobre lo mismo. “En qué mundo ha nacido Pacátula. Rodeada de desastres mientras juega. Aprenderá a llorar antes que reír” (Ep. 128.5). Apenas podemos hacernos una idea de lo que significó el acontecimiento. Ni la destrucción de Nueva York con su estatua de la Libertad, el edificio de las Naciones Unidas, la Bolsa, la Catedral de San Patricio, el Lincoln Center, el Museo de Arte Moderno, etc., nos darían una idea de lo que significó la caída de Roma. Fue una catástrofe.

## Reacción de los paganos

*Ex quo sunt christiani in omnibus defecit mundus.* Desde que aparecieron los cristianos todo anda mal en este mundo. Ellos han atentado contra la piedad. La piedad era para los romanos un estilo de vida respetuoso de los dioses y de los hombres, religado a las antiguas tradiciones y portador de una verdadera experiencia religiosa. Eneas era el prototipo de la piedad romana.

Los cristianos negaban a los dioses, eran impíos, ateos. El triunfo político del año 313 había dado paso a una legislación antipagana. Los testimonios de Eunapio por parte de los paganos y Jerónimo, de los cristianos, son elocuentes. Agustín nos proporciona una fecha: el 19 de marzo de 399 los cónsules Jovo y Gaudencio ordenaron la destrucción de los templos de Cartago. El 15 de noviembre de 407 el Emperador Honorio retira la subvención a los banquetes sagrados y hace quitar las estatuas de los templos; el 14 de noviembre de 408 excluye del palacio a los paganos. La reacción pagana se hace sentir. La obra del emperador Juliano debe verse como la última reacción en lo político; en lo ideológico la lucha continuará durante mucho tiempo. Uno de los amigos y asesores de Juliano, Salustio, escribió un resumen de lo que podríamos llamar la teología romana. Es una especie de catecismo. Se escriben con claridad y brevedad las ideas para que las gentes puedan aprenderlas con facilidad. En este opúsculo se habla de los ateos y se dice que los dioses permiten su existencia porque los inmortales no sufren ningún daño con las negaciones de los mortales; más bien el hombre que niega a los dioses tiene ya su castigo porque no podrá gozar después eternamente con ellos. Para los paganos los cristianos eran ateos.

El paganismo significaba cultura, era una sabiduría, poseía una vieja moral a la que hombres y mujeres de extraordinaria vida espiritual se habían ajustado. Esta vida era cultivada y alimentada en los cenáculos de los paganos distinguidos.

El cultivarse, *cultura animi*, decía Cicerón, era dado sólo a las naturalezas capaces de salir del farrago de las ocupaciones ordinarias. Se necesitaba de un cierto "ocio" entendido como

despreocupación de las cosas para poder ascender a tales cimas. Los cristianos eran vulgares y si bien algunos, como Agustín, se habían cultivado y experimentado tiempos de vida "ociosa", sin embargo la habían dejado por reclamos apremiantes. Otros, como Jerónimo, temían que el Señor el día del juicio les increpara el haber sido ciceronianos y no cristianos. La vida contemplativa, este ocio admirativo que reclamaban los paganos, no era la contemplación que deriva del Evangelio. Era una exquisitez proporcionada por la cultura y las condiciones económicas en las que se desarrollaba su vida.

Los paganos cultos oponían a Agustín estas objeciones, mientras el pueblo estaba convencido de que los dioses habían abandonado Roma por la impiedad de los cristianos.

### Reacciones de los cristianos

Los cristianos creían también en la eternidad de Roma, Roma no era eterna porque los dioses la hubieran escogido por morada, sino porque en ella estaban los sepulcros de los Apóstoles Pedro y Pablo. Roma cristiana había reemplazado a la Roma pagana. El triunfo de la Iglesia sobre la gentilidad había desarrollado en ellos sentimientos de jactancia y triunfalismo. Basta leer el último libro de la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea para darse cuenta de esto.

La caída de Roma fue para los cristianos una prueba muy dura, les mostró que su arrogancia no tenía fundamento, se sintieron de pronto impopulares y sin raíces. Frente a este estado de cosas era necesario intentar una doble respuesta. A los paganos debía hablárseles desde su propia cultura y demostrarles que los dioses eran vanos. A los cristianos Agustín debía recordarles la revelación de Jesús: Dios es Padre y estamos en sus manos.

### Teología de los intelectuales paganos

Cuando Agustín se decide a escribir esa ardua y pesada obra, "*magnum opus et arduum*", no lo hace respondiendo a un interlocutor en general, "los paganos". Sus interlocutores son personas

vivientes, refugiados romanos que han llegado al Africa huyendo de las invasiones.

Volusiano y Nectario, funcionarios paganos de un estado cristiano, no pueden permitirse críticas abiertas, viven en un mundo post-pagano. Algunos de sus familiares son cristianos, por lo tanto deben ser prudentes, sin embargo en sus tertulias comentan y preguntan. Decididamente el cristianismo no era necesario para un hombre de bien. Los dogmas cristianos o son irracionales o se encuentran ya en la tradición pagana. Creer en la encarnación sería para ellos lo que para un hombre culto de nuestros días creer en fantasmas. Ellos esperaban una vida futura y confiaban en el amor de un Dios providente.

Nos detendremos un momento en estos puntos. En las *Saturnalia* de Macrobio, libro muy leído, intervienen en el diálogo personajes conocidos. Están Simaco, hombre prominente y mecenas de Agustín; Albino, padre de Volusiano y casado con mujer cristiana cuya casa frecuentaba Agustín, y Protextato gran erudito religioso. El libro es un comentario al Sueño de Escipión escrito por Cicerón. En él se decía que a los hombres cultos y piadosos les está prometida la inmortalidad. Para alcanzarla es necesario un estudio serio de las ciencias y sobriedad de vida. "Nada mejor que la astronomía para llegar al conocimiento de la verdadera Teología" escribía Claudio Tolomeo recordando a Platón. La inmortalidad se ofrece a quienes comprenden que el mundo de los seres compuesto de los cuatro elementos sujetos a la generación y la corrupción, que este mundo sub-lunar no es el verdadero mundo, que existe otro, el de la simplicidad, incorruptible, eterno, divino.

En el hombre hay una chispa de este mundo divino. ¿Cómo llegó el alma a encerrarse en el cuerpo, materia vil y despreciable? Los sabios respondían así: Por donde la eclíptica corta al zodíaco se abren dos puertas una de bajada y la otra de subida, la puerta de los dioses en junio (hemisferio norte) y la puerta de los hombres en diciembre. Cuando el alma que goza de la alegría perpetua ve el mundo corruptible se deja envolver en el torbellino que la arrastra a las profundidades de la materia y pierde su

condición celeste para encarnarse en un cuerpo que será su tumba y su cárcel. Si después por una vida honesta logra dominar como el auriga domina sus caballos, ascenderá otra vez al mundo incorruptible por la puerta de los hombres y su morada será la Vía Láctea. Esto decía Macrobio comentando el texto de Cicerón. ¿Cómo podría un pagano aceptar sin más la doctrina de la resurrección de entre los muertos? Agustín debía tener en cuenta la cultura pagana si es que quería ser escuchado.

### **Agustín escribe desde la Paideia cristiana**

Un muchacho llamado Dioscuro, pronto a partir en busca de mejores rumbos, le escribe pidiéndole resuelva algunas preguntas sobre retórica. Agustín contesta molesto haciendo referencia a su poco tiempo y múltiples ocupaciones. ¿No se daba cuenta el joven del trabajo de un obispo? ¿Es tan importante perder el tiempo en resolver dudas acerca de los autores? Sin embargo contesta al joven y le resuelve sus problemas; tal vez se acordó de sus ambiciones juveniles y de sus mismas perplejidades. Al año siguiente esta cultura menospreciada y rebajada displicentemente en la carta a Dioscuro es usada por Agustín, con elegancia desde los primeros libros de la Ciudad de Dios.

Es verdad que toma distancia de su pasado retórico, éste ya no es suyo. Habla de “vuestro Tulio” -recordemos los temores de Jerónimo-, los poetas y escritores ya no son suyos, es como si un graduado de una célebre universidad dejara todo y se fuera a vivir en una población marginal y juzgara su pasado intelectual como un gran error. Para comprender esto debemos recordar cómo la primera lectura que Agustín hizo de la Biblia fue decepcionante, no encontró sino un texto bárbaro sin la elegancia de Cicerón. Ahora Agustín escribía desde otra Paideia, desde otra cultura.

Agustín se encuentra en este mundo como un peregrino. El término tiene fuertes resonancias bíblicas. Abel, Abraham, Moisés, Elías peregrinaron en este mundo. Tiene también influencias clásicas. Si lográramos “alcanzar los matices del término tal como es usado por Agustín, podemos recobrar la interpretación

de uno de los términos esenciales de su pensamiento religioso cuando era anciano", nos dice Brown.

Unamuno escribió me duele España, ese dolor de la patria es la nostalgia, el querer regresar y no poder hacerlo, el tener que caminar cuarenta años por el desierto sabiendo que la patria se encuentra cerca. Si aplicara el término a la estadía en el mundo, el peregrino sería un cautivo que suspira por su liberación. En el camino o en el cautiverio se encontrará con personas, paisajes, con muchas cosas bellas y buenas, el peregrino las aprecia, las agradece, pero no puede quedar satisfecho. La cultura clásica es hermosa, pero existe otra mejor.

Sería bello que los poetas, filósofos y sabios que le ayudaron a ser lo que es estuvieran salvados; que Platón, Plotino, Cicerón, Varrón, lo mismo que Catón, Régulo y Escipión y tantos otros que gozaron de la gloria terrena, gozaran ahora de la eterna, pero ese es un juicio que pertenece sólo a Dios. (Ep.164.2). Aquellos hombres del glorioso pasado romano acaso no fueron peregrinos sino extraviados y por eso Dios sabe si sus virtudes lo fueron. En todo caso su obra fue un magnífico fracaso.

La sabiduría pagana no salva a nadie y Agustín pretende demostrarlo desde adentro por el uso de todos los procedimientos retóricos, y desde afuera por el reclamo de otra sabiduría: la paideia cristiana.

### La Ciudad de Dios

La *Ciudad de Dios* como la historia de un pueblo que peregrina en este mundo, tiene sus antecedentes tanto en la tradición bíblica como en la clásica.

#### *Antecedentes cristianos*

San Agustín encontró el nombre para su obra en el salmo 87.3: "Gloriosas cosas se han dicho de ti, ¡Oh Ciudad de Dios!". No es el único lugar en la Biblia en donde se usa el término. Las citas podrían multiplicarse; basta con algunas: 1. Ped. 2.5; Heb. 11.13-

16; Ef. 2.19; Fil. 3.20. En estos pasajes se recuerda el carácter peregrinante del cristiano. La itinerancia es constitutiva a la vocación cristiana, deriva del seguimiento de Cristo y de la necesidad de atestiguar valores en medio de un mundo volcado a la satisfacción de sus propios intereses. Ahora bien, el pueblo cristiano no está compuesto de un grupo cerrado y excluyente; al contrario, todos los hombres están llamados a la salvación ofrecida por Jesús; por eso dirá Pablo en Rom. 10. 12; Ef. 3.8; Gál.2.8 que no hay diferencia entre griegos y bárbaros, judíos y griegos, incircuncisos y circuncisos. El pueblo nuevo que Dios creó no puede circunscribirse a razas, a culturas o categorías semejantes. Que la idea de un pueblo peregrinante en medio de las naciones, compuesto por todos los hombres de buena voluntad no es exclusiva de Agustín lo atestiguan los textos de los primeros escritores cristianos. Así por ejemplo, en la Carta a Diogneto, Nº 5, se dice de los creyentes: “éstos viven cada uno en su patria, como si fueran extranjeros; participan de todos los asuntos como ciudadanos, mas lo sufren todo pacientemente como forasteros”. “Toda tierra extraña es patria para ellos y toda patria, tierra extraña”. El Pastor de Hermas insiste aún: “Y tú, poseedor de campos y muchos otros bienes desterrado por aquél... te dirá: obedece a mis leyes o sal de mi país”. (*Libro de las semejanzas*, No. 4).

Esta doble fidelidad es un problema para el cristiano de todos los tiempos; deberá vivir bajo las leyes de la patria terrena, pero deberá ser fiel a su ciudad. Más adelante prosigue el Pastor: “¿vas a negar totalmente tu ley por causa de tus campos y demás propiedades y vivirás conforme a la Ley de esta ciudad? Si esto lo hicieres no serás recibido en tu ciudad”. “Por haber renegado de la ley de tu ciudad quedarás excluido de ella”.

Orígenes, contestando a Celso, llega a decir que los cristianos tenemos “*allo systema*” otro sistema de patria, “no aceptamos a los ambiciosos y forzamos en cambio a los que por exceso de modestia no quieren cargar con la general solicitud de las iglesias de Dios” (L.VIII. 75); los cristianos van a la guerra, luchan por el imperio, podrían ocupar puestos públicos, pero tenemos otro sistema. Orígenes desaprobaba ciertas formas actuales de paci-

fismo. Hubiera sido muy cómodo para los cristianos de su época no mancharse las manos con la violencia guerrera cuando los paganos defendían las fronteras con la entrega de su vida. El argumento de Orígenes se basa en el servicio desinteresado que hacen los cristianos en todos los ámbitos de la vida civil.

### *Antecedentes en la tradición clásica*

El concepto de una ciudad regida por normas diferentes y peregrina en medio de las naciones no se da directamente en la tradición clásica; con todo, el sistema de Plotino es la agudización del deseo de liberación del alma encadenada. La frecuentación que hizo de los autores clásicos, nos permite rastrear en Agustín el concepto de esta agrupación de hombres unidos por vínculos espirituales y que pudo precisar con ayuda de filósofos y escritores. Presentemos sólo algunos textos para comprender el sentido tan vasto que en San Agustín tiene el término ciudad.

Aristóteles escribía al inicio de *La República* (1252.a): “toda ciudad o estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien”. San Agustín tendrá presente esta definición cuando trate de definir lo que es un pueblo.

Séneca, otro autor conocido de Agustín, se refiere en dos ocasiones a la ciudad como comunidad; el ingreso a la vida es como el ingreso a una ciudad en donde se dan todos los bienes, pero “allí también habrá mil pestilencias de los cuerpos y de las almas, latrocinios y venenos y naufragios”. Existe pues un mundo maravilloso y espléndido, pero ahí mismo convivimos con la miseria y el crimen, por eso debemos vivir como conviene (*Consol. ad Marciam*).

La ciudad como el universo todo es una idea que se encuentra ya en los socráticos menores, vuelve a aparecer en Séneca. “Por eso es que nosotros con esa gallardía grande no nos hemos encerrado en las murallas de una ciudad, sino que hemos abierto coloquio con todo el mundo y hemos profesado por patria todo el universo para poder dar con esto más ancho campo a la virtud”

(*De Tranq.* V. 4.4). En una ciudad lo importante no serán las murallas, como dice San Agustín, sino los ciudadanos. "*Civitas in civibus est non in parietibus*" (*De Urbis Excidio* 6). Más cercanos a Agustín, Ambrosio en sus sermones y el donatista Ticonio en su comentario al Apocalipsis empleaban el término *civitas Dei* opuesta al Reino del pecado, en Ambrosio, o al Reino del diablo, en Ticonio. No era nuestro intento buscar los antecedentes para demostrar la dependencia real o probable de Agustín con sus fuentes sino mostrar la enorme riqueza que encerraba el concepto.

La ciudad de Dios está formada por los ciudadanos que han roto las murallas de la ciudad terrena y unidos por la fuerza espiritual del amor peregrinan de retorno a la Patria verdadera. En esta acción grandiosa se constituye la historia. Para demostrar esta larga marcha de la humanidad hacia el Reino escribió Agustín la *Ciudad de Dios*. La caída de Roma no fue un cataclismo, fue sólo un acontecimiento, un acaecer cuyo sentido se descubre al abrir la visión hacia el pasado y cuando se la proyecta hacia adelante.

### *Estructura de la Ciudad de Dios*

A muchos lectores de la obra su lectura les da la impresión de un increíble desorden. Pareciera no existir una visión de conjunto. Todo, historia, teología, leyenda, observaciones empíricas, se encuentra ahí. Sin embargo la obra tiene un plan que fue desarrollado a lo largo de 14 años. Sabemos que su publicación se hizo por entregas. Adelanta el plan en el libro primero pero en el X lo expone claramente: "De estos diez libros, los cinco primeros los escribí contra aquellos que juzgan que a los dioses se les debe culto por los bienes de esta vida, y los cinco últimos contra los que piensan que se les debe por la vida que seguirá a la muerte. En adelante, como prometí en el libro primero, diré, con la ayuda de Dios, lo que crea conveniente decir sobre el origen, sobre el desarrollo y sobre los fines de las dos ciudades, que, como he dicho también, andan en este siglo entreveradas y mezcladas la una con la otra" (C.D. X. 32.4).

Este doble esquema nos confunde pero si consideramos la primera parte como una apologética, o mejor una diatriba contra el culto pagano, y la segunda como una reflexión sobre la historia, las cosas se aclaran. Agustín es el primero que hace de la historia un lugar teológico.

La ciudad de Dios, lo mismo que su contraria, quieren ser realidades, no metáforas: "Debemos conocer a Babilonia, en la que nos hallamos cautivos, y a Jerusalén, por cuya vuelta a ella suspiramos. También estas dos ciudades, atendiendo al sentido propio, son dos ciudades reales" (*In.Ps.* 64-2).

### Origen de las dos ciudades

En un pequeño texto dedicado a sus catequistas Agustín había esbozado años antes su tesis de las dos ciudades: "Porque dos ciudades -la de los malvados y la de los santos- son conducidas juntas desde el principio del género humano hasta el fin de los siglos. Ahora mezcladas por los cuerpos aunque separadas por las voluntades hasta el día del juicio, en que han de ser separadas en los cuerpos" (*De. Cat. Rud.* 31).

Su pensamiento se redondeará diez años después en la *Ciudad de Dios* hasta adquirir el carácter de aforismo: "Dos amores hicieron dos ciudades: a la ciudad terrena la hizo el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; a la celestial, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo" (*C.D.* XIV.26). Estas voluntades que separan las almas o estos amores que constituyen las dos ciudades tienen una dimensión fraterna muy clara: "Estos dos amores, de los cuales uno es santo, y mancillado el otro: social el uno y egoísta el otro; el uno mira por el bien común por causa de la sociedad celeste, el otro somete hasta los bienes públicos a su poder privado por ansia de la dominación usurpadora; el uno súbdito, émulo de Dios el otro; tranquilo el uno, turbulento el otro; el uno pacífico, el otro sedicioso;... el uno pretende para el prójimo lo mismo que para sí, el otro pretende sujetar al prójimo a su voluntad; el uno gobierna para la utilidad del prójimo, el otro para la suya propia" (*De Gen. ad. Lit.* XI. 15.20).

Las dos ciudades tienen pues un origen diferente y esto se afirma desde el prólogo de la obra. El origen de la ciudad terrena es el apetito de dominación.

### Desarrollo de las dos ciudades

Estas ciudades nacidas de dos amores son dos pueblos diferentes. La ciudad peregrina del Rey Cristo (C.D.I. 35) es un pueblo, porque, según Escipión, pueblo es toda asociación basada en el consentimiento de derecho y en la comunidad de intereses. Según esta concepción, pueblo fue también el imperio romano. Más adelante dirá que donde no existe la justicia no existe la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses (C.D. XIX. 23). Es decir que en donde no hay justicia no existe un pueblo. Por eso en el L.IV. había recordado la historia contada por Cicerón acerca del Pirata y Alejandro Magno, para terminar con estas palabras: "Desterrada la justicia ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? (*latrocinia*) y las mismas piraterías ¿qué son sino pequeños reinos?" (C.D. IV.4). Recordemos que *latrocinia* quiere decir subversión y desorden político. Por eso precisa mejor su pensamiento sobre pueblo escribiendo: "el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados" (C.D. XIX, 24).

Pueblo es, pues, una categoría aplicable sólo a hombres que tienden a idénticos fines; por eso puede haber un pueblo de Dios que peregrina en este mundo y otro pueblo que ha hecho del mundo su morada. Sin embargo un pueblo es tanto más pueblo cuanto más nobles sean sus intereses, y tanto menos cuanto menos lo sean (*ibid*).

Las dos ciudades están formadas por pueblos diferentes. Todo pueblo ama y busca la paz (C.D. XIX.12). Existe la paz del cuerpo que es la complejión ordenada de sus partes, y la paz del alma irracional cuando ordena sus apetitos; la paz del alma racional es la ordenada armonía entre los conocimientos y la acción, entre la vida contemplativa y la vida activa; la paz del hombre es la obediencia a Dios, y la paz de la ciudad la ordenada

concordia entre los que mandan y obedecen, la paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden, y el orden, la disposición de las cosas (C.D.XIX.13).

Si todos los hombres aman la paz y la paz es la tranquilidad en el orden, y el orden, la disposición de las cosas que tienden a su centro, este orden es el amor y el espacio del amor es la virtud, que es el orden del amor. Quien ama rectamente se encamina a la paz que le conduce a la virtud, que es la excelencia del amor. El círculo se ha cerrado, pero se ha abierto la clave de la interpretación de la historia.

Las dos ciudades en cuanto pueblo amaban la paz; la diferencia consiste en la manera como la quieren conseguir. Si la búsqueda de la paz termina en sí misma el círculo no se cerrará, el hombre quedará insatisfecho y todo lo que haga, bueno o malo, tendrá el signo de finitud y la impronta de lo inacabado; la situación se agrava si se busca el mal como si fuera el bien, en este caso el fracaso será total. "Esta ciudad llamada Babilonia tiene también sus amadores que miran por su paz temporal y ninguna otra cosa esperan, colocan en todo esto su placer y en ello terminan y se les ve trabajar afanosamente por el bienestar de la república terrena" (*In. Ps. CXXXVI. 2*).

Mientras hay quienes buscan la verdadera paz, obedientes a Dios, y reconciliados con los hombres hacen vivir a todo el pueblo por la fe que obra por la caridad (C.D. XIX. 23), hay otros que destruyen el amor de caridad y promueven el caos al amarse a sí mismos. Precisamente estos dos desarrollos del amor darán como resultado diferentes pueblos.

### **La historia como construcción del Reino de Dios**

En ninguna parte de la Ciudad de Dios se habla directamente de la Historia como construcción del Reino, pero eso es lo que se desprende después de una lectura aunque sea superficial. Veamos cómo entiende la historia. Agustín dijo alguna vez que la historia estaba grávida de Dios. Este punto de partida lo diferencia de sus predecesores clásicos. Para los griegos y romanos la

historia era cíclica. La humanidad recorre un largo y penoso camino que va desde la época dorada, pasando por la de plata, cobre, hasta la de hierro, en ella vivimos ahora esperando tiempos mejores. El gran ciclo podría durar 10,000 años y todo volvería al principio. Esta concepción cíclica, este eterno retorno no es privativo de una mentalidad mítica; pareciera ser más bien la forma natural de entender la historia, por eso bajo formas diversas encontramos este mismo esquema en todas las culturas, incluso entre los indígenas del Perú.

San Agustín no entiende la historia así. Para él, lector de la Biblia y cristiano sincero, hay un acontecimiento que acaeció una sola vez: la Encarnación de Cristo. Este hecho quiebra el círculo y propone a la historia un fin. Quiebra el círculo porque ese acontecimiento no volverá a repetirse más. Ya no marchamos hacia atrás en busca del paraíso perdido sino que nos encaminamos hacia adelante esperando la segunda venida que será el fin de la historia. La historia terminará el día del retorno del Señor con poder y majestad. La historia no "es un cuento sin sentido contado por un idiota con mucho sonido y furia" como dice Toynbee de la concepción cíclica recordando a Shakespeare, sino el tiempo de la gracia y de la conversión. Es el *kairós*, el tiempo pleno, el tiempo con densidad salvadora, el tiempo de Dios.

San Agustín ha escrito hermosas páginas sobre el tiempo. Existe un tiempo que proviene del movimiento de las cosas, es un tiempo exterior, pero existe otro más denso, descubierto en el acontecimiento. Es la irrupción de la novedad, de lo inesperado en el alma, es su distensión, su éxito (en cuanto salida de sí misma y de sus condicionamientos), es su plenitud.

¡Qué cosa maravillosa es el tiempo! ¿Dónde está el pasado que no es y sin embargo de alguna manera es? ¿Y el futuro que todavía no es y sin embargo de alguna manera es? El tiempo es y no es, el tiempo está en el alma y en ella los tres tiempos están presentes, porque el pasado es presente de las cosas pasadas y el futuro es presente de las cosas futuras y el presente es presente de las cosas presentes. El pasado es memoria, el futuro expecta-

ción y el presente acontecimiento. Pero todo está en mi alma que de alguna manera es todo.

La historia es como un canto o un poema. Si la música no se reduce a un mero larálá, como dice Marrou, tengo que escuchar hasta el final para poder comprender la melodía en su integridad. Cuando recito un poema, todo ya está presente en mi memoria, pero no lo he dicho todo; cuando recito la primera estrofa que ya está presente en mi memoria, aunque sólo haya comenzado el primer verso, este primer verso ya está todo en mi memoria aunque recite la primera palabra, y esta primera palabra está en mi memoria aunque sólo pronuncie la primera sílaba. Algo así acontece en el mundo, dice Agustín, con la vida del hombre y con la vida de todos los hombres, la humanidad. Un verso fuera del poema puede tener sentido, pero no su sentido pleno; una palabra fuera del verso puede tener sentido igualmente, pero este sentido es más pobre que dentro del poema, lo mismo acontece con la sílaba y más aún con la letra; pero la letra, la sílaba, la palabra, el verso, la estrofa sólo tienen sentido cabal en el poema entero. De igual manera, cada humilde acción de un hombre humilde sirve para dar sentido al todo. ¿No es esto el Dios todo en todos de San Pablo? Así como yo poseo el poema en mi memoria, así Dios posee la historia en su visión. Dios es el Señor. La historia tiene sentido porque ella es el tiempo de la gracia que conduce al Reino.

Para Agustín la historia deja de ser mirada hacia el pasado, todavía la define como maestra de la vida, pero el pasado no es el modelo, es sólo la figura y el cumplimiento. La historia es más bien mirada al futuro, es profecía. Por eso decía que la historia está grávida de Dios. La historia es profética no porque podamos predecirla; San Agustín piensa que este tipo de adivinación no está vinculado necesariamente a la vida cristiana, los paganos ayudados por los demonios podían predecir los acontecimientos futuros, dice recordando los oráculos. Es profética en cuanto que la profecía es la contemplación del absoluto y en éste no hay pasado, ni presente, ni futuro. Contemplar el plan de Dios en la historia es comprender cómo las dos ciudades avanzan mezcladas como el trigo y la cizaña hasta la consumación de los tiempos.

“Cuántos de los que no son de los nuestros parecen estar dentro todavía; y cuántos de los nuestros parecen como si estuvieran fuera. Sabe el Señor quienes son los suyos” (*In. Ps. CXV.14*). ¿Cómo distinguir lo bueno de lo malo, la paja del grano? No nos toca a nosotros. “Nadie os engañe, hermanos; sabed que en todas las profesiones los hay falsos en la Iglesia... Hay cristianos malos pero los hay también buenos. A la vista aparecen más numerosos los perversos porque son paja y no permiten distinguir el grano” (*In.Ps. XCIX.12.13*). La separación se hará el día del juicio; por eso hemos dicho que para Agustín la historia es escatológica. Es historia de la salvación.

Todo esto no impide los conflictos y las persecuciones y los fracasos, pero habrá que entender el tiempo como don para la salvación y lo hecho por los hombres en el tiempo como respuesta a la gracia, respuesta condicionada por las debilidades, los pecados y las claudicaciones de cada generación y de cada uno de los individuos.

### Conclusión

Hemos querido ingresar en el mundo de San Agustín y comprender de manera más o menos cercana lo que entendía por Reino de Dios. Cuando decíamos que la historia para él era escatológica queríamos decir que ya, incoado de alguna manera, el Reino de Dios estaba aquí, que la historia es de cierta manera el bosquejo de la Patria, como decía Peguy, un ensayo todavía borroso y poco claro de la ciudad que esperamos. San Agustín no dice más. ¿Cómo se pasó entonces de una escatología incoada a una escatología realizada? En primer lugar, la praxis de Agustín fue dubitativa con respecto a los herejes. Había escrito que nadie debía ser forzado a aceptar el Evangelio, pero en su Iglesia, sacudida durante cien años por la herejía donatista, bastó que un decreto imperial prohibiera la propaganda herética, aplicando multas y otros castigos, para obtener lo que ni en prosa ni en verso había obtenido Agustín: la adhesión de los herejes y la extinción de la herejía. Lástima que 300 años más tarde hicieran lo mismo los musulmanes y la historia se repitió al revés.

Con la experiencia de la adhesión de los herejes el pensamiento de Agustín se modificó y creyó que un poco de rigor era necesario, que el "*impelle intrare*" del Evangelio se aplicaba en estos casos.

El cristianismo debía defender sus fronteras no sólo al interior de la fe, sino incluso dentro del mismo estado. Los herejes debían ser excluidos de la cristiandad. Desde ese momento Iglesia y Reino de Dios se confundieron, la escatología se habría realizado.

En 1143, Otto de Freising, tío del Emperador Federico Barbarroja, escribía: "Ya que todos, incluidos los emperadores, salvo algunas excepciones, se habían convertido en devotos católicos, me parece que he compuesto no una historia de dos ciudades, sino prácticamente la de una sola, que llamo Iglesia".

La cristiandad, que se entendía a sí misma como la realización del Reino de Dios, no necesitaba de la profecía, le bastaba con el presente; de esta manera el providencialismo reemplazó a la profecía. Por otro lado, en esta cristiandad única ¿cuál sería la autoridad suprema, el Emperador o el Papa? La respuesta de los teólogos fue simple, de nuevo San Agustín les sirve de inspiración. La Ciudad de Dios que es la Iglesia debe tener primacía sobre la ciudad terrena. El Papa sobre el Emperador, hasta que los emperadores encontrasen sus teólogos...

Esta interpretación de San Agustín, con sus reducciones y exclusivismos, informó el pensamiento de la Edad Media, pero también Bossuet se aprovechó de él en su *Discurso sobre la Historia Universal* dedicado al Delfín. En Bossuet lo bebió Choquehuanca y más tarde Bartolomé Herrera, pero hay que denunciar claramente que el agustinismo político de los escritores de la Cristiandad y de la Restauración no es muy agustiniano por decir lo menos.



Ernesto Cavassa, s.j.

## Evangelización y cultura

Me han pedido que trabaje el tema de evangelización y cultura. Tema relativamente novedoso: es el eje vertebrador del magisterio eclesial en el pontificado de Juan Pablo II, central en la reunión y el documento de Santo Domingo. Quiero creer que no es sólo lo novedoso del tema lo que ha motivado su presentación en esta reunión. Si así fuera, como todo tema nuevo, éste correría el riesgo de convertirse en moda y, como tal, en pasajero y efímero también para nosotros.

En realidad, el surgimiento de un tema nuevo en el campo del saber no tiene tanto que ver con la cantidad de conocimiento acumulado por la adquisición de nuevos y mejores instrumentos conceptuales por más verdad que esto sea. Algo así como una especie de "salto cualitativo" que sería el resultado de la acumulación de materia, al interior de un proceso progresivo continuo. Tiene que ver más bien con una serie de movimientos que se dan en la praxis social, los que posibilitan una discontinuidad con el orden intelectual anterior y una reordenación de los códigos de

---

(\*) Ernesto Cavassa, s.j., es profesor de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya. Publicamos su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1993: "Perspectivas de nueva evangelización. Reflexiones en torno a Santo Domingo". Esta ponencia ha sido presentada por el autor en otros encuentros.

comprensión con los que nos dirigimos a aquello que pretende-  
mos entender. No existe, pues, ninguna posibilidad de trabajar  
un nuevo tema sin antes haber percibido una especie de "crisis"  
de nuestros códigos anteriores de comprensión. Sin haber perci-  
bido lo que R. Aparicio ha denominado la experiencia de vacila-  
ción de los sentidos.

Esta experiencia supone que lo que realmente ha variado son  
las condiciones sociales en las que se configura el saber. Las  
nuevas experiencias, sociales o eclesiales, no dejan indemnes a  
nuestros sistemas de comprensión; por el contrario, los interpe-  
lan y los movilizan hacia nuevas formas de intelección de los pro-  
cesos sociales. En realidad, la pregunta por la relación evangelio-  
cultura es ante todo un diagnóstico de esta situación de crisis:  
implica aceptar que el paradigma anterior, aquel en que dicha  
relación se daba por supuesto, ya no rige más.

Un ejemplo: la pregunta por la relación evangelio - cultura  
hubiera sido imposible en un esquema de pastoral de cristian-  
dad. En él, todo tiene su lugar: la Iglesia en el centro de las  
relaciones sociales, una imagen de lo de Dios clara y sin requie-  
bres, unas pautas de comportamiento establecidas de antemano  
en un orden ya constituido al que sólo cabía incorporarse y  
aceptar. Lo religioso encuentra un lugar que, para la gran mayo-  
ría, resulta evidente e incuestionable.

La pregunta por la relación evangelio - culturas sólo puede  
darse, pues, cuando lo incuestionable resulta cuestionado. Cues-  
tionado, en primer lugar, por la práctica social y por la conciencia  
de los cambios que ocurren a ese nivel. Y cuestionado también a  
nivel conceptual cuando parece desmoronarse la "estructura de  
plausibilidad" que configuraba una determinada forma de vi-  
venciarse la experiencia cristiana.

Ambas cosas han ocurrido. La Iglesia se ha percibido, por vez  
primera, como católica, como universal. Las Iglesias no se perci-  
ben ya como una extensión más o menos lograda de la vivencia  
europea sino que, vía Sínodos regionales y locales, han ido  
adquiriendo conciencia de su identidad y aportes. La especifica-

ción de esas experiencias en teologías específicas y locales (de la liberación, negra, feminista, del tercer mundo, de la marginación, etc.) ha confirmado esa identidad. La Iglesia, a pesar de los vientos contrarios que parecieran afincarse en ella, no puede renunciar a lo que resulta siendo un logro cada vez más consciente: el de la aparición de nuevos y diferenciados rostros en el día a día de su práctica. La pluralidad es un dato ya adquirido.

No es el único. Esta segunda mitad de siglo es también la de la descolonización africana, de los movimientos de liberación en el tercer mundo, de las grandes migraciones del campo a las ciudades y del tercer mundo al primero. A trancas y barrancas, esta Iglesia ha ido haciéndose cada vez más consciente del carácter popular de sus orígenes y de su mayor arraigo en los países pobres. No se trata sólo de una vuelta a las fuentes; esto ha significado también una manera de relacionarse con la denominada modernidad. Si bien la reconciliación Iglesia-mundo es uno de los aspectos más acentuados en el haber del Vaticano II, la "perspectiva del pobre" puede haber sido uno de los logros del post-concilio. Reconciliación con el saber y con la ciencia, sí, pero sólo si ellos se ponen al servicio de los desfavorecidos. De otro modo, sólo habremos derivado en una nueva forma de configuración elitista del cristianismo.

Dos aspectos, pluralidad de rostros y presencia entre los pobres, que tocan la experiencia de Dios en la Iglesia. Paralelamente, los países tradicionalmente católicos, particularmente europeos, se van convirtiendo cada vez más en tierras de misión. El discurso eclesial ha perdido en ellos fuerza y consistencia.

En esos movimientos de la praxis eclesial hay que situar la preocupación eclesial por el tema evangelización - culturas. Este parte de una conciencia de crisis, ya manifestada por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (EN) y reiterada por Juan Pablo II en muchas oportunidades. Santo Domingo se hizo eco de ella aunque con otro cariz: la crisis es también y sobre todo esperanza y nuevos retos. Como ya había dicho Puebla: sólo se evangeliza bien en el germen de las culturas. Las épocas de crisis son buenas porque abren posibilidades aún inéditas.

Las épocas de crisis son también épocas de confusión, que se dan en los términos de la relación y en las actitudes ante ellos. Vamos a despejarlos.

## 1. CULTURA

La nueva preocupación por la "cultura" ha venido acompañada por una fuerte prevención: ¿no es ella, al fin y al cabo, un modo de desplazar los acercamientos realizados desde los análisis sociales? Variar el objeto de atención (por ejemplo, la cultura en vez de la sociedad) connotaría una serie de cambios: un mayor énfasis en lo micro en desmedro de lo macro social; se relega la estructura social a un lugar secundario; los conflictos sociales estructurales quedarían recubiertos por un sinnúmero de mini-conflictos locales secundarios; la preocupación por la identidad de los pequeños colectivos, su reforzamiento e integración a cuerpos sociales mayores trasladan a un lugar subordinado las antiguas preocupaciones por el cambio del todo social, y los mismos esquemas de análisis que permitían su estudio hoy ya no nos valen más. Para colmo, la denominada crisis de las ideologías ha destruído los grandes relatos y ahora estamos todos inmersos en los pequeños relatos, fruto del llamado pensamiento débil. La aparición de la cultura como término clave en la comprensión de los fenómenos sociales no sólo es un término nuevo; aparecería también -desde esta perspectiva- como sospechosamente funcional a todos estos cambios. Cambios que se dan en la praxis, sí, pero para incorporararnos todos a esta ideología enmascarada que aparece hoy en la cultura neo-liberal.

Lo anteriormente señalado tiene que ver, al menos, con cuatro aspectos: el concepto de cultura que manejamos; el tipo de análisis que se corresponde con dicho concepto; la correlación cultura-sociedad y cultura-religión, y el lugar del cambio y la transformación social propio de este tipo de enfoque.

### a) El concepto de cultura

Aún hoy, el término "cultura" nos juega algunas malas pasadas. El uso más extendido del término, el del lenguaje corriente

y el de los medios de comunicación masiva, le asigna una connotación marcadamente intelectualista<sup>(1)</sup>. Su ya larga historia remite a muy diversos significados: cultivo de la tierra, culto religioso, *ethos* de un pueblo o colectividad<sup>(2)</sup>. Sólo cuando pasa a ser objeto de preocupación científica por parte de las ciencias sociales el término comienza a perder las connotaciones valorativas implicadas en un tratamiento de tipo intelectualista o romántico, ampliando su significación<sup>(3)</sup>.

Gracias a los trabajos de los antropólogos en sociedades no occidentales hemos podido saber que la cultura no es un simple refinamiento añadido al propio ser, ni una herencia valiosa pero inaccesible de tradiciones, sino fundamentalmente un "diseño de vida" fruto de la construcción y reconstrucción histórica de un

---

(1) Un tratamiento de tipo "intelectualista" lleva a entender la "cultura" en función de una determinada cantidad de conocimiento lo que deriva rápidamente en una división discriminatoria entre hombres o pueblos cultos/incultos. Se piensa normalmente en personas que han adquirido un sofisticado conocimiento sobre lo que "hay que saber" y que actúan "cómo hay que comportarse". En una tal perspectiva, se suele hablar de "cultura" en singular, en relación a lo académico ("centros de cultura") y vinculada a una idea de progreso que se supone válida universalmente (como cuando se habla de "cultura actual", "cultura humana" o "cultura contemporánea").

(2) Este último tratamiento, propio del romanticismo, supone un paso importante del singular al plural. Como dice F. BRAUDEL, "al pluralizar civilizaciones o culturas, se renuncia implícitamente a una civilización definida como un ideal, mejor dicho, como el ideal por antonomasia" (1974, 137). Sin embargo, el romanticismo entiende la cultura como una especie de "*ethos*" nacional valioso pero inaccesible de tradiciones. Un buen resumen de la historia del término en R. APARICIO 1981, 14-20. Es interesante la "etimología" de este término empleada como estrategia para comprender la historia; cfr. HODGE, R. y KRESS, G. 1988, 186.

(3) Un hito importante es la definición de E.B. TYLOR: "ese conjunto complejo que abarca los conocimientos, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto miembro de una sociedad" (cit. en APARICIO, 17). Se amplía así el concepto al conjunto de modo de vida y no sólo a sus elementos más sofisticados. Ampliación en todo sentido: KROEBER y KLUCKOHN llegaron a reunir más de 160 acepciones del término (cfr. Cambridge 1952).

determinado colectivo<sup>(4)</sup>. Es entonces cuando se hace "problema" y, por ende, objeto de estudio de las ciencias sociales dando origen también a varias escuelas de pensamiento<sup>(5)</sup>.

Estas tres significaciones del término cultura son las que maneja también el documento preparatorio de la trigésima cuarta Congregación General de los jesuitas que tendrá lugar en enero 1995. Según este documento hay dos nociones muy extendidas en los círculos eclesiásticos: una noción que peca por vasta puesto que incluye a toda la realidad humana; otra peca por elitista al fijarse solamente en el aspecto más intelectual. El documento se pronuncia, pues, por una noción más antropológica de cultura: la forma en que un pueblo vive, razona, se organiza y celebra la vida.

## b) El análisis cultural

R. Schreiter indica tres características que se deben exigir a un análisis de la cultura para que sea válido desde una perspectiva teológica: su carácter complejo e integral ("holistic"), capaz de entender la configuración cultural de la identidad sin verla disociada con planteamientos de cambio social.

---

(4) Que estamos inmersos en la "cultura" sólo lo descubrimos cuando entramos en contacto con otros mundos de significación que no son los nuestros, ya sea porque nos dirigimos a ellos, ya sea porque el nuestro propio entra en crisis. Según R. APARICIO, "la cultura sería algo que «está ahí», como la atmósfera o el aire en el que respiramos y por el que nos llega la luz (...) haciéndonos vivir lo que ella propone como la realidad misma". Si no cambian las condiciones sociales que nos la hacen vivir como parte de nosotros mismos, ella no se convierte en objeto de nuestra preocupación, "no advertimos que es algo colectivamente construido y por construir", dando como resultado una cosificación de la realidad a través de representaciones culturales (1981, 12s). Según C. GEERTZ hay tres modos de oscurecer el término de cultura: reificándolo, reduciéndolo a un craso esquema de conducta y espiritualizándolo (1990, p. 25).

(5) Cfr. el estudio ya citado de R. APARICIO: en él se valora el tratamiento de este concepto en los principales autores de las ciencias sociales. Un acercamiento sencillo a las diversas corrientes y útil para el trabajo que realizamos en R. SCHREITER 1985, 45-49. Seguimos esta perspectiva en la medida que nuestro interés es finalmente teológico.

Es precisamente en atención a estos tres elementos que Schreier asume un estudio semiótico de la cultura, siguiendo las pautas que le ofrece el antropólogo norteamericano Clifford Geertz. Dice este último:

*“El concepto de cultura que propugno...es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”* <sup>(6)</sup>.

Al explicar de qué se trata en esta especie de hermenéutica que busca significaciones, dice Geertz que “el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos” <sup>(7)</sup>. El análisis cultural debe permitirnos entrar a esa “urdimbre” de significaciones que constituye el mundo cultural proporcionando a los sujetos los instrumentos conceptuales para entender y dirigir su mundo <sup>(8)</sup>.

Para ello, C. Geertz nos propone lo que denomina -prestándose el concepto de G. Ryle- una “descripción densa” (*thick*

---

(6) Cfr. GEERTZ 1990; 20. R. APARICIO explica de qué modo lo «cultural» penetra toda la obra de Max Weber a pesar de que el término se encuentra prácticamente ausente (1981, 60-72). La socióloga colombiana también se adhiere a este concepto de cultura: “Por cultura queremos entender aquí aquellos sistemas de significaciones por los cuales se ordena y da sentido a la vida en una determinada sociedad o en un determinado grupo social. Estos sistemas de significación son convencionales y comunes a una colectividad” (1981; p. 13, nota 2).

(7) GEERTZ 1990, 35.

(8) Continúa GEERTZ: “Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (1990, 27).

*description*) de la cultura<sup>(9)</sup>. Se trataría de “desentrañar las estructuras de significación...y determinar su campo social y su alcance”<sup>(10)</sup>. Lo que se encara en realidad es una multiplicidad de niveles complejos, superpuestos o entrelazados entre sí. Ellos se muestran “extraños, irregulares, no explícitos”. Lo que un buen análisis pretende no es reducirlos a leyes sino captarlos en su complejidad y de ese modo poderlos explicar. Por ello, en el análisis de la cultura no se avanza a modo de comprobaciones acumulativas sino siguiendo “una secuencia discontinua pero coherente de despegues cada vez más audaces”<sup>(11)</sup>.

### c) La relación cultura-religión-sociedad

Tomando este último punto desde una *perspectiva integradora* (holística, en términos de Schreiter), no se puede entender (al estilo, por ejemplo, del funcionalismo) lo religioso como separado del conjunto de elementos culturales que componen la vida social. Lo que el análisis cultural pretende no es hacer algo así como una disección del aspecto religioso (apartándolo de sus “adherencias” culturales, sociales, históricas) de las culturas. Por el contrario, en tanto sinopsis del orden cósmico, las creencias religiosas permiten entender e interpretar el “mundano mundo” de relaciones sociales y de situaciones psicológicas. De otro lado, dichas creencias lo configuran. En este sentido hay que entender

---

(9) Geertz no aporta una “definición” de lo que entiende por “descripción densa”. Aporta algunos elementos -que ofrecemos- y sobre todo la serie de ensayos que constituyen su libro. Una buena explicación, valoración y crítica en P. SHANKMAN 1984, 261-270.

(10) GEERTZ 1990, 24.

(11) GEERTZ 1990, 36. Y completa el antropólogo norteamericano: “el análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas” (1990, 32). Esto implica también una mayor dificultad para el desarrollo teórico puesto que se trata de que “la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa” (1990, 35). La forma literaria de presentar los resultados es precisamente la del ensayo (1990, 36).

la afirmación de Geertz de que la religión funciona como "glosa" (*gloss*) y como "plantilla" o "patrón" (*template*)<sup>(12)</sup>.

Del mismo modo, tampoco la organización de la sociedad puede pensarse al margen de la cultura y de sus análisis. La relación cultura - sociedad no puede entenderse como opuesta o como independiente una de otra. Como dice Marcelo de Azevedo son "de alguna forma correlativas y se condicionan mutuamente"<sup>(13)</sup>. Los movimientos culturales se viven al interior de o configuran formas de expresión social. La cultura no es, pues, ni mera superestructura de su base económico-social ni puede entenderse desde la sobrevaloración a la que las perspectivas culturalistas parecieran querer elevarla, reificándola y desfigurándola. Es precisamente al hacer crisis una armoniosa relación entre ambas, cuando se percibe con mayor claridad que no pueden reducirse una a la otra. Es el caso de la crisis del Este. El derrumbe del muro fue también el derrumbe de una organización social sin legitimación que sólo respondía a su propia inercia. El surgimiento de nuevos sentires, la emergencia de valores hasta entonces escondidos, la especificación de una serie de reclamos y reivindicaciones en un movimiento social, primero espontáneo y luego cada vez más organizado, permitió la configuración de nuevas formas de convivencia: nuevos estados, nuevas instituciones, nuevos roles. La organización social vino después; antes, nuevas significaciones habían ya socavado los cimientos de un anquilosado y anacrónico estado de cosas que se caía por sí solo. Es tarea del análisis cultural seguir de cerca esto que los pueblos viven como sus procesos más propios.

#### d) Identidad y cambio social

Los antropólogos observaron que los pueblos que ellos estudiaban poseían sus propias maneras de definirse y autovalorarse, se identificaban con arreglo a sistemas de valores diferentes

---

(12) Cfr. 1990, 116. Para un estudio más desarrollado del tema, cfr. GEERTZ, BELLAH, DITTES, 1976; 219-238.

(13) Cfr. M. AZEVEDO *Vivir la fe en un mundo plural*. Verbo Divino. Pamplona, 1993; p. 71s.

a los occidentales, fuera de los cuales sólo cabía la desestructuración personal y grupal. De ese modo, fue cada vez más claro que es al interior de cada cultura donde sus miembros van adquiriendo sensación de pertenencia, seguridad, dignidad y participación<sup>(14)</sup>. Es decir, es allí donde los miembros de un colectivo cultural fraguan su *identidad*<sup>(15)</sup>. De este modo, los estudios sobre la identidad dejaron de ser objeto sólo de la psicología evolutiva, clínica o social y pasaron a ser también interés de la sociología y de la antropología. Han sido P. Berger y Th. Luckmann, en su ya clásico estudio *La construcción social de la realidad*, los que formularon la "construcción social de la identidad" de la siguiente manera:

*"La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aún reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad se determinan por la vida social"*<sup>(16)</sup>.

La identidad, como la misma realidad, es construída. La construcción de la identidad no es, por tanto, ajena a esa "trama de significaciones" que constituye la cultura y que el mismo hombre ha tejido. El hombre construye su ser social al mismo tiempo que construye la realidad social a través de la acción que realiza en aquel escenario, *la vida cotidiana*, que se vivencia -según Berger y Luckmann- como la realidad primera. La identidad se construye allí mediante la atribución de una serie de significados, atribución que se encuentra condicionada por la manera

---

(14) Así lo expresa el documento del Consejo Mundial de Iglesias cuando trata el tema Evangelio y Cultura. Cfr. LAUSANNE COMMITTEE 1981, 308-339.

(15) Esto no sólo vale para colectivos no-occidentales. Una serie de trabajos han hecho tomar conciencia de la existencia y función de las denominadas sub-culturas al interior de las sociedades occidentales. Cfr., por ejemplo, D. HEBDIGE *Subculture, the Meaning of Style*, Methuen & Co. Nueva York 1979.

(16) Cfr. BERGER y LUCKMANN 1974, particularmente la tercera parte referida a la sociedad como realidad subjetiva.

como cada uno de los participantes lee la situación en la que se encuentra. Desde este punto de vista, "la identidad de uno...es el significado de lo que uno es, con el cual se presenta uno a sí mismo ante los otros: un significado que siempre va a renegociarse y que él ha llegado a tener como representación de sí en virtud de infinitas negociaciones y renegociaciones anteriores"<sup>(17)</sup>. Significados aportados precisamente por la situación cultural en la que se producen estas continuas interacciones.

Uno de los puntos que se negocia es precisamente la situación misma. En muchos casos, si se quiere reajustar o variar el significado que los actores dan a su acción, no queda más remedio que redefinir la situación en la que se produce la interacción. Es entonces cuando se plantea la cuestión del *cambio social*.

Una de las observaciones a este tipo de enfoques es precisamente que no toma en cuenta (a diferencia de perspectivas marxistas) la conflictividad social y la lucha entre las clases sociales. Teóricamente hablando, sin embargo, desde una perspectiva semiótica de la cultura, lo que está en cuestión son las condiciones sociales de la configuración y vivencia de la misma realidad. Por tanto, ni se reifica ésta asignándola a uno de sus componentes sociales (la infraestructura, la lucha de clases, los medios de producción) ni se reduce la realidad (como lo hace una visión calificada de culturalista) a un halo vaporoso compuesto de un conjunto de tradiciones, a modo de un *ethos* nacional, ajeno a un análisis. De lo que se trata, en cambio, es de llegar al análisis de cómo se transforman las culturas, es

---

(17) Cfr. R. APARICIO y A. TORNOS, 1988-1989, 94. Según el enfoque sociológico interaccionista, nos dicen estos autores, "la atribución de significados se correspondería con la percepción de la situación en que se hallan aquellos que interactúan, de la posición que ocupa el uno con respecto al otro, de diversos signos que quieren dar el uno al otro respecto de todo ello. Y como normalmente quieren una y otra parte conseguir en su acción lo más posible, negocian ambas lo que para cada una significaría lo tratado, más todavía: negocian lo que uno en esa interacción habrá de significar para el otro" (ib.).

decir, de estudiar las "condiciones sociales de la producción de sentidos"<sup>(18)</sup>.

Eso significa seguir con atención los movimientos sociales que se producen en la praxis, los que derivan en una reordenación de significantes y en nuevas configuraciones de la situación social<sup>(19)</sup>. Los cambios a nivel de la cultura pueden producirse por mutaciones que se dan a nivel de la praxis (nuevos descubrimientos, transformaciones tecnológicas, movimientos sociales) pero también sobrevienen a nivel de la vivencia de sentido (cuando lo que se vive como incuestionado comienza a tornarse problemático). Sólo cristalizarán en cambio social si estas mutaciones inciden en la ordenación de significantes revirtiendo nuevamente en las condiciones sociales: variando el comportamiento de los actores, reestructurando conductas, transformando la noción misma de lo que se concibe como "normal" o como "real". En este tipo de análisis, la incidencia del factor "poder" no queda fuera. Sin embargo, no se le considera como algo previamente asignado a los actores sociales (Estado, Fuerza Armada, Banca) sino que sólo se le conoce, en su real dimensión, en la medida en que entra en juego en la interrelación social<sup>(20)</sup>.

El análisis cultural encara también el cambio social aunque de modo más dinámico y profundo. No se trata de ver cómo se materializa una forma pre-concebida de transformación (el paso del capitalismo al socialismo, por ejemplo) sino de considerar todas las posibilidades de cambio que se plantean al interior del mundo social, intentando captar incluso lo que se percibe como

---

(18) Es la aproximación de las nuevas sociologías de la cultura. Cfr. R. APARICIO 1981, 127-143. "Al actuar así, dice la autora, desmitifican el bastión del realismo que es donde, hasta ahora, tropezaban los intentos de llegar hasta las raíces de la cultura. Estas parece que habrán de quedar ocultas hasta que no se problematice el terreno llamado realidad, que es donde se esconden las verdaderas dudas" (1981, 127).

(19) Cfr. sobre este punto A. TORNOS 1973, 165-176.

(20) Determinadas situaciones pueden reducir a nada la idea de poder asignado a priori a un grupo social, institución o nación. ¿Quién podría haberse imaginado que el todopoderoso estado soviético sólo vivía de la reificación de su propio poder?

cambio o transformación, cuáles son sus reglas o de qué manera se reorganizan los límites que dividen a los grupos al interior del cuerpo social<sup>(21)</sup>. En esta interacción, los actores sociales negocian su identidad y su peso específico al interior del mundo social. De allí que identidad y cambio no sólo no se contraponen. Se requieren mutuamente como condición que define la acción social, lugar privilegiado del análisis.

Esto supone, finalmente, un análisis de la realidad que no termine llegando a las conclusiones que son, a la vez, sus premisas. El análisis debe llegar a precisar cómo se negocia la identidad o cómo se conciben los procesos de cambio al interior de colectivos determinados valiéndose para ello de los códigos de significación utilizados por dichos colectivos. No se trata, pues, de aplicar una plantilla previamente elaborada para juzgar a los grupos al interior de un continuum (más o menos progresista, conservador, revolucionario, etc) encubriendo así una valoración a la par que una descripción, sino de descubrir las reglas de funcionamiento que regulan los comportamientos de las personas al interior de un determinado diseño de vida. En palabras de R. Schreiter, su cosmovisión y la configuración de los límites entre los actores sociales.

## 2. EVANGELIZACION

También la propuesta de “evangelizar las culturas” fue susceptible de prevenciones, sospechas y rechazos iniciales. Por lo demás no demasiado gratuitos. Una propuesta así, ¿no significa acaso poner el Evangelio por encima de toda cultura y a los portadores del Evangelio por encima de toda cultura? ¿No es eso lo que lleva a pensar la fraseología utilizada por la EN cuando se propone “evangelizar”, es decir, “transformar y convertir al Evangelio...los criterios de juicio, los valores determinantes...las

---

(21) Cfr. SCHREITER 1985, 70-73. Conceptos importantes como “transgresión de los límites” los veremos con más detenimiento al hablar de la metodología.

líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad"? Quien así habla, ¿no deja traslucir acaso que posee mejores criterios de juicio y líneas de pensamiento que los llamados a convertirse? ¿No estamos, pues, ante un llamamiento restauracionista más? Hubo, pues, sectores eclesiales que no simpatizaron con esta propuesta y la silenciaron. Se veía en ella una forma de articular una nueva pretensión de superioridad eclesial sobre las culturas que tendría sus portadores más preclaros en los nuevos movimientos neo-conservadores. De tal modo que la "evangelización de la cultura" nos devolviera rápidamente a prácticas ya conocidas de transmisión de la fe como si ésta fuera una doctrina religiosa o moral, un conjunto de principios de carácter supracultural, capaz de proporcionar de modo inmediato y deductivo, vigencias religiosas y culturales universales de las que pueden derivarse aplicaciones locales acriticamente asimiladas y verticalmente impuestas. El caso del catecismo.

Sin embargo, los modos de hablar de la *EN* sobre la "evangelización de la cultura" (retomados luego en Puebla y Santo Domingo) no llevaban necesariamente a pensar en ésta como la única e inequívoca lectura.

Los documentos magisteriales, desde *EN* hasta ahora -y en ellos sí que no hay marcha atrás- hablan de la "evangelización" y de su relación con la cultura teniendo en cuenta estos elementos fundamentales:

a) De lo que se trata no es de transmitir una serie de aspectos previamente adquiridos sobre Jesús, ni una doctrina o una enseñanza sobre El o su Iglesia -por más buena que ésta sea- sino presentar a "Jesús mismo, el evangelio vivo" como dice el texto. Evangelizar es, entonces, confrontar a las culturas en las que la Iglesia se hace presente con unos hechos y unas prácticas que signifiquen en cada cultura lo significado por Jesús en la suya. "Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo" dice *Santo Domingo* 178. Hechos y prácticas no importados, por tanto, desde arriba o desde fuera sino elaborados -construidos- al interior de ese "entramado de significaciones" que es cada cultura.

b) A esta confrontación se le llama en teología “correlación crítica” entre el Evangelio y la cultura. Ahora bien, ¿cómo se verifica ésta? La correlación entre evangelio y cultura se verifica en cada cultura no como el aprendizaje de un conjunto de aspectos, de *doxa* o de *praxis*, considerados necesarios para pasar el test de la fe, sino como la experiencia de lo que fue central en la práctica de Jesús: que el reino de Dios ha llegado a ella aportando salvación (ensanche, apertura de horizontes, posibilidades nuevas) a la experiencia humana. Lo que verifica la llegada del Evangelio en cada cultura es que se haga realidad lo que hizo Jesús en la suya: la apertura de posibilidades de salvación para quienes no sentían ya ninguna, aunque esto signifique la transgresión de muchos límites.

c) El Evangelio, dice la *EN*, no se identifica con la cultura aunque el Reino en cada cultura posee rostros propios. En efecto esto es así y conviene siempre afirmarlo para evitar neo-colonialismos de cualquier tipo (de izquierda o de derecha). Las buenas nuevas ya existen en las culturas antes aún de la llegada del Evangelio. Son aquellas que le aportan identidad, dignidad, seguridad a sus miembros. El Evangelio no sólo no las anula. Necesita de ellas, de estas *semina Verbi*, precisamente para poder expresar lo que esta noticia nueva tiene de buena: enriquecer la experiencia humana con el plus de la vida misma de Dios y su oferta de salvación.

d) La experiencia de salvación aportada por el acontecimiento Jesús debe darse en unos hechos y prácticas de tal manera que pueda ser espontáneamente percibida como salvífica en los términos del pensar y vivir cotidiano y antes de cualquier explicación ulterior. No hay experiencia de salvación que no pase por el “cara a cara” de la vida cotidiana. De allí la importancia que la *EN* da al testimonio. La explicación (la catequesis) viene después; lo primero es el kerigma: esa pre-ocupación del evangelizador por todo aquello que hable de buenas nuevas a la así llamada gente común.

e) Salvación que es siempre socio-culturalmente condicionada. La mediación cultural nos habla también de limitación y

contingencia, incluso allí donde se da la experiencia originaria: la de la Revelación. La presencia de Dios en la historia tiene unas particularidades históricas precisas y un lenguaje culturalmente condicionado. Por ello se encuentra especificada en una pluralidad de textos. No existe "un" evangelio sino cuatro. Ninguno de ellos manifiesta la Revelación en estado puro; en todos, se hace presente el sesgo propio del autor o de la comunidad a la que se dirige el texto.

Si los mismos textos en los que se funda la fe cristiana son ya resultado de una elaboración socio-culturalmente condicionada, ¿cómo puede ser posible pensar que alguna otra elaboración teológica posterior pueda verse libre de sus propias limitaciones culturales? En realidad, el agente evangelizador sólo logrará realizar lúcidamente su misión si realiza en la cultura en la que le toca vivir el mismo proceso que su maestro: el de la *kénosis* de la encarnación. Este es el paradigma de toda evangelización: la encarnación del Verbo. Es decir, la conciencia de los límites propios, la que le viene de su cultura de origen pero también del pecado del mundo en el que tiene parte. No existe, pues, en los textos del magisterio, ninguna base para leer la "evangelización" como un proceso de afirmación de la tradición eclesial sobre las culturas.

Más bien, de las expresiones que hemos venido señalando lo que se sigue es la indicación de cuatro actitudes muy presentes entre los agentes de evangelización y que condicionan el mensaje evangelizador:

a) La primera es antropológica y tiene que ver con el modo como los cristianos enfrentamos la tarea de la evangelización. Se trata del etnocentrismo. Etnocéntrica sería la actitud que valora como expresión válida y buena de lo cristiano aquella que a ellos les guía pudiendo aceptarse otras sólo por tolerancia.

b) La segunda es epistemológica: normalmente nos acercamos a las culturas con suficiencia y no con modestia cognitiva. Entiendo por lo primero la creencia espontánea de que los nombres con que nos referimos a lo de Dios en nuestro entorno

cultural, así como las formas de conducta rituales o no con las que nos dirigimos a El, son nombres y conductas adecuados. La actitud contraria, de modestia cognitiva, enraizada más en la tradicional "doctrina de la analogía" sabe que su referirse a Dios, afinado culturalmente como está, puede siempre sustituirse por otras expresiones y conductas y que, si quiere entrar a la comprensión de lo divino en otras culturas, debe aprender a escudriñar sus esquemas conceptuales, su imaginario religioso y sus leyes de comportamiento en torno a lo religioso.

c) La tercera es eclesiológica, más concreta y operativa al punto que frena la agilidad que podría esperarse en la tarea de inculturación de la fe: la confusión entre unidad y uniformidad al interior de la Iglesia y las prevenciones consiguientes hacia cualquier tipo de expresión plural de la fe. A pesar de las afirmaciones magisteriales acerca de la conveniencia de una confesión culturalmente diversificada de la única fe en Jesús (cfr. Juan Pablo II a los Cardenales, 21-XII-1984), la práctica usual se encuentra más bien animada por el temor y la sospecha.

d) Y finalmente, una de carácter pastoral: la extendida confusión entre adaptación del mensaje e inculturación de la fe. Por la primera entiendo la transmisión de unos contenidos, previamente considerados como universalmente válidos, poniendo particular interés en el hecho de que sean debidamente comprendidos y repetidos por el receptor. La inculturación de la fe, en cambio, significa "el proceso por el cual una comunidad cristiana hace significativa su fe en los términos y conceptos del medio cultural cotidiano en el que vive y convive, enriqueciendo con esa significatividad, para sí y para sus prójimos, la convivencia diaria misma"<sup>(22)</sup>.

---

(22) Cfr. A. TORNOS *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*. Universidad de Comillas, Madrid, 1992; p. 22.

## A MODO DE CONCLUSION

Un documento reciente -y, desgraciadamente, aún muy poco conocido- de la Pontificia Comisión Bíblica retoma muchos de estos puntos a la hora de hablar, en su parte final, de "la interpretación de la Biblia en la vida misma de la Iglesia" (23). La Biblia es, para la Iglesia, no un mero conjunto de documentos sobre orígenes sino "Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero en el tiempo presente". La comunidad cristiana tiene la tarea de comunicar esa Palabra a los hombres a través "de la actualización y de la inculturación del mensaje bíblico". Eso -y no otra cosa- es "evangelizar". Para eso -y para más nada, en realidad- existe la Iglesia.

Actualizar el mensaje bíblico no significa manipularlo. Y una manera de manipular el texto es renunciar al "esfuerzo hermenéutico que tiende a discernir a través del condicionamiento histórico los puntos esenciales del mensaje". Es necesario reconocer -contra el fundamentalismo literalista- que los textos han sido elaborados en función de circunstancias pasadas y en un lenguaje condicionado por ellas. Actualizar el mensaje bíblico implica releer los textos, al interior de comunidad creyente, para expresarlo de una manera adecuada al hoy.

De la misma manera, la fecundidad del mensaje depende también de la inculturación "que asegura el enraizamiento del mensaje bíblico en los más diversos terrenos". Pero un enraizamiento que implica una "mutua fecundación": "por una parte, las riquezas contenidas en las diversas culturas permiten a la Palabra de Dios producir nuevos frutos; y, por otra, la luz de la Palabra de Dios permite operar una selección en lo que aportan las culturas, para rechazar los elementos dañosos y favorecer el desarrollo de los elementos válidos". En tal sentido, la inculturación de la fe es una tarea permanente, nunca concluída.

---

(23) PCP 1993, 106ss.

Inculturar la fe significa, por tanto, poner en "correlación crítica" (en "mutua fecundación" dice el texto pontificio) el Evangelio y la cultura. Hay que evitar tanto una "adaptación" superficial del mensaje (que normalmente pasa de contrabando la imposición cultural propia del etnocentrismo) como una "confusión sincretista" (irrespetuosa de ambos polos de la correlación: la identidad cultural y la especificidad del mensaje evangélico).

Se trata, más bien, de partir de un análisis de la cultura, de su cosmovisión y del modo como se configuran los límites entre los diversos actores sociales al mismo tiempo que se percibe el modo como el mensaje del Reino aportado por Jesús supuso para su tiempo la ampliación de posibilidades de realización humana a partir precisamente de la reformulación de los límites que regían las relaciones entre los diversos grupos sociales. Esta correlación tiene que ser diversa según se plantee desde una cultura urbana o rural, desde el centro o desde la periferia, desde un grupo juvenil o desde aquél en el que predominen reivindicaciones de orden étnico o de género. Pero allí, precisamente en esa diversidad ("jamás completa", como dice el documento), es donde va apareciendo la riqueza de las múltiples lecturas que autoriza el Evangelio.

### Bibliografía:

APARICIO, Rosa

*Cultura y sociología*. Narcea, Madrid, 1981

APARICIO, R. y TORNOS, A.

*La identidad cristiana en la práctica*. Memoria académica de Fe y Secularidad. Madrid, 1988-1989.

AZEVEDO, Marcelo

*Vivir la fe en un mundo plural*. Verbo Divino, Pamplona, 1993.

BERGER, P. y LUCKMANN, Th.

*La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Bs. As., 1984.

BRAUDEL, Ferdinand

*La historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, Madrid, 1974.

ERNESTO CAVASSA, S.J.

GEERTZ, Clifford

*La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990.

GEERTZ, BELLAH, DITTES

*Religión* en "Enciclopedia internacional de las CC.SS. vol. 9. Aguilar, Madrid, 1976

HODGE, R. y KRESS, G.

*Social Semiotics*. Cornell University Press, Ithaca, 1988.

KROEBER, A. y KLUCKOHN, C.

*Culture, a critical review of concepts and definitions*. Harvard University Press, Cambridge, 1952.

PONTIFICIA COMISION BIBLICA

*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 1993.

SCHREITER, Robert

*Constructing Local Theologies*. SCM Press, London, 1985.

TORNOS, Andrés

*Síntomas y causas de la crisis actual del lenguaje religioso* en: *Concilium* 9 (1973) 165- 176.

TORNOS, Andrés

*Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*. Universidad de Comillas, Madrid, 1992.

Rolando Ames

## El compromiso del laico

Cuando me pidieron esta intervención me dijeron que se trataba de un testimonio, cuando me dieron hace 48 horas algunos detalles mayores dudé si había sido un recurso táctico decirme que fuera un testimonio porque empezaron pidiéndome un esquema y recordándome que tenía que leer o releer los textos de Medellín. El resultado creo que es una combinación, espero que exitosa, entre algunas reflexiones y algunos -si cabe- análisis muy marcados por una experiencia personal.

Se trata de hablar del compromiso de los laicos y de dar expresiones en este itinerario de Medellín a hoy, veinte años muy intensos sin duda de la historia de América Latina. Hablaré por tanto desde un sector profesional, sector medio, que ha tratado de trabajar y vivir en relación cercana a experiencias de ciertos sectores populares.

Una de nuestras dificultades para hablar del impacto de Medellín es haber vivido muy dentro de la institución o de los

---

(\*) Rolando Ames es sociólogo y profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Publicamos su intervención en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1988: "A los 20 años de Medellín".

ambientes que cambiaron en el mismo proceso del que resultó este mensaje; evaluar qué pasó con él en la historia y en la experiencia más amplia de América Latina, lo tratamos de hacer en la medida de lo posible.

Dos puntos previos en cierto sentido. Medellín no sería posible sin todo un proceso de la Iglesia y del pueblo latinoamericano y mundial, eso está claro. Recuerdo todo el esfuerzo por relacionar la fe, la vida cristiana con nuestra vida concreta y la historia de parte de quienes éramos jóvenes universitarios a finales de la década del 50, cuando toda vía aparecía bien instalado en el Perú el viejo orden tradicional. Yo tenía contacto con la Iglesia por el mundo del colegio donde estudié pero luego estuve en un ambiente muy secular, el ambiente de la universidad nacional de San Marcos, y recuerdo que me sentía muy desorientado respecto a como entendía mi vida cristiana frente a lo que eran los asuntos en debate universitario. Muy rápidamente me di cuenta que había mucha política, y al mismo tiempo el tránsito de salida de una dictadura, con formación de nuevos grupos políticos. Luego con los 60, con la revolución cubana del 59 y lo que entonces yo mismo llamaba el comunismo, el marxismo, aparece un acontecimiento, crece la izquierda; es un hecho, un discurso, frente al cual yo no me sentía particularmente claro. Tuve la experiencia personal, la de un sector de mi generación, de ligarme a la renovación de los movimientos de acción católica. Recuerdo el año 59 a José Dammert Bellido obispo peruano, llegando a una Semana Social de la Iglesia del Perú, con mucho entusiasmo acompañado por unos 30 ó 40 obreros. Para mi sensibilidad sanmarquina esto fue un hecho que hasta ahora recuerdo porque me llamó mucho la atención ver a obreros en un ambiente de Iglesia y a un obispo que era favorable a ellos, que los defendía. La muy fuerte renovación del trabajo de Acción Católica en el medio estudiantil, obrero, campesino, de los años siguientes, fue una expresión de búsqueda de compromiso cristiano con la exigencia social popular de entonces. Nos sentíamos en la tensión entre saber si la fe seguía siendo vigente, si la Iglesia tenía algo que decir a ese mundo en cambio, o si como mis profesores en su gran mayoría pensaban, era ya un fenómeno del pasado. En esa tensión entre qué era la fe frente a toda esta

ebullición social, política, intelectual, es que mi grupo y yo fuimos buscando. La búsqueda a veces significa alejarse del mundo cristiano, dudar muy profundamente, que la fe pudiera decir una palabra a tantas inquietudes. Pero también esa búsqueda permite afirmarse, descubrir sentidos más hondos de la fe, descubrir la comunidad cristiana, descubrir un Dios mucho más personal que el del colegio. Creo que vista a nivel de América Latina la historia por ejemplo de los cristianos en el movimiento universitario, en la década previa a Medellín, fue un torbellino con puntos de ebullición muy activos, en donde muchas preguntas surgían sobre qué hacer como cristianos frente a la realidad social de nuestros países pero también sobre qué significa la fe finalmente, cómo vivirla. Allí se dio el Concilio que nos animó tanto, el Pontificado de Juan XXIII y allí viene Medellín como interpelación frontal.

Releyendo efectivamente los textos de Medellín revivía esta fuerza del lenguaje de los obispos en esa reunión. Este es mi segundo punto. Tengo la impresión que la fuerza viene de que esos textos son dichos desde una opción, los obispos allí hablan desde una opción por vivir la fe muy de veras, por plantearse las exigencias de la fe para el conjunto de la vida; una opción por vivir en la historia real concreta de América Latina y por lo tanto una opción para vivir creando fraternidad en la historia. Es impresionante la forma en la cual siendo obispos representativos en una reunión eclesial representativa y formal dijeron todo lo que dijeron sobre la necesidad de transformar esa historia para que sea fraterna y para que sea conforme al plan de Dios, para crear un orden nuevo de justicia. Un texto que seguramente ha sido citado aquí varias veces dice así: "percibimos aquí los pre-nuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización". Hoy día podemos decir en América Latina que un movimiento plural, vasto, social que hace que los campesinos migren, que pidan educación, que reclamen mejores condiciones de vida, la búsqueda de los sectores medios de mayor educación, de mayor conocimiento, toda la insatisfacción con la injusticia, el rechazo a ésta, todo eso, es el pre-nuncio de la gestación de una civilización nueva. Soy analista social y no puedo recordar esos tiempos sin pensar en lo que significó para el cambio de América Latina que

la Iglesia, que los obispos como Iglesia dijeran eso con tanta energía cuando todavía el viejo orden estaba muy fuerte en América Latina, que dijeran que no se podía prácticamente ser cristiano sin comprometerse con la creación de un orden nuevo.

“Percibimos los prenuncios de una nueva civilización”. Después, Puebla habló de la civilización del amor; creo que es muy interesante recordar con Medellín que la civilización del amor sólo tiene sentido como búsqueda de cambiar esta civilización actualmente existente. Hacer surgir como apuesta histórica una civilización del amor en lugar de ésta.

Los temas de pobreza, de justicia, de paz que están en los respectivos documentos me siguen pareciendo tremendamente importantes para el trabajo de los cristianos y comunidades cristianas hoy; no para releerlos en abstracto sino para releerlos como una apuesta histórica de hace veinte años por avanzar hacia determinadas metas que siguen siendo vigentes. Una última pequeña idea en esto de los temas de Medellín es que releyéndonlos hoy día, lo que más me sacude es esa fuerza con la vitalidad que estos textos reclaman. Mucho tiene que ver con que la historia parece que se nos ha hecho más difícil pero ese es el reto justamente del compromiso cristiano de los laicos.

No puedo olvidar algunas polémicas en el mundo cristiano sobre Medellín y una muy repetida es esa que en Medellín los obispos y las gentes que los asesoraban, que trabajaban con ellos, sobrevaloraron este movimiento social popular. No creo que fuese cierto, pero si lo fuera lo que más me impresiona releendo ahora los textos es que hay algo en lo cual no pueden ser considerados excesivos y ese algo es su núcleo fundamental: la búsqueda de comprometerse con el llamado de Dios a construir un mundo de fraternidad y por eso es que tenemos que pasar a hablar de lo que ha ocurrido en este camino de compromiso con el pobre y con la transformación global, es mi punto tercero y creo es el tema que me pidieron.

## Tensiones hondas en el camino que Medellín abrió

Creo que la vida de los laicos, cada uno en su ambiente: pobladores, maestros, obreros, señoras de las organizaciones de mujeres de nuestros barrios, intelectuales, está marcada por temas nuevos precisamente porque hemos tratado de avanzar en esa ruta que en Medellín la Iglesia marcó con tanta fuerza: “construyamos un orden de justicia”. “Inspirar, alentar, dirigir un orden nuevo de justicia que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades”. Hemos caminado hacia eso y ahora cuando por razón de trabajo uno visita grupos cristianos en su país y en otros de América Latina, impresiona la forma en que surgen temas muy parecidos.

Quisiera compartir algunos de esos temas que siento como muy propios de la vida laica comprometida hoy día. En primer lugar creo que la dificultad de la solidaridad real con el pobre es un problema que adquirió carta de ciudadanía, y que abarca a los que no nacimos pobres y a los pobres, porque es el reto de asumir la pobreza pero para luchar contra ella, asumirla como lugar de solidaridad. Siempre me llamó la atención la fuerza con la que los teólogos de la liberación, quizás Gustavo Gutiérrez muy particularmente, insiste en lo difícil que es comprender el mundo del pobre. La insistencia en esta dificultad la encuentro profundamente lúcida y es un tema hoy permanente para muchos laicos y muchos religiosos.

Una segunda cuestión que marca una serie de dificultades también. ¿Cómo hacer para trabajar con el grupo de base y, al mismo tiempo, luchar y cambiar el orden global?. Es tan difícil luchar contra el orden global.... Y es tan importante estar cerca de los pobres, cerca de las personas concretas.

Una tercera cuestión que siento muy presente a veces casi como angustia es: ¿qué pasa hoy día con tantas riquezas que tiene la vida humana moderna?, con tantas nuevas dimensiones, no sólo la del consumo; la libertad personal, o el diálogo, todas las riquezas de la vida personal y de otro lado el compromiso político-social. El compromiso en mucho de nuestros países sig-

nifica riesgo de la vida, y donde no significa este riesgo implica entrega de muchas horas, de todas las horas; entregar todas las horas o disfrutar de las horas en familia, de las horas personales, de las horas de la pareja, con los hijos y con los amigos. No se planteó con la misma fuerza antes, porque no estuvo con la misma fuerza la idea de que vale dar la vida por cambiar la historia. El comprometernos por la transformación global y vivir en equilibrio la vida personal es algo que ahora está presente y causa tensiones y muchas dificultades.

Otra cuestión -o cuarta- en la vida de los laicos profesionales comprometidos surge de descubrir el conflicto y la necesidad de asumirlo luchando contra la opresión y contra los opresores. Eso significa rupturas, incluso con familia, amigos, mientras al mismo tiempo vivimos el esfuerzo, la aspiración a la comunidad, a ser comprendidos, a dialogar con todos; nuestra vocación de universalidad. La síntesis es una exigencia cotidiana también nada fácil.

Y, finalmente, en estos años en que el compromiso por el cambio aparece más difícil, porque el cambio mismo es más difícil, siento cómo nos cuesta asumir nuestros roles profesionales con eficacia, o hacer bien lo que hacemos y mantener, sin embargo, la utopía, la búsqueda del cambio global. Es tan difícil el cambio global que cuando uno está haciendo las cosas en concreto tiene la tentación de conformarse con hacer bien lo que hace. Allí sí se puede ser eficaz; qué difícil -parece- ser eficaz para cambios políticos y globales.

Sería muy importante que el espíritu de Medellín, el espíritu según el cual la Iglesia debe estar en marcha siempre para construir esta sociedad nueva en América Latina, estuviera más presente para que estas dificultades -he mencionado cinco- no fueran dificultades paralizantes, sino significasen también desafíos dinamizadores. Muchas veces siento que no está presente en nosotros, hoy, la idea de que estamos en marcha, en un camino, y que entonces esas son dificultades en *un* camino y que las vivimos en diversos países, sectores y en diversos momentos y generaciones. Una de las grandes potencialidades -todavía- no

suficientemente trabajadas de la Iglesia es la de ser más memoria colectiva de lo que vamos viviendo. Veinte años no son muchos y sin embargo, muchas veces estas dificultades son vividas como desconcertantes o irresolubles; causan problemas personales, soledades y desorientaciones y la comunidad no está suficientemente presente para decirnos que son parte de esta época histórica que nos ha tocado vivir y de este esfuerzo por gestar una civilización distinta.

Eso es lo que pensaba cuando señalaba este punto de dilemas y tensiones nuevas en la vida de los laicos.

### **Un camino que se ha hecho largo y difícil**

Otro aspecto es el cambio de América Latina durante estos veinte años y cómo el camino de la liberación ha ido apareciendo diverso en este tiempo. Medellín es inicial -con todas las salvedades-. Al ver el orden de injusticia, al sentir la experiencia de pecado que significa la injusticia, al comprometerse con el cambio, al demandar un orden nuevo, aunque no se tuvo la utopía fácil de que iba a conseguirse rápidamente, quizás los primeros momentos tendieron a la heroicidad. Pero ¿de qué tipo de heroicidad se trata en lo cotidiano, cuando el camino se hace largo, cuando aparentemente no pasa nada, cuando surgieron dictaduras militares el 68? En el momento en que parecía que las viejas dictaduras militares estaban ya de caída, más bien surgieron nuevas, muchísimo más opresoras y sangrientas. La aspiración de que surgieran nuevas fuerzas populares, no logró colmarse. No surgió la unión de los pobres a la medida que debería haber surgido; no surgió la solidaridad de los estudiantes a la medida que debió haber surgido. Hoy día nuestros países no tienen proyectos de cambio revolucionario, proyectos concretos de construcción de sociedades justas, como los técnicos cristianos y no cristianos comprometidos con la suerte de este país lo desearían.

Las crisis económicas no sólo continúan sino que no producen el cataclismo que quizá pensamos. Los gobiernos partidarios del cambio autoregulan el cambio, se autocensuran para seguir

siendo gobierno. A ratos yo siento en América Latina el riesgo de estabilidades grises, y a lo mejor pluripartidarias igual que en el hemisferio norte, pero sin haber resuelto los problemas de la injusticia, de la opresión, de la falta de identidad nacional. Ahora que se ha vuelto de moda la democracia liberal, ahora que parece que las elecciones son la expresión suma de la libertad -no digo que no sean importantísimas, pero no me parece que sean la expresión suma-, uno siente que el sistema sofisticó sus medios de reproducción.

Y entonces, ¿qué hacemos los laicos comprometidos?, ¿qué ha ocurrido? ¿Falló el diagnóstico? Y si sabemos que el diagnóstico no falló -el diagnóstico de Medellín no falló-, ¿es que ha sido débil nuestra imaginación evangelizadora?, ¿ha sido débil nuestra imaginación profesional? Varias veces uno siente que quizás en esos años 60 se soñó demasiado. Es muy importante leer estos textos para recordar que no es que se soñó demasiado, sino que se insistió con mucha fuerza en el sentido cristiano de la vida como construcción de un mundo humano y fraterno según el Plan de Dios. En eso estamos y de eso no debemos escaparnos.

No se trata de que el camino emprendido fue un camino equivocado; se trata de que el camino de construir un orden de justicia, de que nos reconozcamos en nuestra dignidad como seres humanos en un continente tan discriminador, tan habituado por centurias a la opresión, es algo largo. La lección de estos años es que esa tarea es una tarea larga. Pero no es una tarea larga que obliga a ir despacio porque es muy larga. Obliga a ir todo lo rápido que podamos precisamente porque venimos tan de atrás, venimos tan de situaciones inhumanas y tanta gente sigue muriendo de maneras injustas, sin tener la experiencia del amor de Dios ni de nada que se le parezca, o teniéndola muy parcialmente, muy a hurtadillas.

Creo que la lección de este tiempo es la de seguir con mayor alerta, con mayor realismo, con mayor conciencia de la magnitud de la empresa que significa el cambio, que significa la construcción de la justicia; de construir como en Medellín se dice "órdenes nuevos", orden social nuevo, una civilización nueva, es

decir una organización distinta, una forma de ejercicio de la autoridad distinta, una forma de distribución de los bienes distinta, una forma de producción en función de las necesidades.

Entonces, el tema de la transformación histórica de nuestros pueblos es un tema vigente en la realidad -lo queramos o no- y es un tema vigente en el Evangelio leído hoy en América Latina, vigente en el compromiso que la Iglesia asumió y que está presente.

Y llego con eso a un quinto tema, en el que quisiera combinar una reflexión cristiana sobre la política con una experiencia muy laica. Pero el valor de la política no sólo es para los laicos, sino para toda la Iglesia.

### **Las exigencias básicas de Medellín**

En primer lugar, quisiera recalcar la vigencia de las exigencias básicas de Medellín. Es decir, la necesidad de que esta "violencia institucionalizada" sea sustituida por un orden en donde la coerción sea ejercida democráticamente. Siempre habrá un margen de coerción, pero que el delincuente sea efectivamente un caso más individual y que no tengamos esta producción de delincuencia social. Estas exigencias de Medellín están absolutamente vigentes. La dependencia de lo que Medellín llama "el imperialismo internacional del dinero" sigue absolutamente presente en nuestros países que siguen siendo un área de explotación y de marginalidad creciente en las decisiones centrales del mundo contemporáneo. América Latina cuenta cada vez menos en la política internacional. Esto no mejoró, esto empeoró desde Medellín.

Hay toda esta visión consumista, esta visión individualista de la satisfacción como meta cultural, como cultura dominante, y eso fue denunciado en Medellín y eso sigue presente. Debemos pues reconocer que la tarea política está a la orden del día, si entendemos que la tarea política es la tarea de la transformación global de nuestra sociedad.

Ahora bien. Creo que para los cristianos las dificultades que encierra la política son muy particulares. No pienso hacer un inventario de todas las dificultades, pero sí señalar algunas. Tendemos a pensar la política fundamentalmente como lucha por el poder y predominantemente eso es. No debería ser sólo eso, pero eso es: lucha por el poder. Y entonces en el compromiso cristiano con el pobre, en el compromiso cristiano por la transformación, hemos vivido muchas dificultades con la entrada a la política, porque hemos querido entrar a la política para luchar mejor por construir un orden distinto. Pero nos hemos encontrado cuando hemos entrado a la política, en un juego puro de poder, entonces ¿qué hacemos allí?, ¿dónde está el amor al prójimo?, ¿dónde está la entrega? ¿qué papel tiene ahí la comunidad cristiana?

Y sin embargo, estos veinte años no pasaron en vano en América Latina en el compromiso cristiano de lucha por la transformación. Hemos avanzado mucho. Esta fuerza de la práctica cristiana, de la solidaridad en las bases con los sectores de trabajadores y con los pobladores ha tenido una enorme potencialidad. Por un lado ahora el compromiso de los cristianos y de la Iglesia es noticia y es noticia celebrada. Hay temas de la experiencia cristiana y de la reflexión cristiana que han entrado mucho a la política, incluso a la utopía política popular de América Latina. Si leen los textos más sociales de Medellín, ustedes encontrarán insistencia en el valor del pobre como referente principal, la necesidad de la participación de todos en las decisiones colectivas y la necesidad del cambio político. Bueno, en base a esos tres temas ustedes podrían sacar una conclusión que ha demorado en salir, porque surge de la práctica, de la experiencia, el tema de que las clases populares como tales pueden empezar a ser protagonistas en la organización política.

Este es uno de los temas más nuevos, que está cuestionando las formas de organización clásica de los grupos políticos de izquierda en América Latina, y que tiene mucha relación con los cuestionamientos sobre las formas de centralidad y en muchos casos de dictadura del poder político en los regímenes socialis-

tas. Pero esto ¿de dónde surge? Surge -en mucho- de la confianza radical que tantos cristianos han tenido en el valor del pobre y en la necesidad de darle la palabra al pobre y escucharlo. La disponibilidad a escuchar al pobre -que es una experiencia de la comunidad cristiana- ha sacudido mucho otras experiencias organizativas en la política.

Creo que, entonces, de haber sido marginal, en una perspectiva de cambio, el pensamiento cristiano ha proporcionado hoy temas muy fecundos para la actividad política. La experiencia de lucha popular, la experiencia de compromiso de muchos laicos y laicas en América Latina sigue hoy viviendo momentos heroicos, momentos dramáticos, en donde la gente sigue simplemente perdiendo la vida. Hoy mismo un manifestante en la Plaza de Armas murió aplastado por un carro rompemanifestaciones. Esta es la historia cotidiana del compromiso de los pobres por luchar por un orden nuevo. Y desde ese punto de vista todo lo que yo he dicho resulta, quizás, no suficientemente fuerte y vital.

Para terminar quisiera decir que esta Iglesia que habló en Medellín es una Iglesia que tiene todavía una deuda pendiente con Medellín, que es una manera de decir que tiene una deuda pendiente con Cristo que es la deuda de contribuir de una manera más eficaz -insisto- a la transformación de esta historia latinoamericana. Esta meta de la transformación política latinoamericana es parte de un compromiso que no significa que todos sean del mismo partido, que no significa que todos tengamos exactamente la misma ideología y que no significa tampoco que el Señor sólo nos pida un compromiso político, pero nos pide, sí, un compromiso con la justicia a nivel global de nuestras sociedades. Y entonces, tenemos que asumir como comunidad cristiana esta noción de itinerario -insisto mucho en esa idea- para que todas las dificultades y todas las novedades sean mejor aprovechadas.

Hay un esfuerzo de comunicación entre grupos laicos, un esfuerzo de comunicación también entre grupos nacionales, sin

duda, un esfuerzo de juicio mutuo en comunidad que tenemos que hacer a mucha mayor escala si queremos que este caminar no se trunque, no se canse, no se desconcierte, no se desoriente, no se pierda. Se ha avanzado mucho, mucha gente ha dado todo lo que tiene que dar, pero creo que estamos interpelados porque sigue habiendo toda la injusticia, toda la miseria, y todo el ejercicio del poder inmoral, todo el ejercicio del poder desde los grandes monopolios transnacionales, todo el ejercicio del poder en manos de pequeños grupos que no dicen en el escenario lo que verdaderamente hacen entre bambalinas. Y no puede haber un continente cristiano, ni puede haber una evangelización que no asuma esa tarea también como tarea suya. Quisiera insistir en eso. Y allí sí tiene sentido recordar la trayectoria política del continente, porque incluso las experiencias más locales de servicio y las experiencias más espirituales de compartir con el pobre tienen que estar lúcidamente ubicadas para que -de algún modo- la posibilidad de un orden nuevo esté más presente.

Concluyo. De mi propia experiencia y de la experiencia de los laicos más metidos en política si algo aparece claro, es que necesitamos una dosis de iniciativa personal muy fuerte. Creo que las comunidades cristianas deberían alentar más en los laicos la responsabilidad personal. La responsabilidad comunitaria a veces puede llevar a diluir la responsabilidad personal en la responsabilidad comunitaria. El sentido, lo sabemos -y perdón por atreverme a decirlo- el sentido profundo de la comunidad es evidentemente alentar, hacer más pleno los compromisos personales. En la política se requiere mucha iniciativa y se requiere mucho liderazgo. Necesitamos que los laicos cristianos no le tengan miedo al poder, que sepan jugar también el poker del poder. Pero necesitamos que hagan muchas cosas más en una perspectiva de transformación, que construyan estas fuerzas políticas populares con tenacidad, que no se desalienten, que lo hagan democráticamente. Y eso requiere que se jueguen muchas veces en soledades individuales con mucha fuerza. Y creo que allí cada uno tiene su propia parcela de responsabilidad ante sus hermanos y ante Dios. Esa fuerza de iniciativa histórica sólo puede ser, creo, profundamente eficaz en términos evangélicos si al mismo tiempo se vive en disponibilidad al Señor. Pero las

auténticas disponibilidades al Señor exigen, no lo olvidemos, mucha iniciativa personal.

Creo que deberíamos tener pronto algún documento que quizás como la Encíclica de Juan Pablo II sobre El trabajo humano, pudiera -aunque no la haga un Papa- pudiera volver a decirnos de una manera más sistemática todo lo que la política tiene de relación con la evangelización, todo lo que el trabajo laico de transformación del mundo -no sólo político, técnico- tiene que ver con el proyecto del Reino. En este terreno, cuidado con creer que ya lo conocemos todo. Es bueno volver a textos fundadores para hacer ver que queda muchísimo por hacer y que necesitamos que más Medellines episcopales y no episcopales nos recuerden lo que hoy día se demanda de todos nosotros. -

Sin duda la entrega de agentes pastorales como muchos de ustedes ha dado mucho al compromiso de los laicos en América Latina. Y quiero decir, muy particularmente, que no habría hoy la presencia popular cristiana en América Latina -que la hay- si tantas gentes y tantos agentes pastorales -y tantos agentes pastorales no nacidos en América Latina- no hubieran entregado estos años su vida a la tarea evangelizadora. Permítanme terminar agradeciéndoselo, porque yo creo que se hace pocas veces, y en todo caso no me quiero dejar pasar la oportunidad.



Adelaida Sueiro

## Somos madres para dar vida y luchar contra la muerte

La pobreza es hoy una condición cotidiana de vida que sufren las grandes mayorías tanto de hombres como de mujeres en nuestra sociedad; hombres y mujeres que están obligados a enfrentarla desde su situación de marginación, insignificancia, desprecio y olvido. Pero, sin duda, las mujeres sufren esta pobreza en una doble condición: la de ser pobres y la de ser mujeres.

Sin embargo, desde su situación de pobreza, las mujeres han ido tomando conciencia de la profunda injusticia por donde transita su vida y han ido despertando en ellas la fuerza que les permite enfrentar esta pobreza que desconoce y niega su condición humana.

### A. TRES MUJERES POBRES, TRES MANERAS DE SUFRIR

#### 1. Nosotras nos encontramos en Lima por motivos de violencia

La Sra. C. es una de las desplazadas por causa de la guerra, violencia terrorista y represiva que han hecho del sector rural

---

(\*) Adelaida Sueiro es profesora del Departamento de Teología. Publicamos un extracto de su ponencia en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1987: "Pobreza y vida en la Biblia y en la vida de la Iglesia", publicado en "*Señales*", año 2, n. 7, 1994, p. 15-16.

-mayoritaria y secularmente pobre en el Perú- un campo de batalla... "han quemado mi casa, han vendido y comido mis animales, han robado nuestras casas, han quemado todo, han matado la población... hemos abandonado nuestros terrenos, no tenemos nada...nosotros mayormente estamos muertos". Más exactamente, la Sra. C. es una de las desposeídas; así es con los pobres, se les arrebató lo que por derecho les pertenece; arrancados de su tierra, tienen que vivir como forasteros, extranjeros en su propio suelo; "estoy en Lima tirada, no encuentro donde alojar... invadiendo un terreno...estoy sufriendo... todos estamos así... en una choza en esteras y periódicos..."; sin trabajo, sin comida, sin medicinas, compartiendo la vida de los pobres en la ciudad grande que no tiene sitio para ellos.

"Acá en Lima han traído desde que salí de la cárcel... inocentes están matando...", la cárcel es experiencia del inocente en esta guerra violenta e inhumana y cuando no mueren -no la mataron porque estaba esperando un hijo- salir de la cárcel, ganar la libertad, no acaba con el sufrimiento, es para compartir el destino de los pobres.

"En carne propia pasamos esto", el relato nos viene directamente de la vida de una mujer que nos cuenta de ella, de sus hijos, de sus vecinos, de todos los que como ella han tenido que dejar su casa, de todos los que han muerto en esta espiral de violencia que todavía no acaba en el Perú.

## 2. Ser mujer, una condición disminuída de humanidad

La Sra. M. hace cuatro años que vino de provincia, es una madre soltera, tiene varios hijos pequeños todavía, se gana la vida trabajando en lo que puede, apenas habla castellano...unos vecinos que quieren quedarse con su terreno, valiéndose de su absoluto abandono, la amenazan constantemente, entran en su choza, la golpean y la arrastran por los pelos...Existen miles de casos como el de ella: mujeres que son madre y padre para sus hijos, que solas deben enfrentar la vida en una sociedad que las considera inferiores y que no les reconoce ningún derecho por su condición de mujeres.

### **3. Tener hambre, sufrir miseria, estar enfermos**

La Sra I., acompañada de su marido y poniendo a Juan Pablo II como testigo, le contó al Señor, su Dios "tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos..." no fue sólo una frase en la oración de esta pareja, sino que recogía la experiencia de muchas mujeres que sienten el hambre de ellas, de sus hijos e hijas y de sus maridos.

Esta oración nos remite a la realidad cruel y horrorosa de la vida de las grandes mayorías en nuestro país: la pobreza. Pobreza que es fruto de una violencia institucionalizada, y por eso engañosa, que impregna las estructuras de la sociedad y que hace del hambre, en la vida de los pobres, un arma de enfermedad, angustia y muerte.

### **B. FE EN DIOS, AMIGO DE LOS POBRES Y SEÑOR DE LA VIDA**

En esta situación, las mujeres no sólo comparten el sufrimiento producido por la pobreza y sus consecuencias, que se hacen experiencias cotidianas para ellas, sino que también comparten la fe en Dios amigo de los pobres y Señor de la vida; las une también la experiencia de un compromiso que se expresa como fuerza de vida. Vida que, desde la comunidad cristiana se defiende, se construye y se celebra como triunfo definitivo sobre la pobreza que deshumaniza y mata.

En esta lucha por la vida, las mujeres han ido descubriendo y conquistando un nuevo papel en su condición de mujeres. Afirmando su derecho a ser personas, van aprendiendo a expresar su capacidad de opinar, decidir, organizar, dirigir, etc.

En la Iglesia, donde las mujeres han estado siempre presentes, aunque de manera silenciosa y anónima y las más de las veces relegadas por su condición de mujeres, hoy día se ve y se vive como una novedad la presencia de la mujer asumiendo responsabilidades eclesiales, dando dinamismo y vitalidad a la vida

eclesial y abriendo nuevos caminos al trabajo pastoral y su misión evangelizadora. Las mujeres multiplican su presencia y su actividad en los clubs de madres, en la pastoral de salud-grupos contra la TBC, recuperación de medicina popular, botiquines- en los comités de defensa de los derechos humanos, en la atención en las cárceles, en la catequesis familiar, en los comedores populares, en la pastoral del trabajo y en muchas otras instancias.

Así, las mujeres se van haciendo dueñas de su destino, capaces de hacer historia, descubren que su capacidad de dar vida no se reduce solamente a tener hijos sino que Dios ha puesto en sus manos y en su corazón el cuidado de la vida entera y que su condición de madres biológicas expresa una maternidad más grande que es la de cuidar, desarrollar y defender la vida de todo el pueblo.

#### **A. LOS COMEDORES POPULARES, UN TESTIMONIO DE VIDA**

Cada uno de los campos del trabajo eclesial tiene experiencia abundante y rica que es difícil sistematizar en unas pocas afirmaciones. Por eso he escogido una experiencia para mirarla de cerca, y conocerla a partir de su propio lenguaje <sup>(1)</sup>: los comedores populares.

“Somos madres para dar vida y luchar contra la muerte” es el lema de uno de los grupos de comedores populares (afiche 1) que expresa la riqueza y profundidad de esta experiencia que se vive en el servicio de dar de comer.

---

<sup>(1)</sup> Los dibujos que acompañan este artículo son copias de un conjunto de afiches elaborados por señoras de comedores populares que tratan, a través de ellos, de dar cuenta del significado de su experiencia. Reunión Nacional de Dirigentes de Comedores Populares organizada por CEAS, en el año 1986.

Los comedores populares buscan responder a una necesidad fundamental del pueblo que es el hambre, "hemos visto en nuestro distrito mucha necesidad y entonces eso es lo que a las parroquias nos ha volcado a hacer estos trabajos..." (testimonio del comedor popular de Villa María del Triunfo). En el afiche 2 vemos un pan grande en el centro para "compartir con amor, respeto y justicia", alrededor muchas manos que se extienden para recibir ese pan al que tienen derecho por justicia, por el respeto que se merecen, por amor.

El hambre es el más grande flagelo en los sectores pobres y la causa de muchos otros; responder al hambre, compartir el pan no es una actitud asistencial, no es reducir a la mujer a una tarea doméstica, es comenzar a responder en el corazón mismo del problema. La persistencia de los comedores, su oportunidad, su fuerza los convierte en un signo de la respuesta más integral que exige esta condición de pobreza: dar vida y luchar contra la muerte. Y en el afiche 3, en Ayacucho -el primer foco de violencia en el Perú- donde todo es muerte y destrucción, las mujeres de los comedores apuestan a dar frutos de justicia, verdad, perdón, comprensión y amor.

Las mujeres tienen un papel muy importante en esta experiencia de los comedores populares; desde su papel de madres, central y constitutivo en su experiencia de ser mujeres, descubren su condición de personas humanas y la necesidad y posibilidad de su desarrollo integral.

El crecimiento y desarrollo de los comedores se da no solamente en llegar con comida a más niños, a más adultos, sino que ha ido abarcando diferentes dimensiones de la vida de las mujeres y su pueblo, (afiche 4) de comedores infantiles a comités de mujeres, espacios para trabajar no sólo sus responsabilidades de madres, sino atender el conjunto de la problemática de la mujer.

La cantidad y vitalidad de los comedores populares expresan la fuerza de su presencia y el significado que han ido adquiriendo en el conjunto de la sociedad. Son una expresión de

lucha por la vida desde el mundo del pobre. Responden a las necesidades de hambre y por eso los lugares donde se desarrollan son los sectores pobres, ahí donde se deterioran, cada vez mas, las condiciones de vida. Los recursos son también los de estos sectores -trabajo voluntario de las mujeres, cocinas de kerosene, ollas de aluminio, platos y pocillos de plásticos, menús baratos- medios pobres que se multiplican, potencian y desarrollan en esta experiencia de solidaridad y creatividad.

### 1. Solidaridad, integración, formación y organización.

Los comedores han ido creando más que el simple espacio donde obtener comida: han ido creando vínculos de solidaridad, integración de la vida cotidiana del poblador, instancias de formación y alternativas de organización popular.

a. *Vínculos de solidaridad* entre las mujeres, “juntas” (afiche 5), “practiquemos para tener frutos” (afiche 3); pero no sólo entre ellas; unidos por el trabajo del comedor (afiche 6) están mujeres, hombres, jóvenes, niños y ancianos.

Todo el mundo del pobre, (afiche 7) su trabajo, su hambre, también la guerra, la muerte, todo es parte del mundo y de la vida de la mujer, que está representado por la pollera de la mujer campesina del afiche. El dibujo nos trae la vida misma, sus alegrías y sufrimientos que se sienten en el hondo del corazón, y aunque la esperanza es toda vía amarga, “...para no ponernos un poco tristes voy a cantar una canción de mi tierra”, dijo la señora de Puno que presentaba este afiche, porque ella sabía que todas las mujeres de la reunión, mujeres pobres como ella que luchan por la vida, comparten su tristeza y su esperanza.

b. *La integración de la vida cotidiana del pueblo* se ha ido haciendo progresivamente, en la medida que se ha ido descubriendo la relación entre los diferentes problemas que las mujeres tienen que afrontar. A la alimentación se le fue sumando (afiches 6, 8 y 7) la salud, la educación, la capacitación, el trabajo agrícola, la pesca en el lago. A la pobreza, la violencia y la muerte se les enfrenta desde diferentes ángulos, las mujeres de los comedores

recogen, viven, sufren, construyen el conjunto de la vida diaria de su pueblo.

*c. Instancias de formación y alternativas de organización popular.* Consolidar los comités de mujeres, seguir organizadas, buscar alternativas (afiche 4) son objetivos por los que nunca dejarán de luchar, experiencia que se vive en todas partes del país (afiche 5 y 9), que se ha ido consolidando en un nivel de organización nacional (afiche 10), aunque son conscientes de que hay mucho camino por recorrer, por eso, "organizadas venceremos" (afiche 5) está en futuro.

Las propias mujeres como gestoras de sus instancias de organización, relacionándose con otras instituciones y aún con el Estado mismo, van creando verdaderas y eficaces alternativas de organización y decisión en la gestión del gobierno de la sociedad.

En los comedores populares las mujeres han construido un espacio de personalización, un espacio para hablar, pensar, sentir y confrontar sus experiencias. Descubren y enriquecen su conciencia de identidad como mujeres y, desde esa identidad, reclaman su derecho a participar en la construcción de la sociedad grande.

## **2. Luchamos por un nuevo amanecer**

Más allá de la experiencia cotidiana, presente, inmediata se trata de construir un futuro diferente, todos los testimonios lo expresan, "alcanzaremos" (afiche 6), "venceremos" (afiche 5), "luchemos por un nuevo amanecer" (afiche 9). Pero también se es consciente de que no se comienza ahora, es una lucha que viene de lejos, por eso (afiche 8), "cuidemos el fuego que al pueblo junto viene de tan lejos...", es en este largo y no fácil caminar que "las mujeres campesinas vamos avanzando".

La seguridad de que este avanzar del pueblo no lo para nadie, es porque el fuego que lo impulsa está alimentado por una brasa que es "la brasa de Dios". Desde su experiencia de fe, la vida y la fuerza con que las mujeres enfrentan la pobreza y la muerte es un don de Dios.

**A FE DE PRO**

COMITÉ FEMENINO EN DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LA VIDA

**Comas Collique**

Villa EL Salvador y Pachacamac

Somos Madres para dar Vida y Luchar contra la Muerte

1

**CLUB DE MADRES DEL VI SECTOR VILLA SALVADOR**

64x 0  
64 58  
64 59

64 3  
64 4  
64 5  
64 8

COMPARTIR CON AMOR  
RESPECTO Y JUSTICIA

2

Para tener frutos practiquemos

JUSTICIA

VERDAD AMOR PERDÓN

COMUNICACIÓN

Ayacucho 1986

3

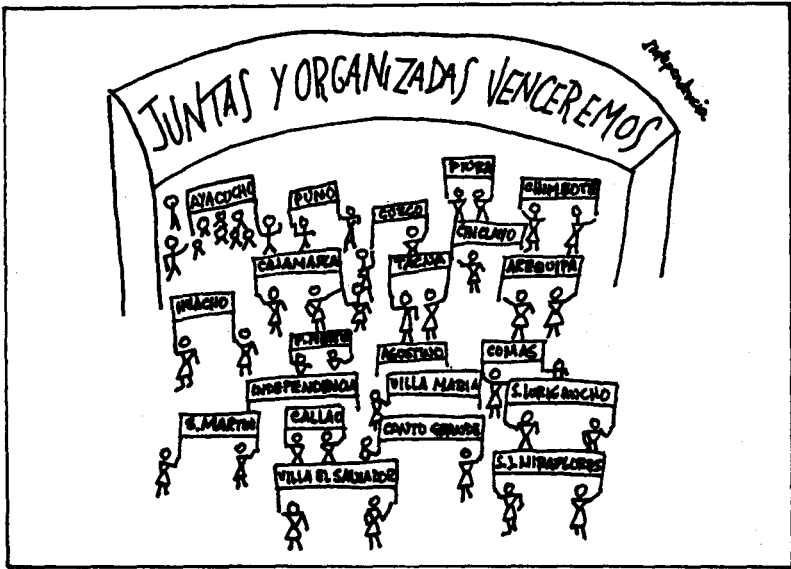
**PIURA**  
COMEDORES INFANTILES (ANTES)  
COMITES DE MUJERES (AHORA)  
PRESENTE EN EL ENCUENTRO NACIONAL DE COMEDORES

DEBEMOS SEGUIR ORGANIZADAS Y PARA ESO, JUNTAS BUSQUEMOS ALTERNATIVAS.

NUESTRAS ORGANIZACIONES DE MUJERES NUNCA DEJARAN DE LUCHAR, BUSCANDO SOLUCION, PARA NUESTROS PROBLEMAS, EN ESPECIAL ALIMENTOS PARA NUESTROS HIJOS, NO OLVIDEMOS QUE "JUNTAS SOMOS FUERTES"

CONSOLIDEMOS NUESTROS COMITES DE MUJERES

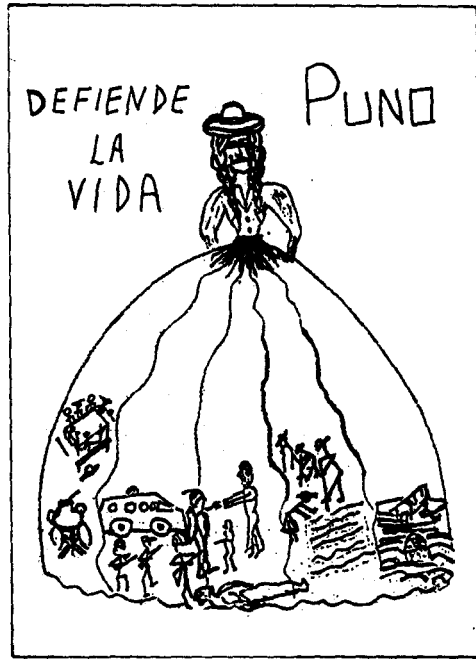
4



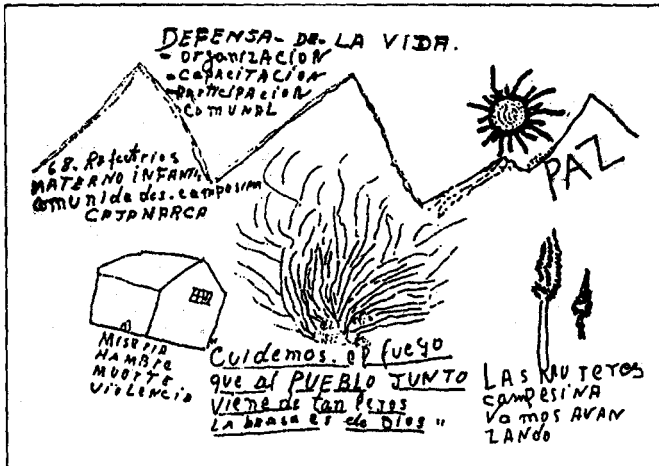
5



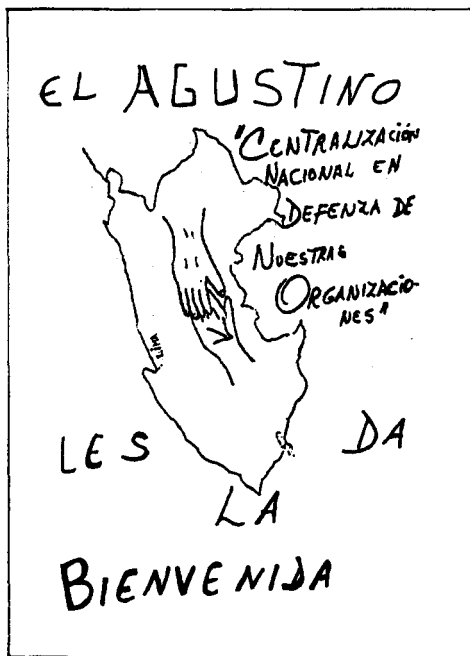
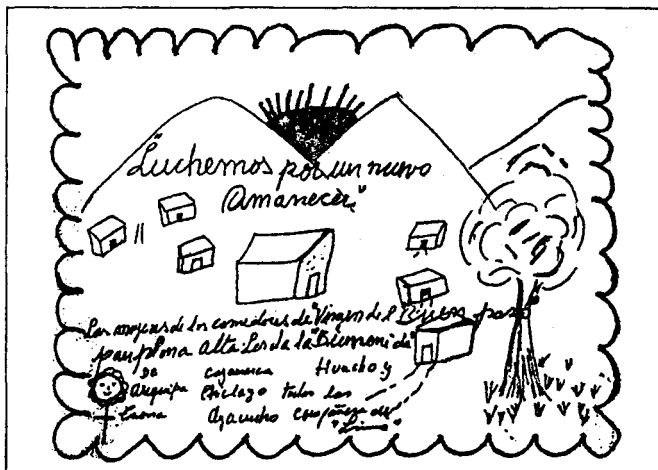
6



7



8



**Gráfica Espinal E.I.R.L.  
Jr. Huamanga 145  
Lima, Perú**