

ALBERTUS MAGNUS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Revista indexada en Latindex, Dialnet y REDIB



Universidad Santo Tomás	Albertus Magnus	Bogotá, D. C. Colombia	Vol. IX, N.º 2	pp. 1-163	julio-dic., 2018	ISSN: 2011-9771	e-ISSN: 2500-5413
----------------------------	--------------------	---------------------------	-------------------	-----------	---------------------	--------------------	----------------------

ISSN: 2011-9771
ISSN electrónico: 2500-5413

Hecho el depósito que establece la ley

© 2018

Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA
Carrera 9 # 51-11 sótano 1
Teléfonos: (57-1) 587 8797, ext. 2991
<http://ediciones.usta.edu.co>
Correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Corrección de estilo
Eduardo Franco

Traducción
Julieta Covo

Diagramación
Patricia Montaña D.

Impresión
DGP editores
Bogotá, D. C., Colombia



La *Revista Albertus Magnus* inició en 2003 dentro del espacio del Studium Generale en el Convento Santo Domingo, en Bogotá, Colombia, cuya finalidad era recoger estudios especializados de todo el mundo. En 2011, con la restauración de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, la publicación pasó a estar a cargo de la institución, se publicaron dos números al año, con artículos inéditos acerca de las distintas áreas de la teología y saberes afines.

Desde una mirada actualizante y en diálogo con otras religiones, la *Revista Albertus Magnus* es un espacio de visibilización del conocimiento teológico que contempla la realidad y aporta al acercamiento a la verdad. Al mismo tiempo, recoge estudios resultantes de proyectos de investigación y reflexiones teológicas personales o colectivas, que tienen en cuenta las fuentes de la teología, en especial la Sagrada Escritura y la Tradición eclesial en relación con la realidad actual. La *Revista Albertus Magnus* se publica con una periodicidad semestral. Su versión electrónica se encuentra en la plataforma del Open Journal Sistem (OJS), a la cual se accede desde la página de la Universidad Santo Tomás.

CONSEJO EDITORIAL

Fr. Juan Ubaldo López Salamanca, O. P.
Rector General

Fr. Mauricio Antonio Cortés Gallego, O. P.
Vicerrector Académico General

Fr. Luis Francisco Sastoque Poveda, O. P.
Vicerrector Administrativo y Financiero General

Fr. Javier Antonio Castellanos, O. P.
*Decano de la División de Educación Abierta
y a Distancia*

Camilo Andrés Angulo M.
Coordinador de Revistas Científicas Ediciones USTA

DIRECTOR

Fr. Franklin Buitrago, O. P.
*Decano de Facultad de Teología
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia*

EDITOR

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez
*Profesor Facultad de Teología
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia*

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Ashraf Abilmelek
*Profesor de planta de la Universidad de San
Buenaventura, Bogotá, Colombia*

Dr. Gilles Routhier
*Profesor Facultad de Teología y Estudios Religiosos en
Laval Université, Quebec, Canadá*

Mag. Samuel Elías Forero Buitrago, O. P.
*Decano de División de Ingenierías y Arquitectura de la
Universidad Santo Tomás, seccional Tunja, Colombia*

Dr. Hervé Tremblay, O. P.
*Profesor de la Facultad de Teología del College
Universitaire Dominicain, Ontario, Canadá*

Dr. Arturo Eleazar Bravo Retamal
*Profesor del Instituto de Teología de la Universidad
Católica de la Santísima Concepción, Chile*

Dr. Mauricio Beuchout Puente
*Profesor investigador de la Universidad Autónoma de
México, México*

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Adalberto Cardona Gómez
*Fundador de la Revista Albertus Magnus y Decano de
Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia*

Dr. Guido Vergauwen
Profesor de la Universidad de Friburgo, Suiza

Dr. Patricio Andrés Merino Beas
*Profesor e investigador de la Facultad de Teología,
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia*

Dra. Edith González Bernal
*Profesora titular de la Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá, Colombia*

Dr. Antonio Da Almeida
*Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia
Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil*

Dr. Philippe Capelle-Dumont
*Profesor de la Facultad de Teología Católica de la
Université de Strasbourg, Francia*

EDITORIAL	9
Editorial	
Editorial	

Artículos e investigaciones

TEOLOGÍA ECONÓMICA PARA LAS VÍCTIMAS DEL DESPLAZAMIENTO FORZOSO A LA LUZ DEL DOCUMENTO DE MEDELLÍN	13
Economic theology for the victims of forced displacement in the light of the Document of Medellín	
Teologia econômica para as vítimas do deslocamento forçado à luz do Documento de Medellín	
<i>Christopher Michael Hays</i>	

IMPLICACIONES ÉTICAS DEL CAPITALISMO Y DE LA ECONOMÍA DE MERCADO EN LA FAMILIA: RELECTURA Y TAREAS DE LA TEOLOGÍA MORAL DESDE EL DOCUMENTO DE MEDELLÍN	35
Ethical implications of capitalism and the market economy in the family: rereading and tasks of moral theology from the Document of Medellín	
Impli fas da teologia moral do Documento de Medellín	
<i>Diego Agudelo Grajales</i>	

EL EJERCICIO DE INCULTURACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD: APOORTE DE GUSTAVO GUTIÉRREZ EN “BEBER EN SU PROPIO POZO”	59
---	----

The exercise of inculturation of spirituality:
Contribution of Gustavo Gutiérrez in “Drinking from your own well”

O exercício da inculturação da espiritualidade:
contribuição de Gustavo Gutiérrez em “Beber em seu próprio bem”

Orlando Solano Pinzón

Reflexiones

MEDELLÍN, CINCUENTA AÑOS: IGLESIA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS <i>LECTIO INAUGURALIS</i>	73
--	----

Medellín, 50 years: Church and signs of the times
Lectio inauguralis

Medellín, cinquenta anos: Igreja e sinais dos tempos

Franklin Buitrago Rojas

SIGNOS DE LOS TIEMPOS: SENTIDO Y VIGENCIA DE UNA FORMA DE PROCEDER TEOLÓGICAMENTE	87
--	----

Signs of the times: Sense and validity of a theological procedure

Sinais dos tempos: sentido e validade de um procedimento teológico

Carlos Schickendantz

LA SECULARIZACIÓN EN EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL LATINOAMERICANO	107
Secularization in the Latin American sociocultural context	
A secularização no contexto sociocultural latino-americano	
<i>Luis Vicente Sepúlveda Romero</i>	
“SIEMPRE TIENEN A LOS POBRES ENTRE USTEDES” (JN 12, 8): LA OPCIÓN POR LOS POBRES: LÍMITES Y DESAFÍOS PARA HOY	119
“You will always have the poor among you” (John 12, 8): The option for the poor: limits and challenges for today	
“Eles sempre têm os pobres entre vocês” (Jo 12, 8): a opção pelos pobres: limites e desafios para hoje	
<i>Roberto Caicedo Narváez</i>	
Alcances y políticas editoriales	143
Scope and editorial policy	
Abrangência e políticas editoriais	
Colección <i>Studiositas Theologica</i>	161



Editorial

Durante 2018, la Iglesia de América Latina conmemoró el quincuagésimo aniversario de uno de los acontecimientos más importantes de su historia: la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia. La Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, uniéndose a las múltiples celebraciones llevadas a cabo a lo largo y ancho del continente, organizó el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: “50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos”. En el presente número, la Revista Albertus Magnus recoge algunos de los artículos que sirvieron como base a las diversas ponencias que fueron presentadas.

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez
Editor Albertus Magnus
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

Editorial

During 2018, the Church in Latin America commemorated the fiftieth anniversary of one of the most important events in its history: the II General Conference of the Latin American Episcopate, held in Medellín, Colombia. The Faculty of Theology of the Santo Tomás University, joining the many celebrations carried out throughout the continent, organized the First International Congress of Latin American and Caribbean Theology: “50 Years of Medellín: Church and signs of the times”. In this issue, the journal *Albertus Magnus* collects some of the articles that served as the basis for the various lectures that were presented.

Editorial

Durante 2018, a igreja da América Latina comemorou o quinquagésimo aniversário de um dos acontecimentos mais importantes da sua história: a II Conferência General do Episcopado Latino-americano, realizada em Medellín, Colômbia. A faculdade de Teologia da Universidade Santo Tomás, se unindo às múltiplas comemorações acontecidas ao longo do continente, organizou o Primeiro Congresso Internacional de Teologia Latino-americana e do Caribe: “50 anos de Medellín: Igreja e sinais dos tempos”. Neste número, a *Revista Albertus Magnus* coleta alguns dos artigos que serviram como base das diversas apresentações que foram expostas.

Artículos e investigaciones

Articles and Research

Artigos e pesquisas



Teología económica para las víctimas del desplazamiento forzoso a la luz del Documento de Medellín*

Christopher Michael Hays**

Recepción: 20 de agosto de 2018 • Aprobación: 17 de septiembre de 2018

Resumen

Este artículo explora cómo un proyecto de la Iglesia evangélica de Colombia, Fe y Desplazamiento, enfrenta la pobreza extrema que resulta del desplazamiento forzoso de Colombia, y así responde a varios retos planteados en la Conferencia de Medellín (especialmente “La pobreza de la Iglesia”, “Pastoral popular” y “Pastoral de élites”). Esboza los lineamientos del método investigativo y pedagógico del proyecto, la reflexión teológica académica elaborada en relación con temas de economía, y cómo estas reflexiones se integraron en materiales diseñados para pastores, profesionales y personas en situación de desplazamiento. Así, se exhibe un ejemplo de cómo una comunidad de fe busca responder a los “signos de los tiempos”, encarnando una opción preferencial cristiana por los colombianos en situación de desplazamiento.

Palabras clave: economía, desarrollo comunitario basado en habilidades, desplazamiento forzoso, investigación-acción participación, misión integral.

* Artículo de investigación en el marco del proyecto Fe y Desplazamiento desarrollado en la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Fue presentado en el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Hays, C. M. (2018). Teología económica para las víctimas del desplazamiento forzoso a la luz del Documento de Medellín. *Albertus Magnus*, IX(1), 13-33. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5098>

** Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5050-4918>. Correo electrónico: chays@unisbc.edu.co

Economic theology for the victims of forced displacement in the light of the Document of Medellín

Abstract

This article explores how a project of the Colombian evangelical church, *Faith and Displacement*, confronts the extreme poverty which results from forced displacement in Colombia and thereby responds to various challenges raised in the conference of Medellín (especially “La pobreza de la Iglesia”, “Pastoral popular” and “Pastoral de élites”). It outlines the pedagogical and research methodology of the project, the academic theological reflection developed in relation to economic topics, and how those reflections were integrated into the materials designed for pastors, professionals, and displaced persons. Thus, it proffers an example of how one community of faith seeks to respond to the “signs of the times”, incarnating a preferential Christian option for Colombians displaced by the armed conflict.

Keywords: economics, asset-based community development, forced displacement, participatory action research, integral mission.

Teologia econômica para as vítimas do deslocamento forçado à luz do Documento de Medellín

Resumo

Este artigo explora como um projeto da Igreja Evangélica da Colômbia, *Fé e Deslocamento*, enfrenta a extrema pobreza que resulta do deslocamento forçado da Colômbia, respondendo assim a vários desafios apresentados na conferência de Medellín (especialmente “A Pobreza da Igreja”; “Pastoral popular”; e “Pastoral de elite”);). Ele delinea as diretrizes do método de pesquisa e pedagógico do projeto, a reflexão teológica acadêmica elaborada em relação às questões econômicas, e como essas reflexões foram integradas em materiais projetados a pastores, profissionais e pessoas em situação de deslocamento. Assim, se apresenta um exemplo de como uma comunidade de fé procura responder aos “sinais dos tempos”, incorporando uma opção preferencial cristã pelos colombianos em uma situação de deslocamento.

Palabras-chave: economía, desenvolvimento comunitário baseado em habilidades, deslocamento forçado, pesquisa-ação participativa, missão integral.

Introducción: el proyecto Fe y Desplazamiento y la recuperación económica de las personas en situación de desplazamiento a la luz de la Conferencia de Medellín

A cincuenta años de la publicación del Documento de Medellín, la pobreza sigue tan pertinente como siempre, especialmente en Colombia, un país con más de 7 400 000 personas en situación de desplazamiento (PSD) (Red Nacional de Información [RNI], 2018). La tasa de pobreza extrema para los colombianos que se desplazan del campo a la ciudad es el 85 % (Carillo, 2009, p. 534),¹ y después de tres generaciones del conflicto armado se ha observado que a menudo esta pobreza resulta ser crónica e intergeneracional (Ibáñez & Moya, 2010, p. 169). Los retos económicos enfrentados por PSD son numerosos, pero entre ellos cabe destacar en particular:

- La alta tasa del desempleo.
- La dependencia de la asistencia gubernamental.
- La tendencia desproporcionada hacia el empleo informal.
- El fatalismo, es decir, la creencia que su situación no se puede cambiar.
- La incompatibilidad entre las habilidades agrícolas y el contexto laboral urbano.
- La usura y los préstamos predatorios (el paga diario).
- La oposición de quienes ya residen en los sitios donde llegan las PSD (Hays, 2016, pp. 45-51).

Aunque el Gobierno reconoce el problema de la pobreza de esta población y ha elaborado legislación en favor de su recuperación económica, los recursos presupuestales no alcanzan para responder al fenómeno (Cadavid, 2016, pp. 7-11; Hays, 2016, pp. 51-52), mientras tanto ha surgido en la población desplazada un alto índice de dependencia y pasividad en espera de un apoyo gubernamental que tal vez nunca llegará.

En los años después de la Conferencia de Medellín, se elaboró abundante teología sobre las responsabilidades de los ricos, la Iglesia y el Gobierno frente a la pobreza, conforme a los énfasis de “La pobreza de la Iglesia” y la “Pastoral de élites” (p. ej., respondiendo explícitamente al Documento de Medellín, Gutiérrez,

¹ En contraste con la tasa nacional, la cual es el 16 % (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2013).

1973, pp. 63-71). Pero relativamente poco se ha escrito enfocado en las responsabilidades éticas de los pobres mismos, quienes son actores clave de su propia recuperación. Sin negar la importancia de una distribución económica “que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados” (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 1968, n. 9), la expectativa de tal redistribución no debe estorbar la capacitación de las personas marginadas para avanzar, especialmente cuando dicha redistribución justa se demora en llegar. El Documento de Medellín resalta que “la promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo” (n. 11); cuando uno promete una ayuda efímera y no capacita a los necesitados para la autosuficiencia, efectivamente se cultiva la dependencia de la persona que se busca ayudar.

Para responder al flagelo del desplazamiento forzoso desde la fe cristiana, la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia de Medellín ha dedicado los últimos cinco años al proyecto Fe y Desplazamiento. Este proyecto ha procurado estudiar los fenómenos del desplazamiento forzoso según la teología cristiana y las ciencias sociales, con el propósito de elaborar materiales educativos para movilizar a las Iglesias evangélicas a fomentar la recuperación holística de las PSD como parte de la misión integral de la Iglesia. Conforme a los énfasis de los documentos de la Conferencia de Medellín en la importancia de formar a los clérigos,² “élites”³ y laicos no élites⁴ como parte de la evangelización y pastoral de la Iglesia, este proyecto ha elaborado currículos para la capacitación de líderes eclesiales, laicos profesionales y las mismas PSD. El proyecto incluye líneas enfocadas en los temas de psicología, pedagogía, política, relaciones sociales, miología y economía.

Este artículo comenzará con unos comentarios preliminares sobre el método investigativo y pedagógico que usa la línea de economía del proyecto Fe y Desplazamiento. Después esbozará las pautas bíblicas y teológicas que se elaboraron

2 “En la formación del clero es preciso prestar mayor atención a este tipo de pastoral especializada, preparando [...] asesores especializados para estos grupos [élites]” (Celam, 1968, n. 16).

3 “Es necesario animar, dentro de las élites, las minorías comprometidas [...] haciéndoles comprender [...] que son apóstoles de su propio ambiente y estimulando, además, contactos con los demás grupos en la vida parroquial, diocesana y nacional. No se separe esta pastoral propia de las élites de la pastoral total de la Iglesia” (Celam, 1968, n. 14).

4 El documento “propone y establece seguir una línea de pedagogía pastoral que [...] promueva constantemente una re-conversión y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros” (Celam, 1968, n. 8).

dentro de esta línea para capacitar a líderes eclesiales, profesionales con pericias en temas económicos y PSD. La meta es brindar un panorama del acercamiento que incorpore, por un lado, la reflexión teológica académica de los miembros del equipo, y, por otro, las maneras en las que estas reflexiones teológicas se integraron en materiales para pastores, profesionales y PSD. Así, en lo que sigue, se indicarán cuáles son los pasajes bíblicos y los temas teológicos que se consideran más pertinentes con la recuperación económica después del desplazamiento forzoso. Además, se señalará brevemente cómo estos conceptos se integraron en los materiales educativos creados en el proyecto Fe y Desplazamiento. Aunque la exploración será necesariamente concisa, se espera exhibir un ejemplo de cómo una comunidad de fe busca responder a los “signos de los tiempos” en sus obras evangelizadoras y pastorales, que encarnan una opción preferencial cristiana por los colombianos en situación de desplazamiento y enfrentan, en particular, los retos económicos de las PSD enumerados arriba.

1. Comentarios metodológicos

1.1. Método investigativo

Sin invertir demasiadas de las palabras limitadas de este artículo en aclaraciones metodológicas, vale la pena explicar algo de cómo se realizó la investigación y se diseñó esta intervención. Se comenzó en 2014 y 2015 haciendo una investigación según la literatura académica sociocientífica que exploró las dimensiones económicas de la experiencia del desplazamiento forzoso y la recuperación de este, hallazgos que se resumen en Hays (2016, pp. 44-64). De acuerdo con ese estudio, se elaboraron y aplicaron herramientas para una investigación de campo en seis comunidades desplazadas, con el fin de complementar y suplir vacíos en el conocimiento actual de los aspectos económicos del desplazamiento. Las herramientas fueron entrevistas a informadores clave, un grupo focal con PSD, una encuesta PSD y una encuesta a cristianos profesionales no desplazados. Estas herramientas permitieron indagar una gran diversidad de temas, incluso:

- Perspectivas de las PSD sobre diferentes formas de generación de ingresos (lanzamiento de un microemprendimiento, empleo formal, empleo doméstico, trabajo agrícola).
- Las prioridades primarias para una PSD a la hora de buscar empleo.
- La viabilidad de proyectos de desarrollo económico que buscan estimular microemprendimientos o grupos de ahorro comunitario.
- La utilización del paga diario.

- La tentación de colaborar con la delincuencia armada local.
- Las percepciones que personas profesionales tienen de personas desplazadas como empleados potenciales.
- La relación que las PSD perciben entre su experiencia económica al desplazarse y su espiritualidad.

De acuerdo con lo aprendido a través del estudio de la literatura académica y de la investigación de campo, se elaboraron los currículos que se explicarán a continuación. Estos pretenden ser una intervención educativa que se realice en iglesias locales y comunidades desplazadas, con el fin de facilitar la recuperación económica de las PSD, por medio de combinar los aportes de la teología cristiana y los estudios de negocios y de economía. Se crearon los materiales entre 2017 y 2018, se lanzaron en junio y julio de 2018 en las mismas comunidades donde realizamos la investigación de campo y al comienzo de 2019 los investigadores volvieron a analizar el impacto inicial de la intervención.

1.2. Consideraciones pedagógicas

También es menester explicar dos elementos clave del acercamiento pedagógico-catequético de los materiales educativos del proyecto. Primero, el nivel académico del material depende de su audiencia (profesional, pastoral o PSD). Lo más vital es que el contenido elaborado para las PSD minimiza la dependencia de la lectoescritura. Todos los materiales de este proyecto se elaboraron bajo el liderazgo de un equipo enfocado en la pedagogía, el cual se dedicó en particular a entender cómo enseñar óptimamente a PSD (cuyos procesos de aprendizaje se afectan de manera significativa por el trauma que han vivido y por los bajos niveles de alfabetización que predominan en esta población). Así, los materiales para las PSD (en contraste con los materiales para pastores y profesionales) limitan de manera drástica la dependencia en la lectoescritura, y dependen, sobre todo, de actividades manuales, diálogos y materiales audiovisuales.

Segundo, en todos los materiales del proyecto, prima el testimonio del texto bíblico. Este énfasis se debe, no a un menosprecio de la teología o la filosofía, sino a la epistemología popular de los evangélicos de las Américas. Los evangélicos, teólogos o laicos, suelen asignar a los textos bíblicos un estatus epistemológico privilegiado (Hays, 2019), de modo que la manera más directa de convencerlos de adoptar una perspectiva particular —especialmente con respeto a temas morales o religiosos— es brindar una justificación bíblica para la perspectiva; los aportes de teólogos modernos o históricos sirven mejor para complementar la evidencia bíblica. Así, se notará que en los siguientes comentarios se identifican

textos bíblicos específicos para apoyar las ideas teológicas que son claves para la recuperación económica de las PSD.

2. La misión de la Iglesia y la recuperación económica de las PSD: conceptos clave para líderes y profesionales

Después de aquel preámbulo metodológico, es adecuado enfocar la atención particularmente en la reflexión teológica de la línea de economía y su aplicación en nuestra intervención educativa, conforme a los intereses de esta mesa. Comenzamos con los temas bíblico-teológicos más pertinentes a los líderes eclesiales y profesionales cristianos que buscan colaborar con la recuperación económica de las PSD. El proyecto Fe y Desplazamiento creó tres grupos de materiales especialmente pertinentes para este tema:

1. Un currículo para pastores y líderes eclesiales titulado *La misión integral de la Iglesia: cómo fortalecer o crear un ministerio a favor de personas en situación de desplazamiento* (Hays, Espitia y Villadiego, 2018a).
2. Dos cartillas para profesionales peritos en temas de economía y generación de ingresos:
 - a. *El profesional cristiano y la recuperación económica de las personas en situación de desplazamiento* (Hays, 2018b).
 - b. *Corporaciones para el reino* (Fajardo y Hays, 2018a).

Aunque muchos temas de relevancia económica son explorados en estos materiales, por el momento el enfoque estará alrededor de tres.

2.1. La dimensión económica de la misión integral de Dios

El marco teológico del proyecto Fe y Desplazamiento es la noción de la *misión integral de Dios*, que asevera que la misión de la Iglesia y la voluntad de Dios abarcan todas las facetas de la experiencia humana, que incluye de manera prominente la económica. El reto en un contexto evangélico es superar la tendencia de concebir el Evangelio en términos puramente espirituales (es decir, perdón de pecados y salvación eterna, sin referencia a temas de justicia social).

Para enfrentar este desafío, los currículos para pastores y para profesionales incorporaron estudios bíblicos que resaltaron, por un lado, que las bendiciones veterotestamentarias para el pueblo de Israel abarcaban seguridad alimenticia y

prosperidad agrícola (Gn 1, 29; Dt 28, 1-11; Hays, 2018b, pp. 19-20),⁵ y, por otro, que en los ministerios de Jesús y los apóstoles primó el cuidado material de personas necesitadas (Lc 4, 18-19; Mc 8, 1-9; Mt 25, 31-46; Hch 6, 1-7; 20, 34-35; Ga 2, 9-10; Hays, 2018b, pp. 25-26, 53-55; Hays et al., 2018a, pp. 23-25). Así se puede subrayar que la Biblia nunca toleraría ninguna visión del Pueblo de Dios que no responda directamente a temas de indigencia.

Estos estudios bíblicos se complementaron con videos (Hays et al., 2018a, pp. 26-27), textos escritos (Hays, 2018b, pp. 22-24), reflexiones devocionales (Hays, Espitia y Villadiego, 2018b, pp. 11-12, 31-34) y grabaciones de entrevistas con desplazados (Hays et al., 2018a, pp. 55-58) que ilustran los retos económicos que las PSD tienen que superar. Todo esto servía para comunicar, en una forma entendible a una audiencia evangélica, el concepto de la *opción por los pobres*, con referencia particular a las PSD.

2.2. La participación y el potencial de los pobres

A pesar de lo dicho hasta aquí, existen peligros cuando se sensibilizan las personas por el sufrimiento de las PSD indigentes. Uno de ellos surge cuando la conciencia de victimización de la PSD resulta en actitudes y acciones que revictimizan a las PSD al cosificarlas. Crear programas asistencialistas que terminan cultivando dinámicas de dependencia es un ejemplo de este fenómeno demasiado común (Hays, 2018b, pp. 49-51; cf. Corbett y Fikkert, 2012, pp. 61-64, 109-113; Lupton, 2011, pp. 11-29). Así, los materiales para líderes y profesionales incluyen lecciones que resaltan el poder y potencial de las personas pobres y la importancia de su participación en cualquier esfuerzo diseñado para fomentar su avance económico.

Varios textos bíblicos ayudan a comunicar este mensaje, en particular 2 Co 8, 1-9 (en el que Pablo invoca el ejemplo de la generosidad sacrificial de los hermanos necesitados en Macedonia a favor de otros hermanos sufridos en Jerusalén), Lc 3, 8-11 (que enumera las prácticas que personas pobres puedan realizar en preparación para la venida del Mesías), Lc 9, 57-58 (que describe la pobreza del

5 También es necesario ser cuidadoso con este tema, dada la tendencia a predicar una teología de prosperidad en ciertas formas del evangelicalismo. Aunque se quiere resaltar que “la pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal” (Celam, 1968, n. 4), es importante encontrar una manera de navegar entre la Escala del Evangelio de la prosperidad y la Caribdis de una teología espiritualizada que excluye los temas materiales (Hays, 2018b, pp. 18-22).

Mesías como alguien que no tenía dónde recostar la cabeza) y Lc 6, 20, 24 y 21, 1-4 (que afirman la superioridad de las contribuciones de los pobres al reino a las de los ricos). Cuando se reconoce que la Iglesia apostólica fue una comunidad constituida en gran medida por pobres, que servía a pobres y seguía a un mesías pobre (cf. Hays, 2018a), se ayuda a evitar una cosificación de las PSD como meros objetos de la caridad de la comunidad de fe.

Estos mensajes teológicos se comunicaron no solo por medio de estudios bíblicos (Hays, 2018b, pp. 55-59; Hays et al., 2018a, pp. 77-79) y reflexiones devocionales (Hays et al., 2018b, pp. 53-64), sino también a través de dramatizaciones (Hays et al., 2018a, pp. 71-76), consejos de pastores experimentados (Hays et al., 2018a, pp. 79-81) y videos (Hays, 2018b, pp. 51-53, 82-84, 2018c; Hays y Bedoya, 2018; Hays et al., 2018a, pp. 81-83). Un video, especialmente esperanzador, se llama *Casos de éxito*. Este cuenta historias de comunidades que colaboraron con el proyecto Fe y Desplazamiento que han logrado superar obstáculos y salir adelante económicamente por medio de su fe, esfuerzo y el apoyo de la Iglesia (Nassif y Hays, 2018).

2.3. Una opción por el desplazado pobre: la recuperación de la independencia económica

De acuerdo con estos dos temas (la faceta económica de la misión de la Iglesia y el poder del pobre), los currículos argumentan que una de las mejores maneras de amar a un prójimo desplazado es por medio de ayudarlo a reestablecer la autosuficiencia financiera. Cabe señalar que este componente compensa un hueco en la enseñanza de “Pastoral de élites” y de “La pobreza de la Iglesia”, los cuales suelen hablar de la respuesta de la Iglesia ante la pobreza en términos o de reorganización estructural-gubernamental o de apoyo caritativo, sin prestar mucha atención a temas de desarrollo económico. Por ejemplo, “Pastoral de élites” señala: “Sin subestimar las formas asistenciales de acción social, la pastoral de la Iglesia deberá orientar preferentemente a estos grupos [necesitados] hacia un compromiso en el plano de las estructuras socioeconómicas que conduzcan a las necesarias reformas de las mismas” (Celam, 1968, n. 19).

Se nota el silencio respecto del desarrollo de la economía nacional, lo cual implica que los dos acercamientos más relevantes son o asistencialismo o reestructuración socioeconómica.

El único comentario sobre desarrollo económico en el Documento de Medellín se encuentra en “Pastoral de élites”, que habla de manera crítica sobre los llamados “desarrollistas” que “sostienen que el pueblo marginado debe ser

integrado en la sociedad, como productor y consumidor. Ponen más énfasis en el progreso económico que en la promoción social del pueblo” (Celam, 1968, n. 7). Obviamente, no se quiere promover un desarrollo neoliberal de una forma que sacrifica el avance de los marginados en el altar del PIB o que promueve el consumismo como el opio capitalista de las masas. Pero tampoco se desea caer en una dicotomía falsa entre crecimiento económico y justicia social. Aunque el crecimiento económico no necesariamente beneficia a los necesitados, la justicia social sí se puede servir de este para su bien y el bien de la sociedad más amplia por medio de la incorporación de personas vulnerables en sectores más productivos y rentables. Así, esta línea sí quiere ayudar a las PSD a integrarse con mayor eficacia en los mercados productivos y laborales de la sociedad para que puedan autosostenerse y hacer aportes adicionales al bienestar de su comunidad.

Este énfasis no se hace a expensas de la importancia de practicar la generosidad o aprovechar los recursos gubernamentales. Al contrario, pretende complementar aquellos énfasis por medio de recalcar la importancia de la capacitación para la recuperación económica. Tal énfasis espera evitar dinámicas nocivas de dependencia y ayudar a la persona desplazada a recuperar su conciencia de su dignidad intrínseca, la cual a menudo se pierde en el transcurso del desplazamiento y de las dificultades consecuentes.

Para comunicar este mensaje, en los currículos se entrelazan los textos bíblicos que resaltan la importancia de la generosidad hacia el necesitado (p. ej., Dt 15, 4-11; Hch 20, 34-35) con los pasajes que recalcan la importancia de trabajar para poder sostenerse a sí mismo y al prójimo (2 Ts 3, 7-12; Ef 4, 28; Hays, 2018b, pp. 25-29). Esto se combina con un fuerte énfasis en las maneras como un profesional cristiano puede aplicar su pericia económica para acompañar a una PSD a recuperar su independencia financiera (Hays, 2018b, pp. 35-44). La meta es que estas lecciones sirvan para animar y reclutar a laicos cristianos profesionales a ofrecer su acompañamiento como mentores de las PSD, brindarles empleo o participar en el lanzamiento de uno de los currículos diseñados para capacitar a las PSD (Hays, 2018b, pp. 88-101).

3. La teología cristiana y la recuperación económica: conceptos clave para PSD

Para complementar los materiales educativos teológicos elaborados para los líderes eclesiales y profesionales, se crearon varios currículos para personas en situación de desplazamiento. Estos currículos se diseñaron para ser implementados

por los mismos profesionales capacitados por la cartilla *El profesional cristiano y la recuperación económica de las personas en situación de desplazamiento* (arriba), y combinan aportes desde la teología y ética cristiana y desde los estudios de negocios y economía.

- *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso* (Hays y Ramírez, 2018b) es el primer currículo de la línea y el más teológico. Pretende aportar varios conceptos clave para los currículos que siguen en la línea.
- *Desarrollo de la microempresa* (Rehner et al., 2018) busca facilitar a las PSD la planificación de un nuevo negocio.
- *Trabajos para la vida* (Fajardo y Hays, 2018b) tiene la meta de ayudar a las PSD a integrarse en el mercado del empleo formal.
- *Asociados para el desarrollo* (Ramírez y Orozco, 2019) se enfoca en fomentar la formación de organizaciones de base eclesial que permiten que las PSD se asocien, en conjunto con personas de las iglesias, para emprender proyectos cooperativos productivos y poder acceder a recursos y proyectos gubernamentales y de ONG diseñados para fomentar el desarrollo económico.

Dado nuestros límites, este artículo se enfocará solo en *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso*.

En preparación para estos currículos, se elaboró teología especialmente pertinente a las PSD que quieren recuperar su independencia financiera, según grupos focales realizados con PSD y en el análisis académico de los retos económicos que enfrentan. Entre los temas abarcados, se incluyen la teología de trabajo, la teología de la vocación, la integridad, la perseverancia y esperanza, y la cooperación comunitaria.

3.1. El debate sobre el método en *Gaudium et spes*

Una perspectiva teológica sobre el trabajo brinda un punto de arranque para la capacitación de las PSD, que demuestra el valor fundamental de la labor como una manera de cooperar con el trabajo de Dios en el mundo. Es vital subrayar este tema, no solo por razón de las altas tasas de desempleo de las PSD, sino también por razón de su dependencia frecuente en la asistencia gubernamental, la cual a menudo entorpece su recuperación económica.

Obviamente, los temas del empleo y la dependencia se tienen que explorar de manera sensible, dado que hay muchos obstáculos que las PSD tienen que superar en busca del empleo. Sin embargo, la dependencia y el fatalismo son

unos de los componentes de cosmovisión que más contribuyen a las altas tasas de desempleo de las PSD. Las personas que exploren la recuperación económica de las PSD tienen que equilibrar dos realidades, recordando que son a la vez víctimas y también sujetos activos de su propia recuperación (Meertens, s. f., pp. 2-3). Entonces este currículo pretende afirmarlas como sujetos económicos activos, y así resistir algo de la pasividad y el fatalismo que resulta de la experiencia de victimización.

Una teología de trabajo se puede radicar, en primer lugar, en los relatos de la creación y la caída en Gn 1-3. Estos capítulos han sido la causa de malentendidos sobre el trabajo, por ejemplo, la percepción de que el trabajo es una consecuencia de la caída de Adán y Eva (una idea que se ha basado en Gn 3, 17-19: “Maldita sea la tierra por tu culpa. Con penosos trabajos comerás de ella todos los días de tu vida [...] Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste sacado”). A pesar de la percepción del trabajo como un resultado de la caída, una exégesis menos descuidada del libro del Génesis muestra que la labor es una actividad divina, y no una “maldad necesaria”. Gn 1 exhibe que Dios mismo trabaja en la creación del mundo, e indica que los humanos, como imagen de Dios, reciben el honor de funcionar como los representantes de Dios en el mundo, que extienden el dominio divino por toda la creación (Gn 1, 26-28; 2, 15). Esto es lo que los teólogos llaman la “antropología funcional”, y aunque la antropología teológica ha sido desarrollada en varias otras direcciones, la raíz de la antropología teológica en la Biblia es funcional (Burdett, 2015, pp. 3-10; Harris, 2018, pp. 48-63). Así se ve que el trabajo es intrínseco al plan divino para la humanidad, y no es meramente una consecuencia de la caída.

En la misma línea, los Salmos recalcan el trabajo continuo de Dios en sostener y proveer para la Creación (Sal 104, 10-22; 145, 15-16), y Jesús mismo describe tanto su propia actividad como la del padre en términos de trabajar: “Mi Padre aún hoy está trabajando, y yo también trabajo” (Jn 5, 17). Estos conceptos y textos bíblicos forman el fundamento del currículo *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso*, particularmente en su primer estudio bíblico (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 19-22; cf. Hays, 2018b, pp. 37-40).

3.2. La teología de la vocación

Estrechamente relacionada con la teología del trabajo, la doctrina de la vocación es vital para todas las personas cristianas, incluso las PSD. Una teología de la vocación (derivada de la palabra latina *vocare*, que quiere decir “llamar”) explica cómo Dios llama a los distintos miembros de su pueblo a servirle a él y a sus prójimos por medio de dedicar su labor a diversas y distintas formas de trabajo.

Como indica el apóstol Pablo, la teología cristiana no tolera ninguna jerarquía profesional de dignidad, como si fuera legítimo privilegiar al pastor y al misionero por encima del cocinero, portero y conductor en el Reino de Dios (1 Co 12, 14-26; Rm 12, 3-8). Aunque el cristianismo en la época medieval solía diferenciar entre la vocación religiosa y el empleo secular, Martín Lutero hizo un aporte crucial para recuperar la noción de que todos los cristianos tienen una vocación divina (Sweeden, 2014, pp. 37-38; Wong y Rae, 2011, pp. 59-61). Sin embargo, la idea de la igualdad de las vocaciones ya se veía, por ejemplo, en la teología de Juan Crisóstomo (Van de Weyer, 1996, p. 4). De acuerdo con esto, se arguye que los cristianos tienen la responsabilidad de ser buenos mayordomos de sus habilidades, talentos personales y profesionales (cf. Lc 19, 11-27; Hay, 1989, p. 73).

De manera similar, y especialmente importante para las personas que buscan estimular la reincorporación de las PSD en sectores productivos, es vital no privilegiar o honrar el trabajo “de cuello blanco” por encima de la labor manual. Pr 22, 29 exalta al trabajador comprometido, al señalar: “¿Has visto un hombre diestro en su trabajo? Estará delante de los reyes”. Es de relevancia tanto teológica como afectiva que, cuando Dios se encarnó en Jesús de Nazaret, no inició inmediatamente su ministerio de enseñanza y de sanación. Al contrario, hasta que tenía aproximadamente 30 años, se dedicaba a la carpintería (Mc 6, 3). Asimismo, Pablo trabajaba de manera diligente haciendo tiendas de campaña (Hch 18, 1-3), y obviamente no consideraba su labor manual incompatible con su estatus de apóstol (1 Co 4, 1-13; 1 Ts 2, 9; 2 Ts 3, 8). Todo esto afirma la dignidad y la importancia del trabajo, incluso la labor manual, como una manera de imitar a Dios y servir su voluntad en el mundo.

Estas reflexiones teológicas contribuyen a un argumento sobre la dignidad del trabajo remunerado o productivo dentro de la comunidad cristiana. Este es un tema importante para enfrentar a las personas que prefieren no trabajar para que no se les quite su subsidio gubernamental. El Nuevo Testamento anima a la gente a perseguir la autosuficiencia económica para que puedan cuidar de sus propias necesidades (1 Ts 4, 11-12; 2 Ts 3, 7-12; 1 Ti 5, 8). Pero más allá de la mera autosuficiencia económica, la labor remunerada está descrita en los textos bíblicos como un mecanismo clave que le permite a uno abastecer las necesidades de los demás (Hch 20, 33-35; Ef 4, 28; Hays, 2010, pp. 254-261), el cual es una expresión vital del amor al prójimo (Mc 12, 31; Mt 22, 39; Lc 10, 27). Esto no aplica solo en el sentido en que uno ama al prójimo por medio de dar generosamente desde sus ingresos; al contrario, cualquier trabajo que contribuya al bien común — cosechar verduras o recoger basura o mantener una tienda — es una manera de amar al prójimo.

En los currículos de la línea de economía del proyecto Fe y Desplazamiento, estos conceptos se comunican, primero, a los líderes eclesiales y a los profesionales mediante estudios bíblicos (Hays et al., 2018a, pp. 48-51), reflexiones devocionales (Hays et al., 2018b, pp. 29-31) y dos videos: uno titulado *Las vocaciones y las máscaras de Dios* (Hays, 2018b, pp. 36-37, 2018e) y otro que se llama *La participación y sensibilización de la congregación* (González y Hays, 2018; Hays et al., 2018a, pp. 51-54). Además, las perspectivas cristianas sobre la vocación y el trabajo se incorporan en un estudio bíblico para las PSD (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 21-22) y en sus reflexiones devocionales para las PSD (Hays y Ramírez, 2018a, pp. 12-14, 30-34).

Para asegurar la internalización de estas abstracciones teológicas, los currículos incluyen un juego denominado podemos (las instrucciones de la adaptación están en Hays y Ramírez, 2018b, pp. 22-31), que ayuda a las personas a dimensionar con mayor claridad la abundancia de habilidades y talentos que tienen y que les posibilitan la autosuficiencia financiera. Podemos es una adaptación del juego We Can, una herramienta de Asset-based community development (ABCD) (cf. Kretzmann & McKnight, 1993), traducido desde el inglés y ajustado para el contexto colombiano (Russell, 2012). ABCD es un método de desarrollo comunitario que se enfoca en la identificación de las habilidades humanas y comunitarias de los miembros de las comunidades desfavorecidas, para concientizar a sus miembros en lo referido a su poder y movilizarlos a trabajar a favor de sus familias y barrios. We Can pareció a los autores del currículo una herramienta rápida y divertida que ayuda a sensibilizar a las personas desplazadas a descubrir la abundancia de talentos que tienen para contribuir a su propio bienestar, y el análisis preliminar confirma que la sospecha inicial fue acertada. En las palabras de un pastor que jugó podemos con su congregación desplazada:

Fue divertido. La participación fue absoluta, sí. Personas que son siempre reservadas en sí aquí se salieron de su reserva y se divertieron todos. Sorprendió porque algunas esposas les decían a los esposos: “Y tú sabes hacer eso, pero en la casa no lo haces” [risas]. Entonces hubo momentos muy divertidos. Me parece que el juego podemos es una estrategia muy útil para descubrir las habilidades y los talentos en la Iglesia... [Los desplazados] se sienten subestimados, y cuando nosotros vamos al juego podemos, ellos gritan “¡PODEMOS!”, como quien dice, “Aquí estoy yo, no me subestime pastor”. (D. Espitia, comunicación personal, 13 junio 2018)

Después de sensibilizar a las PSD sus habilidades con el juego podemos, el currículo ayuda a los líderes comunitarios a sistematizar las habilidades de las

PSD por medio de la aplicación de un inventario de habilidades, que facilita el análisis de los talentos, las habilidades y los sueños económicos de las PSD en su comunidad (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 47-49, 81-82). El inventario de habilidades es un cuestionario sobre las habilidades personales y comunitarias de las personas que también fue diseñado en el ABCD (Kretzmann y McKnight, 1993, pp. 19-25). El inventario fue traducido y adaptado para el contexto colombiano, incluso elaborando una versión digital.⁶ Como señaló un pastor desplazado:

El juego podemos y el inventario de habilidades nos confronta. Nos hace ver algo que no estábamos viendo, porque solo estábamos en el papel y en el rol de desplazado, esperando que alguien de afuera viniera y pusiera sus habilidades al servicio nuestro. Pero ahora nos damos cuenta de que tenemos habilidades que debemos poner al servicio de los demás. Entonces, sí, la perspectiva de los líderes que participaron en este currículo ha cambiado bastante. (D. Espitia, comunicación personal, 13 junio 2018)

En resumen, el currículo utiliza y combina diversas estrategias pedagógicas para aterrizar las ideas teológicas en actividades concretas que facilitan la planeación para el futuro.

3.3. La integridad

Además de elaborar teologías del trabajo y de la vocación para estimular e inspirar a la gente en el ejercicio de sus talentos dentro de un trabajo remunerado en un proyecto productivo, es menester hablar con las PSD de temas de la moralidad y la honestidad en la vida económica, temas tan centrales especialmente en los profetas veterotestamentarios (p. ej., Am 8, 4-6; Pr 11, 1; Mi 6, 11). Se tiene que enfrentar la tendencia de los potenciales empleadores a desconfiar de las PSD, y además se debe tener en cuenta el hallazgo de nuestra investigación de campo que indica que las PSD subestiman qué tan central los empleadores consideran la cualidad de la honestidad en sus empleados⁷ (esto sin mencionar cuánto los

⁶ La adaptación de podemos y el inventario de habilidades fueron realizados con la colaboración de Isaura Espitia Zúñiga y Steban Andrés Villadiego Ramos.

⁷ Se llegó a esta conclusión por medio de una comparación de los resultados de las encuestas aplicadas a las PSD y a los profesionales de las iglesias locales. Se preguntó cuáles de doce características de un empleado son las cuatro más importantes. El 49 % de los profesionales encuestados identificaron la honestidad entre las cuatro características más importantes, en

estudios de negocios han mostrado que la integridad también a menudo beneficia económicamente a las corporaciones y los negocios a largo plazo, en especial para negocios en los cuales la reputación es un factor importante; cf. Wong y Rae, 2011, pp. 95-100). Así, vale la pena recalcar el testimonio de textos como Pr 11, 1 —“El Señor aborrece las balanzas adulteradas, pero aprueba las pesas exactas” — y además la exhortación de Pablo de que los siervos deben trabajar con entusiasmo e integridad de corazón, no solo cuando sus jefes los están mirando, sino de manera consistente “como quien sirve al Señor y no a los hombres” (Ef 6, 5-8; cf. Col 3, 23-24). El texto bíblico entonces empuja a la persona desplazada a ejercer integridad en su trabajo, lo cual sirve al negocio y su propia carrera a largo plazo.

Pero es un reto resistir la corrupción cuando se está rodeado por la falta de integridad. Y este es el caso típico de una persona desplazada, la cual por diversas razones termina viviendo en un barrio nuevo con altos índices de criminalidad, tratando de navegar en un sistema gubernamental infectado por la corrupción. La Biblia también puede inspirar a la persona desplazada a levantarse por encima de tales modelos. Los libros de Esdras y Nehemías, por ejemplo, son relatos de personas desplazadas que construyen nuevas vidas, no obstante obstáculos y corrupción. Esdras describe cómo los enemigos de los israelitas sobornaron a los oficiales locales para frustrar sus planes de reconstruir el Templo (Esd 4, 5) y aun generaron legislación en su contra (Esd 4, 6-24). Nehemías narra que los sitios de construcción de los israelitas fueron atacados (Ne 4, 10-23) e indica que ellos fueron explotados por prestamistas usureros (Ne 5, 3-13). No obstante, como resultado de su perseverancia y de la ayuda de Dios, los israelitas lograron reconstruir el Templo y el Muro de Jerusalén y vivir de nuevo en seguridad (Ne 6, 15-7:4). Los puntos de contacto entre los libros de Esdras y Nehemías y la experiencia de las PSD son numerosos, y pueden ser fuentes de ánimo y consolación a las PSD.

Para explorar estos conceptos de integridad y resistencia de corrupción, el currículo incluye un estudio bíblico de Esdras y Nehemías, el cual incorpora imágenes modernas evocativas que ayudan a tender un puente entre el mundo antiguo y el día de hoy (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 61-65). Luego el currículo ayuda a las PSD a concretizar su comprensión de estos conceptos por medio de estudios de caso sobre temas de honestidad, puntualidad, iniciativa y responsabilidad (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 65-70). Los temas también son parte de la formación de los profesionales, por medio de un estudio bíblico, una discusión

contraste con solo el 22 % de las PSD. De manera similar, el 51 % de los profesionales identificaron la responsabilidad como una de las cuatro características que más valoran en un empleado, en contraste con el 31 % de las PSD.

de la responsabilidad social empresarial (RSE) y el video *Tres temas éticos clave para los negocios* (Fajardo y Hays, 2018b; Hays, 2018b, pp. 65-74).

3.4. Planeación y perseverancia

Finalmente, la teología cristiana puede desempeñar un papel vital en responder al fatalismo y la desesperanza que a menudo paralizan las proyecciones de las PSD hacia el futuro. La pobreza intergeneracional (cf. Ibáñez y Moya, 2010, pp. 137-172) que se observa en poblaciones desplazadas se debe en buena medida a comportamientos económicos no suficientemente orientados hacia el futuro, tal como una mentalidad de asistencialismo que depende del Gobierno y del apoyo de ONG, o la inclinación a favorecer el empleo informal. Estos comportamientos económicos se radican parcialmente en la tendencia fatalista y en la desesperanza que son comunes entre las PSD como resultado de su trauma psicosocial y de la destrucción de su proyecto vital (cf. Álvarez, 2006, pp. 7-15). Sin embargo, la teología cristiana puede hacer aportes constructivos a superar la pasividad fatalista y generar hábitos prácticos y una cosmovisión caracterizada por la esperanza y la perseverancia, la cual facilitaría trayectorias fuera de la pobreza.

El texto bíblico incluye varios textos con los cuales se puede animar a la gente a planificar y ahorrar para el futuro. Esto se puede hacer con pasajes de los libros sapienciales (Pr 6, 6-8, 21, 20; Ecl 11, 6-11), aunque, dada la preferencia por la comunicación narrativa y oral en culturas rurales, quizá las narraciones bíblicas serán más impactantes a las PSD. En esta línea, la figura de José es particularmente relevante como un ejemplo de una PSD que ahorró y planificó para el futuro, y que finalmente no solo prosperó sino que también rescató a su familia entera y a la nación de Egipto (Gn 37-46). Asimismo, las historias del regreso del exilio pueden funcionar como paradigmas de esperanza y perseverancia para la PSD (cf. Jr 29).

De acuerdo con este análisis, el currículo *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso* incluye un estudio bíblico de Jr 29, el cual incorpora trípticos de imágenes modernas para apoyar el proceso hermenéutico (Hays y Ramírez, 2018b, pp. 44-47). Este estudio se combina con un video sobre la vida de José, que lo presenta como un ejemplo de un desplazado que planifica y persevera para hacer de sus sueños una realidad (Hays, 2018d; Hays y Ramírez, 2018b, pp. 41-43). Además, el cuadernillo de participantes incluye reflexiones devocionales sobre Pr 6, 6-8 y Ecl 11, 11, las cuales animan a las PSD a pensar concretamente en sus ahorros, la diversificación de sus ingresos y su planificación para el futuro (Hays y Ramírez, 2018a, pp. 21-23). Aunque se reconoce que una serie de

reflexiones teológicas no acabarán con la desesperanza que muchas PSD sienten, en un acompañamiento continuo con personas profesionales de una iglesia local, se incorporan capacitaciones subsecuentes más concretas. Estas reflexiones pueden ser parte de un proceso de restaurar la esperanza de los participantes desplazados y así contribuir a una trayectoria de recuperación económica a largo plazo.

Conclusión

El Documento de Medellín afirmó:

La promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo. Con ese fin reconocemos la necesidad de la estructuración racional de nuestra pastoral y de la integración de nuestros esfuerzos con las de otras entidades. (Celam, 1968, n. 11)

El proyecto Fe y Desplazamiento es un proyecto de la Iglesia evangélica que procura actuar a favor del pobre en su obra pastoral y evangelizadora. Este proyecto, por un lado, reconoce el trauma que la persona desplazada ha vivido y, por otro, busca enseñarle a ayudarse a sí misma conforme a su dignidad como imagen de Dios. Todo esto se diseñó para facilitar la recuperación de su conciencia como representante de Dios en el mundo y su capacidad para realizar su vocación.

El proyecto pretende llevar a cabo este trabajo pastoral por medio de la movilización de los profesionales de las iglesias, conforme a sus propias vocaciones y habilidades. Para realizar tal movilización, el proyecto brinda capacitaciones tanto para líderes eclesiales como para los profesionales mismos (conforme a la visión del documento “Pastoral de élites”, n. 14, 16). Se ha bosquejado cómo, en primer lugar, realizamos un análisis de la experiencia económica de las PSD y, en segundo lugar, reflexionamos teológicamente sobre los conceptos cristianos necesarios que, junto con los aportes del mundo de negocios y economía, pueden contribuir a la superación de la pobreza que típicamente resulta del desplazamiento. Fue según esta investigación y reflexión teológica que al fin y al cabo elaboramos los currículos esbozados arriba. El Documento de Medellín indica:

El particular mandato del Señor de “evangelizar a los pobres” debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios [...] con ese fin. (Celam, 1968, n. 9)

El proyecto Fe y Desplazamiento aspira a ser una iniciativa y estudio del tipo anhelado en “La pobreza de la Iglesia”.

Referencias

- Álvarez Woo, L. (2006). Lectura de las implicaciones psicosociales derivadas del desplazamiento en las familias pertenecientes a la organización ADESCOP en el marco del proceso de restitución del derecho a la vivienda. En AA. VV., *Mesa de trabajo de Bogotá sobre desplazamiento interno* (pp. 7-15). Bogotá, Colombia: Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo.
- Burdett, M. S. (2015). The image of God and human uniqueness: Challenges from the biological and information sciences. *Expository Times*, 127(1), 3-10. DOI: <https://doi.org/10.1177/0014524615598675>
- Cadavid Valencia, L. M. (2016). Elementos para comprender el desplazamiento forzoso en Colombia: un recorrido por normas, conceptos y experiencias. En O. García-Johnson y M. Acosta (Eds.), *Conversaciones teológicas del sur global americano: violencia, desplazamiento y fe* (pp. 3-26). Eugene, Estados Unidos: Wipf and Stock.
- Carillo, A. C. (2009). Internal displacement in Colombia: Humanitarian, economic and social consequences in urban settings and current challenges. *International Review of the Red Cross*, 91(875), 527-546. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1816383109990427>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *Documento de Medellín*. Recuperado de http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf
- Corbett, S. & Fikkert, B. (2012). *When helping hurts: How to alleviate poverty without hurting the poor... and yourself*. Chicago, Estados Unidos: Moody.
- Fajardo Sánchez, A. y Hays, C. M. (2018a). *Corporaciones para el Reino*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Fajardo Sánchez, A. y Hays, C. M. (2018b). *Trabajos para la vida*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Fajardo Sánchez, A. y Hays, C. M. (2018c). *Tres temas éticos claves para los negocios*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/economia/el-profesional-cristiano>
- González Padilla, O. E. y Hays, C. M. (2018). *La participación y la sensibilización de la congregación*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/mision>
- Gutiérrez, G. (1973). *A theology of liberation: History, politics, and salvation* (C. Inda y J. Eagleson, trads.). Maryknoll, EE. UU.: Orbis.
- Harris, M. (2018). The biblical text and a functional account of the *Imago Dei*. En S. P. Rosenberg, M. Lloyd, B. van den Toren & J. M. Burdett (Eds.), *Finding ourselves after Darwin: Conversations about the image of God, original sin, and the problem of Evil* (pp. 48-63). Grand Rapids, EE. UU.: Baker Academic.

- Hay, D. (1989). *Economics today: A Christian critique*. Vancouver, Canadá: Regent College Publishing.
- Hays, C. M. (2010). *Luke's wealth ethics: A study in their coherence and character*. Tubinga, Alemania: Mohr Siebeck.
- Hays, C. M. (2016). Justicia económica y la crisis del desplazamiento interno en Colombia. En M. Acosta y O. García-Johnson (Eds.), *Conversaciones teológicas del sur global* (pp. 44-64). Eugene, EE. UU.: Wipf and Stock.
- Hays, C. M. (2018a). The early church, the roman state, and ancient civil society: Whose responsibility are the poor? En S. Walton & H. Swithenbank (Eds.), *Poverty in the early church and today: A conversation* (pp. 161-177). Londres, RU: T&T Clark.
- Hays, C. M. (2018b). *El profesional cristiano y la recuperación económica de las personas en situación de desplazamiento*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Hays, C. M. (2018c). *Introducción a la lección 4*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/mision>
- Hays, C. M. (2018d). *Casos de éxito*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/economia>
- Hays, C. M. (2018e). *Las vocaciones y las máscaras de Dios*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/economia/el-profesional-cristiano>
- Hays, C. M. (2019). The state of protestant academic theology in Colombia. En W. Kinzig & J. Winnebeck (Eds.), *Glaube und Theologie: Reformatorische Grundeinsichten in der ökumenischen Diskussion*. Leipzig, Alemania: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hays, C. M. y Bedoya, F. (2018). *El poder y el perfil de las personas en situación de desplazamiento*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/economia/el-profesional-cristiano>
- Hays, C. M., Espitia Zúñiga, I. y Villadiego Ramos, S. A. (2018a). *La misión integral de la Iglesia: cómo fortalecer o crear un ministerio a favor de personas en situación de desplazamiento*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Hays, C. M., Espitia Zúñiga, I. y Villadiego Ramos, S. A. (2018b). *La misión integral de la Iglesia: cómo fortalecer o crear un ministerio a favor de personas en situación de desplazamiento: cuadernillo para participantes*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Hays, C. M. y Ramírez, H. L. (2018a). *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso: cuadernillo para participantes*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Hays, C. M. y Ramírez, H. L. (2018b). *La esperanza económica después del desplazamiento forzoso: manual del facilitador*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Ibáñez, A. M. & Moya, A. (2010). Do conflicts create poverty traps? Asset losses and recovery for displaced households in Colombia. En R. Di Tella, S. Edwards & E. Schargrodsky (Eds.), *The economics of crime: Lessons for and from Latin America* (pp. 137-172). Chicago, EE. UU.: University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226153766.003.0005>

- Kretzmann, J. P. & McKnight, J. (1993). *Building communities from the inside out: A path toward finding and mobilizing a community's assets*. Evanston, EE. UU.: Asset-Based Community Development Institute.
- Lupton, R. D. (2011). *Toxic charity: How the church hurts those they help and how to reverse it*. Nueva York, EE. UU.: HarperCollins.
- Meertens, D. (s. f.). *Género, desplazamiento, derechos*. Recuperado de http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/232/Unidad_3/DonnyMeertens.pdf
- Nassif Hernández, J. y Hays, C. M. (2018). *Casos de éxito*. Recuperado de <http://www.feydesplazamiento.org/videos/economia>
- Ramírez, H. L. y Orozco, I. (2019). *Asociados para el desarrollo: la construcción de organizaciones de base eclesial para el desarrollo de proyectos de beneficio económico*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Red Nacional de Información. (2018). *Registro Único de Víctimas (RUV)*. Recuperado de <https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>
- Rehner, S., Hays, C. M., Espitia Zúñiga, I., Fernández Rojas, J. P., Maestre Alvarado, E. E. y Villadiego Ramos, S. A. (2018). *Desarrollo de la microempresa*. Medellín, Colombia: Publicaciones SBC.
- Russell, C. (2012). *The we can game: A players and facilitators guide*. Toronto, Canadá: Inclusion.
- Sweeden, J. R. (2014). *The Church and work: The Ecclesiological Grounding of Good Work*. Eugene, EE. UU.: Pickwick.
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. (2013). *Colombia: Context Analysis*. Recuperado de <http://www.unocha.org/ochain/2012-13/colombia>
- Van de Weyer, R. (1996). *On Living Simply: The Golden Voice of John Chrysostom*. Liguori, EE. UU.: Liguori/Triumph.
- Wong, K. L. & Rae, S. B. (2011). *Business for the common good: A Christian vision for the marketplace*. Downer's Grove, EE. UU.: InterVarsity Press.





Implicaciones éticas del capitalismo y de la economía de mercado en la familia: relectura y tareas de la teología moral desde el Documento de Medellín*

Diego Agudelo Grajales**

Recepción: 15 de agosto de 2018 • Aprobación: 12 de septiembre de 2018

Resumen

Este artículo, inspirado en el capítulo 3 “Familia y demografía” del Documento de Medellín (1968), advierte en la introducción que es la familia la que más sufre las consecuencias de los “círculos viciosos” y de las transformaciones que se generan en el orden económico. Por tanto, la propuesta consiste en tratar desde diferentes niveles de análisis el impacto del capitalismo y de la economía de mercado en esta institución tan esencial como es la familia. Medellín es el inspirador, pero se revisará críticamente la posición de la Iglesia a través de las encíclicas sociales reconociendo su valor profético de denuncia pero también su silencio, lo que ha significado una legitimidad de este sistema capitalista.

Palabras clave: capitalismo, Doctrina Social de la Iglesia, economía, *ethos*, familia, teología moral.

* Artículo producto del proyecto de investigación con código 4462, aprobado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana de Cali (2017-2018). Fue presentado en el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Agudelo Grajales, D. A. (2018). Implicaciones éticas del capitalismo y la economía de mercado en la familia: relectura y tareas de la teología moral desde el Documento de Medellín. *Albertus Magnus*, IX(2), 35-57. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5099>

** Pontificia Universidad Javeriana. Cali, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9089-595X>. Correo electrónico: dagudelo@javerianacali.edu.co

Ethical implications of capitalism and the market economy in the family: rereading and tasks of moral theology from the Document of Medellín

Abstract

This article, inspired by chapter III *Family and Demography* of the *Document of Medellín* (1968), warns in the introduction that it is the family who suffers most from the consequences of the “vicious circles” and the transformations that are generated in the economic order. Therefore, the approach is to treat from different levels of analysis the impact of capitalism and the market economy in this essential institution as is the family. Medellín is the inspirer, but the position of the Church will be critically reviewed through the social encyclicals recognizing its prophetic value of denunciation but also its silence, which has meant a legitimacy of this capitalist system.

Keywords: capitalism, social doctrine of the church, economy, family, *ethos*, moral theology.

Impli fas da teologia moral do Documento de Medellín

Resumo

Este artigo, inspirado no capítulo III, *Família e Demografia* do Documento de Medellín (1968), alerta na introdução de que é a família que mais sofre com as conseqüências dos “círculos viciosos” e as transformações geradas na ordem econômica, portanto, a proposta é tentar, a partir de diferentes níveis de análise, o impacto do capitalismo e da economia de mercado nessa instituição tão essencial como a família. Medellín é o inspirador, mas a posição da Igreja será revista criticamente pelas encíclicas sociais, reconhecendo seu valor profético de denúncia, mas também seu silêncio, o que significou uma legitimidade desse sistema capitalista.

Palavras-chave: capitalismo, doutrina social da igreja, economía, *ethos*, família, teologia moral.

Introducción

Decía monseñor Oscar Romero que “la sociedad actual es como una sociedad anónima en que nadie se quiere echar la culpa, y todos somos responsables” (Romero, Cardenal, Martín-Baró y Sobrino, 1980, p. 273). Una de esas culpas que nadie quiere darse es la de los pobres, la de aquellos que con sus rostros reclaman justicia, solidaridad; es la pobreza real, no aquella que se manipula semánticamente. Este artículo, inspirado en el capítulo 3 “Familia y demografía” del Documento de Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 1968), advierte en la introducción que es la familia la que más sufre las consecuencias de los “círculos viciosos” y de las transformaciones que se generan en el orden económico. En consecuencia, la propuesta busca tratar desde diferentes niveles de análisis uno de los meollos más importantes en la actualidad, tal y como es el impacto del capitalismo y de la economía de mercado en esta institución como es la familia.

Conscientes de que no será una lectura cómoda e incluso que pueda ser desautorizada desde lo epistémico de las ciencias económicas, lo que pretende es analizar cómo las familias actuales están haciendo resonancia a ese consumismo consecuente de este tipo de economía y va perdiendo su significación como dadora de sentido y entrando en esa lógica del consumo y, por ende, dejando de lado, por ejemplo, la experiencia sacramental de la alianza del matrimonio por la figura del contrato mercantil. El interés tampoco es hacer un análisis de coyuntura de la realidad de la crisis económica, aunque supone hacer una referencia a ella.

El lugar epistemológico para hacer este análisis es a partir del reconocimiento de una ética económica en cuanto se sabe que la ética está inserta en la vida de las personas y los pueblos, por lo cual ha de estar integrada con ciertos valores para justificar el logro de resultados y el modo de alcanzarlos. El problema ético que nos preocupa está en torno a los fines y medios en la actividad económica, en tanto supone un ejercicio intencionado que supera los mecanismos económicos y libres o la ganancia indiscriminada. La empresa y la economía pertenecen al reino de los medios, no de los fines (Hinkelamert, 1970). Por esta misma razón, es concebible que este problema esté en relación con las teorías del desarrollo y de los sistemas económicos que lo sustentan, pues las fronteras se abren y se interrelacionan de modo que surgen sistemas más integrados.

Tampoco se desconoce la pretensión de plantear la economía como una ideología, específicamente neoliberal, con pretensiones de no ser simplemente un programa económico, sino de ser un programa que transforma a la sociedad

en todas las dimensiones de la realidad y que en cierto modo fundamenta o está fundamentado en una epistemología cartesiana que fragmenta y compartimenta la realidad hasta el punto de ver lo que sucede sin conexión interna. Así, todo en la sociedad está a merced de los criterios de valoración del neoliberalismo económico, pues, a pesar de reconocer el estado actual de la crisis de la economía mundial manifestada en la destrucción de la naturaleza y el crecimiento de los pobres en el mundo y del establecimiento de la marginación como legítima, su forma de contrarrestarla es insistiendo en la intervención de la “mano invisible” que reorganiza el estado actual de las cosas mediante la autorregulación en función de la armonía y el equilibrio como *societas perfecta*. Supone también de los individuos, pueblos y gobiernos la aceptación de este principio y su modo de revelarse a través del mercado para garantizar su éxito. Estas son semejanzas interesantes con la comprensión tradicional del papel de la Iglesia, que pueden dar lugar a otro tipo de análisis y llamados:

Nuestro deber pastoral nos lleva a hacer un apremiante llamado a los gobiernos y a todos los que tienen alguna responsabilidad al respecto, para que den a la familia el lugar que le corresponde en la construcción de una ciudad temporal digna del hombre, y le ayuden a superar los graves males que le afligen y que pueden impedir su plena realización. (Celam, 1968, n. 3)

Un detalle importante a tener en consideración es la semejanza respecto de la comprensión en este artículo al utilizar en el mismo sentido sistema capitalista, economía de mercados y neoliberalismo económico.

La estructura del artículo tiene cuatro partes. Será muy difícil trazar una línea divisoria en su desarrollo, por lo que será una distinción de carácter formal. La primera presenta la relación entre economía, familia y ética en la que se hará un breve paso por sus relaciones etimológicas y por la historia, y se destacará el papel de la mujer en esa tríada conceptual. El segundo es el análisis crítico y muy general de esa realidad a partir de la Doctrina Social de la Iglesia considerando en particular algunas encíclicas sociales hasta la *Centesimus annus*. El tercero es la visión del capitalismo desde esta carta encíclica y, por supuesto, el Documento de Medellín, aunque es indudable que se tiene que entrecruzar en forma constante a lo largo de este. Finalmente, a manera de conclusión, se hace una propuesta de correlación para la teología y la pastoral familiar en la que se hará énfasis en la necesidad de plantear una teología moral para la familia renovada, lo que es volver al fundamento de la moral cristiana como es la revelación de Dios familia-Trinidad.

1. La relación de la economía con los valores de la familia: un poco de historia

Es muy profunda la relación entre economía, familia y ética. Las mismas definiciones etimológicas así lo refieren. Economía refiere esta relación *oikos-nomos* (casa-normas), *ethos* (costumbre/conducta) y familia como *famulus* de *famel* (servidores que calman el hambre en una misma casa). Tal conexión interna se hace más evidente cuando es la madre quien tiene la función de distribución de los bienes para el bien de todos y en proporcionalidad con la necesidad de cada uno de sus miembros, mientras que el varón se encargaba de obtener esos bienes. Obviamente, esta concepción es fruto de evoluciones que están relacionados con el establecimiento de la familia, independiente de las religiones. Ahora bien, lo que hacen los libros sagrados o los mitos es reforzar estas formas con estos imaginarios y hermenéuticas que sustenten el modelo.

Así, por ejemplo, la creación del hombre y la mujer en la Biblia está inscrita en una línea de igualdad, pues son diferentes y complementarios, como indica la fórmula de la tradición sacerdotal: “y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gn 1, 27). El ser humano es, desde el mismo origen, dual: no es primero el uno y luego el otro, como tampoco por encima del uno, sino ambos están vinculados a partir de su propia interdependencia. La misma hermenéutica puede hacerse de la tradición yahvista. Sin embargo, ha prevalecido una interpretación de “subordinación femenina” que también está en la Biblia en Ex 20, 17 o Dt 5, 21, en la que la mujer vale como propiedad de su marido, pero lo que más llama la atención es que sea desde esta hermenéutica de subordinación que se lea el texto de la creación yahvista, en la que Eva surge del costado de Adán y que esta relación es de propiedad (Pikaza, 1996).

El anterior ejemplo de la hermenéutica bíblica muestra la fuerza que tiene un paradigma dentro de la historia. Pueden cambiar los actores, los tiempos y los espacios, pero permanece por mucho tiempo el mismo modelo de interpretación y eso es lo que precisamente se deja ver cuando se habla de la familia o el matrimonio en el contexto eclesial (Celam, 1968). Pues, aunque se reconoce su situación de crisis, se mantiene la misma concepción basada en la ley natural, lo que representa un problema en la búsqueda de diálogo con otras ciencias que reconocen la familia como una construcción social y, por tanto, está determinada por los cambios en la sociedad, entre ellos, la economía y las formas de producción. No se debe entender la afirmación como si para la Iglesia el ámbito de lo social y económico no influyera en la familia, pero la gran diferencia es que, mientras las ciencias analizan

el fenómeno y buscan entender sus dinámicas y referencias comprendiendo diferentes formas válidas de familia (Burguière, 1988), la Iglesia busca volver sobre la misma forma de familia y actuar pastoralmente en esa línea justificando su acción como verdad revelada, identificando también familia con matrimonio o pareja, lo cual significa que la crisis de una lleva a riesgo a la otra.

En referencia a la economía, actualmente se reconocen sus diversidades y evoluciones históricas, pero pareciera que, cuando se habla de la economía liberal y sus lógicas en el mercado, estas son concebidas como naturales y no construidas, lo que hace impensable e insensato cualquier cambio. Entonces, ¿en qué consiste la actividad económica y por qué surgió? La economía pretende proporcionar los medios adecuados para satisfacer las necesidades humanas según los recursos limitados que ofrece la naturaleza, que al ser desproporcionada esta relación entre la necesidad de satisfacción y los recursos hace necesaria esta actividad para buscar ese equilibrio. Su naturaleza es social en tanto está en relación con otros, pero tiene también un carácter individual en la medida en que supone conciencia y libertad del ser humano.

La actividad económica, dado que se ha complejizado, se ha diversificado en sus funciones y dividido entre sus mismas áreas. Esta división no es solo en relación con aspectos de sí misma, como la producción, el comercio, el consumo, la moneda, entre otras, sino con respecto a las otras disciplinas desde igualdad de lenguajes. Su importancia en la actualidad es de tal magnitud que no existe una actividad humana que no esté en relación con ella, del mismo modo como lo fuera la teología en la Edad Media. Señala el Concilio Vaticano II que una dinámica así aumenta con el creciente dominio del ser humano sobre la naturaleza, específicamente por la tendencia de la extracción de la riqueza, la tecnificación del agro, la mayor interdependencia entre ciudadanos, asociaciones y países, la intervención del poder político, el aumento de los bienes y servicios, y el crecimiento de la empresa y de los capitales privados (Pablo VI, 1965).

El principio universal de la economía es el bien común de los recursos respecto de la satisfacción de la necesidad humana, personal y comunitaria. Históricamente se destacan dos modelos económicos contradictorios entre sí: el capitalista y el socialista. Cada uno de ellos se refiere a una forma específica de generar desarrollo y producción para distribuir la riqueza entre los ciudadanos, por eso están acompañados de una estructura en la organización del Estado, un marco jurídico y unas instituciones que facilitan una serie de procedimientos para llevar a cabo esa producción y distribución. Es ahí donde la familia, desde la concepción nuclear o extendida como la conocemos en nuestros países, se desarrolla o se exproya y se juega su futuro.

Esta situación no es nada fácil cuando todos los lenguajes y las prácticas desdibujan esa realidad de la familia. Es decir, la familia y sus valores se la tienen que jugar en un contexto que podemos llamar, trayendo el lenguaje empresarial, “ley de la jungla”, para lo que no hay límites que respetar, sino los deseos insaciables de mayor beneficio en que se resalta el valor de la familia si está ordenado al éxito. Una descripción interesante del perfil de estas personas ganadoras y llenas de éxito se encuentra en la novela de Tom Wolfe, *La hoguera de las vanidades*, pues se trata de logros individuales, sin referencias de valores propios de la familia. Ellos aparecen como “señores del universo”, quienes son presentados por los medios de consumo cultural como los ídolos y se muestra su gesta mediante su ímpetu ostentoso como un ideal. Así se va tornando una forma de vida a imitar sin cuestionamientos, que hace propia el verso de Virgilio en la *Eneida* “audaces fortuna juvat” (la fortuna favorece a los audaces), lo que les implica aislarse de los valores de familia que le demoran o embolatan sus empeños individuales.

Ahora bien, este tipo de análisis tiene mucha fuerza porque responde a una concepción de la realidad mecanicista que nos viene con la revolución científica y su interés por tener un control sobre el mundo para dominarlo. La forma como se puede ejercer este dominio es fragmentar esa realidad y, desde ahí, actuar en consecuencia, es decir, sin unidad, sin integralidad. Paradigma este que explica por qué la vida familiar es leída como vida privada separada del ámbito de lo público. Por el contrario, la Iglesia desde los documentos eclesiales latinoamericanos aboga por una mirada integral y propone la imposibilidad de separar lo cotidiano de lo estructural, lo que significa que cuando hace un análisis de la sociedad está buscando leer en forma conjunta esa realidad y atenderla en el mismo sentido, aunque haya también hecho parte de este tipo de análisis racionalizado y sin rostro. Respetando y defendiendo la autonomía de las ciencias, en este caso de la economía, la Iglesia mantiene un diálogo abierto desde el lugar en que puede hablar como es el de la dignidad humana y en especial desde el lugar de quienes padecen las consecuencias de un modelo económico como los pobres en orden a la necesidad y como unidad de relaciones; la más afectada es indudablemente la familia (Celam, 1968).

La Iglesia no propone modelos económicos, ya que ellos solo pueden surgir del esfuerzo y el interés de todos los responsables en cada uno de los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales, los cuales se entrecruzan entre sí. La Iglesia, desde la racionalidad teológica, expresa su contribución mediante un marco de referencias éticas basadas en el respeto por la vida, la dignidad humana y la justicia, con lo cual brinda orientación ideal mediante su doctrina social, la cual reconoce el sentido positivo del mercado y de la empresa cuando

está orientada hacia el bien común y ahí la importancia de la familia como parte activa en esa orientación:

La familia es la primera escuela de virtudes sociales que necesitan todas las demás sociedades. Encuentran en la familia los hijos la primera experiencia de una sana sociedad humana [...] y se introducen poco a poco en la sociedad civil y en la Iglesia [...] Así la familia cumplirá su misión si “promueve la justicia y demás obras buenas al servicio de todos los hermanos que padecen necesidad”. De ahí que “el bienestar de la persona y de la sociedad humana esté ligado estrechamente a una favorable situación de la comunidad conyugal y familiar”, pues es esta un factor importantísimo en el desarrollo. (Celam, 1968, n. 7)

La Iglesia también valora la legitimidad del ejercicio del trabajo como forma de expresión de libertad y dignidad (Juan Pablo II, 1981), valora la asociación libre, la libre iniciativa y la propiedad privada. Reconoce el sentido de solidaridad presente en el modo de producción cuando se emplea para un trabajo útil y dignificante, lo que hace del trabajo un derecho de todas las personas para poder alcanzar mediante sus esfuerzos los modos de vida dignos y la realización de su proyecto de vida (Juan Pablo II, 1991). Todo este modelo, además del marco referencial, tiene un contenido axiológico y de orientaciones para la concreción en el mundo de la economía.

El marco de referencias de la teología en relación con la economía está constituido principalmente por el principio capital: “El hombre es el autor, el centro y el fin de toda actividad económica” (Juan XXIII, 1961, n. 219; Pablo VI, 1965, n. 63; Pablo VI, 1967, n. 34; Pío XI, 1931, n. 17). Sigue el carácter dialéctico de la economía que desde la perspectiva cristiana significa el establecimiento de la “creación” y la “redención” como referencia de los bienes económicos. Luego, la comprensión de la unidad de la historia y por tanto la igualdad de derechos para todos los seres humanos, pues todo está al servicio del hombre sin distinción de ninguna clase (Pablo VI, 1965). Finalmente, el criterio moral de la opción por el pobre es un rasgo normativo en la moral del cristiano.

En cuanto a los criterios valorativos, está el “destino común de los bienes económicos” (Pablo VI, 1965, n. 69), la satisfacción de la necesidad humana como fin supremo de la economía, lo que significa búsqueda de justicia y el rechazo de cualquier forma de escándalo mediante el lujo y el consumismo. Otro criterio

importante es la actitud y responsabilidad por desenmascarar los modelos de productividad basados en lucro ilimitado y por el contrario propone un crecimiento sostenible y equilibrado del desarrollo. En fin, una actitud ética que beneficie a todos en el mundo, pero sobre todo a esa forma natural de relación y formación como es la familia. Precisamente, cuando la Doctrina Social de la Iglesia condena los sistemas económicos por sus excesos y por su falta de integralidad, lo está haciendo desde esa clave de lectura, pues su crítica se realiza en tanto se deshumaniza al ser humano en su dignidad y se desprecia a la familia.

Una cantidad importante de citas demuestra que este lenguaje ha sido recurrente desde León XIII en la encíclica *Rerum novarum* hasta el papa Francisco. Sin embargo, en algunas encíclicas, la crítica al sistema socialista abarca también al capitalismo (Juan Pablo II, 1987) y se plantea el mismo cuestionamiento para los dos sistemas: “¿De qué manera o en qué medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?” (n. 21).

Una de las críticas paradigmáticas del sistema socialista es la planteada por Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens*:

Hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados, no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea, propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la economía nacional entera, o bien de la economía local. (1981, n. 14)

Por la variabilidad histórica, es conveniente plantear una diferencia en la valoración de la Doctrina Social de la Iglesia de cada uno de los sistemas, para ello es preciso tomar como referencia específica el capitalismo y desde allí hacer la respectiva inferencia al socialismo como modelo. El punto de quiebre de esta valoración está en la crisis y caída del socialismo que coincide con la publicación de la *Centesimus annus*; luego habrá un cambio en el discurso.

2. Perspectiva crítica de la Doctrina Social de la Iglesia hasta la *Centesimus annus*

Esta delimitación no es una decisión caprichosa por parte del investigador, sino que obedece a un cambio histórico en el mundo, como es la sonada debacle del socialismo de la Europa oriental y la correspondiente apertura a los mercados de economía dominantes en la otra parte de Europa y, principalmente, de los Estados Unidos. Este cambio histórico supone un cambio de discurso, pues una cosa es señalar críticas al capitalismo teniendo la mirada puesta en el socialismo y otra es penetrar su crítica en el capitalismo en sí mismo.

En este sentido, la valoración del capitalismo a partir de los logros en materia tecnológica es justificada por el progreso industrial y sus aportes al desarrollo, sin desconocer que ha sido un sistema causante de muchos sufrimientos y luchas fratricidas (Pablo VI, 1967). La *Rerum novarum* se inclina por describir la perversidad del modelo de contratación obrera y la escandalosa acumulación de capital y bienes en manos de pocos que abusan de las necesidades de las mayorías pobres mediante los reducidos salarios, quienes no tienen más opción que someterse a la “crueldad de los ambiciosos que abusan de las personas sin moderación, como si fueran cosas para su medro personal” (León XIII, 1891, n. 2).

Pío XI (1931) asegura que después de un análisis de carácter histórico-paradigmático que describe logros y desaciertos del capitalismo se ha encontrado que la acumulación de capital está “plagada de vicios gravísimos” (n. 28). Dada su claridad es válido recogerlos en unas cuantas líneas:

Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido solo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia. Tal acumulación de riquezas y de poder origina, a su vez, tres tipos de lucha: se lucha en primer lugar por la hegemonía económica; se entabla luego el rudo combate para adueñarse del poder público para así abusar de su influencia y autoridad en los conflictos económicos; finalmente, pugnan entre sí los diferentes Estados, ya porque las naciones emplean su fuerza y su política para promover cada cual los intereses económicos de sus súbditos, ya porque tratan de dirimir las controversias políticas surgidas entre las naciones, recurriendo a su poderío y recursos económicos [...] la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo

de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente cruel, atroz. A esto se añaden los datos gravísimos que han surgido de la deplorable mezcla y confusión entre las atribuciones y cargas del Estado y las de la economía, entre los daños se indica como uno de los más graves, una cierta caída del prestigio del Estado que, libre de todo interés de partes y atento exclusivamente al bien común y a la justicia, debería ocupar el elevado puesto de rector y supremo árbitro de las cosas; se hace por el contrario, esclavo, entregado y vendido a la pasión y a las ambiciones humanas. (Pío XI, 1931, n. 105)

Interesante el análisis, pero en el mismo sentido se plantea la necesidad de correctivos dentro del sistema y no se juzga desde su significación estructural, que es donde se encuentra la moralidad o inmoralidad. Es decir, los vicios son entendidos como imperfecciones en un desarrollo histórico del sistema, como parte de su evolución, pero no en cuanto al sistema en sí mismo, lo que significa un aporte valiente y significativo, pero al mismo tiempo corto en sus alcances, por cuanto se trata de un análisis profundo de su estructura, no por la funcionalidad jurídica, sino por la funcionalidad real. Además, que los cambios en un sistema se pueden lograr desde la voluntad de las personas que en su discernimiento lo vean así posible, es necesario considerarlo con detenimiento. Eso se confirma cuando se valora formal y legalmente el sistema capitalista como un sistema que no es condenable en sí mismo y que no es por naturaleza vicioso como tal:

Y realmente no es viciosa por naturaleza, sino que viola el recto orden solo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y bien común. (Pío XI, 1931, n. 101)

Es de subrayar que dentro de los análisis de la Doctrina Social de la Iglesia al capitalismo la valoración económico-estructural es la más profunda, no solo por el lenguaje utilizado por el papa Pablo VI (1967), sino por la agudeza retomada en el discurso a la Unión Cristiana de Emprendedores y Dirigentes en 1964, el cual fue tomado como referencia en el Concilio en la nota 7 de *Gaudium et spes*. Allí, el papa Pablo VI plantea una serie de interrogantes a los empresarios que apuntan a la estructura básica del capitalismo:

¿Quién se atrevería a sostener que el fenómeno sociológico derivado de la organización moderna del trabajo es un fenómeno de perfección, de equilibrio y tranquilidad? ¿No es verdad precisamente lo contrario? ¿No lo prueba nuestra historia de forma evidente? [...] La empresa, que por exigencia constitucional pide colaboración, un acuerdo, una armonía, ¿no es, acaso, hoy todavía una fricción de espíritus y de intereses? [...] Ha de tener algún vicio profundo, una radical insuficiencia este sistema, si desde sus comienzos cuenta con semejantes reacciones sociales [...] Es verdad que quien hoy hable, como hacen muchos, del capitalismo con los conceptos que lo definieron el siglo pasado, da una prueba de estar retrasado con relación a la realidad de las cosas; pero es un hecho que el sistema económico social, creado por el liberalismo manchesteriano y que todavía perdura en el criterio de la unilateralidad de la posesión de los medios de producción, de la economía encaminada a un provecho privado prevalente, no trae la perfección, no trae la paz, no trae la justicia, si continúa dividiendo a los hombres en clases irreductiblemente enemigas, y caracteriza a la sociedad por el malestar profundo y lacerante que la atormenta, apenas contenido por la legalidad y la tregua momentánea de algunos acuerdos en la lucha sistemática e implacable, que debería llevarla a la opresión de una clase contra la otra. (1964, n. 26)

Lo expuesto hasta aquí deja varias preguntas que pueden leerse de diversas maneras, una de ellas que no siempre la Iglesia ha visto una relación entre el individualismo del capitalismo, las injusticias de un modelo económico basado en la exclusión y el futuro de la familia. También puede conferirse que esta falta de conexión interna entre el capitalismo y la familia está precisamente porque en cierto modo heredó esa fragmentación de la modernidad. También puede explicarse por la falta de humildad en el discurso y su desprecio por la secularización, además de la pérdida de unidad interna dentro de la misma teología que se distancia de la Biblia y la Tradición y se refugia más en lo normativo.

3. El capitalismo desde la *Centesimus annus*

Una de las características de esta encíclica es su estructura hermenéutica circular en la que se entrecruzan los criterios y las lecturas. Por ejemplo, la crítica del capitalismo contrasta con la justificación de la estructura de mercado y la aceptación

de la legitimidad estructural y en su "reformabilidad". En concreto, hace una valoración y crítica de cada sistema por separado. El socialismo correspondiente a su forma histórica de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) es condenado de manera abierta y clara, sistema que es asociado al marxismo, la cosmovisión atea y la configuración de un Estado totalitario que viola los derechos humanos. La argumentación realizada para hacer esta condena se plantea desde tres niveles: el primero es el antropológico en tanto reduce al hombre a un ser de relaciones sociales y desaparece el concepto de *persona* como sujeto autónomo de decisión moral; segundo, la estrategia de promover la lucha de clases como una forma de supuesta lucha por el bien común; y tercero, por la ineficacia de su sistema económico, el cual está sostenido sobre la base de un no reconocimiento de los derechos sobre la iniciativa, la propiedad y la libertad (Juan Pablo II, 1991).

Así, certifica la derrota del socialismo, el cual no puede confrontar al capitalismo como modelo, sin embargo, esto no significa que el capitalismo sea victorioso: "queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica" (Juan Pablo II, 1991, n. 35). El razonamiento del papa es muy interesante, pues el fracaso de una no es el triunfo de la otra, por eso persisten los problemas de desempleo, marginación, dependencia y desigualdades en las relaciones económicas laborales y empresariales, pero a los cuales se busca reconstruir mediante la humanización y la concreción en fórmulas históricas eficaces.

La propuesta de la encíclica es, en primer lugar, aceptar la validez del capitalismo como estructura económica fundamental (libre), entendido como un sistema económico que reconoce el papel de la empresa, el mercado, la propiedad, entre otras. Su desarrollo es realizado desde la realidad de la propiedad privada, la empresa, el mercado y los beneficios y el interés individual, y cada una de ellas tiene una orientación ética que la justifica y relaciona con el universo de la ética (Juan Pablo II, 1991). Esta matización que hace la Doctrina Social de la Iglesia sobre la estructura económica libre y el sistema capitalista deja una pregunta: ¿existe un sistema económico ideal que garantice las condiciones éticas de la economía libre que al mismo tiempo promocióne los valores de la familia?

La respuesta que la Iglesia plantea, como se ha dicho, es no proponer modelos económicos, pues esta es una respuesta técnica que depende del contexto sociohistórico y del esfuerzo de todos los responsables de brindar esta respuesta (Juan Pablo II, 1991). Lo que ofrece la Iglesia es una iluminación a partir de unos principios orientadores para que los modelos económicos respondan integralmente al desarrollo humano y de las sociedades y, por ende, de las familias. Estos principios son:

- Reconocimiento de la importancia del mercado y de la empresa encaminada al bien común.
- Legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por lograr espacio de participación empresarial y respeto de sus derechos, así como el ejercicio de su libertad y desarrollo.
- La empresa es una organización de personas, no solo de capitales, que aportan su trabajo desde funciones diversas para lograr el objetivo que se proponen respecto de bienes, servicios, entre otros, siempre promoviendo el desarrollo y la liberación integral de las personas.
- La propiedad de los medios de producción en cualquier sector es legítima cuando está ordenada al trabajo útil y a la promoción humana.
- El trabajo es un derecho y una forma de contribuir a la justicia y paz social.

En este sentido, la encíclica reconoce como legítimo la lucha contra un sistema económico injusto y las formas de lucha de los sindicatos buscando un modelo de sociedad desde el trabajo libre, la empresa y la interacción participativa: “Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que este sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad” (Juan Pablo II, 1991, n. 35).

La actitud del cristiano no puede ser pasiva y dejarse envolver y deslumbrar por el progreso material que se asimila con desarrollo, ni tampoco puede tomar una postura de crítica mordaz sin discernimiento activo y responsable. La respuesta es el mismo Jesucristo que ofrece a todos unos caminos de paz, justicia y libertad verdadera. La Iglesia está llamada a proponer una justicia nueva, la justicia del Reino de Dios para transformar la sociedad, pero esta es posible siguiendo la insistencia tradicional de la Doctrina Social de la Iglesia, con la conversión del corazón de las personas con las cuales se hace posible la transformación de las estructuras sociales.

Hay una evidencia difícil de delimitar cuando se hace el análisis sobre el neoliberalismo y es la asociación del término con las políticas económicas que siguen los gobiernos inspiradas en el pensamiento de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y Milton Friedman, quienes proponen la desregulación de cualquier forma de mercado respetando un orden espontáneo, la “catalaxia”, lo que lleva a una serie de progresos materiales, científicos y de diferente índole que se traducen en crecimiento económico pero concentrado en pocas manos, lo que aumenta la desigualdad y la inequidad social. La otra es la relación del término con economía de mercado que se absolutiza como la única forma de relación económica,

que en forma darwinista significa que no puede bastarse a sí misma y develar una contradicción inherente al mismo mercado como es la competencia.

El análisis de la *Centesimus annus* es parte de un proyecto único con la *Veritatis splendor*. Un ejemplo de este lenguaje de continuidad de un proyecto está en los interrogantes sobre el milenio que se da en clave de invitación en la *Centesimus annus*:

Invito a mirar el futuro, cuando ya se vislumbra el tercer milenio de la era cristiana, cargado de incógnitas, pero también de promesas. Incógnitas y promesas que interpelan nuestra imaginación y creatividad, a la vez que estimulan nuestra responsabilidad, como discípulos del único maestro, Cristo (Cf. Mt 23, 8), con miras a indicar el camino, a proclamar la verdad y a comunicar la vida que es él mismo (Cf. Jn 14, 6). (n. 3)

Es en la *Veritatis splendor* donde se ofrece el camino: “La Iglesia, pueblo de Dios en medio de las naciones, mientras mira atentamente a los nuevos desafíos de la historia y a los esfuerzos que los hombres realizan en la búsqueda del sentido de la vida, ofrece a todos la respuesta que brota de la verdad de Jesucristo y de su Evangelio” (Juan Pablo II, 1993, n. 2). Así, puede verse como un proyecto común en el que lo que se plantea en la primera encíclica es desarrollado por la segunda. En referencia a los sistemas ideológicos, por ejemplo, se denuncia el sentido de una democracia que por sí misma no es buena, sino que puede ser totalitaria. Reconoce que es auténtica si asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y ejerce control sobre la gestión de sus gobernantes. Entre otras cosas, también reconoce que es posible dentro de un Estado legítimo:

Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las

convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.

La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la verdad cristiana. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad.

La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (Cf. Jn 8, 31-32), proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón. (Juan Pablo II, 1991, n. 46)

Metodológicamente, es importante considerar una regla hermenéutica: leer el documento teniendo en cuenta el contexto eclesial desde el cual y para el cual se escribe; entendido, además, específicamente desde su dinámica interna, teniendo como referente un conjunto histórico más amplio, en el que la situación actual se inserta.

La eclesiología en el contexto del Concilio Vaticano II es de creatividad, pero años después de ese entusiasmo se insiste en la seguridad doctrinal, pues ese paradigma de la escuela romana retoma su liderazgo en la encíclica *Veritatis splendor*, y de un tono abierto y de diálogo se pasa a un estilo doctrinal que no ha generado aceptación por parte de los teólogos moralistas en especial en lo referente a la moral vida-persona (Vidal, 2000, p. 547). En cuanto a la valoración

ideológica, llama la atención la teología de la libertad de la encíclica *Libertas praesantissimum* de León XIII (1888) que es la expresión de la doctrina presente en la Iglesia mediante sus documentos oficiales y es la de una visión integrista fundamentada en la filosofía platónica en la que la historia real y concreta queda eludida por “principios eternos” y, como consecuencia, pasa por alto todos los actos de injusticia, de terror liderados o avalados por la Iglesia.

Es preciso recordar que el contexto de las encíclicas sociales es la conquista de los derechos civiles y políticos de los individuos frente al Estado que se hicieron presentes en las constituciones liberales de los diferentes países a lo largo de la geografía mundial, pero en las que persiste una forma de dominación como los derechos de propiedad y de libertad de las empresas y el mercado que imponen una lógica de competencia y de acumulación de capital, que en la práctica se traduciría en injusticias sociales y laborales, y darían lugar al surgimiento de los movimientos obreros para conquistar la segunda generación de derechos como los económicos y sociales. Es una ocasión nuevamente de confrontación de la Iglesia que, en un primer momento, condena radicalmente esas pretensiones de conquista del movimiento obrero, pero al mismo tiempo propone una alternativa como es la formulación de la Doctrina Social de la Iglesia centrada en la resolución de los conflictos en la concertación, aunque no de transformaciones estructurales, es decir, los abusos del capitalismo.

Recordemos que había un contexto de rechazo del capitalismo con algunos movimientos sociales, pues se experimentaba un conflicto en los siglos XIX y XX por el desmedido derecho de propiedad privada desde la empresa. Están los socialistas utópicos (1820-1870) con propuestas socialistas. Luego se da el Manifiesto Comunista (1848), que propone un modelo internacionalista y revolucionario que va a la conquista de los derechos laborales de los obreros. Finalmente están las experiencias concretas de los Estados comunistas y socialistas con la Revolución rusa de 1917 y su desarrollo posterior. Ante este panorama de alternativas la clase obrera se adhirió al modelo socialista como respuesta ideológica que fundamentaba su lucha, pero las formas de adopción de esa lucha no estaban en el mismo nivel. Se destacan las organizaciones cooperativistas, las que buscan prescindir del Estado como los anarquistas y las que buscan la transformación estructural como es el caso de los marxistas:

Pío IX, bajo el título de socialismo y comunismo, condena en realidad a los socialistas utópicos; León XIII, bajo el mismo título, condena el anarquismo. Pío XI es el primero que menciona a Marx por su nombre, pero en realidad se refiere a una forma particular de marxismo: la interpretación bolchevique del mismo. (Gaete, 1972, p. 330)

La postura de la Iglesia, como se ha dicho, es de condena al comunismo, pero esta se realiza identificando hechos que son incompatibles con la Iglesia sin análisis teórico fundamentado para realizarlo. El planteamiento y lenguaje responden a un criterio práctico, por eso el uso de un lenguaje generalizado cuando, por ejemplo, habla Pío IX de los movimientos en Europa como convulsiones liberales, sin determinar a qué específicamente se refiere, es común en el discurso de la Iglesia, pues lo que le interesa remarcar es la alternativa de la Doctrina Social de la Iglesia con unos ejes centrales, los cuales se pueden resumir en:

Defensa radical del derecho a la propiedad privada, transmisible por la estructura familiar; la negación del igualitarismo como contrario a la ley natural; el reconocimiento, por igual, de los derechos del capital y del trabajo en el funcionamiento de la economía; la armonía de clases como alternativa al antagonismo de clases, regida por criterios de justicia y caridad; la defensa de la autoridad del Estado y la atribución a este de un moderado papel promotor de la armonía de clases; la valoración espiritual de la pobreza, de la paciencia y de la resignación; la promoción de las asociaciones de obreros y patronos, como base de una concertación permanente. (Giraldo, 2008, p. 44)

El modelo seguido por la Iglesia mediante las encíclicas es, evidentemente, condenar los efectos sociales trágicos del capitalismo, pero su modo es exhortativo y, en cierto modo, ingenuo, al considerar que desde la conversión individual y voluntaria es que se pueden transformar esos efectos al tiempo que estructuralmente mantiene como "derecho natural" la propiedad como clave de la concepción capitalista. Su papel como institución en ese contexto conflictivo que acompaña el comienzo y la mitad del siglo XX con guerras es de ser mediadora, pero es claro que sus pronunciamientos no son imparciales, sino que estratégicamente defenderán los intereses capitalistas, lo cual es aprovechado por las naciones capitalistas para sumarse con esta lectura legitimadora de la Iglesia a las condenas al comunismo, las cuales identificarán descaradamente capitalismo con civilización cristiana. Esta es la razón de por qué desestiman la propuesta de la mano tendida que ofrecen los partidos comunistas de los países católicos con la que proponen revisar las formas de integración con la Iglesia en beneficio de los más desfavorecidos por ser enemigos irreconciliables (Pío XI, 1937).

Luego de establecerse un juicio en la historia y reconocer la falta de profetismo, se esperaba un lenguaje más directo, pues no solo hay un silencio con un modelo económico que arrastra algo muy importante como es la familia y sus valores, sino que deja que esta se vea amenazada mientras el contenido doctrinal

sobre la familia permanecía centrado en el matrimonio y esta se considerase como una extensión de este, de modo que no se relacionaba crisis del modelo económico con la crisis de la familia. Esa ambigüedad se hace evidente con el uso del lenguaje teológico abstracto sin referencia a la fe. Esto quiere decir que se presenta un lenguaje desconectado de la experiencia de vida de la gente y de sus angustias.

Lo anterior plantea un reto interesante para la Iglesia y la forma de presentación de su doctrina, pues no puede seguir apelando sin más a los formatos conceptuales, sino que ha de encontrar otros lenguajes para ser escuchada y hacer que las orientaciones que ofrece puedan ser realmente tenidas en cuenta por las comunidades, pues no solo es un tema de abstracción, sino que, cuando se trata de lo moral, suele estar presente esa moral de obligación por encima de la espiritualidad.

A manera de conclusión: redireccionamiento de la teología moral para la familia

En las últimas décadas, se ha generado una serie de intentos en la teología por renovarse y tomar en serio la tarea propuesta de la *Optatam totius*, y para ello ha vuelto sobre la experiencia original de la primitiva comunidad eclesial narrada en el Evangelio y expresada en la Tradición a través de elementos normativos, de modo que el misterio de la Trinidad como verdad fundante y diferenciadora de la fe cristiana no es ofrecida como doctrina que haya que profundizar, sino como comunión que hay que vivir en el Espíritu, siguiendo el camino del Hijo, para ir al encuentro del Padre. Por tanto, no es solo la presencia, sino que es también la promesa de Dios de salvación la que llena de sentido la existencia humana, y su obrar moral sea el contexto que corresponda y al que nos orienta el Documento de Medellín.

Este quehacer hermenéutico supone la tarea de defender el sentido razonable (Gadamer, 1967) de esta confesión trinitaria en la comunidad y especialmente en la familia que es donde acontece la presencia amorosa de Dios, y que por fuerza la fragmentación de la racionalidad moderna

pareciera ser una reliquia sagrada convertida en ritual, que, aunque no se la niegue en general, aunque se la viva en el marco del lenguaje homogéneo y del gesto litúrgico de la Iglesia, difícilmente llega, sin embargo, a plasmar el acto personal, existencial de fe y, menos aún, la comprensión de la propia existencia y del mundo. (Greshake, 2001, p. 31)

Esta actualidad dinámica de la interpretación tiene también un propósito pedagógico, como el de mostrar el camino para que los hombres y las mujeres de hoy comprendan que es posible creer en la Trinidad de Dios y dejarse transformar por este amor de comunión e invadir de esperanza nuestra historia a través de nuestros actos responsables, y el espacio ideal para esta concreción es la familia.

Esta proyección anticipada de la gloria de Dios debe ser una condición actitudinal por parte del creyente que irradie su entorno familiar. Supone en el teólogo una predisposición afectiva amorosa para el estudio de la fe, de sentido del misterio y de compromiso con el pueblo (Boff, 1998). Se entiende el acto hermenéutico con sentido propositivo, no quedándose en el horizonte del texto, sino en la producción de horizontes existenciales y de compromiso con la justicia social: "Ir a Dios es ir al pobre" (Sobrino, 1977, p. 167) e "Ir a la Trinidad es ir a la familia", pues la familia es, como señala Kasper (1990), la gramática del amor de Dios y su fidelidad.

Esto indica también que el texto de la tradición, el contexto de situación y el propósito redentor y liberador son los elementos en juego en el acto de la interpretación en la teología moral que está presente en el documento que nos inspira (Celam, 1968). Son estos tres elementos en juego como procede una teología que pretende entrar en diálogo con el hombre, con el mundo, con los problemas que vive, y en ese diálogo ofrecer un camino válido para recuperar el sentido de la existencia personal y comunitaria. Se establece, por tanto, que la aplicación es un momento fundamental del proceso hermenéutico tan esencial e integral como lo es la comprensión y la interpretación (Gadamer, 1967). Por eso, no se pueden quedar por fuera esas líneas de orientación para una pastoral familiar que tiene su fundamentación en una teología moral renovada que no se apoya en un arbitrario subjetivismo, ni en una simple deducción de un principio moral prefijado para determinar la conducta del hombre y menos si hablamos de familia (Celam, 1968).

La propuesta de Medellín sobre la pastoral familiar está comprendida en el mismo contexto de renovación en que se encuentran todas las disciplinas teológicas. Esta opción implica una tarea esencial como es llevar la interpretación al lugar de la moral y que, según Hortelano (1991), debe configurarse al mismo tiempo como carisma, ciencia, kerigma, praxis, lenguaje y magisterio, si pretende alcanzar su objetivo de estudiar el misterio cristiano como imperativo. Articulación esta que debe hacerse en profundidad, como en una especie de metamoral en la pastoral:

Allí donde se juegan las grandes opciones fundamentales del hombre y que no es otra cosa que el dinamismo radical del cosmos tal como ha

sido proyectado por Dios y que ofrece unas posibilidades ilimitadas de futuro. Es una especie de gigantesco surtidor metafísico y trascendental [...] La misma irrupción histórica de Dios con su palabra, personalmente y con su Espíritu, se sitúa en esa metamoral profunda y radical. (Hortelano, 1991, p. 191)

Se abre entonces una propuesta de renovar en forma permanente la teología moral y la pastoral a partir de nuevas comprensiones que generan una mejor respuesta como la perspectiva ecosistémica, pues supone una mirada y una atención integral por el carácter multifactorial que la define actualmente y en la que esa realidad del sistema económico necesariamente influye de manera importante, y la respuesta en este caso no sería simplemente tener discursos contrarios, sino prácticas y espiritualidades que apelen a poner la familia, sea cual sea su concreción histórica, como la mejor forma de humanizar la economía.

Referencias

- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, España: Paidós.
- Boff, C. (1998). *Teoria do metodo teológico*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Boff, L. (2004). *Ética y moral: la búsqueda de los fundamentos*. Santander, España: Sal Terrae.
- Burguière, A. (Coord.) (1988). *Historia de la familia. Vol. 1: Mundos lejanos, mundos antiguos*. Madrid, España: Alianza.
- Burguière, A. (Coord.) (1988). *Historia de la familia. Vol. 2: El impacto de la modernidad*. Madrid, España: Alianza.
- Concilio Vaticano II. (1970). *Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *Documentos finales de Medellín*. Medellín, Colombia: Autor.
- Gadamer, H.-G. (1967). *Verdad y método*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaete, A. (1972). Los cristianos y el marxismo: de Pío XI a Paulo VI. *Revista Mensaje*, 21(209), 328-332.
- Giraldo, J. (2008). *Derechos humanos y cristianismo: trasfondos de un conflicto*. Madrid, España: Dykinson.
- Greshake, G. (2001). *El Dios uno y trino*. Barcelona, España: Herder.

- Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialécticas de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Hortelano, A. (1991). *Problemas actuales de Moral. Vol. I: Introducción a la teología moral*. Salamanca, España: Sígueme.
- Juan Pablo II. (1981). *Laborem exercens*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- Juan Pablo II. (1987). *Sollicitudo rei sociales*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus annus*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Juan Pablo II. (1993). *Veritatis splendor*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Juan XIII. (1961). *Mater et magistra*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-xiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
- Kasper, W. (1990). *Teología el matrimonio cristiano*. Santander, España: Sal Terrae.
- León XIII. (1891). *Rerum novarum*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Pablo VI. (1965). *Gaudium et spes*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pablo VI. (1971). *Octogesima adveniens*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniensi.html
- Pikaza, X. (1996). *Hombre y mujer en las religiones*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo anno*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Pío XI (1937). *Divini redemptoris*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html
- Romero Saint, O. A., Cardenal, R., Martín-Baró, I. y Sobrino, J. (1980). *La voz de los sin voz: la palabra viva de monseñor Romero*. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. Ciudad de México, México: CRT.

Vidal, M. (2000). *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.





El ejercicio de inculturación de la espiritualidad: aporte de Gustavo Gutiérrez en “Beber en su propio pozo”*

Orlando Solano Pinzón**

Recepción: 25 de agosto de 2018 • Aprobación: 30 de septiembre de 2018

Resumen

Este artículo busca dar cuenta del carácter de inculturación de la espiritualidad que se hace presente en la obra *Beber en su propio pozo*, que evidencia la apropiación de los elementos propios de la cultura a través de los cuales se expresó la acción del Espíritu en las comunidades eclesiales presentes en América Latina. Este aporte puede ser fuente de inspiración para evidenciar las múltiples manifestaciones del Espíritu que pueden estarse forjando en la sociedad y ser referente importante ante la necesidad de inculturar tanto la teología como la espiritualidad hoy.

Palabras clave: comunidades eclesiales, espíritu, espiritualidad de la liberación, inculturación, Gustavo Gutiérrez.

* Artículo de investigación, vinculado con el proyecto “La inculturación de la teología como hermenéutica de la apropiación: el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa, ejemplo de inculturación”, desarrollado en la Pontificia Universidad Javeriana, fue presentado en el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Solano Pinzón, O. (2018). El ejercicio de inculturación de la espiritualidad: aporte de Gustavo Gutiérrez en “Beber en su propio pozo”. *Albertus Magnus*, IX(2), 59-70 Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5100>.

** Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-4446-626X>. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

The exercise of inculturation of spirituality: Contribution of Gustavo Gutiérrez in “Drinking from your own well”

Abstract

This paper seeks to give an account of the inculturation character of spirituality that is present in the work: “Drinking from your own well”, evidencing the appropriation of the elements of culture through which the action of the Spirit was expressed in the ecclesial communities existing in Latin America. This contribution can be a source of inspiration to account for the multiple manifestations of the Spirit that can be forged within society and be an important reference to the need to inculturate both theology and spirituality today.

Keywords: ecclesial communities, spirit, spirituality of liberation, inculturation, Gustavo Gutiérrez.

O exercício da inculturação da espiritualidade: contribuição de Gustavo Gutiérrez em “Beber em seu próprio bem”

Resumo

A presente redação busca dar conta do caráter de inculturação da espiritualidade presente na obra: “Beber em seu próprio bem”, evidenciando a apropriação dos elementos da cultura através dos quais se manifestou a ação do Espírito nas comunidades eclesiais presentes na América Latina. Essa contribuição pode ser uma fonte de inspiração para explicar as múltiplas manifestações do Espírito que podem ser forjadas dentro da sociedade e ser uma referência importante para a necessidade de inculturar teologia e espiritualidade hoje.

Palavras-chave: comunidades eclesiais espírito, espiritualidade de libertação, inculturação, Gustavo Gutiérrez.

Introducción

Como bien señala Robira (1996), “una cultura solo puede ser fecundada desde dentro, desde su libertad, no desde fuera y desde el dominio exterior ejercido con medios puramente humanos” (p. 327). Tal proceso de fecundación es aquello que está a la base del significado de la categoría inculturación, que desde hace varias décadas hizo su incursión en el lenguaje teológico y eclesial, pero que a la fecha son pocos los ejemplos que pueden dar cuenta de su praxis.

Dentro de los escasos ejemplos del adecuado ejercicio de inculturación de la teología en América Latina, la intención de este artículo se centra en ofrecer algunos elementos fundamentales del trabajo de inculturación realizado por Gustavo Gutiérrez (1983) en su obra *Beber en su propio pozo*. Para tal efecto, en un primer momento, abordaremos la comprensión de la categoría inculturación, posteriormente haremos una breve descripción del personaje y la obra objeto de estudio y, por último, explicitaremos los elementos de inculturación que están presentes en dicha obra.

Es importante tener presente que la obra en cuestión constituye una síntesis de teología espiritual, que Gustavo Gutiérrez logró sistematizar a partir de la experiencia vital y el contacto directo con comunidades eclesiales de base de América Latina. Dicha obra no es solo expresión de la unión entre espiritualidad y teología, disuelta durante muchos años en la historia de la teología, sino que permite evidenciar un trabajo de gran sensibilidad espiritual para dar cuenta de la novedad del Espíritu en medio de la realidad social latinoamericana y lograr inculturar dicha novedad a partir de elementos constitutivos de la cultura popular en la cual emerge.

1. Noción de inculturación

En el sentido original del concepto *inculturación* que, según Andrés Tornos (2001), fue creado por Melville Herskovits, se buscaba expresar el esfuerzo del individuo por impregnarse de todo lo implicado en la cultura buscando garantizar con ello una convivencia sana con sus semejantes. Dicho concepto, al pasar al lenguaje teológico,¹ fue asociado con la palabra e idea de Encarnación, lo que permitió

1 Para mayor información sobre los antecedentes que llevaron al uso de la categoría inculturación en el ámbito eclesial y teológico, puede ser útil el trabajo realizado por Acosta (2001, pp. 29-91).

afirmar que los Padres de la Iglesia son maestros de inculturación en el sentido de repensarlo en el ambiente cultural grecorromano. Lo anterior debido a que la Encarnación está en el centro de su pensamiento, de su vida de fe, de su labor pastoral y de su trabajo escriturístico (Poupard, 1995).

Esa asociación de la inculturación con la Encarnación se hizo pública en el ámbito eclesial durante un sínodo de catequesis llevado a cabo en 1977, en una intervención realizada por el padre Pedro Arrupe, quien asumió explícitamente la categoría inculturación en clave de Encarnación (Solano, 2015). Al respecto, conviene indicar, como afirma Suess (1990), al hablar de las dos categorías en cuestión, que

entre el significado de la inculturación y el de la encarnación no hay una identidad, pero sí una relación de analogía entre los dos términos. Y esta analogía se muestra en la articulación dialéctica de dos niveles: a) en la superación de la distancia y diferencia que impiden la comunicación y la solidaridad y, por tanto, la proximidad amable y crítica y la igualdad solidaria; b) en el respeto a la alteridad, en la no identificación con el otro. (pp. 411-412)

Comprender la inculturación en clave de Encarnación enriquece sobremanera su significado y le confiere un carácter liberador y redentor, debido a que la Encarnación es liberadora y salvífica (De França, 2004). En esta breve descripción del concepto, es de gran importancia la referencia a la apropiación de la matriz cultural en el proceso de inculturación debido a que, según Padovese (1996), la inculturación es un hecho histórico que solo se verifica entre personas y debe estar abierta a todo el universo simbólico de la diversidad de pueblos con los que entra en contacto la fe.

1.1. Inculturación de la espiritualidad

Una vez abordada la categoría inculturación, conviene evocar la comprensión que Gutiérrez tiene sobre la espiritualidad y explicitar la particularidad que asume el hablar de inculturación de la espiritualidad. Para nuestro autor en cuestión, la espiritualidad es el dominio del Espíritu, es una forma concreta movida por el Espíritu de vivir el Evangelio. “Una manera precisa de vivir ‘ante el Señor’ en solidaridad con todos los hombres, ‘con el Señor’ y ante los hombres” (1972, p. 267).

Ahora bien, cuando hablamos de inculturación de la espiritualidad, estamos haciendo referencia al proceso de apropiación de una matriz cultural, que en el caso de Gutiérrez es la cultura popular presente en los pueblos latinoamericanos,

para vivir, repensar, decir y celebrar desde ella la manera como se desoculta Dios en los acontecimientos de la historia que viven las mujeres y los hombres que comparten dicha matriz. Si bien el lenguaje a través del cual se recibe y expresa el desocultarse de Dios siempre se queda corto, pueden, de manera analógica, hacerse acercamientos provisorios, debido a que el lenguaje humano está abierto a hacer presente y comunicar una realidad que lo trasciende (Codina, 1997).

2. Gustavo Gutiérrez y la síntesis espiritual

Gustavo Gutiérrez nació en Lima el 8 de junio de 1928, y como muchos otros teólogos latinoamericanos contemporáneos, no puede comprenderse sin la unión entre su itinerario vital y su ejercicio intelectual. Su ser de teólogo refleja la persona que es y la realidad social y humana que le circunda. Por ello, ha afirmado: “Se cree en Dios a partir de una situación histórica determinada; el creyente forma parte [...] de un tejido cultural y social”, luego, “se intenta pensar esa fe” (Gutiérrez, 1989, p. 18).

El hecho de provenir de una familia indígena le permitió conocer de primera mano el dolor indebido de los pobres que están condenados a morir antes de tiempo. Además, su experiencia infantil y juvenil que le pone desde muy pronto en contacto con el dolor que experimenta a causa de sus quebrantos de salud provoca en él una sintonía particular con el mundo y el entorno del sufrimiento, el padecimiento de tantos seres humanos en situación de pobreza. Esta particular disposición permite comprender mejor los antecedentes del ejercicio de inculturación que plasmará en su obra *Beber en su propio pozo*.

Unido a la experiencia personal de cercanía a la realidad de los pobres, desde la que realizó el hallazgo del Dios del Evangelio, es importante hacer referencia a la excelente formación teológica recibida en Europa, que aporta a la consolidación de su estilo particular de vivir, de pensar y de escribir. Refiriéndose a su formación teológica, él mismo afirma:

El estudio de la primera cuestión de la *Suma* de santo Tomás, el aporte de Melchor Cano sobre los lugares teológicos, el clásico libro de Gardail sobre estos asuntos me apasionaron. Devoré en unas vacaciones el artículo “Teología” de Y. Congar en el *Diccionario de teología católica*; su perspectiva histórica me sacó de un modo casi exclusivamente racional de enfocar el estudio teológico, abriéndome a otras orientaciones (la Escuela de Tubinga, por ejemplo). Más tarde la lectura de un libro, de discreta circulación, de M.-D. Chenu, *La escuela de Le Saulchoir*, me

descubrió el alcance de la historia humana y la vida misma de la Iglesia como un lugar teológico [...] Este interés hizo que en los tratados de teología que estudié estuviese muy atento al aspecto metodológico y a la relación de la teología con las fuentes de la Revelación. A ello contribuyó de manera particular la insistencia de muchos de mis profesores de Lyon en la Sagrada Escritura. (Gutiérrez, 2003, p. 7)

La estrecha relación entre su itinerario vital, su experiencia espiritual y su producción intelectual dan buena cuenta de los elementos que se implican en un proceso de inculturación. Además, los aspectos biográficos van a permitir comprender mejor el esfuerzo por encarnar la acción del Espíritu y dar cuenta de dicha acción a partir de las experiencias más significativas propias de un ambiente cultural popular, que serán sistematizadas en la obra a la cual nos referiremos a continuación.

2.1. “Beber en su propio pozo”

Beber en su propio pozo es expresión de una profunda experiencia espiritual, por esta razón afirma Gutiérrez (1983) que “en toda gran espiritualidad tenemos al inicio un nivel de experiencia. Luego una reflexión sobre esa vivencia, lo que permite proponerla al conjunto de la comunidad cristiana como un modo de seguir a Cristo” (p. 83). En este sentido, para Gutiérrez, la reflexión teológica de una experiencia implica asumirla “confrontándola con la palabra del Señor, con el pensamiento de su tiempo, así como con otras maneras de entender el seguimiento” (p. 84).

Debido a que esta obra busca recoger la experiencia espiritual que está a la base de la experiencia de las comunidades eclesiales comprometidas en el proceso de liberación, es oportuno afirmar que dicha experiencia en América Latina está mediada por las distintas formas de presencia de Dios que, según Gutiérrez (1972), “condicionan las formas de nuestro encuentro con él”. Por tanto, “si la humanidad, si cada hombre es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad” (pp. 250-251).

Ahora bien, si “toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época” (Gutiérrez, 1983, p. 45), la espiritualidad de la liberación tiene como contexto de gestación los movimientos de liberación presentes en las diferentes latitudes del continente, que en medio de las condiciones de inhumana pobreza y explotación se van haciendo conscientes de su condición

de explotación y sometimiento, y aspiran a la liberación de todo aquello que limita el ejercicio de su libertad e impide realizarse a sí mismos como humanos.

Esta experiencia espiritual de encuentro con Dios en el encuentro con los pobres y su anhelo de liberación constituye el objeto del cual busca dar razón Gutiérrez en la obra en cuestión. La novedad de la experiencia espiritual permitió comprender que el seguimiento de Jesús se presenta, no a través de una ruta individual, sino en una aventura comunitaria y en solidaridad con los pobres y sus anhelos de liberación.

La afirmación fundamental que está a la base de toda la obra en cuestión es que en América Latina existe un pozo con agua de vida, que lo han ido llenando con su fe, con su esperanza, con su compromiso y con su gozo, con sus lágrimas y con su sangre muchas veces los cristianos del pueblo pobre que se han comprometido con la liberación. Porque existe este pozo de vida cristiana puede haber espiritualidad; porque esa vida cristiana es novedosa puede haber una nueva espiritualidad.

3. “Beber en su propio pozo” como experiencia de inculturación de la espiritualidad

En esta forma de ser fiel al Señor dentro del proceso de liberación, serán las experiencias más significativas vividas en el pueblo pobre las que van a configurar su particular espiritualidad. Los rasgos de la espiritualidad que de la experiencia de las comunidades eclesiales surgen están íntimamente correlacionados en cuanto configuran un modo particular de apropiar la existencia, de inculturar la acción del Espíritu en la cultura popular dentro del proceso de liberación. A continuación, abordaremos brevemente cada uno de ellos.

3.1. Conversión

La conversión ha sido siempre la piedra de toque de toda espiritualidad, pero dentro del proceso de liberación adquiere una particularidad, ya que dicha conversión surge del encuentro con Cristo presente en los pobres y se constituye en el centro integrador de la espiritualidad de la liberación. Gutiérrez (1972) la concibe como “una transformación radical de nosotros mismos y un pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado” (p. 268). En este sentido, la conversión implica la exigencia de un estilo de vida que frente a la realidad que se vive en América Latina involucra una acción comprometida y solidaria con el proceso de liberación de los pobres y explotados, que incluye la

transformación del medio socioeconómico, político, cultural y humano en que se encuentran. Además, dicha conversión requiere una revisión de las propias estructuras de la Iglesia y de la vida de sus miembros (Gutiérrez, 1979).

La conversión se vive, no como un hecho puntual, sino como un proceso permanente en medio de los conflictos que implican rupturas referidas a categorías mentales y a la forma de relacionarnos con los demás, de afrontar la vida y de encarnar la fe. En fin, ruptura “con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con aquellos que sufren, en primer lugar, una situación de miseria e injusticia” (Gutiérrez, 1972, p. 269).

3.2. Gratuidad

La espiritualidad de la liberación está impregnada de una vivencia de gratuidad, que constituye el terreno de la libertad, del amor, de la contemplación, de la oración y la donación ilimitada, que supone el señorío y la responsabilidad ante la historia (Gutiérrez, 1972). La vivencia de la gratuidad no es una evasión, sino el clima en que baña una eficacia histórica buscada cada vez más arduamente por aquello mismo que nos revela la gratuidad: el amor preferencial de Dios por el pobre. En este sentido, vivir en el Espíritu es vivir en el amor.

Dicha gratuidad estimula al compromiso en la búsqueda de resultados basados en cálculos y el conocimiento relacional y causal de la realidad, que explicita la capacidad de amar como Dios ama. Pero simultáneamente crece la vivencia de la gratuidad, no como un refugio ante la impotencia histórica, sino como una exigencia de compromiso real y eficaz. Al respecto, Gutiérrez (1972) afirmará que el compromiso con el proceso de liberación de los pobres y explotados debe ser lúcido, realista y concreto, más aún, “no solo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción” (p. 268).

3.3. Alegría

La alegría como rasgo de la espiritualidad de la liberación está ligada a las raíces de la cultura latinoamericana en tanto pueblo festivo. El talante cristiano de esta experiencia de alegría y, por ende, su sentido liberador “nace del don ya recibido y todavía esperado, que se expresa en el presente, pese a la dureza y a las tensiones de la lucha por la construcción de una sociedad justa” (Gutiérrez, 1972, p. 271). Este talante de esperanza es vivido en el pueblo en la alegría, que no es fácil, pero es real. No es la alegría superficial de la inconsciencia o la resignación,

sino aquella que nace de la esperanza de que el maltrato y el sufrimiento serán vencidos.

Es oportuno cerrar este rasgo de la espiritualidad con un testimonio que evoca Gutiérrez (1983) de las comunidades cristianas de El Quinché:

En los días de noche buena, año nuevo y otras fiestas, han venido hasta acá algunos padres y han hecho misa en varios pueblos. Esto nos da mucha alegría pero también estamos con pena porque los pueden matar. Nosotros deseamos que ellos vengan, que venga monseñor Gerardi, los padres y las hermanas, pero no ahora. Queremos que sigan vivos, que se cuiden para que puedan seguir ayudando al pueblo ahora y después así como lo han hecho siempre. (p. 153)

3.4. Pobreza espiritual

La pobreza espiritual es comprendida por Gutiérrez (1972) como la total disponibilidad ante el Señor, la cual define la postura total de la existencia humana frente a Dios, los hombres y las cosas (desde una actitud de libertad ante ellas). Más aún, podría comprenderse como una actitud vital, global y sintética, que dinamiza la totalidad y el detalle de nuestra vida.

Ahora bien, dicha pobreza se encarna en el compromiso de hacerse solidario frente a las situaciones que afectan la vida de los demás, pues, solo si hay una apertura y disponibilidad, es posible comprometerse con los otros. Este talante de compromiso que surge de la comprensión de la pobreza espiritual es tan fuerte en la espiritualidad de la liberación que Gutiérrez (1972) llega a afirmar que “solo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: la ‘pobreza espiritual’; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios” (p. 385).

3.5. Comunidad

La experiencia espiritual que emerge en América Latina es una experiencia comunitaria que se concreta en las diferentes comunidades eclesiales que se van convirtiendo en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo. Según Gutiérrez (1972), “Dios convoca, y se encarna en la comunidad de fe que se entrega al servicio de todos los hombres” (p. 30). Sin embargo, la comunidad se hace viable cuando se da la experiencia de soledad que hace posible la comunión y genera

comunidad como encuentro profundo con Dios, que constituye la dimensión mística de toda espiritualidad.

En el seno de las comunidades eclesiales, se gesta una manera de ser fiel a la acción del Espíritu, una espiritualidad que se enriquece con las experiencias de compromiso existencial en los caminos concretos de promoción liberadora. Además, se consolida la vocación teológica en tanto se suscita y se ejerce en el seno de la comunidad. Al respecto, afirma Gutiérrez (2003) desde su propia experiencia:

La tarea del teólogo consiste entonces en aportar a la comunidad lo que un entrenamiento académico le haya podido dar, como un mejor conocimiento y familiaridad con la Sagrada Escritura, la tradición y la enseñanza eclesial, la teología contemporánea. La teología no es una tarea individual, sino una función eclesial. Ella se hace desde la palabra de Dios recibida y vivida en la Iglesia, en orden a su anuncio a toda persona humana y en especial a los desheredados de este mundo [...] Contrariamente a lo que muchos piensan, la experiencia muestra que la cercanía a las comunidades eclesiales de base obliga a un gran rigor en el quehacer teológico. (p. 25)

El talante comunitario que hace parte de la tarea del teólogo fue determinante en la experiencia de Gutiérrez, no solo porque le permitió encarnar mejor su praxis de fe, sino porque le permitió corroborar que la vida en comunidad es posible por y hace evidente la acción del Espíritu en tanto “solo en comunidad podemos escuchar, acoger y anunciar el don y la gracia del Señor, el llamado privilegiado a superar todo lo que rompa la comunión fraterna [...] La comunidad es también instancia donde se hace memoria de la muerte y resurrección del Señor” (Gutiérrez, 1983, p. 172).

Conclusión

A manera de conclusión, es posible afirmar que la teología espiritual de Gustavo Gutiérrez es un ejercicio de inculturación que no se explica ni se comprende sino desde una espiritualidad profundamente encarnada en las circunstancias de la historia. En este sentido, se comprende mejor la expresión “nuestra metodología es nuestra espiritualidad y nuestra espiritualidad es nuestra forma de vida” (Gutiérrez, 2003, p. 108). En efecto, no puede haber fracturas, ni distanciamientos, ni vacíos, ni separaciones entre la praxis de fe del teólogo, su estilo de vida y su esfuerzo por hacer inteligible dicha fe a todos sus interlocutores.

La inculturación no es una apuesta novedosa de hacer teología espiritual, sino la apuesta hermenéutica que debe estar presente en toda teología, para que no redunde en discursos ilegibles, desentendidos de los problemas reales que viven las comunidades eclesiales, que constituyen el lugar eclesial del quehacer teológico. La realidad que vivimos hoy exige el ejercicio continuo de inculturación del Evangelio, de la fe y de la teología, para que las culturas sean fecundadas desde dentro y la fe no sea un elemento decorativo en la vida de las personas sino fuente inagotable de vida.

Para terminar, es posible afirmar que la teología de Gustavo Gutiérrez no se explica ni se comprende sino desde una espiritualidad encarnada, y por ello profundamente arraigada en las circunstancias de la historia, que en el caso de América Latina estuvo y sigue marcada por la pobreza y la opresión. Su trabajo de inculturación sigue siendo vigente y se convierte en fuente de inspiración para poder dar cuenta de la variedad de formas a través de las cuales el Espíritu sigue generando vida en medio de las realidades de violencia, dominación y muerte anticipada.

Referencias

- Acosta Nassar, R. J. (2001). *La inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*. Roma, Italia: Pontificia Universitas Sanctae Crucis.
- Codina, V. (1997). *Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*. Santander, España: Sal Terrae.
- De França Miranda, M. (2004). *La inculturación de la fe: un abordaje teológico*. Bogotá, Colombia: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1979). Pobres y liberación en Puebla. *Páginas*, 4, 1-32.
- Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, Perú: CEP.
- Gutiérrez, G. (1989). *El Dios de la vida*. Lima, Perú: Instituto Fray Bartolomé de Las Casas.
- Gutiérrez, G. (2003). *Densidad del presente*. Salamanca, España: Sígueme.
- Padovese, L. (1996). *Introducción a la teología patristica*. Estella, España: Verbo Divino.
- Poupard, P. C. (1995). Los Padres de la Iglesia: actualidad de una inculturación de la fe. En D. Ramos-Lissón, M. Merino y A. Viciano (Eds.), *Diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana* (pp. 27-46). Pamplona, España: Eunote.

- Rovira Belloso, J. M. (1996). *Introducción a la teología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Solano Pinzón, O. (2015). Inculturación de la teología en Gregorio Nisa: antecedentes. *Theologica Xaveriana*, 65(179), 157-183. DOI: 10.11144/javeriana.tx65-179.itgn
- Suess, P. (1990). Inculturación. En I. Ellacuría y J. Sobrino, J. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 411-412). Madrid, España: Trotta.
- Tornos, A. (2001). *Inculturación teología y método*. Madrid, España: Universidad de Comillas.



Reflexiones

Reflections

Reflexões



Medellín, cincuenta años: Iglesia y signos de los tiempos *Lectio inauguralis**

Franklin Buitrago Rojas**

Recepción: 22 de agosto de 2018 • Aprobación: 20 de septiembre de 2018

Resumen

El Primer Congreso de Teología Latinoamericana y Caribeña se propone reflexionar sobre el documento conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano cincuenta años después de su promulgación, invitando a nuevas generaciones de teólogos a reapropiarnos del significado de este acontecimiento en el que el episcopado latinoamericano aplicó a su propio contexto la categoría signos de los tiempos propuesta por el Concilio Vaticano II: un contexto caracterizado por una conciencia creciente de las particularidades la Iglesia latinoamericana, el catolicismo popular, el desarrollo de las comunidades de base y la necesidad urgente de promoción humana y de una opción eficaz por los pobres.

Palabras clave: Conferencia de Medellín, opción por los pobres, signos de los tiempos, teología latinoamericana.

* Artículo de reflexión preparado para el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Buitrago Rojas, R. (2018). Medellín, cincuenta años: Iglesia y signos de los tiempos. *Lectio inauguralis*. *Albertus Magnus*, IX(2), 73-86. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5101>.

** Universidad Santo Tomás, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1201-6128>. Correo electrónico: dec.teologia@usantotomas.edu.co

Medellín, 50 years: Church and signs of the times

Lectio inauguralis

Abstract

The First Congress of Latin American and Caribbean Theology intends to reflect on the conclusive document of the II General Conference of the Latin American Episcopate fifty years after its promulgation, inviting new generations of theologians to reappropriate the meaning of this event in which the Latin American episcopate applied to its own context the category Signs of the times proposed by the Second Vatican Council: a context characterized by a growing awareness of the particularities of the Latin American Church, popular Catholicism, the development of grassroots communities and the urgent need for human promotion and of an effective option for the poor.

Keywords: Conference of Medellín, option for the poor, signs of the times, Latin American theology.

Medellín, cinquenta anos: Igreja e sinais dos tempos

Resumo

O Primeiro Congresso de Teologia Latino-americana e do Caribe propõe-se refletir sobre o documento de conclusão da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano cinquenta anos depois de sua promulgação, convidando as novas gerações de teólogos a reapropriar do significado deste acontecimento no qual o episcopado latino-americano aplicou no seu próprio contexto a categoria sinais dos tempos proposta pelo Concílio Vaticano II: um contexto caracterizado por uma consciência crescente das particularidades da Igreja Latino-americana, o catolicismo popular, o desenvolvimento das comunidades de base e a necessidade urgente da promoção humana e de uma opção eficaz pelos pobres.

Palavras-chave: Conferência de Medellín, opção pelos pobres, signos dos tempos, teologia latino-americana.

Introducción

Para la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás es motivo de regocijo y de esperanza esta apertura del Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y Caribeña. Como Facultad, se ha asumido el compromiso de reflexionar sobre la realidad eclesial y social del continente americano desde una tradición propia caracterizada por la identidad dominicano-tomista y en diálogo con otros saberes y tradiciones teológicas.

Además, la Universidad ha tenido dentro de sus líneas identitarias desde su restauración en 1965 la promoción del pensamiento latinoamericano: la semana pasada se celebró en este mismo auditorio el XVII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, evento que durante más de tres décadas ha reunido a insignes pensadores de nuestro continente. Inspirados por esta tradición de nuestra facultad hermana, como Facultad de Teología nosotros emprendemos hoy un caminar con este Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y Caribeña. Nos alegra iniciar este camino en compañía de destacados teólogos de diferentes países y facultades.

1. La importancia de la Conferencia de Medellín

La celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Medellín en 1968 constituyó un acontecimiento fontal para la Iglesia católica en nuestro continente. Los numerosos congresos, coloquios, encuentros y celebraciones programados a lo largo de este año por diferentes facultades de teología, universidades católicas, conferencias episcopales y entidades eclesiales para conmemorar los cincuenta años de la II Conferencia testimonian ampliamente la importancia que el catolicismo latinoamericano y la Iglesia en general conceden a Medellín.

Por eso, evocar las grandes líneas temáticas del documento conclusivo de Medellín, sus principales intuiciones teológicas y pastorales, y recordar a las grandes figuras y protagonistas de aquel acontecimiento en el contexto de una facultad de teología, ante un auditorio de docentes y estudiantes que en su gran mayoría somos ya distantes generacionalmente de dicho acontecimiento, es una labor a la vez de reapropiación y de inspiración para nuevas generaciones. En estos días, me han preguntado varios estudiantes por qué se le da tanta importancia al Documento de Medellín mientras se pasa por alto la conmemoración de otras reuniones eclesiales o de otros documentos magisteriales. Creo que su

pregunta es válida desde la perspectiva de nuevas generaciones de católicos y de teólogos. Espero que la reflexión y el diálogo de estos días les permita a nuestros estudiantes y a todos nosotros comprender con mayor profundidad el significado de la Conferencia de Medellín, no solo en su tiempo, sino para nuestro tiempo.

Como puede suceder con todo acontecimiento histórico que ha sido rodeado por un halo de leyenda, la Conferencia de Medellín corre el riesgo de convertirse en bandera de intereses ideológicos o de ser comprendida de manera parcial cuando desconocemos el texto y el contexto. Al inicio de este congreso, me gustaría preguntar a nuestros estudiantes cuántos hemos leído en su integridad las conclusiones de Medellín, no sea que estemos hablando de oídas. Medellín fue ante todo un acontecimiento eclesial; no es la propiedad exclusiva de un grupo o la bandera de una generación. Por eso, la invitación es doble. Por una parte, acercarnos a este documento para los que quizá hemos oído mucho de él, pero no lo hemos leído con la atención que se merece. Y por otra, a releerlo y a comprenderlo más allá de prejuicios y cargas ideológicas que se han podido sobreponer a lo largo de las décadas. Este congreso se propone una labor de reapropiación desde el contexto mismo en el que fue escrito, desde las preguntas a las que Medellín quiso responder, y también desde el contexto nuestro, desde el contexto de quienes hoy lo leemos y desde las preguntas que nos planteamos como creyentes de nuestro tiempo.

2. Los signos de los tiempos

Una de las tareas de la *lectio inaugural* es introducir las líneas temáticas del evento, por eso, queremos compartir con ustedes algunos de los puntos de reflexión que el equipo organizador ha querido plantear para este congreso. Puntos que guiarán especialmente nuestro diálogo con los ponentes invitados y en las mesas temáticas.

Como lo dice el título mismo del Congreso, una de las categorías teológicas que hemos querido destacar dentro del Documento de Medellín (1968) es Iglesia y signos de los tiempos. En efecto, los obispos declaraban en la introducción lo siguiente:

A la luz de la fe que profesamos como creyentes, 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 que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal.

El teólogo dominico Yves Congar explica que la categoría signos de los tiempos entró en el magisterio católico gracias al impulso de Juan XXIII quien la empleó en la bula de convocatoria del Concilio Vaticano II y en la encíclica *Pacem in terris* (Congar, 1983, p. 238). Por su parte, el papa Pablo VI explicaba que signos de los tiempos no es una categoría teológica más, sino que ella orienta la mirada de la Iglesia hacia los acontecimientos humanos, las necesidades de los hombres, los fenómenos de la historia y las vicisitudes de nuestra vida. Ese era el tipo de mirada que los dos pontífices querían para el Concilio: una mirada que busque y descubra los signos de Dios, su presencia operante en el mundo y en la Iglesia (Pablo VI, 1964). Ese deseo de una mirada atenta a los signos de los tiempos quedaría plasmada de modo paradigmático en la constitución *Gaudium et spes*.

Se sabe que una de las claves para comprender la Conferencia de Medellín es recordar que fue ella convocada con el objetivo de aplicar las disposiciones del Concilio Vaticano II a la realidad de la Iglesia en América Latina. Por eso, la mirada atenta a los signos de los tiempos va a configurar de modo eminente la reflexión de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En una obra dedicada a los signos de los tiempos, el profesor Patricio Merino Beas, quien fuera por varios años docente y decano de nuestra facultad, explica que toda la estructura del Documento de Medellín está basada en la metodología que se desprende de la categoría signos de los tiempos (2014, p. 84). De hecho, dos de las siete ponencias que se hicieron durante la Conferencia de Medellín estuvieron dedicadas explícitamente a los signos de los tiempos: una del obispo panameño Marcos McGrath (2018) “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” y otra del secretario mismo de la Conferencia de Medellín, monseñor Eduardo Pironio (2018), titulada “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”. Tres son los grandes signos de los tiempos según la interpretación de McGrath: a) el cambio que afecta a todas las dimensiones de la vida humana; b) la valoración de lo temporal, una visión positiva de la creación y del desarrollo; y c) el enfoque mundial que señala la interdependencia y la necesaria integración de las naciones en América Latina. Al releer el Documento de Medellín desde la categoría signos de los tiempos, queremos preguntarnos en este congreso ¿cuáles son los signos de los tiempos en la América Latina y el Caribe hoy cincuenta años después? ¿Son los mismos? ¿Qué signos nuevos han ido apareciendo en el horizonte de lo social y de lo eclesial?

Al mismo tiempo, una relectura contemporánea del Concilio Vaticano II o de las conclusiones de la Conferencia de Medellín no puede pasar por alto que diversas voces han hecho notar un uso a veces ambiguo o poco claro de la categoría signos de los tiempos. Teólogos como Marie-Dominique Chenu se dedicaron

por ello en los años posteriores al Concilio a una clarificación y profundización teológica de dicha categoría. Signos de los tiempos es usado a veces para designar los anhelos de humanización, de liberación y de progreso de los pueblos y de los individuos en un momento concreto de la historia; en otras ocasiones, se usa para designar lo que Dios mismo está haciendo en medio del mundo, los signos de su presencia. Una identificación demasiado rápida de estos dos significados de la categoría signos de los tiempos, uno más sociológico y el otro más teológico, fue el origen de un cierto número de tensiones en el posconcilio.

Por eso, otras conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) posteriores a Medellín han buscado profundizar en el sentido cristológico o pneumatológico a esta categoría. Con la distancia del tiempo, un lector contemporáneo puede percibir un cierto optimismo demasiado amplio, quizá propia de la década de 1960, cuando se veía como inminente la llegada de una nueva era de desarrollo y de progreso para los pueblos de América Latina o el despuntar de una primavera eclesial. Las décadas sucesivas al Vaticano II y a Medellín fueron también décadas de luchas sociales infructíferas, de revoluciones sociales, culturales y militares fallidas, para muchos fueron también tiempos de invierno eclesial. ¿Cómo renovar y actualizar esa apuesta por una mirada que descubra los signos de la presencia de Dios en nuestro mundo?

Al resaltar la categoría signos de los tiempos en el título de este congreso, quisimos mostrar que la interpretación de dichos signos sigue siendo una tarea para cada generación de cristianos, una tarea a la que Cristo mismo urge a sus discípulos, la tarea que el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín asumieron en su momento y contexto histórico, y una tarea para nosotros hoy. Pero una tarea que no se puede tomar a la ligera sino que debe ser asumida en toda su complejidad. Pensar teológicamente desde América Latina y el Caribe implica identificar, comprender y discernir esos signos de los tiempos, antiguos y nuevos, en los que los anhelos de humanización y de liberación se encuentran con la voluntad salvífica de Dios.

3. Iglesia y teologías latinoamericanas

En el título de este congreso, se unen dos categorías: Iglesia y signos de los tiempos. Recordemos que la Iglesia misma es un signo de los tiempos y lo es en el doble sentido de la expresión. Ella, como realidad teológica e histórica, es un signo visible de la voluntad salvífica de Dios, es resultado visible de la acción redentora de Cristo en medio de los hombres. La Iglesia de cada tiempo es también

lugar donde se expresan las esperanzas de salvación de los hombres en medio de las vicisitudes de la historia. En el Documento de Medellín, se expresa esta doble dimensión de la Iglesia signo de los tiempos: una Iglesia que toma en cuenta su realidad teológica y su realidad histórica que implica dimensiones sociales y culturales. No olvidemos que cada uno de nosotros aquí presentes representa y encarna rostros de esa misma Iglesia: mujeres, hombres, laicos, religiosos, ministros ordenados, casados, célibes y fieles de diferentes confesiones. Es desde la actualidad de nuestra doble pertenencia a la Iglesia y al mundo con todas sus complejidades, sociales, culturales, políticas y económicas que osamos dirigir la mirada para escrutar, discernir e interpretar los signos de nuestro tiempo. Creemos que la Iglesia puede descubrir también en ella misma los signos de los tiempos, dialogar sin oposición al mundo y sin diluirse en él.

Otra de las líneas temáticas de nuestro congreso es Medellín y teologías latinoamericanas. Muchos analistas e historiadores de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano destacan que Medellín fue un momento de toma de conciencia de la Iglesia latinoamericana, una etapa fundamental en el forjar una autoconciencia. La gran mayoría de los obispos que participaron en la Conferencia lo habían hecho unos años antes en el Concilio Vaticano II. Eran conscientes de que sus iglesias tenían problemas particulares y que las grandes líneas temáticas del Concilio todavía seguían orientadas principalmente por las preocupaciones del episcopado europeo, como el tema de la Iglesia frente al mundo moderno. Pero América Latina tenía sus problemas, sus preocupaciones y sus realidades específicas que no iban a ser reflexionadas por teólogos de otros continentes. Recuerdo una *lectio magistral* dada por Gustavo Gutiérrez hace unos años cuando la orden de los dominicos le confirió el grado de Maestro en Sagrada Teología. Fray Gustavo, recordando su participación en la última sesión del Vaticano II, rememoraba que al final del Concilio entre muchos episcopados, especialmente latinoamericanos y africanos, quedó la idea de que al Vaticano II le quedó faltando un documento específico en el que se tratara un tema que aquejaba a millones de católicos: la pobreza. En cierto modo, *Populorum progressio* de Pablo VI fue una respuesta a esa inquietud. Medellín fue una respuesta a esa inquietud. Esta autoconciencia de la Iglesia latinoamericana, de sus realidades y desafíos propios, explica en gran medida la orientación y el tono del Documento de Medellín.

En su mensaje a los pueblos de América Latina al finalizar la Conferencia de Medellín, los obispos declaraban: “Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo” (II Conferencia

General del Episcopado Latinoamericano, 1968). Y más adelante en la introducción a las conclusiones, afirman los obispos: “Tomamos conciencia de la ‘vocación original’ de América Latina: vocación a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregan a nuestra propia originalidad” (n. 7).

La toma de conciencia de la particularidad latinoamericana por un buen número de obispos de nuestro continente se percibe también en la dinámica que toma el Celam como órgano de colegialidad y de liderazgo frente a las prioridades, las apuestas y los proyectos lanzados por la Conferencia de Medellín. El episcopado latinoamericano a partir de Medellín fue pionero en aplicar las ideas de colegialidad impulsadas por el Concilio Vaticano II. Todos estos elementos hacen de Medellín un momento histórico dentro del caminar de la Iglesia latinoamericana y un punto de referencia dentro de la evolución de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX.

La toma de conciencia de lo local y de lo regional manifestada por los obispos en la Conferencia corresponde también con un despertar de la conciencia de los teólogos latinoamericanos. Medellín fue también obra de una generación de teólogos que decidieron dejar de verse a sí mismos como teólogos de periferia que replicaban lo pensado en el centro de la cristiandad, para comprender que tenían una originalidad de aportar a la teología y a la vida eclesial. Quizá por primera vez los teólogos de nuestro continente le apostaron a “beber en su propio pozo”, para retomar la conocida expresión de Gustavo Gutiérrez. Para nuestro continente, Medellín marcó un punto de inflexión en el método teológico que ya se había anticipado de modo paradigmático en la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II en que se parte del análisis de la realidad con su complejidad humana para iluminarla a la luz de Cristo y para proponer un camino de acción pastoral. Hablamos hoy de teología india, teología negra, teologías de género, teologías campesinas, teología de la migración, teología del pueblo, sin olvidar, por supuesto, las teologías de la liberación. La línea temática Medellín y teologías latinoamericanas, dentro de este congreso, quiere profundizar en este giro en la manera de hacer teología que ha sido particularmente fecundo en nuestro continente.

Dos mesas temáticas dentro de nuestro congreso se ocuparán del lugar que tuvo dentro de la Conferencia de Medellín la promoción humana y la opción por los pobres. Como ya se señaló, los obispos participantes en la II Conferencia tenían conciencia de las particularidades del contexto de sus iglesias latinoamericanas en el que las realidades de pobreza, injusticia, exclusión y violencia constituían y constituyen una prioridad. Los obispos afirman de manera decidida en Medellín: “Como Pastores, con una responsabilidad común, queremos comprometernos

con la vida de todos nuestros pueblos en la búsqueda angustiosa de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas. Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente" (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968). La primera área sobre la que recae su solicitud pastoral es "la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de la justicia, la paz, la educación y la familia".

Recordemos que la encíclica reciente *Populorum progressio*, así como el discurso de apertura de la conferencia por parte del mismo Pablo VI, los animaba en esa misma vía:

Nuestro primer deber en este campo es afirmar los principios, observar y señalar las necesidades, declarar los valores primordiales, apoyar los programas sociales y técnicos verdaderamente útiles y marcados con el sello de la justicia, en su camino hacia un orden nuevo y hacia el bien común, formar sacerdotes y seglares en el conocimiento de los problemas sociales, encauzar seglares bien preparados a la gran obra de los mismos, considerándolo todo bajo la luz cristiana que nos hace descubrir al hombre en el puesto primero y los demás bienes subordinados a su promoción total en el tiempo y a su salvación en la eternidad.

Aparece entonces con toda claridad en la conciencia eclesial que la evangelización no puede considerarse separada de la promoción humana y que en un contexto como el latinoamericano esa promoción implica una opción clara por los más desfavorecidos dentro la sociedad. La opción por los pobres, el compromiso por la justicia y la promoción humana no son tareas o compromisos de un sector de la teología o de movimientos específicos dentro de la Iglesia: son una opción y un compromiso de todo bautizado, de todo teólogo. Es algo que nunca deberíamos perder de vista. En ese mismo contexto, Medellín habla de una Iglesia pobre que sea capaz de reconocer a Dios en el pobre. Un programa de vida que nos sigue interpelando.

Los que han tenido la oportunidad de releer el Documento de Medellín a cincuenta años de distancia estarán de acuerdo conmigo en que una de las cosas que más llaman la atención es corroborar la actualidad del diagnóstico de realidad que hicieron los obispos hace cinco décadas. Los obispos describen con estas palabras las condiciones de vida "menos humanas" en nuestro continente:

La miseria que margina a grandes grupos humanos como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo. Quizás no se ha dicho suficientemente que los esfuerzos llevados a cabo no han sido capaces, en general, de asegurar el respeto y la realización de la justicia en todos

los sectores de las respectivas comunidades nacionales. Las familias no encuentran muchas veces posibilidades concretas de educación para sus hijos. La juventud reclama su derecho a ingresar en la universidad o centros superiores de perfeccionamiento intelectual o técnico-profesional; la mujer, su igualdad de derecho y de hecho con el hombre; los campesinos, mejores condiciones de vida; o si son productores, mejores precios y seguridad en la comercialización.

La creciente clase media se siente afectada por la falta de expectativa. Se ha iniciado un éxodo de profesionales y técnicos a países más desarrollados. Los pequeños artesanos e industriales son presionados por intereses mayores y no pocos grandes industriales de Latinoamérica van pasando progresivamente a depender de empresas mundiales. No podemos ignorar el fenómeno de esta casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo. La falta de integración socio-cultural, en la mayoría de nuestros países, ha dado origen a la superposición de culturas. En lo económico se implantaron sistemas que contemplan solo las posibilidades de sectores con alto poder adquisitivo. Esta falta de adaptación a la idiosincrasia y a las posibilidades de nuestra población, origina, a su vez, una frecuente inestabilidad política y la consolidación de instituciones puramente formales. A todos ellos debe agregarse la falta de solidaridad, que lleva, en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina. (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, n. 1)

Constatar la actualidad de este diagnóstico hecho por los obispos en Medellín nos confirma la profundidad de su análisis y su clarividencia profética, pero también nos deja un gran sinsabor. El sinsabor de preguntarnos por qué cincuenta años después realidades como la pobreza, la exclusión y la falta de oportunidades siguen existiendo y siguen siendo mayoritarias entre la población latinoamericana.

Cualquier lector del Documento de Medellín puede preguntarse por qué, a pesar del compromiso valiente y del tono programático de los obispos en 1968, esas realidades siguen ahí y parecen aumentar. Si mirásemos Medellín como un plan de acción de una organización, no podemos evitar pensar en un fracaso o en una tardanza extraordinaria en ver los resultados. ¿Por qué tantos puntos del

programa de Medellín siguen pendientes? Creo que esa es una pregunta que debería acompañarnos durante estos días de Congreso. Es una pregunta a la que se le han dado numerosas respuestas: se habla de la resistencia de sectores influyentes de la jerarquía eclesial en Latinoamérica y en la curia romana motivados por la comodidad de una pastoral de conservación o por una alianza con el poder político que se veía perjudicado por el tono de reforma social de Medellín; alianzas especialmente con dictaduras militares o sectores oligárquicos conservadores que temían el avance del socialismo comunista en el continente.

Se habla de un retroceso o involución en conferencias posteriores que habrían vuelto sobre esquemas eclesiológicos y pastorales preconciarios. Otros hablan de una cierta ingenuidad en la lectura histórica de los procesos latinoamericanos fomentada por un desarrollismo que creía en la transformación estructural del continente como algo inminente y que era deber de la Iglesia sumarse a esa transformación dando su mejor contribución. Algunos hablarán de la falta de compromiso político de las generaciones más recientes o del tono individualista y espiritualizante de los nuevos movimientos eclesiales. Otros dirán que la evolución religiosa del continente simplemente siguió otras sendas. Como decía alguien con ironía: la Iglesia en América Latina optó por los pobres, pero los pobres optaron por el pentecostalismo, más interesado en una liberación basada en la prosperidad individual. ¿Qué queda de la opción por los pobres en un continente donde la pobreza sigue siendo una realidad cruel y mayoritaria? Es una de las preguntas que acompañarán a esas dos mesas temáticas.

Otra línea temática que quisiéramos abordar dentro de este congreso tiene que ver con Medellín y con los modelos eclesiológicos. El Documento de Medellín da un impulso decidido a comunidades de base, tema al que se dedica toda una sección del documento y que se destaca como una de sus principales apuestas. Sin embargo, el número y la vitalidad de las comunidades de base en América Latina hoy no son lo que soñaron los obispos en Medellín. En su lugar, el mundo católico está configurado de manera creciente por nuevos movimientos eclesiales que, junto con las parroquias, son los principales lugares de pertenencia eclesial, de formación y de vivencia de la fe. Incluso quienes culpan al clero de ser responsable del estancamiento de las comunidades de base pueden ver que los movimientos eclesiales parecen ser más sólidos ante dificultades semejantes ¿Qué pasó con las comunidades de base y sobre todo con la eclesiología que estaba a la base de dichas comunidades?

Como miembro de una comunidad religiosa, me permito lanzar también una pregunta sobre la visión y el proyecto que Medellín tuvo para la vida religiosa. Muchas comunidades religiosas, sobre todo femeninas, apostaron a fondo

por las opciones de Medellín, por el *aggiornamento*, como se decía en ese entonces: inserción en medios sociales difíciles, transformación de obras y de comprensión del propio carisma, abandono de estructuras anticuadas y de observancias regulares para acercarse al pueblo. Tras décadas de una labor heroica y de generaciones numerosas de religiosos comprometidos en esta línea, constatamos un declive numérico de religiosos y de obras apostólicas.

No puedo evitar hacer un paralelo con el declive de las comunidades eclesiales de base frente al crecimiento de nuevos movimientos eclesiales: también la vida religiosa ha visto el nacimiento de nuevas comunidades o la llegada de nuevas vocaciones cuyas aspiraciones se parecen más a lo que la generación de Medellín llamaría una vida religiosa tradicional, antigua y caduca. ¿Qué ha pasado en el panorama religioso de América Latina? ¿Qué cambios de sensibilidad, de orientaciones y de opciones vemos en nuestros contextos eclesiales? Creo que ante estos fenómenos, que tal vez no se preveían en 1968, deberíamos tener una mirada atenta para discernir los signos de los tiempos, para escuchar los anhelos de liberación de nuestros contemporáneos y las manifestaciones de la voluntad salvadora de Dios.

Por último, una de nuestras mesas temáticas estará dedicada a la evangelización y al crecimiento en la fe. Otra opción del Documento de Medellín, que sigue siendo actual y vigente, es la necesidad de una conversión pastoral de la Iglesia: ella implica una necesaria renovación de las estructuras eclesiales y de las acciones evangelizadoras. Una tarea urgente y amplia que, al parecer, sigue pendiente, como nos lo recuerdan el Documento de Aparecida y el magisterio del papa Francisco. Medellín tiene la característica de ser un documento programático, cada sección concluye con orientaciones pastorales en las que se nombran responsables de acciones y prioridades. Medellín apostó por la educación, la catequesis, las juventudes, las familias, el diálogo, la cooperación, la pastoral de conjunto, la pastoral social y los medios de comunicación: ve la Iglesia como un gran conjunto orgánico en movimiento y en acción, al servicio del desarrollo material y espiritual de nuestros pueblos.

Conclusión

Ese impulso evangelizador, esa generosidad y ese coraje del futuro deberían contagiarnos durante estos días. Celebramos cincuenta años, no solo de un documento, sino de un caminar eclesial: un caminar con luces y sombras, un caminar de discipulado y de misión, y un caminar de compromiso evangélico que nos han

dejado testimonios tan grandes como el ministerio de monseñor Oscar Arnulfo Romero canonizado, junto a Pablo VI, otro de los grandes impulsores de la Conferencia de Medellín. Que estos días de diálogo nos animen en nuestro compromiso de bautizados, de teólogos, de docentes y estudiantes, reconociendo que las voces proféticas de nuestro episcopado hace cincuenta años siguen resonando como anhelos de liberación, como sed de Dios, en muchos de nuestros hermanos de América Latina y el Caribe.

Referencias

- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). *Documento de Medellín*.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (2007). *Documento de Aparecida*.
- Azcuy, V. R., Schickendantz, C. F. y Silva Arévalo, E. A. (Eds.) (2013). *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Alberto Hurtado. DOI: <https://doi.org/10.1177/0040563914548659h>
- Chenu, M.-D. (1968). Los signos de los tiempos. En *Los cristianos y la acción temporal* (pp. 35-54). Barcelona, España: Estela.
- Chenu, M.-D. (1970). Los signos de los tiempos: reflexión teológica. En Y. Congar (Ed.), *La Iglesia y el mundo de hoy* (pp. 253-278). Madrid, España: Taurus.
- Congar, Y. (1983). *El Espíritu Santo*. Barcelona, España: Herder.
- Fisichella, R. (1989). Los signos de los tiempos en el contexto contemporáneo. *Medellín*, 65, 55-71.
- Gutiérrez, G. (2001). Situación y tareas de la teología de la liberación. *Selecciones de Teología*, 157, 3-13.
- Jaramillo, J. (1992). Los efectos de Medellín en la pastoral latinoamericana de 1968 a 1990. *Medellín*, 71, 487-507.
- McGrath, M. (2018). Los signos de los tiempos en América Latina hoy. *Medellín*, 171, 51-78.
- Merino Beas, P. (2014). *La categoría teológica signos de los tiempos: desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Pablo VI. (1964). *Ecclesiam suam*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1965). *Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.

Franklin Buitrago Rojas

Pironio, E. (2018). Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina. *Medellín*, 171, 79-98.

Saranyana, J. I. (Dir.) (2002). *Teología en América Latina. Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanas 1899-2001*. Madrid, España: Iberoamericana.

Secretariado General del Celam. (1977). *Medellín, reflexiones en el Celam*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.



Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente*

Carlos Schickendantz**

Recepción: 23 de agosto de 2018 • Aprobación: 28 de septiembre de 2018

Resumen

El artículo ofrece consideraciones que destacan la vigencia de la forma de proceder que se condensa en la expresión simbólica, bíblica y pastoral de signos de los tiempos. Primero, propone ideas centrales de la obra de Christoph Theobald acerca del principio de pastoralidad que el autor identifica como el gran legado del Concilio. En segundo lugar, el artículo refiere el debate metodológico que surgió en la etapa de redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Una atención a los argumentos de entonces muestra que se estaba produciendo una transformación importante en la metodología teológica. Finalmente, el artículo reflexiona sobre la pertinencia de esta forma de proceder ante las actuales condiciones culturales de la humanidad caracterizadas por el pluralismo cultural y la diversidad religiosa.

Palabras clave: *Gaudium et spes*, método ver-juzgar-actuar, pastoralidad, Vaticano II.

* Artículo de reflexión preparado para el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. El texto está fundamentado en trabajos previos del autor. Citar como: Schickendantz, C. (2018). Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente. *Albertus Magnus*, IX(2), 87-106. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5102>.

** Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3897-804X>. Correo electrónico: cschickend@uahurtado.cl

Signs of the times: Sense and validity of a theological procedure

Abstract

The article offers reflections that emphasize the validity of the proceeding that is condensed in the symbolic, biblical and pastoral expression of the signs of the times. First, it proposes central ideas from the work of Christoph Theobald about the principle of pastorality that he identifies as the great legacy of the Council. Second, the text refers to the methodological debate that arose in the drafting stage of *Gaudium et spes*. Particular attention to the arguments shows that an important transformation in theological methodology was taking place. Finally, the paper reflects on the relevance of this way of proceeding towards the current cultural conditions of humanity characterized by cultural pluralism and religious diversity.

Keywords: *Gaudium et spes*, see-judge-act method, pastorality, Vatican II.

Sinais dos tempos: sentido e validade de um procedimento teológico

Resumo

O artigo oferece considerações que enfatizam a validade do modo de proceder que se condensa na expressão simbólica, bíblica e pastoral dos sinais dos tempos. Primeiro, ele propõe ideias centrais da obra de Christoph Theobald sobre o princípio da pastoralidade identificada pelo autor como o grande legado do Concílio. Em segundo lugar, o texto refere-se ao debate metodológico que surgiu na fase de redação da *Gaudium et spes*. Uma atenção aos argumentos de então mostra que uma transformação importante na metodologia teológica estava ocorrendo. Finalmente, o texto reflete sobre a relevância desse modo de proceder diante das atuais condições culturais da humanidade caracterizadas pelo pluralismo cultural e pela diversidade religiosa.

Palabras-chave: *Gaudium et spes*, método ver-julgar-agir, pastoralidade, Vaticano II.

Introducción

La bibliografía en torno a los signos de los tiempos representa hoy un campo casi inabarcable en la teología católica. En publicaciones recientes, he abordado el problema desde ángulos diferentes atendiendo muy particularmente al estado de la cuestión en la investigación internacional actual, siempre inacabado (Schickendantz, 2016b, 2018). Para responder a la pregunta acerca del sentido y de la vigencia de esta forma de proceder en teología, que se condensa en la expresión simbólica, bíblica y pastoral de signos de los tiempos, es posible seguir múltiples caminos.

La presente contribución se desarrolla en tres pasos. Primero, propone ideas centrales de la obra de Christoph Theobald acerca del modo de proceder o principio de pastoralidad que el autor identifica como el gran legado del Concilio y su mayor aporte para colaborar al futuro de la Iglesia en las nuevas y muy diversas situaciones culturales. Segundo, refiere el debate metodológico que surgió en la etapa de redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Una atención a los argumentos de entonces muestra con claridad que, a la vista de algunos de los más calificados teólogos de la época, se estaba produciendo una transformación importante en la metodología teológica. Precisamente, esa forma de proceder polémica, pocos años después, determinaría completamente no solo los textos sino la llamada mecánica de trabajo de toda la Conferencia de Medellín. Los efectos benéficos, múltiples y profundos que bajo la forma del método ver-juzgar-actuar ha tenido este *modus procedendi* en nuestro continente han sido bien destacados por múltiples autores. Finalmente, reflexiona sobre la pertinencia de esta metodología ante las actuales condiciones culturales de la humanidad marcadas por un radical pluralismo cultural y una diversidad religiosa cada vez más asombrosa y fascinante.

1. El Vaticano II: una nueva manera de proceder

Christoph Theobald, teólogo jesuita de París, es de los autores contemporáneos más calificados en sus trabajos sobre el Vaticano II. A su relevante publicación de 2009 —iniciativa todavía incompleta¹— debe sumarse una serie de contribuciones, *Le concile Vatican II: quel avenir?*, que, en buena medida, contienen sus

1 Está pendiente la publicación del segundo volumen.

principales aportes hermenéuticos en relación con el evento conciliar y sus perspectivas de futuro (Theobald, 2015a).

Una consideración aparece muy repetida en sus trabajos: la recepción del Vaticano II ha privilegiado desmedidamente el aspecto eclesiológico de la obra conciliar (Theobald, 2009, pp. 27, 539, 649, 651). En efecto, el sentido del corpus conciliar resulta diferente según se lo considere en función de la idea roncalliana de pastoralidad o a partir del plan Suenens, que comienza a imponerse en el Concilio a fines del primer periodo: ¿es necesario situar el principio del futuro conjunto textual más bien en la conciencia eclesial, extendida entre lo interno y lo externo de la Iglesia, como quisiera el primado belga, o más bien en la palabra de Dios, recibida por la Iglesia en el mundo actual gracias a una relación nueva — calificada de pastoral— con la Escritura y con la tradición, como sugiere el discurso de apertura de Juan XXIII? (Theobald, 2009, p. 278).²

Theobald (2009) advierte que, debido a que determinadas formulaciones hermenéuticas más precisas recién fueron introducidas al final del Concilio (en *Gaudium et spes*, *Ad gentes* y *Dignitatis humanae*), ellas no pudieron tener un impacto sobre los textos precedentes, lo que finalmente produjo una suerte de vacilación hermenéutica que hipotecará pesadamente el periodo posconciliar (pp. 314-315, 361). En el análisis de Theobald, la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico es el decreto *Ad gentes* n. 22 (luego de *Gaudium et spes*); implica más que una adaptación o acomodación, puesto que estas representarían una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico. Sin desconocer los límites de la estructura hermenéutica de la constitución pastoral (el círculo hermenéutico aparece solo en algunos pasajes), afirma que *Gaudium et spes* n. 44 ofrece el proceso hermenéutico codificado (pp. 314, 788, 318). Destaca, además, el lugar de la declaración *Dignitatis humanae* como un paradigma del discernimiento conciliar de los signos de los tiempos (pp. 794, 813, 818, 895-896).

La conciencia histórica emergida efectivamente en el último periodo — que permite hablar de la historia como lugar teológico y precisar la tarea última de un nuevo examen de la revelación misma — no pudo ejercer influencia estructural en

2 Una transformación misma de lo dogmático, esto es, la forma pastoral de lo dogmático, ya que en una situación cultural diferente se percibe de un modo diverso el sentido mismo de la Revelación. Se ha tomado conciencia progresivamente de que la Revelación no existe fuera de su recepción histórica. Es necesario, ante todo, registrar este cambio inaudito (Theobald, 2009, pp. 251, 258, 265, 689). Está en juego la presencia ineludible del círculo hermenéutico, la relación reflexiva y creativa con la tradición, a la luz de la asombrosa creatividad social y teológica de las comunidades primitivas (pp. 689, 691-692). La Escritura no existe fuera de un acto de interpretación y de recepción y, por tanto, no existe nunca sin tradición (p. 689).

el conjunto del corpus (Theobald, 2009, pp. 311, 313, 420, 486, 514, 667, 691, 819). Piensa que, si se privilegia una lectura eclesiológica y doctrinal del Concilio, se concebirá la recepción pastoral esencialmente como una reforma de la institución eclesial y de sus tareas (*munera*) confiadas a los diversos actores pastorales. Si por el contrario se es más sensible a la dificultad hermenéutica del cristianismo contemporáneo al proponer la fe, se ingresará a la recepción por la constitución sobre la revelación, *Dei verbum*, y por una práctica pastoral que refiere a la Escritura en su interpretación contextual con el discernimiento de los signos de los tiempos (p. 885).³

En el primer caso, se está frente a la exigencia evangélica de reforma, que Theobald caracteriza como la segunda fase de la conciencia hermenéutica en la historia de la Iglesia emergida en el proceso de división del cristianismo occidental; en el segundo caso, se refiere a la tercera fase que, a partir de fines del siglo XVII, lenta y progresivamente, presta atención a la historia y al contexto cultural de los destinatarios del Evangelio (Theobald, 2009, pp. 179-203). A Theobald lo preocupa, por una parte, la distancia temporal y cultural con la época del Concilio —que cuestiona la posibilidad de acudir a él como referencia común— y, por otra, la forma de enfrentar una situación cultural inédita que, en el caso europeo, él califica de exculturación de la fe. Es interés suyo poner de relieve la actualidad y, sobre todo, el significado que el Concilio tiene para el futuro: *Le concile Vatican II: quel avenir?*

El concepto de *pastoralidad*, que se traduce en un *modus procedendi* codificado en la obra conciliar, le parece decisivo. “Supone una relación constitutiva entre la evangelización y sus destinatarios, y consiste en conjugar una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y las culturas, susceptibles de recibir la Buena Noticia de Cristo” (Theobald, 2018a, p. 461). Esta forma de proceder implica una “escucha estereofónica” y varias prácticas. Por una parte, la escucha eclesial de la Palabra de Dios que se concreta, especialmente, mediante la práctica de la lectura de la Biblia (*Dei verbum*); por otra, la lectura de los signos de los

3 La unidad del corpus dada por el principio de pastoralidad es en realidad un evento, el evento teológico de la escucha y del anuncio vivido en la celebración del Concilio, proyectado en el corpus textual para hacer posible un mismo evento teológico de recepción y de escucha y de anuncio o tradición del Evangelio bajo sus múltiples formas; un evento que se producirá cada vez que la lectura de la Escritura y todo lo que ella presupone desde un punto de vista eclesial y antropológico lo hagan posible (Theobald, 2009, pp. 468, 474, 475, 654, 674, 697, 793). De ahí que la recepción no se reduzca a una simple aplicación, materia de un proyecto controlable por un procedimiento estratégico; se trata, más bien, de reinventar la *experiencia* misma del Concilio en un espacio más reducido y culturalmente más localizado, como ha sucedido —en un proceso de recepción creativa— en tantos sínodos a diversos niveles (p. 680).

tiempos (*Gaudium et spes*). Theobald afirma que es imposible escuchar la voz de Dios hoy sin escuchar al mismo tiempo “las múltiples voces de nuestro tiempo” (*Gaudium et spes*, n. 44).

Estas dos lecturas —o escuchas— no pueden separarse, si no fracasan ambas (interpretación de la Biblia e interpretación del momento presente). La escucha actual de la voz de Dios solo es posible en una escucha estereofónica de las múltiples voces humanas y sus resonancias en la conciencia (Theobald, 2016a, p. 43).⁴ Según su análisis, una de las dificultades mayores de la recepción del Vaticano II es la ausencia de este vínculo en esta doble práctica —la del discernimiento de los signos de los tiempos y la de una lectura actual de la Biblia— que tenga su punto culmen en la celebración litúrgica (Theobald, 2009, p. 833).

Por otra parte, esta doble tarea hermenéutica intrínsecamente vinculada no puede concretarse de hecho si esas prácticas no están fundadas en una capacidad de escucha y aprendizaje, sin una iniciación espiritual que da acceso a la interioridad y últimamente al coloquio personal individual y litúrgico con Dios (*Sacrosanctum concilium*). Estas experiencias acontecen en la ilimitada pluralidad de las experiencias contextualizadas de sus protagonistas y destinatarios.⁵ Implican una manera de entendernos mutuamente, una búsqueda común de la verdad (*Unitatis redintegratio*), con estrategias no autoritarias basadas en el diálogo y la argumentación (*Dignitatis humanae*), efectuadas y concretadas en una manera conciliar o sinodal (*Lumen gentium, Christus dominus, Presbyterorum ordinis, Perfectae caritatis, Apostolicam actuositatem*).

Este *modus* o “gramática generativa” —la “doble escucha” y las varias “prácticas”— origina un “proceso eclesio-genético”, una “fundación” de la Iglesia “desde abajo”, tal como se describe para las nuevas iglesias de misión (*Ad gentes*). Theobald advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas

4 Sobre la escucha estereofónica, el aprendizaje difícil de lo que Theobald llama una escucha estereofónica. No basta con escuchar únicamente la palabra evangélica, leída en común en la liturgia o en otras partes; si se hace exclusiva, esta práctica corre el riesgo de deslizarse hacia el fundamentalismo. Tampoco basta escuchar solamente la palabra interna en la conciencia; si esta escucha se aísla, cae en el moralismo o en cierto evangelismo pietista. Finalmente, tampoco es suficiente contentarse con una interpretación correcta del momento presente; si se reduce la identidad cristiana al ver, juzgar, obrar, se corre el riesgo de vaciar de su sustancia lo mejor de lo que nos han transmitido la Acción Católica y la teología de la liberación. Es la escucha simultánea —estereofónica— de estas tres voces lo que nos hace escuchar a Dios mismo aquí y ahora (2016b, p. 48). La escucha de la voz silenciosa de Dios, gracias a una escucha estereofónica de la pluralidad de nuestras voces humanas, que resuenan en la Escritura y en otras partes (p. 52).

5 Es una estructura elemental bien unificada, perfectamente legible en el trabajo del Concilio y en la obra que produjo (Theobald, 2016c, p. 100).

no ejerce una función estructurante en *Lumen gentium*. De ahí su invitación a interpretar la visión global de *Lumen gentium* a partir de la perspectiva eclesio-genética del documento sobre las misiones. Su propuesta radica en releer hoy desde abajo la eclesiología conciliar a partir de *Ad gentes* (2015a, pp. 167, 212, 214, 208, 209). A su juicio, dicha gramática inventada por el Concilio constituye una manera de formar hoy existencias cristianas y eclesiales en nuestra propia situación cultural (pp. 11, 160). Se trata de un proceso eclesio-genético a la búsqueda de una figura de Iglesia portadora de futuro o con un futuro promisorio.

En ese marco de ideas, se entiende su comprensión del concepto de *pastoralidad*, que se formula de maneras diversas, aunque próximas, en distintos contextos temáticos: es una manera de designar esta nueva complejidad de una escucha contextualizada de la Palabra de Dios en el corazón de un proceso histórico de aprendizaje, que de algún modo se ha cristalizado durante el Concilio, para ser legado a la posteridad (Theobald, 2015a, p. 160; 2015b, pp. 13-20; 2016a, pp. 41-43).⁶ Es claro para Theobald que en este *modus procedendi* pastoral se encuentra la enseñanza más decisiva y cargada de futuro del Vaticano II (2012, p. 374; 2016a, p. 41; 2018b, pp. 34-44).

Pienso que a la luz de la perspectiva del teólogo de París debe valorarse aún más el proceso de recepción latinoamericano del Vaticano II que ha tenido un punto central, precisamente, en torno a su tesis: la Biblia en las manos de la gente (principal hecho de recepción del Concilio, según J. O. Beozzo) y la lectura de los signos de los tiempos (idea central gracias a la cual *Gaudium et spes* se constituye en el texto conciliar de mayor impacto, según V. Codina). Esta doble escucha y lectura se concreta no de manera independiente o sucesiva, sino en un círculo hermenéutico continuo, aunque a veces no haya sido suficientemente explicitado y metodológicamente fundado. Este “modo de proceder” posibilitó un “proceso de madurez”, como afirma Gutiérrez (1987, p. 214), que colaboró a dar origen a una identidad, en cierto modo nueva, en la historia de la Iglesia: la figura eclesial latinoamericana posconciliar (Beozzo, 2012, p. 442; Codina, 2013, p. 84). Un proceso de “inculturación” de la fe. Por otra parte, la perspectiva de una Iglesia fundada “desde abajo”, desde la perspectiva de *Ad gentes* y no desde *Lumen gentium*, como formula Theobald, en buena medida caracteriza la eclesiología de Medellín y su valorización de las pequeñas comunidades. Precisamente

6 Una consideración no idéntica pero semejante se advierte en Ruggieri (1999): “Así quedaba introducida la connotación pastoral en el interior mismo de la dimensión doctrinal del cristianismo, como exigencia intrínseca a la doctrina para que su sustancia se haga presente en el tiempo: pastoral como hermenéutica histórica de la verdad cristiana” (p. 18).

el concepto de *ecclesiogénesis*, que el teólogo de París propone (Theobald, 2017, pp. 429-461; 2018b, pp. 292-301), ha sido forjado en este contexto temático e histórico (Boff, 1977).

2. “Una forma relativamente nueva de teología” (Y. Congar): el debate en el Vaticano II y su salto cualitativo en Medellín

2.1. El debate sobre el método en *Gaudium et spes*

La historia redaccional de la expresión *signa temporum* en la constitución estuvo estrechamente ligada a las discusiones sobre la *expositio introductiva* y, en general, sobre el método inductivo. El hecho de que en la versión final del documento la expresión solo aparezca una única vez, en el número 4, tiene que ver con los debates que encendió. Ella estuvo ausente en el esquema que ingresó para ser debatido en la última sesión del Concilio, a partir de septiembre de 1965 (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pp. 435-517). Solo con cuidadas observaciones por parte del relator, Marcos McGrath, la expresión reingresaría al documento en el *textus recognitus*, el revisado luego de los debates de septiembre y octubre, distribuido a los padres conciliares en la congregación general 160, el 13 de noviembre de 1965 (vol. IV, pp. 421-560, 425). McGrath, en la *Relatio circa Expositionem introductivam*, advirtió que, “entre los cambios menores”, estaba el del inicio del número 4 que “declara más claramente” la necesidad de que la Iglesia tiene de “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, ahora como en cualquier tiempo”. Y añadió: “Las palabras ‘signos de los tiempos’ utilizadas aquí por única vez, no lo son en sentido técnico, sino general, como se encuentra en varios documentos de los sumos pontífices Juan XXIII y Pablo VI” (vol. IV, p. 564). De este modo, acogía la preocupación manifestada, incluso por observadores ecuménicos, acerca del sentido preciso, cristológico-mesiano-escatológico, que la expresión tiene en la Biblia y, por tanto, diverso al del documento. Es claro que, como consta en el proceso redaccional, la expresión misma tiene vinculación estrecha con *Pacem in terris*. En los más de 20 000 modos que se propusieron en esos días y que las diversas comisiones debieron evaluar y resolver, la expresión *signa temporum* sobrevivió sin dificultades, en un único lugar (*Gaudium et spes*, n. 4), hasta la votación final del mes de diciembre de 1965.

Visto en perspectiva, en el marco crítico de la tercera sesión y del futuro incierto de la expresión, un momento importante para la evolución de la temática y de la misma fórmula fue la creación, en septiembre de 1964, de dos subcomisiones: una dedicada “para los signos de los tiempos”, presidida por McGrath, y la otra “de carácter teológico”, presidida por G. Garrone. La tarea de la primera era la de profundizar en el análisis del mundo moderno para que el esquema partiera efectivamente de los datos de la realidad histórica. En efecto, la elección del método inductivo era, en ese momento, todavía muy incierto y se temía mucho que a la desconfianza de los teólogos se sumara la incompreensión de los padres conciliares (Turbanti, 2000, p. 373).

De ahí que una de las principales tareas de la subcomisión consistiera en profundizar en el significado del concepto que era comprendido sustancialmente desde una perspectiva fenomenológica: con él se aludía a fenómenos que por su difusión y por su gran frecuencia caracterizan una época y a través de los cuales encuentran expresión las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual (Turbanti, 2000, p. 374). Como recuerda el mismo McGrath en 1967, el trabajo de la subcomisión “indujo a componer la introducción expositiva a la Constitución con todo lo que ello significaba para el tono y el método empleados en el curso del documento”; se trata del “acercamiento empírico” que señalaba “la novedad del esquema”. Esta “introducción descriptiva es resueltamente objetiva y hasta fenomenológica” (pp. 172, 179).⁷

Las diferencias en el planteo metodológico de *Gaudium et spes* las formuló McGrath en aquellos años con gran claridad, probablemente con una precisión mayor que la de muchos de sus colegas europeos de entonces. En otra contribución, he referido ya el breve pero importante texto suyo de 1966 (Schickendantz, 2013, pp. 87-89). Allí alude McGrath a la disputa acerca del método que, según “los teólogos llamados progresistas” (se refiere a los que habían redactado *Lumen gentium*), “debía proceder de acuerdo con el método teológico aceptado, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal”. Esto es, un procedimiento que subordina unilateralmente lo práctico a lo teórico, lo pastoral a lo doctrinal. Por el

⁷ McGrath destaca que, incluso en los capítulos de la segunda parte de la constitución, el “progreso real” no está tanto “en su contenido”, “ni en la síntesis, o la reunión de todos estos puntos; ni siquiera en el hecho de que el Concilio se interesara con tanto apremio por estos problemas. Está más bien en el modo de abordar los problemas. La descripción empírica de la situación concreta, que comienza en la introducción descriptiva, se renueva al principio de cada nuevo capítulo”. Por imperfecta que sea su realización, McGrath “augura actitudes radicalmente nuevas en nuestra teología moral” (1967, pp. 180-181).

contrario, afirma, había que “proyectar un nuevo método para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, el que el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución” (McGrath, 1966, p. 496).⁸

Las afirmaciones de McGrath coinciden sustancialmente con la caracterización hecha por Congar et al. (1970): “El concilio, con el Esquema XIII, pretendía iniciar una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta. [...] Pienso que el significado epistemológico de este hecho es muy importante” (p. 14). También Routhier (2008) acordaría con el análisis de McGrath cuando escribió en la importante obra histórica de G. Alberigo:

No era sencillamente la exactitud de lo que el esquema decía lo que originaba dificultades a los alemanes y a los italianos: ellos cuestionaban el método mismo del esquema. Aunque no se dijo claramente, lo que disgustaba a estos oradores era el método inductivo del esquema, su enfoque empírico y descriptivo. Se hallaban desconcertados porque no hallaban un tratado clásico sobre antropología cristiana. (p. 143)

Este era el “corazón del conflicto”, en palabras de Theobald (2015a, pp. 227, 229).

2.2. Dos procesos diversos de recepción del método de *Gaudium et spes*

En el posconcilio, pueden ser claramente diferenciados dos procesos de recepción de *Gaudium et spes* desde el punto de vista del método: el realizado en América Latina ya desde la segunda mitad de la década de 1960 y el que se concreta en varios autores pertenecientes al ámbito lingüístico alemán, particularmente, Joseph Ratzinger. Como reconocen varios teólogos, la metodología de los signos de los tiempos, el esquema hermenéutico ver-juzgar-actuar introducido como idea estructurante en la constitución pastoral, tuvo en el posconcilio un particular desarrollo en América Latina (Eckholt, 2012, p. 141; Ruggieri, 2006, pp. 67-68). Esta perspectiva resultó determinante en la manera de abordar los desafíos de la evangelización del continente, particularmente en las conferencias generales del

8 McGrath vincula esta nueva forma de proceder, lo contrario a una “suerte de un moralismo *a priori*”, con el discurso inaugural de Juan XXIII, en su “referencia a ‘la manera de investigar y de proponer la doctrina’ que ‘requieren nuestros tiempos’ es un punto importante y decidor” (1966, p. 497).

Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida).

En especial, lo acontecido en Medellín no puede minusvalorarse. La novedad e importancia de la metodología teológica adoptada en esta conferencia, particularmente su atención a la realidad histórico-contextual gracias al momento inductivo, no pasó inadvertida para los protagonistas de entonces, ni para aquellos más directamente implicados, tampoco para otros que pueden calificarse de observadores o lectores del acontecimiento. Dos ejemplos o testimonios calificados pueden ser aquí suficientes.

Al conmemorarse los treinta y los cuarenta años de la Conferencia de Medellín, Beozzo (1998, 2008) afirmó, en las dos oportunidades, que “en el método, [está] el secreto de Medellín”. En el texto de 2008 escribe: “El método, Ver, Juzgar y Actuar, heredado de la JOC [Juventud Obrera Cristiana] de Joseph Cardijn, se inspiró también en la teología de los ‘Signos de los Tiempos’ de *Gaudium et spes* y fue el hilo conductor de todos los trabajos de Medellín”. Y porque esa forma de proceder no solo configuró los textos, sino la llamada “mecánica de trabajo” de toda la Conferencia, Beozzo precisa en el artículo de 1998: “Lo que diferenció profundamente el Vaticano II de Medellín fue el método de trabajo adoptado” (p. 288). Es claro que con la palabra *secreto* el historiador de san Pablo no pretende aludir a una realidad reservada u oculta a los ojos de los protagonistas de entonces o a los de sus lectores actuales, sino más bien, interpreto, a una clave que en buena medida explica el evento de Medellín, precisamente como evento, no solo sus textos; más bien, el significado y simbolismo que progresivamente ha adquirido en la historia posterior. Hay “un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente” (Gutiérrez, 1998, p. 6).

Segundo testimonio. En marzo de 1969, Gutiérrez escribía:

El lenguaje empleado en los textos de Medellín puede sorprender. No estamos en verdad acostumbrados a ver al magisterio de la Iglesia empuñar tan firmemente la realidad, seguirla tan de cerca, emplear los mismos términos que usa todo el mundo para hablar de ellas. Pero es que el primer momento en el discernimiento de los signos de los tiempos es verlos tal como se presentan a los ojos de los hombres de hoy. Es una condición de veracidad. No hacerlo es viciar el proceso desde el inicio. (p. 14)⁹

9 “Las Conclusiones de la Segunda Conferencia reflejan el deseo de enfrentar con franqueza y decisión los interrogantes y problemas del momento, de escuchar humildemente lo que el Señor quiere decirnos a través de los acontecimientos, de interpretarlos a la luz de la fe.

El método cualificó de manera decisiva la manera de pensar la fe, y al promover una mayor conciencia de la propia historia y del propio contexto cultural, colaboró en la configuración de una cierta novedad: la identidad eclesial posconciliar latinoamericana que encontró en la opción por los pobres su señal más distintiva con sus repercusiones y efectos en los más variados campos de la pastoral y la teología en las décadas posteriores (Legorreta, 2015, pp. 255, 432, 435-436). Varias de las experiencias eclesiales más peculiares de América Latina y el Caribe en estas décadas, como la lectura popular de la Biblia, la formación de las comunidades eclesiales de base, la revalorización de la religiosidad popular, la misma teología de la liberación, son deudoras de esta forma de proceder que germinalmente propuesta en *Gaudium et spes* configuró completamente la organización y los mismos documentos de la Conferencia de 1968 (Brighenti, 2015, p. 608).

Dos características del proceso desde el punto de vista del método no deben minusvalorarse. Por un lado, hay que reconocer que la metodología ver-juzgar-obrar tuvo diversas interpretaciones, desde posturas muy simplistas, que comprendían los diversos momentos como pasos sucesivos, a comprensiones más profundas, que advertían un círculo hermenéutico de los distintos momentos implicados. Por otro lado, dicho método, que fue admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín (1968), sufrió luego continuos y repetidos embates en las conferencias posteriores, hasta Aparecida (2007) inclusive, sin excepción, particularmente por parte de las autoridades romanas.

No obstante estas limitaciones y dificultades, debe reconocerse el progreso realizado. Un método teológico autorizado por el Vaticano II que ha proporcionado una mayor conciencia de la propia historia, que permite valorar más positivamente los procesos culturales en los que la Iglesia está inserta, que capacita para comprender las diferencias y las diversidades en una sociedad plural, que aprecia mejor toda alteridad —cualquiera que sea ella— y estimula el surgimiento y el desarrollo de pensamientos y teologías contextuales. En buena medida, el papa Francisco es heredero de esta breve tradición.

Por el contrario, como ha mostrado particularmente Sander (2005, pp. 581-886), buena parte de la teología alemana siguió en este punto otro camino (Turbaniti, 2000, p. 786). En especial, en relación con la novedad metodológica introducida por *Gaudium et spes* en la forma de pensar la fe y la teología, las publicaciones

Pero reflejan también una voluntad de compromiso. Los signos de los tiempos no son solo, en efecto, una llamada a la interpretación, son también un llamado a la acción: 'La fe opera por la caridad'. La verdad cristiana es afirmación, pero ante todo es obra. 'Obrar la verdad' nos dice un exigente texto evangélico" (Gutiérrez, 1969, p. 14).

de Joseph Ratzinger —ya desde los años como perito en el Concilio— oscilan entre una carencia de conciencia significativa del asunto y una actitud prevalentemente negativa. No me refiero aquí a sus críticas más o menos justas a diversos conceptos de la constitución pastoral (pueblo de Dios, mundo, diálogo), sino a sus opiniones referidas a la perspectiva del método, a la “forma de proceder de afuera hacia adentro”, como él mismo lo caracterizó entonces (Ratzinger, 2012b, p. 802). Es verdad que Ratzinger participó activamente en el debate sobre la Revelación, ya en 1962, que, entre otros aspectos positivos, al reafirmar el lugar de la Escritura como alma de la teología, tuvo “un significado casi revolucionario para la forma sistemática de la teología católica”, como él mismo escribió en su comentario a capítulos de *Dei verbum* en la famosa edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* de 1967 (Ratzinger, 2012a, pp. 786-787).

Con todo, en otra cuestión clave de la renovación metodológica de la teología por parte del Concilio, precisamente a la que aluden McGrath, Congar y Codina en las referencias anteriores, el punto de vista de Ratzinger fue ya muy diferente. Ciertamente que la verificación de la posición personal de este autor tan significativo necesita un trabajo detallado por los matices que incluye (Schickendantz, 2016a). Por una parte, hay fundamentos para mostrar que Ratzinger no se oponía en principio al método del “grupo de teólogos franceses” de entonces, sino más bien a la manera concreta como dicho método se materializó en el borrador de *Gaudium et spes* en el otoño de 1965 (Peterson, 2015, p. 14; Ratzinger, 2013, p. 491). Desde esta perspectiva, su posición no representaría una opinión aislada, sino que reflejaría una preocupación compartida por padres conciliares y teólogos pertenecientes a distintas corrientes y sensibilidades.

Por otra parte, no faltan tomas de posición suyas y claros testimonios de otros actores que atestiguan que él proponía suprimir la primera parte de la constitución y que encontraba un problema de fondo con lo que él llamaba “la forma de proceder de afuera hacia adentro”. En su opinión, expresada con múltiples matices, esta forma de proceder comprometía la adecuada comprensión del núcleo del misterio cristiano. De ahí que valorara muy positivamente la formulación cristológica de *Gaudium et spes* n. 22; ahí se concretaba, en su opinión, por primera vez en un texto magisterial, un nuevo tipo de teología completamente cristocéntrica”, que propone a partir de Cristo una teología como antropología (Ratzinger, 2012b, pp. 857, 833, 862).¹⁰ El nuevo tipo de teología de Ratzinger aquí —más

10 Representa, además, exactamente lo contrario de lo que Marie-Dominique Chenu caracterizó como el alma del esquema, precisamente una teología que no deduce de la cristología una antropología cristiana (cf. Turbanti, 2000, p. 649).

descendente o deductivo— parece exactamente la cara opuesta de la expresión citada de Congar et al. (1970): “una forma relativamente nueva de teología, no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta” (p. 45).

Una lectura atenta de los años posteriores al Concilio en la obra teológica del autor, de sus trabajos en la Congregación para la Doctrina de la Fe, incluso en sus textos ya como Benedicto XVI, permite advertir que en este punto no hay ninguna modificación ulterior importante. Esta renovación metodológica de la teología, tan decisiva para el desarrollo de las iglesias de América Latina y para los procesos de inculturación de la fe en los diversos contextos, pasó inadvertida, en el mejor de los casos, para este actor tan relevante para el gobierno de la Iglesia y la producción de la teología oficial del posconcilio.

3. Al servicio de una valoración teológica de toda alteridad y de un giro descolonizador

La historia o los procesos históricos de los que se tratan en esta contribución se refieren, ante todo, a la misma historia común, la historia extraña al cristianismo que es lugar teológico (Ruggieri, 1994, p. 70). Procesos o eventos históricos que devienen un lugar teológico, precisamente, en la medida en que permanecen irreductiblemente como las historias de otros sujetos con sus interpretaciones respectivas. Y solo conservando esa alteridad irreductible llegan a ser historias vividas, narradas e interpretadas por cristianos. El conocimiento histórico, advierte el teólogo italiano, aunque sea sobre el plano cognoscitivo, llega a ser por excelencia el lugar de la alteridad; permite comprender el propio presente de una manera no egocéntrica, entre otras razones, porque el otro constituye la revelación de aquello que no me ha sido dado a mí. En este sentido, la historia en cuanto emergencia de otros significados, de otros destinos, es lugar teológico obligado para el conocimiento de los dones de Dios (Ruggieri, 1994, pp. 336; Ruggieri, 2002, pp. 33-77). Es el tema del lugar teológico de la alteridad que el conocimiento de la historia vivida revela (Ruggieri, 1994, p. 337; Ruggieri, 2017, pp. 189-228).

Estas perspectivas colaboran a enfrentar los desafíos actuales que múltiples autores destacan como centrales en nuestra situación cultural y global. Codina y Brighenti, por ejemplo, ponen de relieve las responsabilidades que competen a la Iglesia y a la teología en la llamada tercera Ilustración, caracterizada, ya no como la primera (respecto de la autonomía del sujeto), ni como la segunda Ilustración (preocupada sobre todo por la justicia y los pobres, no solo por la razón

autónoma), sino por las siguientes palabras clave: pluralismo, complejidad de subculturas, paradigma de la alteridad; una época que vive y “dialoga con la diversidad y el pluralismo, con los otros, las otras y el Otro” (Codina, 2013, p. 86). Si el desafío, entonces, reside en la “complementación” de la primera y segunda Ilustración con la tercera, cuyo núcleo es “la seria tematización del ‘otro’ como el totalmente ‘otro’, el diferente” (Brighenti, 2010, p. 170), cobra mucho sentido el intento de validar la autoridad teológica de los acontecimientos históricos y de las experiencias humanas en la forma de proceder teológicamente. Esta tarea representaría una manera adecuada, desde la metodología teológica, de hacerse cargo de este nuevo paradigma, caracterizado por el pluralismo cultural y religioso, por la “irrupción del otro como ‘diferente’” (Brighenti, 2010, p. 172).

Como recuerda Brighenti, nuevos desafíos o nuevas preguntas requieren “ampliación de horizontes, con imperativos concretos para la epistemología y el método de las ciencias en general, incluida la teología” (2010, p. 189). No hay duda de que el salto cualitativo para la elaboración de la primera teología no europea fue hecho posible por la conciencia contextual, gracias al momento inductivo. Una profundización en esta línea estaría a la altura de los procesos de inculturación en las diversas regiones de la Tierra y acordes con el paradigma de la alteridad, de toda alteridad. Preguntarse por la autoridad teológica de las experiencias históricas, no solo por la autoridad de los sucesos y textos de la propia tradición religiosa, por la (posible) voz de Dios en las actuales voces humanas, es otorgar el argumento más profundo en teología para atender al diálogo inter- y transdisciplinar, al diálogo entre culturas y confesiones, al respeto y aprecio por toda alteridad (personas, textos, tradiciones, ritos, éticas, credos, poesías, etc.). Ella deviene espacio de una posible teofanía, una posible instancia de testimonio de la Palabra de Dios.

La Iglesia y la teología están esencial y constitutivamente abiertas a la alteridad “ajena”, no solo “propia”, a un “lugar teológico ajeno”, que gracias a un proceso de discernimiento es posible identificar como un “lugar teológico propio” (*locus theologicus proprius*). Es el camino solo inicialmente abierto por *Gaudium et spes* que requiere ulteriores precisiones metodológicas consensuadas. La expresión utilizada a menudo en la bibliografía acerca de que la historia es un lugar teológico es todavía una expresión genérica, que dice poco sobre el exacto estatuto de la Palabra en la historia y su vinculación y articulación con los otros lugares teológicos —propios y ajenos— que conforman la red epistemológica; una trama en la cual la Iglesia vive y a partir de la cual el quehacer teológico piensa y argumenta.

Desde este punto de vista, se comprende también el significado epocal del Vaticano II y se explica, al menos en parte, el interés por el debate sobre la

interpretación del Concilio que ha ocupado la agenda de gobierno de la Iglesia hasta 2013. El mismo Vaticano II, piénsese en *Dignitatis humanae, Nostra aetate*, en particular, *Gaudium et spes*, ha sido el inicio oficial de un giro descolonizador, germinalmente la primera autorrealización oficial de la Iglesia en cuanto Iglesia mundial (Rahner, 1980, p. 288). Como “comienzo del comienzo” (Rahner) inaugura el final de una determinada dominación epistemológica. En la búsqueda de reconocimiento de la autoridad teológica de los acontecimientos históricos y de las experiencias humanas “ajenas”, de las culturas de los otros, están puestas las mejores bases para el diálogo y el enriquecimiento recíproco, sin una adaptación acrítica, con todas las formas de vida diversas, plurales, que emergen cada vez más en nuestra conciencia planetaria. De ahí la importancia estratégica de la categoría de signos de los tiempos para la vida de la Iglesia y el progreso de la teología, las teologías en los diversos continentes y contextos culturales. Esta noción deviene un instrumento teórico autorizado para una descolonización epistemológica; su comprensión y utilización en el discurso eclesial y teológico favorece el reconocimiento del significado positivo de la pluralidad de saberes. Signos de los tiempos condensa y simboliza una metodología estructuralmente orientada al reconocimiento de las periferias, a la visibilización de las otras subjetividades, al aprecio de los saberes culturales locales ignorados, en síntesis, a la valoración teológica de toda alteridad, en especial, de las alteridades históricamente negadas en sus más variadas formas.

Conclusión

El itinerario recorrido permite formular algunas constataciones fundamentales. Una manera de destacar la importancia, el sentido y la vigencia de la categoría signo de los tiempos —sobre todo la forma de teología que ella condensa y simboliza— es desarrollar la reflexión en torno a los siguientes ejes temáticos:

1. Con ella se ingresa a un punto central del Vaticano II, esto es, a la llamada intención pastoral, visible, muy particularmente, en el discurso de Juan XXIII al inaugurar el Concilio en octubre de 1962 y sistematizado en el planteo de Theobald en el llamado principio de pastoralidad.
2. A partir de los debates conciliares en la formación de la constitución pastoral y gracias a las perplejidades y resistencias de diversos e importantes teólogos de entonces, queda a la luz el salto cualitativo que, con la introducción de un momento inductivo, se ha producido en el discurso del magisterio eclesial y en la metodología de la ciencia teológica.

3. Esta renovada forma de proceder, debatida en el Concilio y aprobada con dificultades, adquirió, a la manera de un hilo conductor, un protagonismo muy diferente, quizá decisivo, que, al menos en parte, “explica” el evento de Medellín de 1968.
4. Bajo la forma del método ver-juzgar-actuar esta metodología está en la base de varias de las “novedades” teológico-pastorales de estas décadas que en buena medida identifican por su “originalidad” el caminar y el rostro peculiar latinoamericano y caribeño.
5. Esta forma de proceder en teología respondería a una situación cultural caracterizada por el pluralismo religioso, la diversidad cultural y el paradigma de la alteridad. Posibilita un giro descolonizador en la medida en que busca reconocer autoridad teológica a la alteridad, a los “lugares teológicos ajenos”.

Referencias

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Vol. IV: Periodus quarta.* (1971). Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II. Recuperado de <https://archive.org/details/ASL3>
- Beozzo, J. O. (1998). Medellín: inspiração e raízes. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 232, 822-850.
- Beozzo, J. O. (2008, diciembre 3). *Medellin: quarenta annos*. Recuperado de <http://www.catedralsaojose.org.br/catedral2011/reflexao/2534-medellin,-quarenta-annos:-1968-2008.html>
- Beozzo, J. O. (2012). Vaticano II: 50 años después en América Latina y el Caribe. *Concilium*, 346, 135-141.
- Boff, L. (1977). *Eclesiognese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Brighenti, A. (2010). Epistemología y método en teología: nuevas interpelaciones para la teología latinoamericana. En J. de J. Legorreta Zepeda (Coord.), *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana* (pp. 163-190). Ciudad de México, México: Dabar.
- Brighenti, A. (2015). Método ver-julgar-agir. En J. Decio Passos y W. Lopes Sanchez (Coords.), *Dicionário do Concílio Vaticano II* (pp. 608-615). São Paulo, Brasil: Paulus.
- Codina, V. (2013). Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II. En *Congreso Continental de Teología: 50 años del Vaticano II* (pp. 81-92). Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Congar, Y. et al. (1970). *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé.

- Eckholt, M. (2012). 'Option für die Armen' und 'Bekehrung durch die Anderen'. Eine Relecture der Hermeneutik der 'Zeichen der Zeit' in lateinamerikanischer Perspektive. En C. Böttigheimer y F. Bruckmann (Eds.), *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"* (pp. 137-165). Freiburg im Breisgau, Alemania: Herder.
- Gutiérrez, G. (1969). El tiempo dirá si los textos de Medellín son letra muerta. *Celam*, 2(19), 14-15.
- Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. En G. Alberigo y J.-P. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (pp. 213-237). Madrid, España: Cristiandad.
- Gutiérrez, G. (1998). Actualidad de Medellín. *Páginas*, 152, 6-17.
- Legorreta Zepeda, J. de J. (2015). *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina: itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- McGrath, M. (1966). La génesis de *Gaudium et spes*. *Mensaje*, 153, 495-502.
- McGrath, M. (1967). Notas históricas sobre la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En G. Baraúna (Ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy* (pp. 165-181). Madrid, España: Studium.
- Peterson, B. (2015). Critical Voices: The Reactions of Rahner and Ratzinger to 'Schema XIII' (*Gaudium et spes*). *Modern Theology*, 31(1), 1-26. DOI: <https://doi.org/10.1111/moth.12109>
- Rahner, K. (1980). Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. En *Schriften zur Theologie. Band 14* (pp. 287-302). Einsiedeln, Alemania: Benziger Verlag.
- Ratzinger, J. (2012a). Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*. En *Gesammelte Schriften. Band 7/2. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (pp. 715-791). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ratzinger, J. (2012b). Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teil der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. En *Gesammelte Schriften. Band 7/2. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 7/2* (pp. 795-861). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ratzinger, J. (2013). El último periodo de sesiones del Concilio. En *Obras completas VII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (pp. 474-523). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Routhier, G. (2008). Finalizar la obra comenzada: la experiencia del cuarto periodo, una experiencia que ponía a prueba. En G. Alberigo (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V: El Concilio y la transición: el cuarto periodo y el final del Concilio (septiembre-diciembre 1965)* (pp. 59-177). Salamanca, España: Sígueme.
- Ruggieri, G. (1994). La storia come luogo teológico. *Laurentianum*, 35, 319-337.

- Ruggieri, G. (1999). Para una hermenéutica del Vaticano II. *Concilium*, 279, 13-28.
- Ruggieri, G. (2002). La teología dei 'segni dei tempi': acquisizione e compiti. En G. Canobbio (Ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900* (pp. 33-77). Cinisello Balsamo, Italia: San Paolo.
- Ruggieri, G. (2006). Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte. En P. Hünermann (Ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (pp. 61-70). Friburgo, Alemania: Herder.
- Ruggieri, G. (2017). *Chiesa sinodale*. Bari, Italia: Laterza.
- Sander, H. J. (2005). Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. En P. Hünermann y B.-J. Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* (pp. 581-886). Friburgo, Alemania: Herder.
- Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*. *Teología*, 110, 85-109.
- Schickendantz, C. (2016a). ¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger. *Teología y Vida*, 57, 9-37. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000100001>
- Schickendantz, C. (2016b). Un cambio en la *Ratio fidei*: asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos. *Teología y Vida*, 57, 157-184. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000200001>
- Schickendantz, C. (2018). El teologar sinodal: interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales. *Cristianesimo nella storia*, 39, 441-469.
- Theobald, C. (2009). *La réception du concile Vatican II. Vol. 1: Accéder à la source*. París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2012). El concilio Vaticano II frente a lo desconocido: la aventura de un discernimiento colegiado de los 'signos de los tiempos'. *Concilium*, 346, 373-382.
- Theobald, C. (2015a). *Le concile Vatican II: quel avenir?* París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2015b). *Selon l'Esprit de sainteté: genèse d'une théologie systématique*. París, Francia: Cerf.
- Theobald, C. (2016a). Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzils. En C. Böttigheimer y R. Dausner (Eds.), *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert* (pp. 38-44). Friburgo, Alemania: Herder.
- Theobald, C. (2016b). Paroles humaines - Parole de Dieu: quelques réflexions théologiques et pastorales à partir de la constitution *Dei verbum* de Vatican II. *Cahiers Évangile*, 175, 38-52.
- Theobald, C. (2016c). *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca, España: Sígueme.

- Theobald, C. (2017). *Urgences pastorales: comprendre, partager, réformer*. Montrouge, Francia: Bayard.
- Theobald, C. (2018a). La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia. *Concilium*, 377, 459-469.
- Theobald, C. (2018b). *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Friburgo, Alemania: Herder.
- Turbanti, G. (2000). *Un Concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*. Bologna, Italia: Il Mulino.



La secularización en el contexto sociocultural latinoamericano*

Luis Vicente Sepúlveda Romero**

Recepción: 15 de agosto de 2018 • Aprobación: 12 de septiembre de 2018

Resumen

La propuesta de este artículo plantea investigar la comprensión de la secularización como nuevo escenario cultural en el que transitan los discursos religiosos. En este sentido, se indaga, en la conmemoración de los cincuenta años del Documento de Medellín, una aproximación al concepto de *secularización*, que recoge las distintas formas de entender lo religioso en la posmodernidad. De ahí que estas nuevas comprensiones puedan ayudar a contextualizar la reflexión teológica contemporánea en un diálogo con las ciencias sociales.

Palabras clave: ciencias sociales, Iglesia latinoamericana, secularización, signos de los tiempos, teología.

* Artículo de reflexión preparado para el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Sepúlveda Romero, L. V. (2018). La secularización en el contexto sociocultural latinoamericano. *Albertus Magnus*, IX(2), 107-118. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5103>.

** Colegio Nacionalizado La Presentación, Colombia. Correo electrónico: vicente.sepulveda@gmail.com

Secularization in the Latin American sociocultural context

Abstract

The proposal of the paper raises questions about the understanding of secularization as a new cultural scenario in which religious discourses reside. In this sense, the framework of the commemoration of the 50th anniversary of the Document of Medellín is explored, an approach to the concept of *secularization*, which includes the different ways of understanding the religious in postmodernity. Hence, these new understandings can help to contextualize contemporary theological reflection in a dialogue with the social sciences.

Keywords: social sciences, Latin American Church, secularization, signs of the times, theology.

A secularização no contexto sociocultural latino-americano

Resumo

A proposta deste artigo expõe pesquisar a compreensão da secularização como novo cenário cultural no qual transitam os discursos religiosos. Neste sentido, indaga-se na comemoração dos cinquenta anos do Documento de Medellín, uma aproximação ao conceito de secularização, que coleta distintas formas de entender o religioso na pós-modernidade. Daí que estas novas compreensões possam ajudar a contextualizar a reflexão teológica contemporânea em um diálogo com as ciências sociais.

Palavras-chave: ciências sociais, Igreja latino-americana, secularização, signos dos tempos, teologia.

Introducción

La ruta que se propone para esta reflexión parte, en primer lugar, de una mirada global a los contextos de América Latina hacia finales de la década de 1960 a partir del acontecimiento de Medellín. Esto nos ubica en dos horizontes: el primero da cuenta de la complejidad de una lectura en la que confluyen elementos culturales, económicos, políticos y, por supuesto, eclesiales de todo un continente, lo que implica que solo en algunos asuntos es posible la generalización. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizó la recepción del Vaticano II que, en el espíritu de la reforma conciliar, intenta dilucidar el papel de la Iglesia latinoamericana en un contexto sociocultural secularizado. En segundo lugar, se explora la categoría secularización como posibilidad hermenéutica para la teología con el propósito de dar cuenta de las transformaciones del mapa religioso latinoamericano.

1. Contexto sociocultural latinoamericano

Pensar en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968, remite al acontecimiento eclesial más importante del siglo XX: el Concilio Vaticano II. Este evidencia el querer de la Iglesia de pasar, de un modelo caracterizado por una institución jerárquica vista como *societas perfecta*, a una Iglesia que, por el contrario, se fortalece en el magisterio pontificio y episcopal “que es de comunión y participación, encarnada en las realidades sociales; que cree en la propiedad al servicio del bien común; que separa a la Iglesia de los poderes dominantes, y que se compromete con las mayorías empobrecidas” (Sactena, 2016, p. 655).

El papa Juan XXIII, al convocar el Concilio, daba inicio al proceso de *aggiornamento*, entendido como puesta al día de la Iglesia frente a los retos y los cambios del mundo contemporáneo. Allí radica la importancia del acontecimiento de Medellín, ya que le correspondió dinamizar este proceso de puesta al día eclesial en el contexto latinoamericano y generar en sí misma una identidad eclesial latinoamericana (Luciani, 2018).

Al realizar una aproximación a la realidad cultural de la región, se podría afirmar, junto con Rodrigo Guerra, que “podemos tener al menos la certeza de que nuestra cultura de base es al menos la versión no-ilustrada de la modernidad que se encuentra fuertemente marcada por el acontecimiento cristiano” (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 2005, p. 104). En este sentido, la

cultura y la identidad latinoamericana se desarrollan en un contexto en el que los discursos de la modernidad desembocan en el problema del desarrollismo, entendido como la comprensión de las teorías del desarrollo social y la idea del progreso, como mito del desarrollo indefinido, que impacta en el ser humano:

Evidentemente el escenario contemporáneo de América Latina tiene un origen multicausal. Lo que se quiere destacar aquí es el problema de la identidad y de la pertenencia a una cultura para el auténtico desarrollo futuro de la persona y de la comunidad. Los proyectos modernizadores de stirpe racional ilustrada hicieron violencia al *ethos* cultural de América Latina que buscaba lentamente caminos propios bajo premisas diversas. (Celam, 2005, p. 23)

Vemos aquí, entonces, que en el continente encontramos dos lógicas que se contraponen: la racionalidad instrumental propia de la modernidad ilustrada y sus proyectos desarrollistas que se enfrenta a otro tipo de racionalidad basada en el don, en la gratuidad, en el horizonte de la trascendencia y en la opción preferencial por los pobres. Así lo reconoce el Documento de Medellín: “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso” (Celam, 1968, p. 24).

América Latina se encuentra, por tanto, en medio de las promesas del desarrollo que, en teoría, ayudarían a reducir los índices de pobreza del continente, y que, en el fondo, era uno de los principales problemas denunciados por los sectores que propusieron las revoluciones armadas que se fueron expandiendo por toda la región:

Los desarrollistas se ocupan preferentemente de los medios de producción, que según ellos deben ser modificados en calidad y cantidad. Atribuyen gran valor a la tecnificación y al planteamiento de la sociedad. Sostienen que el pueblo marginado debe ser integrado en la sociedad, como productor y consumidor. Ponen más énfasis en el progreso económico que en la promoción social del pueblo, en vista de la participación de todos en las decisiones que interesan al orden económico y político. (Celam, 1968, n. 4)

La lectura del problema económico en la región tiene repercusiones en lo que se puede comprender como el escándalo del subdesarrollo (Luciani, 2018, pp. 121-138), que tiene profundas repercusiones en el sujeto latinoamericano.

Este, relacionado con la cultura, implica la comprensión del esfuerzo del pueblo latinoamericano de encontrar las fuentes del sentido y del significado para la vida personal y comunitaria de las personas, que sea capaz de integrar las ventajas de los discursos desarrollistas, pero que a su vez implique el crecimiento de la persona y de la comunidad. Así lo propone Rodrigo Guerra: “Significa recuperar el sentido comunitario de la vida personal y eclesial como camino pedagógico permanente” (Celam, 2005, p. 104). Un camino pedagógico que sea lo suficientemente crítico como para dar cuenta de los elementos que se van incorporando a la cultura y al final no aportan al crecimiento de la persona ni de la sociedad; un camino que sea lo suficientemente liberador para apelar a la praxis, a la transformación cultural en las prácticas comunitarias.

2. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la lectura de la realidad de la región

La II Conferencia recibe un concilio cuya intención era proponer una pastoral a la altura de los tiempos. Aunque tuvo defensores como detractores, no estaba en cuestión la necesidad o no del Concilio, sino, en el fondo, cómo debía ser juzgado el mundo contemporáneo. Los documentos plantean una nueva relación entre Iglesia-mundo, en la que se debatía lo que era vinculante e inmutable en la Iglesia y lo que en ella estaba ligado al tiempo y era mutable y, por consiguiente, debía ser reformado (Pottmeyer, 2016, p. 639). La conferencia de Medellín recibe un concilio que apenas comienza a interpretarse. Si bien el concepto de *hermenéutica de la reforma* fue posterior, utilizado por el papa Benedicto XVI (2005), el trabajo de los obispos en esta conferencia se tornó en cómo interpretar las propuestas del Concilio en el continente latinoamericano. En este sentido, fueron de gran ayuda los avances en las ciencias bíblicas, que aportaron en dilucidar, al menos en parte, qué tanto de divino y qué tanto de humano había en las escrituras para nuestra salvación.

De esta manera, interpretar el mundo hace parte de la hermenéutica de la reforma que ha practicado el Concilio. Quien reflexione hoy sobre la Iglesia no puede dejar de comprender el mundo y la sociedad actual. De ahí que la categoría secularización puede ayudar a realizar este ejercicio hermenéutico sin renunciar a las categorías teológicas. Llama la atención la lectura de la II Conferencia sobre una no muy positiva relación entre la teología y otras ciencias en su momento, que da cuenta de “una insuficiencia en la instauración del diálogo entre la

Teología y las diversas ramas del saber, que respete la debida autonomía de las ciencias y aporte la luz del Evangelio para la convergencia de los valores humanos en Cristo" (Celam, 1968, n. 7).

Este ejercicio hermenéutico no fue asunto fácil para una iglesia que ahora quería interpretar el mundo. Son bien conocidas las rupturas, en especial de los sectores de la Iglesia de mayor tradición: "voces dotadas de autoridad en la Iglesia ponen en guardia contra una adaptación al mundo actual. Se llegó a una polarización entre los miembros de diferentes iglesias locales, sobre todo en el mundo occidental" (Pottmeyer, 2016, p. 639). Estas tensiones también serían evidentes en las conferencias siguientes a la de Medellín.

En el Vaticano II, se afirma la conciencia del cristianismo en la historia. Más allá de la complejidad de hacer una lectura unificadora de toda una religión hacia finales de la década de 1960, podemos afirmar que "la Iglesia católica ha tratado de un progresivo repliegue ante un mundo complejo, en el que el catolicismo se sentía, en parte, extraño y desplazado" (Riccardi, 2016, p. 618). La idea clásica del mundo y de la Iglesia se había derrumbado, pero las ideas del nuevo mundo y de la misma Iglesia aún están por construirse. Así lo veía Pablo VI en *Populorum progressio*:

Es verdad que el mundo se encuentra en un lamentable vacío de ideas. Nos hacemos un llamamiento a los pensadores de Dios, ávidos de absoluto, de justicia y de verdad: todos los hombres de buena voluntad. A ejemplo de Cristo, nos atrevemos a rogaros con insistencia: "buscad y hallareis" (Lc 11, 9), emprended los caminos que conducen, a través de la colaboración, de la profundización del saber, de la amplitud del corazón, a una vida más fraterna. (Paulo VI, 1967, n. 85)

A la Iglesia posconciliar le corresponde pensarse en el siglo más secularizado de la historia, hasta el punto de ver realizado el primer Estado integralmente ateo con la Albania de 1967. El Vaticano II plantea el otro (los musulmanes, los ateos, los protestantes) como al que ya no hay que oponerse, como se había planteado, sino como alguien con quien hay que cohabitar pacíficamente. De esta manera, el Vaticano II da paso a la libertad religiosa como una nueva forma de comprender la Iglesia en el mundo, cohabitando con las demás religiones. Medellín reconoce la Iglesia en y para el mundo, y no fuera, al centro o en contra de él (Legoreta, 2014, pp. 653-666).

Sin embargo, el Vaticano II, al intentar el diálogo interreligioso o ecumenismo, no había previsto la diversidad de escenarios y mutaciones religiosas: el movimiento neoprottestante, la teología de la prosperidad, las religiones marcadas por el fundamentalismo y la estrecha relación contemporánea entre religión

y política. En la época del Concilio, la previsión que se hacía era la autoafirmación de la Iglesia de un mundo secular, no la de un mundo pluralmente religioso o de lenguajes religiosos, como ha acontecido, sin embargo, en gran parte de los casos. En el caso del protestantismo, este experimenta —por decirlo de una manera genérica— el periodo de mayor crecimiento en el siglo XX: desde una poca fe-
ligresía reducida a los países históricamente protestantes a quinientos millones en un siglo (Riccardi, 2016, p. 618). Esto plantea grandes retos para la pastoral latinoamericana, y de ahí que pueda ser útil la comprensión de la categoría de la secularización, para entender las transformaciones del mapa religioso contemporáneo. De hecho, Medellín es, a mi parecer, profética, porque logra plantear la evangelización más allá del binomio creencia-increencia:

La actitud de la Iglesia en el campo de la educación, no puede ser la de contraponer la escuela confesional a la no confesional, la escuela —privada— a la oficial, sino la de colaboración abierta y franca entre escuela y escuela, universidad y universidad, entre las escuelas y las iniciativas extraescolares de formación de educación, entre los planes de educación de la Iglesia y los del Estado; “colaboración que exige el bien de la comunidad universal de los hombres”. Esta coordinación no constituye peligro para el carácter confesional de las escuelas católicas; antes bien es un deber post-conciliar de las mismas, según el nuevo concepto de presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. (Celam, 1968, n. 29)

3. La secularización como lectura sociológica del problema entre religión y modernidad

La secularización nos coloca históricamente en los cambios que se evidencian desde el proceso de globalización si hacemos un acercamiento más contemporáneo o podemos rastrear las raíces de estos desde el comienzo de la Ilustración. Las aproximaciones para interpretar esos nuevos cambios fueron incipientes desde las primeras conferencias, pero en la dirección correcta:

Si bien en el siglo XX la realización de las conferencias episcopales había ofrecido un mapeo de sujetos católicos, carecemos aún de la reflexión sobre la globalización, realidad en la que ambientar la Iglesia y la comunión entre iglesias [...] La geografía de lo humano y del habitar ha cambiado profundamente. (Riccardi, 2016, p. 608)

En este sentido, ampliar la mirada teológica a través de la categoría de la secularización puede dar pistas de la realidad religiosa del continente.

Desde de la Ilustración, la teoría de la secularización consideraba que, a medida que avanzaba la modernidad, la humanidad cada vez más se distanciaba de las estructuras religiosas. El hombre moderno sería aquel que podría vivir sin las preguntas por lo absoluto. Sin embargo, una rápida lectura de la realidad da cuenta de que vivimos en un mundo todavía religioso. Frente a este “retorno” de lo religioso, las teorías de la secularización tuvieron que ser revisadas. Peter Berger afirma que la tesis de la secularización según la cual la religión retrocede a medida que avanza la modernidad es falsa, y que el mundo actual, excepto casos contados, es un mundo netamente religioso. Esta declaración le implicó retractarse de gran parte de su propia producción teórica sobre el tema (Beltrán, 2007). Para Berger y Luckman (1997), la permanencia de lo religioso en las sociedades se explica en la medida en la que las instituciones religiosas son proveedoras de sentido tanto a nivel existencial del individuo como en sentido general de la comunidad.

En el contexto francés, Ferry (1999) ha llamado a este movimiento salida de la religión y permanencia de lo religioso. Todo depende de lo que se entienda por sagrado, divino, religioso, espiritual. En esta reflexión, se encuentra un proceso de humanización de lo divino y divinización de lo humano. De esta manera, se puede descubrir lo religioso a partir de las experiencias completamente autónomas (Gauchet y Ferry, 2007), sin que necesariamente pertenezcan al pasado o asociado a la institución religiosa. Según estas experiencias, lo religioso adquiere dimensión de presente o de futuro. Para Gauchet y Ferry, asistimos a un doble proceso:

A una salida de la religión, entendida como la salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad, y a una permanencia de lo religioso, en el orden de la convicción última de los individuos [...] esto es, la preocupación por las cuestiones últimas, las cuestiones que tratan del destino humano, del significado de las experiencias fundamentales de la vida humana y de la orientación de la ética global de la existencia. (p. 120)

Otra visión de la secularización es la que ha realizado Taylor (2015), quien ha dedicado sus últimas publicaciones a estudiar el hecho religioso. Para Taylor, la secularización es un proceso innovador de la transformación de las condiciones sociales e individuales de la experiencia religiosa, que no es resultado de una racionalidad absoluta, y que se sitúa en una experiencia plurívoca, siempre abierta a su interpretación. Normalmente se sitúa la secularización desde el acontecimiento de la Ilustración del siglo XVI. Sin embargo, Taylor advierte que no es

posible entender la secularización como una transición simple y lineal de la trascendencia a la increencia o de la religión a la irreligión. Se comprende entonces la secularización como el desarrollo de un ambiente espiritual muy articulado, en el que las alternativas se multiplican; y todas ellas a su modo ejercen una seducción en los individuos. Esta diversidad tiene que ver de igual manera con las variadas formas posibles de comprender la modernidad y la laicidad, es decir, no es posible un único modelo de laicidad.

Taylor (2015) se propone ver el orden secular como el arribo de un nuevo horizonte moral: el humanismo exclusivo. Así, el contexto secular no consiste simplemente en la ausencia de fe o en la simple indiferencia, sino en una condición histórica con profundas motivaciones epistemológicas, pero también morales y espirituales que condicionan tanto al creyente como al no creyente. De esta manera, Taylor encara el problema del secularismo desde una nueva perspectiva, no como un fin en sí mismo, tampoco en función de la restricción de las religiones. Más bien, el secularismo está al servicio de la realización de los plurales bienes morales de la modernidad, todos ellos profundamente conflictivos y dilemáticos (Niño, 2012).

De hecho, lo secular está asociado a una categoría cristiana, en el que el islam parece no disponer de una categoría que cuente con la noción de diferencia entre la Iglesia y el Estado. Esto significaría que las sociedades musulmanas no podrían adoptar regímenes seculares o laicos. Aquí es donde el concepto como tal comienza a ser problemático; si bien la palabra sigue usándose, los fenómenos que intentaban explicar han venido cambiando. De hecho, hay quienes proponen que se hable ya no de secularización, sino de una secularización conflictiva (De la Cueva, 2015), segunda secularización (Marramao y Arroyo, 2017) o postsecularización (Garzón, 2014).

En relación con la categoría signos de los tiempos, aunque su origen es bíblico, su desarrollo aparecerá posteriormente en el magisterio de Juan XXIII y Paulo VI. La adopción oficial de la categoría aparece en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que plantea los ejes Iglesia y mundo en diálogo, antropológico-cristológico y, finalmente, el eje histórico-escatológico. Sin embargo, no fue una categoría de fácil adopción por el Concilio, debido al enfoque de su uso en dos planos diferentes: el primero comprendido desde un horizonte bíblico y escatológico, mientras que otros le dieron un uso más pastoral y sociológico.

En tiempos del Concilio, la categoría estuvo impregnada por un excesivo positivismo, contrastado entonces con la rapidez y vertiginosidad de los cambios sociales. Esto implicaba por consiguiente mucha más atención e interpretación

más allá de los acontecimientos del mundo en sí mismos (Sepúlveda, 2015). En el campo teológico, lo importante es asumir que la clave hermenéutica para comprender no solo la categoría sino la revelación en sí misma es la persona de Jesucristo como signo de los tiempos. La historia de la Iglesia y de la humanidad se lee a partir de la experiencia de la Encarnación y la experiencia pascual. Es desde esta clave de comprensión que se entiende todo el proyecto de Reino de Dios y el proyecto salvador del Padre.

A manera de conclusión

La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín dio elementos valiosos para comprender la identidad y la misión de la Iglesia y el continente. Hoy, cincuenta años después, vale la pena reconocer en ella su espíritu profético, su opción por una Iglesia pobre al servicio de los pobres. Ha dado una recepción teológica creativa, original, selectiva, inacabada del Vaticano II, tal como lo pidieron los padres conciliares. Se destaca que todo proceso eclesial, social y educativo debe partir del escenario cultural de los pueblos, entendido como la forma en que se relacionan los individuos en una sociedad completa. Se evidencia la insuficiencia de los programas desarrollistas que no tuvieron en cuenta la cultura como escenario integral de salvación y liberación humana.

El Documento de Medellín logra interpretar el espíritu de la reforma conciliar. Bajo la máxima *Ecclesia semper reformanda*, la II Conferencia asume la conciencia de una iglesia que propone un camino de renovación. Ya habrá que ver si las conferencias posteriores lograron captar de igual manera el espíritu de la reforma, no solo a través de los documentos, sino a través de todo el trabajo pastoral en el continente. En ese sentido, aún queda la tarea de seguir discerniendo qué es lo reformable en la Iglesia y qué es lo inmutable.

La secularización puede convertirse en una categoría importante para la teología y las ciencias sociales con el fin de comprender las transformaciones sociales que el continente vive en un siglo caracterizado por las dinámicas de transformación de lo religioso. Aparece la necesidad de comprender de forma más amplia, no solo como el simple tránsito de lo creyente a lo no creyente, sino la complejidad de las transformaciones de lo religioso, que requiere una mirada hermenéutica capaz de dar cuenta de estos cambios.

La comprensión de esta categoría puede entrar en diálogo con los criterios hermenéuticos para discernir los signos de los tiempos latinoamericanos (pluralidad regulada de interpretaciones: ni un sentido único, ni infinitos sentidos; el

sentido de una realidad que tiene otros sentidos, la dialéctica entre acontecimiento y sentido) citados en Azcuy, Schickendantz y Silva (2013). Si bien analizar esta relación excede lo que es posible plantear, quedan formuladas en el futuro para continuar el análisis, particularmente en la relación entre sus métodos: el método sociológico y fenomenológico de la secularización, y por su parte, el método de ver-juzgar-actuar de la categoría teológica de signos de los tiempos.

Referencias

- Azcuy, V. R., Schickendantz, C. y Silva, E. (2013). *La teología de los signos de los tiempos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Alberto Hurtado. DOI: <https://doi.org/10.1177/0040563914548659h>
- Beltrán Cely, W. M. (2007). La sociología de la religión: una revisión al estado del arte. En AA. VV., *Creer y poder hoy: memorias de la Cátedra Manuel Ancizar* (pp. 75-94). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Benedicto XVI. (2005). *Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Berguer, P. L. y Luckman, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *Documento conclusivo de Medellín*. Bogotá, Colombia: Autor.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2005). La cultura latinoamericana en proceso de transformación. En *América Latina: sociedades en cambio* (pp. 7-23). Bogotá, Colombia: Autor.
- Cueva Merino, J. de la (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. DOI: <http://dx.doi.org/10.1387/hc.14712>
- Ferry, L. (1999). *El hombre-Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, España: Paidós.
- Garzón Vallejo, I. (2014). Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma para las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 50, 101-112. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res50.2014.11>
- Gauchet, M. y Ferry, L. (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona, España: Antropos.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, España: Paidós.
- Legoreta Zepeda, J. de J. (2014). La Reforma de la Iglesia en los documentos de las conferencias del episcopado latinoamericano. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 295, 653-666.

- Luciani, R. (2018). Medellín 50 años después: del desarrollo a la liberación (I). *Teología*, 55(125), 121-138.
- Marramao, G. y Arroyo, F. (2017). *Diálogos: Marramao y Arroyo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Niño Castro, A. (2012). *Hacia una nueva comprensión de la modernidad: repensar el secularismo desde A Secular Age de Charles Taylor* (Tesis de maestría) Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá, Colombia.
- Paulo VI. (1967). *Populorum progressio*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Pottmeyer, H. (2016). La Iglesia como camino para configurarse como pueblo de Dios. En A. Spadaro y C. M. Galli (Eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (pp. 79-93). Madrid, España: Sal Terrae.
- Riccardi, A. (2016). Lecciones de las reformas del siglo XX. En A. Spadaro y C. M. Galli (Eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (pp. 121-137). Madrid, España: Sal Terrae.
- Scatena, S. (2016). De Medellín a Aparecida: la “lección” de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva. En A. Spadaro y C. M. Galli (Eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (pp. 273-295). Madrid, España: Sal Terrae.
- Sendoya Mejía, L. M. (2011). Fundamentos sociológicos de la ERE. En J. L. Meza Rueda, *Educación religiosa escolar* (pp. 126-151). Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Sepúlveda Romero, L. V. (2015). Reseña: La categoría teológica signos de los tiempos: desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco. *Cuestiones Teológicas*, 42(98), 572-575. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvb938v0.7>
- Taylor, C. (2015). *Incanto e disincanto*. Bolonia, Italia: Centro Editoriale Dehoniano.



“Siempre tienen a los pobres entre ustedes” (Jn 12, 8): la opción por los pobres: límites y desafíos para hoy*

Roberto Caicedo Narváez**

Recepción: 27 de agosto de 2018 • Aprobación: 29 de septiembre de 2018

Resumen

Regularmente el pasaje de Jn 12, 8 se usa para justificar la presencia de los pobres en el contexto social, como si fuese una condición necesaria, como algo inevitable, natural y divino. La Conferencia de Medellín puso en el tapete de la discusión teológica y pastoral la realidad de la pobreza como una situación antievangélica. Las implicaciones de este desafío marcaron el impulso por acompañar las reivindicaciones de los sujetos sociales en sus aspiraciones por los cambios políticos en América Latina que dieran al traste con las condiciones de marginalidad económica y social, y así ampliaron el espectro de su compromiso. Hoy nos encontramos con un continente que sigue buscando salidas a estas condiciones estructurales y culturales que no permiten el tan anhelado cambio, pues aún seguimos “teniendo” a los pobres en medio nuestro, y algunos no nos resignamos a aceptarlo como un designio divino o histórico. Es necesaria una relectura que nos acerque al texto bíblico con otros ojos para entender mejor el desafío de Jesús hoy. Son estas las inquietudes que pretendemos discutir en este artículo, cincuenta años después del llamado de Medellín a escuchar el clamor de los pobres.

Palabras clave: compromiso de las iglesias, exclusión social, opción por los pobres, relectura de la biblia.

* Artículo de reflexión preparado para el Primer Congreso Internacional de Teología Latinoamericana y del Caribe: 50 años de Medellín: Iglesia y signos de los tiempos, desarrollado en la Universidad Santo Tomás entre el 16 y el 19 de octubre de 2018. Citar como: Caicedo Narváez, R. (2018). “Siempre tienen a los pobres entre ustedes” (Jn 12, 8): la opción por los pobres: límites y desafíos para hoy. *Albertus Magnus*, IX(2), 119-141. Doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.4977>.

** Fundación Universitaria Bautista, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9035-6171>. Correo electrónico: rcaicedo@unibautista.edu.co

“You will always have the poor among you” (John 12, 8): The option for the poor: limits and challenges for today

Abstract

Regularly, the passage of John 12, 8 is used to justify the presence of the poor in the social context, as if it were a necessary condition, as something inevitable, natural and divine. The Medellín Conference brought forward in the theological and pastoral discussion the reality of poverty as an antievangelical situation. The implications of this challenge marked the impulse to accompany the demands of the social subjects in their aspirations for the political changes in Latin America that would end the conditions of economic and social marginalization, thus expanding the spectrum of their commitment. Today we find a continent that continues to look for ways out of these structural and cultural conditions that do not allow for the much desired change, because we still “have” the poor in our midst, and some do not resign ourselves to accept it as a divine or historical design. It is necessary a rereading that brings us closer to the biblical text with different eyes to better understand the challenge of Jesus today. These are the concerns that we intend to discuss in this paper, fifty years after the Medellín call to listen to the cry of the poor.

Keywords: commitment of the churches, social exclusion, option for the poor, rereading the Bible.

“Eles sempre têm os pobres entre vocês” (Jo 12, 8): a opção pelos pobres: limites e desafios para hoje

Resumo

Regularmente a passagem de João 12, 8 é usado para justificar a presença dos pobres no contexto social, como se fosse uma condição necessária, como algo inevitável, natural e divino. A Conferência de Medellín colocou a realidade da pobreza como uma situação antievangélica na mesa da discussão teológica e pastoral. As implicações desse desafio marcaram o impulso de acompanhar as demandas dos sujeitos sociais em suas aspirações pelas mudanças políticas em América Latina. Isso terminaria as condições de marginalização econômica e social, ampliando assim o espectro de seu compromisso. Hoje temos um continente que continua a procurar soluções para essas condições estruturais e culturais que não permitem a mudança tão esperada, porque ainda “tem” a pobres em nosso meio, e alguns que não se resignam a aceitar como um design divino ou histórico. É necessária

uma releitura que nos aproxime do texto bíblico com olhos diferentes para entender melhor o desafio de Jesus hoje. Essas são as preocupações que pretendemos discutir neste artigo, cinquenta anos depois do chamado de Medellín para ouvir o clamor dos pobres.

Palavras-chave: compromisso das igrejas, exclusão social, opção pelos pobres, releitura da bíblia.

Introducción

Hace cincuenta años la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Medellín, puso en el tapete de la discusión teológica y pastoral la realidad de la pobreza como una situación antievangélica: “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 1989, p. 103). El llamado a una “opción por los pobres”, aunque en el texto final del Celam no se usó propiamente el término, empezó a hacer carrera dentro de movimientos conectados por la teología de la liberación en nuestro continente, tanto en su vertiente católica como protestante, que animaron a las comunidades a un compromiso por la superación de esas condiciones de injusticia y llamaron a la Iglesia institucional a ser ejemplo de una vida solidaria con los pobres y a una opción sociopolítica para superar las condiciones que la producían.

En esta misma línea, dos de sus representantes se planteaban años después:

En la medida en que la opción por los pobres toca la cuestión de las clases, nos preguntamos cómo queda la catolicidad de la Iglesia en cuanto abierta a todos [...] ¿Es la opción por los pobres una opción de clase? [...] ¿Supone la opción por los pobres una lucha de clase? (Pixley y Boff, 1986, p. 143)

De tal forma que, para la apuesta de la teología de la liberación, en su momento marcó el impulso para acompañar las reivindicaciones de diversos sujetos sociales en sus aspiraciones por los cambios políticos y económicos en América Latina, que dieran al traste con las condiciones de marginalidad económica y social, y así ampliar el espectro de este compromiso a las diferentes formas de marginalización y exclusión en el continente.

Hoy nos encontramos con un continente que sigue buscando salidas a estas condiciones estructurales y culturales que no permiten ver realizados los anhelados cambios, por lo menos no para un sector de la población. Hemos pasado por

diferentes esfuerzos sociales, políticos e ideológicos, hemos ampliado la discusión teológica y pastoral sobre el compromiso de las Iglesias en la transformación social, cultural y política de nuestros países, pero aún seguimos “contando” con los pobres en medio nuestro, y algunos no nos resignamos a aceptarlo como un designio divino o histórico, como puede sugerir una lectura “ingenua” del texto bíblico referenciado en el título de este artículo.

¿Qué queda de ese llamado de Medellín para hoy? ¿Cómo podemos asumirlo ante los alcances y las frustraciones de nuestro devenir social y político en nuestro país y continente? ¿Podemos encontrar en ese compromiso una fuente de alianza ecuménica desde las diferentes Iglesias? ¿Es necesaria una relectura de la Biblia, con una perspectiva diferente, para acercarnos a textos como el de Juan, para entender el modelo y llamado de Jesús para con los pobres? Son estas las inquietudes que pretendemos discutir en este artículo, cincuenta años después del llamado de Medellín a escuchar el clamor de los pobres de América Latina.

1. ¿De qué hablamos cuando decimos pobreza?

Como otros términos, el de pobreza es un vocablo multívoco, es decir, tiene varias connotaciones y posibilidades de interpretación. La primera forma de entenderlo tiene que ver con los aspectos económicos y las posibilidades de una persona de acceder a una serie de condiciones básicas que le permiten, por lo menos, subsistir. Pero en otras referencias puede relacionarse con carencias de todo tipo, inclusive de tipo emocional o espiritual; quien carece de algo se considera pobre en esa dimensión en la cual hay carencia. Así pues, pobreza llega a ser un término usado en aspectos inclusive contrarios, como la frase “Alguien es tan pobre que solo posee dinero”.

También en el contexto de la Celam de Medellín la pobreza se plantea en diferentes formas. En un primer sentido, se refiere a “condiciones objetivas” de los pueblos a causa de políticas de marginalización sujetos a la dependencia económica de los Estados frente a intereses transnacionales. Así entonces se comenta:

Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada, en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo). (Celam, 1989, p. 48)

Desde esta perspectiva, la pobreza es resultado de la injusticia social y la inequidad económica que lleva a vivir en condiciones de pobreza a buena parte de la sociedad, posiblemente hoy menos que hace cincuenta años, si nos atenemos a las estadísticas oficiales.¹ Sin embargo, las estadísticas muestran datos preocupantes en cuanto a la concentración de la riqueza en Colombia, pues el índice Gini sigue sin sufrir un cambio significativo en el tiempo, al igual que el porcentaje de subalimentación de la población. Aunque las características en la forma de medir la pobreza han cambiado, en 2002 el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) varía la forma de valorar la condición de pobreza, supuestamente para integrar nuevos factores antes no considerados. Pero también las causas de la pobreza se han ido modificando, sobre todo por el agudizamiento del conflicto armado, que afectan las condiciones de empobrecimiento de ciertos sectores de la población colombiana que permanecen y que se van agravando con el tiempo, como sectores campesinos, grupos indígenas y comunidades de afrodescendientes principalmente rurales o en las periferias de las grandes ciudades. La cuestión aquí es ¿dónde se han concentrado las condiciones de pobreza en nuestro país, en el continente, y por qué razones se da esa concentración y su permanencia en el tiempo? ¿Cómo ha afectado las condiciones de pobreza la victimización por el conflicto? Estas preguntas sustanciales están por fuera de los informes oficiales. Se citan aquí como ejemplo los informes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). A comienzos de este siglo se señala:

El incremento de la pobreza entre 1995 y 2000 se ha debido totalmente al incremento en el desempleo; de no ser por el incremento en el nivel de la educación de los hogares y la reducción en el tamaño del hogar, la situación hubiera sido más crítica: un aumento de 10 % en el nivel educativo de los hogares reduce la pobreza total en 9 %; un aumento de la tasa de ocupación de 10 %, reduce la pobreza 30 %. El mayor nivel de pobreza aparece relacionado positivamente con los incrementos en

1 Las estadísticas de la Cepal muestran que el coeficiente de la brecha de pobreza (Banco Mundial) medido a partir de las personas que viven con menos de USD 3,1 al día pasó en 1988 de 9,1 a 5,0 en 2014, lo cual implicaría un cierto mejoramiento en el nivel de la adquisición monetaria de las personas. Sin embargo, la misma Cepal muestra que la prevalencia de la subalimentación en la población (porcentaje) pasó, a comienzos de la década de 1990, de 9,7 a 7,1, a fines de 2016. Igualmente, el índice Gini, que mide la concentración de ingresos, pasó, de 0,531 a comienzos de la década de 1990, a 0,535 en 2014, lo que muestra un cambio mínimo en este aspecto. Sin embargo, aclara la Cepal, la estadística ha sufrido un cambio metodológico a partir de 2002 en la forma en la que son medidos por parte del DANE.

el desempleo y la inflación, y con la mayor regresividad en la distribución del ingreso; incrementos en la tasa de cambio real y en el salario mínimo real disminuyen la pobreza. En 15 años se podría reducir la pobreza a la mitad, si el PIB per cápita aumenta a un nivel promedio del 4 % anual y si, al mismo tiempo, la distribución del ingreso mejora en promedio 0.5 % por año. (Núñez y Ramírez, 2002, p. 5)

Tal presentación de la realidad de la pobreza la ve como un fenómeno netamente económico dejando por fuera otros factores sustanciales, como los que se han señalado: históricos, étnicos y conflictuales. La cuestión no ha mejorado sustancialmente, aunque en los nuevos modelos de medición se han incluido indicadores de tipo no económicos, como la salud, la educación y la calidad del hábitat. Pero, al desmenuzar estos indicadores, siguen estando por fuera cuestiones clave, como la victimización y la discriminación histórica (cf. Villatoro, 2017, p. 18). El expresidente colombiano Juan Manuel Santos, en uno de sus discursos, reconoció la necesidad de hacer cambios en estas formas de “medir” la pobreza:

Cambiamos la forma de medir la pobreza. Nos inspiramos en el Premio Nobel de Economía, Amartya Sen, de la India. Él decía, fue profesor mío hace muchos años: esa forma tan material de medir la pobreza simplemente por ingresos, no era la forma apropiada. Que había una forma más humana y más efectiva de medir y luchar contra la pobreza. Lo llamó la “pobreza multidimensional”, que no mide la pobreza por ingresos, sino mide la pobreza por qué tiene una persona o una familia en su vida... Y si uno mide esas necesidades básicas así podrá medir mejor y combatir mejor la pobreza. Pues bien, hoy en América Latina, nos da mucho orgullo decirlo, somos el país que más ha logrado bajar la pobreza. Hemos reducido la pobreza extrema en solo 7 años a la mitad y hemos sido el país que más ha logrado cerrar las brechas de las desigualdades... Y creo que los resultados están a la vista. (“Palabras del Presidente Juan Manuel Santos en el foro del Consejo Mundial de Iglesias”, 2018)

Por otro lado, hay que también indicar que el término *pobreza* se usó en la Celam para hablar de una opción por una vida sencilla, siguiendo el modelo de Jesús, sin la acumulación de riquezas, y que es deseable para que la Iglesia, en el sentido institucional y vocacional, pueda ser testimonio del mensaje de Jesús a la sociedad y también solidarizarse con quienes están en la pobreza económica.

Una de las características indispensables de la espiritualidad sacerdotal, especialmente requeridas por nuestra situación continental, es la pobreza evangélica. La pobreza evangélica, que es vivida en la Iglesia de acuerdo con distintas vocaciones, tendrá que concretarse, para los presbíteros diocesanos, en un estilo de vida que les dé las posibilidades económicas que se adecuen a un ministerio de especial situación comunitaria. (Celam, 1989, pp. 55-56)

Pero esta condición de pobreza, a diferencia de la anterior, es una opción, la otra es una imposición no deseable para quienes la viven. Pero se puede preguntar si acaso no será una condición propia, deseable y hasta necesaria para sostener el desarrollo de los sistemas sociales y económicos en los cuales hasta ahora nos hemos movido como sociedad. Es decir, la cuestión es si la conformación de nuestros sistemas sociales lleva en su génesis la condición de la pobreza de un sector de la población. Cuestión difícil de responder y a la cual nos podríamos acercar en forma inductiva, es decir, a partir de las condiciones propias de cada sistema social en particular para determinar si tal premisa se cumple en alguna medida o en una forma deductiva planteando la generalización de un sistema social a partir de sus presupuestos ideológicos y ver en la práctica cómo se concreta en diversos sistemas particulares que generan o no condiciones de pobreza. Cualquiera de las dos vías es, pues, compleja y requeriría una investigación amplia, las cuales de seguro ya encontramos en la bibliografía sobre el tema.

Podríamos, entonces, renunciar al esfuerzo o intentar desde una perspectiva más bien heurística, proponiendo una categoría que nos permita escudriñar en un sistema social y económico, tanto en su nivel ideológico y general como a nivel particular y pragmático, si genera o permite que parte de su población viva en condiciones que podamos llamar de pobreza, en ese determinado sistema, y que pueda ser incluso modificada de acuerdo con los cambios que dicho sistema vaya sufriendo en la historia. La cuestión es la siguiente: ¿cómo podemos entender la pobreza como una categoría de análisis interpretativo de una situación social en particular?

Proponemos, entonces, lo siguiente: la pobreza es ante todo una forma de victimización social que se justifica en la medida en que permite el bienestar de una parte de una sociedad a expensas de la otra. Esta justificación puede ir, desde una forma explícita en la que se considera abiertamente la necesidad de empobrecer a otros, a una forma implícita en la que se soporta, se relativiza o se oculta la condición de pobreza de algunos por parte de otros. Seguramente aquí no hay algo nuevo; ya se ha expresado en diversas esferas la pobreza como

victimización. La cuestión es si esta mirada nos ayuda a entender mejor las demandas para nuestra acción y compromiso cristiano; si nos ayuda en una relectura del texto bíblico y salvar las diferencias sociales entre el mundo del Nuevo Testamento y el nuestro.

Ver al pobre como una víctima social permite en consecuencia entender que, a pesar de las diferencias concretas en que esta pobreza se viva o se mida, en términos económicos, tal condición de víctima puede señalarnos que hay cosas en común entre un pobre en el siglo I y un pobre en el contexto actual. El Celam lo planteó en términos más teológicos: la pobreza es un mal social y resultado del pecado de los seres humanos. En sus términos: “La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia y el pecado de los hombres” (Celam, 1989, p. 67).

Un corolario de lo anterior o una implicación es por tanto que la promoción, provocación o indiferencia ante la condición de pobreza de un sector de la sociedad es una forma de violencia. Ya algunos la han llamado violencia estructural.² En Colombia, específicamente, esa violencia se ha unido a la violencia armada para terminar cumpliendo su cometido en forma más certera: el empobrecimiento de las comunidades más vulnerables. Por ejemplo, el caso de la Costa Pacífica, donde las comunidades de Buenaventura en el pasado movimiento se plantearon como “víctimas del modelo económico”.³

En este sentido, es claro, aunque no para todos, que el conflicto en Colombia es la herencia de un conflicto no resuelto de medio siglo atrás, que desde el punto de vista de los estudios poscoloniales sería la historia de la “colonialidad del poder” que nos ha caracterizado, como bien lo constata Quijano (2000):

Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no solo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa

2 Por ejemplo, “para Kalmanovitz [...] en su análisis estructural, la violencia se manifiesta como consecuencia del atraso cultural y la formación cotidiana de una mentalidad del crimen, auspiciada por los aparatos ideológicos de Estado como la prensa y la televisión; al igual, que la falta de oportunidades y los bajos niveles de participación de la sociedad civil en las decisiones económicas y políticas del país” (Velásquez, 2014, p. 215).

3 Así se plantea su reclamo: “La militarización de la región y la agresión oficial a la población reproducen el terror instaurado por los grupos al margen de la ley durante las tres últimas décadas. ¿Es esta la respuesta de un nobel de paz a ‘sus compatriotas’? ¿Estamos frente a la continuidad de un modelo económico que se mantiene a través de la guerra?” (Arboleda, 2017).

lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. (p. 380)

Aunque los actores hayan cambiado y las mutaciones propias del correr de la historia se hagan presentes, seguimos manteniendo patrones de poder colonial en nuestro conflicto. Algunas experiencias en Colombia así lo han demostrado. Se trae a colación, someramente, el caso de la comunidad de Las Pavas en el Magdalena Medio en Colombia. Se puede constatar que el desplazamiento de la comunidad de Las Pavas obedece a propósitos de terratenientes de la zona que desean invertir en la siembra de palma africana, macroproyecto que tiene el impulso desde tiempo atrás del Gobierno y que han usado a grupos paramilitares para expulsar de sus tierras a comunidades campesinas, como el caso mencionado. No es difícil constatar que el conflicto en Colombia ha tenido y mantiene causas de tipo económico, intereses económicos nacionales e internacionales y por ende intereses neocolonizadores, en los que se han visto involucrados gremios económicos de nuestro país y multinacionales.

En Colombia, ha sido frecuente responder con violencia a las luchas y a los reclamos de los pueblos indígenas, afro y campesinos por permanecer en sus tierras y oponerse a la implementación de megaproyectos internacionales. Ejemplo de ello es la resistencia de los indígenas embera-katío contra la represa de Urrá y los u’wa contra la explotación petrolera que han marcado la pauta de esta resistencia. A finales del siglo pasado, uno de sus voceros decía al respecto:

Nuestra posición y filosofía es NO a la penetración de la Oxy. Nuestro territorio es sagrado. La tierra es vida para nosotros. El problema del petróleo es problema de todos los colombianos. Nuestros padres y nuestras autoridades nos han dejado esas tierras para cuidarlas. NO queremos ver nuestras lagunas y nuestros ríos contaminados porque son nuestra vida. Estamos pidiendo la restitución de nuestro territorio. Pedimos su solidaridad. (Encuentro Nacional de Organizaciones Sindicales, 1997, p. 13)

Esta lucha persiste hoy; a pesar de los esfuerzos en darle un cambio a esta política de Estado, las comunidades involucradas siguen experimentando muchas dificultades y el acoso de diferentes estamentos y grupos de poder para imponer sus proyectos, legales o ilegales. Con un agravante, que no es del todo nuevo, el asesinato de líderes que se oponen a esos intereses, fenómeno que, después del acuerdo de desmovilización de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de

Colombia (FARC), se ha incrementado y se ha dejado ver como parte ya de una vieja estrategia, la expropiación violenta de los recursos naturales y de la tierra en nuestro país a costa de la vida de las comunidades más vulnerables y por ende empobrecidas.

En realidad, lo que encontramos es que se utilizó como pretexto la situación de conflicto armado para instrumentar una intervención económica que aseguró la entrada en vigencia de las políticas neoliberales enmarcadas en acuerdos bilaterales, como los tratados de libre comercio (TLC), y en contra de las luchas pacíficas de los pueblos indígenas, afro y campesinos por sus territorios y las condiciones mínimas para una vida digna. La liberalización de la economía y la apertura a las importaciones, bajo el mandato de los acuerdos de la Organización Mundial de Comercio (OMC), ha causado la decadencia de la agricultura colombiana, hasta el punto de que el área sembrada en cultivos legales se redujo en más de un millón de hectáreas y las importaciones de alimentos aumentaron un 700 % en los últimos veinte años (Mondragón, 2003). En este sentido, se planteó que la usurpación de la propiedad colectiva en territorios protegidos de las cuencas del Curvaradó y Jiguamiandó, en el Chocó, tuvo todos los ingredientes que están detrás de este modelo: presión de grupos paramilitares (ahora llamadas bandas criminales-BACRIM), presencia de empresarios ambiciosos y el apoyo institucional de sectores del Estado que legitiman el despojo y la creación de grandes proyectos productivos asociados a la siembra de palma de aceite. (*Verdad Abierta*, 2011)

En resumen, estos son algunos de los “valores” propios de una sociedad victimizadora. Así los resume Hinkelammert (2011):

Los valores que se cumplen son en especial los siguientes: la competitividad, la eficiencia, la racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos y en general los valores de la ética del mercado. Los podemos sintetizar en el valor central del cálculo de la utilidad propia, sea de parte de los individuos y de las colectividades que se comportan y que calculan como individuos, como son los Estados, las agrupaciones de Estados, instituciones incluyendo las empresas y organizaciones. Son para el efecto de su cálculo de la utilidad propia individuos colectivos. (p. 1)

En esta lógica, lo que es realmente indispensable es “inútil”, pues no obedece al cumplimiento de estos “valores fundamentales”; no es útil para alcanzarlos, por tanto, sobra, estorba y es aniquilado. La naturaleza es inútil a no ser que sea

transformada en capital natural para explotarla calculando la utilidad propia. El ser humano es inútil y hasta “desechable” a no ser que sea transformado en capital humano por explotar en función de su utilidad propia, sea la utilidad propia del mismo ser humano que se considera capital humano a sí mismo o por otros que lo quieren explotar en función de sus respectivas utilidades propias. “Siempre lo indispensable —el ser humano en cuanto humano y la naturaleza externa en cuanto naturaleza— es inútil” (Hinkelammert, 2011, p. 3). Se genera así un principio de “sacrificialidad” en la sociedad, fundamentado en un modelo económico centrado en el mercado y adecuado para el discurso propio de la modernidad. Este principio genera “víctimas reales” y concretas, tanto seres humanos como en la naturaleza que le rodea. Al respecto, afirma Dussel (1998):

El mercado que pareciera operar performativamente de manera autorregulada no es sino la compleja estructura cooperativa del cumplimiento de reglas [...] de sujetos concretos vivientes [...] Pero el sujeto aparece en toda su claridad en las crisis de los sistemas [...] Surge así *en y ante* los sistemas [...] por dichas situaciones críticas, el Otro [...] el rostro del oprimido o excluido, la víctima no intencional como efecto de la lógica performativa del todo formal racionalizado, mostrando su irracionalidad desde la vida negada de la víctima. (pp. 521-523)

El teórico del neoliberalismo Friedrich von Hayek lo ilustra muy bien: Una sociedad libre requiere de ciertas reglas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato. (citado por Hinkelammert, 2000, p. 85)

Esa lógica sacrificial y violenta permeó las diferentes estructuras sociales y se aprovechó del conflicto armado. Pero el “problema” no solo no se ha resuelto, sino que se ha agudizado a partir de dos factores fundamentales: a) el incremento y los nuevos rostros del conflicto armado y b) la presencia de megaproyectos económicos en algunas regiones, ligados a la implementación de un modelo económico neoliberal que nuevamente se afianza en el principio señalado como sacrificial y violento. Aunque el desarrollo del conflicto armado va mutando y tomando nuevas formas de victimización, y haya algunas diferencias, pues va a estar caracterizado por una mayor diversificación de los actores en conflicto y surgen otros intereses económicos ligados al narcotráfico y a los megaproyectos

económicos, además de la consabida lucha por la posesión de la tierra, se mantiene dicho principio y, aún más, se incrementa.

En conclusión, la victimización de la población civil afecta ciertos sectores de la sociedad de forma doble, pues genera condiciones de empobrecimiento y condiciones de indignidad, pero, paradójicamente, no toca los resultados generales de la macroeconomía del país. Lo señalado también se puede ver en la llegada e intervención en territorios de comunidades indígenas y campesinas de proyectos económicos transnacionales, los cuales se dan a lo largo y ancho de la geografía nacional: comunidades afrocolombianas en el Chocó, pueblos u'wa, páez, nasa, embera-katío, los pescadores del río Sinú, los campesinos del macizo colombiano y los grandes megaproyectos petroleros de la Orinoquía. Estos son algunos de los casos en los que, en nombre del “desarrollo” y unidos al conflicto, se victimizaron y desconocieron los derechos fundamentales de las comunidades. Al respecto, se plantea:

Este desconocimiento ha generado escenarios de conflicto y violencia que se manifiestan, no solo en la aparición de grupos armados que imponen con la irracionalidad de las armas lo que con la razón y la argumentación no consiguen; sino también, con el desconocimiento de los valores tradicionales, del territorio y de la importancia de este en la constitución del Ser, en la construcción de las diferentes formas sostenibles de relacionarse, de ver y entender el mundo. (Vélez, 2005, p. 4)

Se puede concluir, en este punto, que, aunque ha habido una mezcla de causas e intereses en medio del conflicto, que incluye pretensiones económicas de grupos de poder nacionales como internacionales que lo han agudizado, hay un factor de victimización de la población civil que lo atraviesa y que ha dejado una gran cantidad de víctimas asesinadas, así como una parte de la población rural sin tierra y desplazada que termina engrosando los cinturones de miseria de las principales ciudades del país. Este aspecto de la confrontación armada se sustenta en un principio de sacrificialidad, pues se afianza en la “necesidad de victimizar” a expensas de los “intereses mayores” y en la lógica de mantener una “salida” violenta las contradicciones propias de una sociedad. En este sentido, Ayala (2011), al referirse al conflicto en Colombia, expresa:

Indígenas, campesinos, afrodescendientes, así como sindicalistas o simples ciudadanos indiferentes a relaciones y a esquemas de poder político y a las circunstancias societales generadas por el conflicto armado interno, motivaron las acciones genocidas de los paramilitares en la medida en que estos representan intereses comunitarios y porque políticamente se opusieron al régimen político imperante y de forma

original, al poder intimidatorio del grupo armado que los señaló como sus víctimas. (p. 57)

La consecuencia de esta doble victimización es la condición de pobreza por la que hoy muchos de los colombianos no pueden vivir una vida digna, con las condiciones básicas satisfechas y el respeto de sus derechos fundamentales, a esto le llamamos pobreza y es una forma de violencia.

2. Hacia una relectura del texto de Jn 12

A continuación, se reproduce el texto del cuarto Evangelio:

(1) Seis días antes de la Pascua llegó Jesús a Betania, donde vivía Lázaro, a quien Jesús había *resucitado* (ἤγειρεν)

(2) Allí se dio una *cena* (δείπνον) en honor al Señor.

Marta servía, y Lázaro era uno que estaba a la mesa con él.

(3) María tomó entonces como medio litro de nardo puro, que era un *perfume* (μύρου) muy caro, y lo derramó sobre los pies de Jesús secándoselos luego con sus cabellos.

y la casa (οἰκία) se llenó de la fragancia del *perfume*

(4-6) Judas Iscariote, que era uno de sus discípulos y que más tarde lo traicionaría, objetó: ¿Por qué no se vendió este *perfume*, que vale muchísimo dinero, para dárselo a los *pobres* (πτωχοῖς)?

Dijo esto, no porque se interesara por los *pobres* sino porque era un *ladrón* (κλέπτης).

Y, como tenía a su cargo la *bolsa del dinero* (γλωσσόκομον), acostumbraba *robarse* (ἐβάσταζεν) lo que echaban en ella.

(7-8) Déjala en paz, respondió Jesús. Ella ha estado guardando este *perfume* para el día de mi *sepultura* (ἐνταφιασμοῦ). A los *pobres* siempre los tendrán (πάντοτε ἔχετε) con ustedes, pero a mí *no siempre me tendrán*.

(9-11) Mientras tanto, muchos de los judíos se enteraron de que Jesús estaba allí,

y fueron a ver no solo a Jesús sino también a Lázaro, a quien Jesús había *resucitado*.

Entonces los jefes de los sacerdotes resolvieron *matar* (ἀποκτείνωσιν) también a Lázaro,

Pues por su causa muchos *se apartaban* de los judíos y *creían* (ἐπίστευον) en Jesús. (Jn 12, 1-11)

Las expresiones señaladas en el texto se pueden organizar en dos campos o líneas de sentido (isotopías) (tabla 1).

Tabla 1. Expresiones en Jn 12

Expresiones que afirman la vida	Expresiones que niegan la vida
Resurrección de Lázaro (afirmación de la vida).	Ser un <i>ladrón</i> (atentar contra la vida, Jn 10, 10).
Compartir la <i>cena en casa</i> (construcción de la comunidad de discípulos).	<i>Robarse el dinero de la bolsa común</i> (destrucción de la comunidad).
Derramar el <i>perfume</i> (preparar).	El día de la <i>sepultura</i> (intento de frustrar la vida).
<i>Secar los pies</i> (muestra de solidaridad-amor).	Tener siempre <i>pobres</i> con ellos (para mostrar la solidaridad y el amor).
Se llenó la <i>casa</i> de fragancia (la comunidad se contagia del gesto hecho con Jesús).	No tener siempre a <i>Jesús</i> entre ellos (preparar la comunidad para su ausencia).
Se <i>apartaban</i> y <i>creían</i> (abrazaban una nueva causa).	<i>Matar</i> también a Lázaro (persistía en su causa).
La intención de dar dinero a los <i>pobres</i> .	

Fuente: Elaboración propia.

Poder plantear la expresión sobre los pobres en medio de la historia en casa de Lázaro nos permite ver que en el contexto que la envuelve se contrastan dos perspectivas: una que afianza la vida y la otra que propone la muerte. La comunidad de discípulos, simbolizada por la casa de la familia de Lázaro, se ve confrontada con una realidad: la inminente amenaza a la vida, no solo de Jesús, sino de ellos mismos. Judas Iscariote es quien representa una visión contradictoria dentro de la comunidad, pues se presenta como un “ladrón”, quien engaña y roba la bolsa común, que nos lleva a la imagen de Jn 10, 10: “el ladrón no viene sino para robar, matar (sacrificar) y destruir (arruinar)”. La tríada de acciones del ladrón son significativas en un contexto que atenta contra la vida de la comunidad y de los seres humanos en general. Son la forma en que se comporta un entorno hostil, un sistema en el que impera el lucro por encima de las personas, se atenta contra la vida y se sacrifican las vidas para sostener dicho sistema y finalmente se termina destruyendo y arruinando el ambiente vital, el ecosistema y el hábitat mismo. Tal actitud es la que toman los dirigentes judíos, que deciden matar a Jesús y a Lázaro, por su influencia en el ámbito de la comunidad judía más amplia.

En medio de esta confrontación, aparece el gesto de María, la hermana de Lázaro, con el cual anticipa la situación que viviría Jesús en manos de los judíos, el apresamiento, el juicio y, luego, la muerte. Jesús mismo va a ser víctima del sistema de muerte, que en últimas es el mismo que ha llevado a la comunidad a la pobreza y exclusión, por esa razón los seguirán teniendo en medio de ellos. La comunidad de Jesús no solo se identifica con los pobres sino que los incorpora a ella, y entra en confrontación con las autoridades judías, y por tanto deben estar juntos para seguir resistiendo al sistema de muerte. Por ejemplo, más adelante en el relato, Jesús entra en Jerusalén en un pollino, gesto de identificación con la población empobrecida, la cual sale con palmas a recibirlo, en contraste con la actitud de la clase dirigente que pretende matar a Jesús. Esto nos deja ver que la opción por los pobres en la comunidad de Jesús implicó una confrontación con el sistema que empobrece y una ubicación desde el lugar del pobre como punto de partida para el seguimiento a Jesús (Jn 12, 12-15).

El planteamiento de Jesús no es necesariamente dicotómico, como regularmente se ha interpretado: no se trata de desatender a los pobres para ahora atenderlo a él, que es en ese momento la preocupación de María. Si los pobres son parte de la comunidad y la comunidad se ubica en su lugar, Jesús es también pobre, no solo en el sentido económico, sino porque se constituye en una víctima despojada de su vida y su materialidad por las autoridades judías y en últimas por el sistema hegemónico sacerdotal. Jesús empieza a vivir una persecución por parte de estas autoridades; según el texto juanino, la intención de matar a Jesús es permanente casi desde el inicio de su ministerio; la casa de Lázaro y María es un refugio, un ámbito de seguridad y solidaridad, allí es “ungido” y animado para continuar su viaje a Jerusalén donde se espera lo peor y donde no saldrá bien librado. La comunidad lo sabe, María lo sabe y se desborda en su amor por el Maestro, por el hombre que en su corporalidad manifiesta la necesidad del hermano. El gesto de María es profundamente amoroso, por no decir erótico, y permea toda la casa, toda la comunidad. Este desborde de amor es, pues, sancionado por Judas, así como se sanciona toda opción de amor por el pobre, cuando se solidariza con su realidad en forma integral. Pareciera que el pobre, en esta mentalidad de Judas, solo merece las “migajas”; lo que se pueda obtener de la venta del costoso perfume de nardo seguramente queda escaso frente a la realidad de la comunidad empobrecida. No se debe entonces plantear una dualidad entre el gesto de amor de María y la opción por los pobres, sino que hay que buscar la confluencia de los dos gestos en el contexto de la comunidad.

Hay una cuestión irónica en el texto que debemos captar bien. Se nos deja saber que la intención de Judas es hipócrita, por un lado, porque él

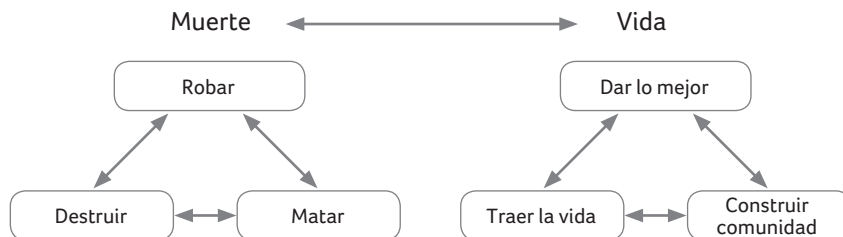
mismo traiciona lo que dice, pues su ética es reprobable, pues “roba” a la comunidad, de lo que es para los pobres; pero, por otro, porque falsea la solución frente a la pobreza, vender el perfume y repartirlo no soluciona sino parcialmente la situación de la comunidad, la cual esperaría mucho más que eso, una transformación total de su condición de pobreza, una “vida en abundancia”, según lo propone Jesús (Jn 10, 10). La antítesis de Jesús, según la comunidad de Juan, frente a la pobreza no es, pues, el mero asistencialismo, aunque este fuera a veces necesario y deseable, sino que es la vida vivida con dignidad, con plenitud, es decir, una vida digna de ser vivida, que implicaría la transformación de las condiciones que generan la pobreza. Es como el gesto de María, algo extremo que sobrepasa lo acostumbrado, que revuelca lo sistémico, que promueve un caos en medio de un orden asfixiante y cómodo. La cuestión frente al pobre implicaría en consecuencia “derramar el perfume” sobre la víctima para que su aroma perme toda la casa, todo el sistema.

Hay una dicotomía más que se hace, con frecuencia, al interpretar el texto: se separa lo individual de lo colectivo, como si Jesús se pusiera en lugar de la comunidad y entrara en competencia con ella. Como ya se ha dicho, en el texto Jesús es también pobre, víctima, y su necesidad personal y particular es parte de la necesidad de la comunidad, resolver su propia necesidad es también resolver la de la comunidad. No se puede por ende colectivizar la pobreza, perder el rostro particular del pobre, puesto que las generalizaciones terminan justificando las desigualdades. Cuando hay solidaridad con el ser humano concreto, hay solidaridad con la humanidad. Hace daño ver a los pobres como masa social, como una mera colectividad, y no entender que hay diferencias en esa colectividad, que no es lo mismo si se trata de una mujer, de un niño, de un afro o de un indígena, pues cada uno vive esa condición a su manera y requiere una solución a su manera, no impuesta desde afuera.

La urgencia de solidaridad con Jesús, para María, no la coloca de espaldas ante la comunidad como colectivo. En la narración de Mateo, esto parece estar menos claro para la incipiente comunidad de discípulos quienes se enojan con la mujer al derramar el perfume. Aquí la crítica se dirige a la comunidad que no entiende el gesto de la mujer con Jesús. La comunidad debe aprender a reconocer el rostro de la mujer, pues en el relato no se conoce su nombre, pero la comunidad hará memoria de ella al predicar el Evangelio de Jesús; ella aquí es el pobre que irrumpe en la comunidad, que está ahora en medio de ellos, y la comunidad aprenderá a reconocerla como parte valiosa, como testigo del Evangelio.

La trilogía de acciones emprendidas por el “ladrón” de Jn 10, 10, representados por Judas en la escena del capítulo 12, son contrarrestadas por la acción de “traer vida” y una “vida en abundancia” por parte de Jesús, no en términos mercantilistas o egoístas, sino en sentido, propósito y dignidad. Pero también por la acción de María de ungir a Jesús, mostrando su solidaridad y afecto por él, acosado por el sistema que terminará victimizándolo, un amor que sobrepasa los cálculos medio-fin, utilitaristas, y se desborda al dar, dando lo mejor para el otro. Finalmente, a la acción de Marta y Lázaro de abrir su casa, no solo a Jesús, sino a los pobres, para construir comunidad y convocar en torno a la propuesta de Jesús a otros, aun aquellos que estaban inmersos en la dinámica misma del sistema de muerte, y así se convierten en testigos de Jesús y apuestan por una vida con dignidad. Estas trilogías se oponen así (figura 1):

Figura 1. Contraposición de las trilogías.



Fuente: Elaboración propia.

La propuesta, inicialmente planteada, de entender la pobreza como una forma de violencia y como una consecuencia de otras formas de violencias, como en el caso colombiano de la violencia armada y en general en América Latina de la violencia estructural, da una visión diferente para entender el texto que nos ocupa y especialmente la expresión central sobre los pobres. La preocupación “postergada” de Jesús por los pobres se antepone a la pretensión inmedatista de Judas, que obedece, no a una pretensión genuina por su situación de pobreza, sino por las utilidades que dicha preocupación puede dejarle. Es una posición utilitarista, insensible y violenta que representa Judas, pero que el Evangelio de Juan nos deja ver que pertenece a un grupo más amplio, que refleja una realidad más sistémica, que tiene el poder religioso y económico y que atenta contra la vida de Jesús y sus discípulos. La pobreza, en esta perspectiva, es, pues, una forma de violencia y a la vez es consecuencia de otras formas de violencia, el pobre es, por ende, víctima de esta violencia y queda expuesto a otras violencias.

¿Qué podemos hacer o continuar haciendo? ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo nos desafía esta relectura a la Iglesia y a la teología en América Latina heredera de la opción por los pobres?

3. Implicaciones para un trabajo ecuménico desde la “opción por los pobres”

La visión antes expuesta, desde el acercamiento categorial y la relectura del texto bíblico, en la que consideramos una perspectiva de la pobreza como una forma de violencia y en relación con otras violencias, nos coloca en una perspectiva más amplia a la hora de pensar la acción de la Iglesia frente a la pobreza. Pues no se trata de superar la indiferencia con acciones asistencialistas para paliar la realidad de pobreza y sus consecuencias sociales, sino de empezar por preguntarnos también nuestro grado de responsabilidad en la permanencia y ampliación de la pobreza en nuestros contextos locales, nacionales y continentales. Se trata de pensar hasta qué punto nuestro discurso teológico y acciones sociales han generado y acompañado procesos concretos para la transformación de realidad de pobreza y marginalización social.

Debemos evitar dos tipos de lectura del texto y la realidad que nos han perjudicado en nuestro compromiso teológico y eclesial: el primero de ellos es la lectura literalista, en la que las expresiones bíblicas se interpretan al margen de su contexto social y cultural; el segundo sería una lectura que, si bien tiene en mente el contexto del texto, no lo conecta en forma contundente con el contexto actual, y señalo contundente porque no se trata de una conexión conceptual y meramente teórica, sino concreta, desafiante, que se vuelca a una práctica transformadora, política si se quiere, a partir del texto. Mucho de lo que planteamos desde una lectura contextual y sociológica de la Biblia se queda a veces en discurso y poco genera procesos reales de transformación social.

De Wit (2015), al revisar la relación entre la lectura de la Biblia y el anhelo de transformación social que de ella se pueda desprender en el contexto de la lectura popular de la Biblia en América Latina, así como en la experiencia de los grupos de estudios bíblicos en Europa, plantea un vacío que percibe en estos procesos. En primer lugar, estos relatos sobre el impacto de la lectura de la Biblia en las personas no pueden ser ignorados, ¡porque de hecho sucede algo cuando las personas leen la Biblia! En segundo lugar, la trayectoria de esta transformación supuesta o esperada rara vez es seguida; si alguna vez se sigue, no se aclara en

qué consiste, no se explica cómo se produce esta transformación. En otras palabras, rara vez recibimos una respuesta clara sobre qué elementos en la interacción entre los textos de la Biblia y los lectores cambia esta interacción en un guion para la acción transformadora (p. 57).

Si se presta atención a este llamado de De Wit (2015), implicaría prestar más atención a los procesos en los cuales la lectura contextual de la Biblia ha generado o acompañado procesos de transformación social. Se ha logrado la superación de dichas condiciones y realidades, a diferentes niveles, en el barrio, en el municipio o en el país. Claro que esos procesos existen, pero no los hemos documentado y acompañado lo suficiente desde la institucionalidad eclesial. Algunos seguramente resisten a pesar del aislamiento territorial y nos muestran el valor de la esperanza en medio de condiciones desesperanzadoras; son como la casa de Lázaro, Marta y María, comunidades de esperanza en las que el perfume se derrama y permea con su fragante olor de amor a toda la comunidad alrededor.

Se podrían mencionar algunos ejemplos, algunos que conozco personalmente y otros por intermedio de amigos. La comunidad en Macayepo, principalmente de confesión adventista, quienes retornan a su pueblo del cual fueron expulsados por el conflicto armado después de varios años; los grupos de Casitas Bíblicas en Bogotá, de confesión católica pero vinculados a procesos ecuménicos, en el barrio Diana Turbay y vecindades; la Casa Construyendo Sorodidades en el barrio El Jordán en Cali, que ha trabajado empoderando mujeres del sector a partir de una relectura permanente del texto bíblico; la comunidad en Las Pavas, de confesión evangélica, quienes se han resistido desde su fe a ser desalojados de su territorio por proyectos económicos latifundistas en la región; y, finalmente, la comunidad de paz de Apartadó, quienes desde la no violencia inspirada en el modelo de Jesús persisten en un modelo comunitario de resistencia frente a diferentes actores armados y políticos. La cuestión es qué tanto de eso valoramos, conocemos y hemos sistematizado para conocer sus aportes, estrategias, luchas y, principalmente, su testimonio de fe.

Algunas de estas experiencias son de carácter ecuménico o están abiertas al trabajo ecuménico, pues lo que nos cuesta más dificultad a nivel institucional en las comunidades se va dando en forma más profunda, pues la realidad de victimización y la lucha que se desprende por la vida con dignidad va generando lazos comunitarios que luego son alimentados por la lectura del texto bíblico, algo también para conocer más y profundizarlo. Estas experiencias plantean la necesidad de fortalecer la construcción de comunidades de fe en torno a la reflexión del Evangelio de Jesús, en una perspectiva de transformación de sus realidades particulares desde el “dar lo mejor” y el “traer vida” como apuestas antagónicas a las

acciones de “robar, matar y destruir” partiendo del entorno que los rodea. ¿Cómo podemos ayudar, desde la reflexión y construcción teológica, a estas comunidades de fe? ¿Cuáles son los compromisos concretos que desde las Iglesias, ONG e instituciones de educación vinculadas a las Iglesias nos llevan a acompañar, respaldar e involucrarnos en sus procesos? Si se me permite la metáfora: “debemos derramar el perfume sobre sus pies trajinados”. Partiendo de la propuesta desarrollada desde la relectura del texto juanino, se pueden vislumbrar tres ámbitos en y desde los cuales la teología puede contribuir al desafío planteado.

El primero tendría que ver con la construcción de comunidad,⁴ una teología que ayude en estos procesos, que retome la experiencias de comunidades de base, tanto católicas como protestantes, que desarrolle una eclesiología que genere alternativa frente a nuevas formas eclesiales mercantilistas y evasivas frente a la realidad de pobreza y violencia, que proponga temáticas, materiales, acompañamiento a estas comunidades en el campo como en la ciudad, desde una perspectiva ecuménica y comprometida; Colombia no necesita más Iglesias, requiere más comunidades.

El segundo debe apuntar a una nueva diaconía, al estilo del dar lo mejor de María, una teología que desarrolló nuevas formas de misión entre las comunidades más atropelladas por los sistemas y las prácticas de muerte, que acompañe proyectos de servicio, de generación de trabajo, que canalice la ayuda más desde la participación de la comunidad y no tan solo desde la institución y cree dependencias del asistencialismo sin formación y organización de las comunidades.

En tercer lugar, pero sin ánimo de agotar la discusión, sería trabajar en el ámbito del dar vida, conforme a la propuesta de Jesús, encarnando su legado. Se podría llamar una bioteología, que se preocupe por los diferentes ámbitos desde los cuales se atenta contra la vida con dignidad de las comunidades y de los movimientos sociales. Se necesita aquí relacionar, por ejemplo, desde la reflexión teológica y sociológica, las acciones de corrupción y violencia en nuestro país. Tenemos la idea de que ya la lucha en contra de la violencia da su paso ahora a la lucha en contra de la corrupción, pero la corrupción ha ido de la mano de la violencia en nuestro país; las políticas públicas deficientes y corruptas han permitido

4 El sugestivo estudio de Torres (2013) resalta el nuevo interés de la categoría “comunidad” en las ciencias sociales hoy, y frente a concepciones facilistas de su uso propone que “se hace necesario definir una perspectiva que reivindique el potencial impugnador, instituyente y emancipador que le atribuyen algunos pensadores a la comunidad y que reivindican los movimientos de los pueblos originarios de América; a la vez, que tome distancia con toda visión esencialista, unitarista y homogeneizadora de comunidad” (p. 219).

el amparo de los que han usado, y siguen usando, la violencia como una forma de imponer sus proyectos económicos y políticos en medio de comunidades campesinas, afro e indígenas.

Conclusión

Hay que confesar que se dejan más preguntas que respuestas en esta reflexión, desafíos más que recetas, pues estas respuestas se deben construir más en el terreno que en el papel. Sin embargo, se ha intentado, a partir de una relectura del texto que provocaron estas líneas, plantear la necesidad de deconstruir perspectivas que no permiten dar pasos hacia acciones transformadoras de realidades de pobreza. El resultado de dicha relectura se acompaña de una relectura de la misma realidad, propone entender la pobreza como una forma de violencia y el resultado de otras violencias, y desde esta posición comprender la expresión de Jesús, no como una resignación ante la presencia eterna de los pobres o una justificación de su existencia, sino precisamente a su rechazo, como forma de expresión de acciones de muerte. La mirada de la pobreza como una forma de violencia ayuda a conectar entonces el contexto y la realidad de pobreza con una relectura del texto bíblico. En ambos lados, encontramos que esta categoría doble, pobreza-violencia, permite en consecuencia replantear una interpretación del texto bíblico tratando de justificar la existencia de la pobreza-violencia, a no ser que nos coloquemos en el lado de quienes proponen un sistema de muerte, a no ser que justifiquemos también las acciones del “ladrón”, robar, matar y destruir, y abandonemos el llamado de Jesús a traer vida, y vida con dignidad.

Los desafíos que nos deja esta perspectiva para la tarea teológica y eclesial, asumida desde una perspectiva ecuménica, se enmarcaron en tres tareas: a) una eclesiología que acompañe la construcción de comunidad, b) una diaconía más allá del asistencialismo o dependencia de las comunidades y c) una bioteología que afronte las diferentes formas de unión entre la violencia y la pobreza, que promueva desde las comunidades acciones a favor de la vida, que siga denunciando las acciones de muerte y despojo a las cuales son sometidas nuestras comunidades más vulnerables y vulneradas, que asuma la solidaridad en los contextos en los que las nuevas formas de violencia desaparecen a nuestros líderes sociales y comunitarios. No puede ser que el “ladrón” pueda seguir operando como si no pasara nada. Repensar la opción por los pobres implicaría por tanto asumir el desafío de la pobreza como violencia y las violencias como causantes de la pobreza.

Referencias

- Arboleda, S. (2017, mayo 28). Buenaventura: exclusión histórica y represión estatal. *Razón Pública*. Recuperado de <https://www.razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/10283-buenaventura-exclusi%C3%B3n-hist%C3%B3rica-y-represi%C3%B3n-estatal.html>
- Ayala Osorio, G. (2011). *Paramilitarismo en Colombia: más allá de un fenómeno de violencia política*. Cali, Colombia: Universidad Autónoma de Occidente.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1989). *Medellín conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá, Colombia: Autor.
- De Wit, H. (2015). Bible and transformation: The many faces of transformation. En H. de Wit & J. Dyk (Eds.), *Bible and transformation: The promise of intercultural Bible reading*. (pp. 53-74). Atlanta, EE. UU.: Society of Biblical Literature.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2011). *Fenomenología de la liberación*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/fenomenologia-de-la-liberacion>
- Mondragón, H. (2003, enero 1). *¿Por qué la guerra y por qué la resistencia no violenta en Colombia?* Recuperado de <https://zcomm.org/znetarticle/por-que-la-guerra-y-por-que-la-resistencia-noviolenta-en-colombia-by-hector-mondragon/>
- Núñez, J. y Ramírez, J. C. (2002). *Determinantes de la pobreza en Colombia: años recientes*. Bogotá, Colombia: Naciones Unidas. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4789/1/S029701_es.pdf
- Palabras del Presidente Juan Manuel Santos en el foro del Consejo Mundial de Iglesias (2018, febrero 28). Recuperado de <http://es.presidencia.gov.co/discursos/180228-Palabras-del-Presidente-Juan-Manuel-Santos-en-el-foro-del-Consejo-Mundial-de-Iglesias>
- Pixley, J. y Boff, C. (1986). *Opción por los pobres*. Madrid, España: Paulinas.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386. DOI: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad: problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá, Colombia: Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo.
- Velásquez Forero, A. (2014). *La globalización neoliberal y su impacto en el proceso de reconfiguración del sistema capitalista colombiano en los albores de la sociedad del siglo XXI (1990-2010)* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, Costa Rica.

“Siempre tienen a los pobres entre ustedes” (Jn 12, 8)

Vélez, I. (2005, septiembre). *Las multinacionales y los megaproyectos en Colombia*. Recuperado de https://www.ecoportel.net/temas-especiales/desarrollo-sustentable/las_multinacionales_y_megaproyectos_en_colombia/

Verdad Abierta. (2011, septiembre 11). Palma y los paramilitares en Chocó. Recuperado de <https://verdadabierta.com/la-palma-y-los-paramilitares-en-choco/>

Villatoro, P. (Comp.). (2017). *Indicadores no monetarios de pobreza: avances y desafíos para su medición*. Santiago de Chile, Chile: Naciones Unidas.





Alcances y políticas editoriales

La *Revista Albertus Magnus*, editada por la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, Colombia, publica dos veces al año, y tiene tres secciones, a saber:

1. Artículos y estudios

La *Revista Albertus Magnus* ofrece el espacio para publicar escritos inéditos resultados de investigación en las diferentes áreas de la Teología (Teología Sistemática, Estudios Bíblicos, Teología Pastoral, Teología Moral, Ecumenismo, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, Teología de las Religiones) y en el carácter interdisciplinar de la misma (Ciencias de la Religión, Teología y Pedagogía, Teología y Ciencias Sociales).

2. Reflexiones

Dentro de la *Revista Albertus Magnus* se encuentra también la sección que incluye pequeños escritos que profundizan en el conocimiento teológico, pero con una perspectiva no científica sino de socialización del pensamiento o comunicación de experiencias, enriqueciendo la escuela teológica de la Facultad. Y eventualmente se publicarán en esta sección resúmenes de trabajos de grado de alta calificación.

3. Reseñas

Por último, en esta sección la *Revista Albertus Magnus* pretende dar a conocer la actualidad de la investigación y reflexión teológica, en sus diferentes propósitos sistemáticos, bíblicos y pastorales, y que es producida en otras editoriales del mundo.

Condiciones para los autores

Los autores que quieran dar a conocer sus productos en la revista tienen que tener en cuenta los criterios que se exigen a las revistas científicas e indexadas. Las condiciones que pedimos son:

- Los artículos deben presentarse en un archivo Word, tamaño carta, márgenes de 2,5 cm por cada uno de los cuatro lados, en fuente Times New Roman tamaño 12, a espacio y medio (1.5) y debe estar paginado en la parte inferior hacia el centro de la página.
- La extensión de los artículos debe estar comprendida entre 7.000 y 10.000 palabras incluyendo título, subtítulos, resumen, palabras clave, notas a pie, lista de referencias bibliográficas y anexos (20 a 25 páginas aproximadamente).
- Las notas a pie de página deben estar en letra Times New Roman 10 y a espacio sencillo.
- En términos de contenido, además del desarrollo central, los textos deben contar con los siguientes elementos:
 - Título del artículo, con un * a pie de página que diga el tipo de artículo y la procedencia.
 - Autor (es), con ** a pie de página que diga el último título académico del autor (es), la afiliación a la institución que tiene y el correo electrónico del mismo (s).
 - Resumen en español, inglés y portugués que no supere las 120 palabras.
 - Palabras clave en español, inglés y portugués, mínimo cuatro, máximo seis.
 - Introducción: En esta parte se hace una presentación al tema a desarrollar, la descripción del problema o la pregunta de investigación a resolver así como una presentación de las secciones o apartados en las que estará dividido el texto.
 - Al final del artículo debe aparecer la lista de referencias completas que se utilizaron en la elaboración del contenido; toda referencia que se haga en el texto debe estar respaldada por una referencia en esta lista.
 - Al menos 30 citas que soporten el texto.
- Los artículos deben ser inéditos, lo que implica que no deben estar publicados en otras revistas ni en proceso de revisión /o evaluación.

- Los artículos deben estar escritos en un lenguaje accesible a públicos de diferentes disciplinas y preferiblemente se esperan que sea un resultado de un proceso de investigación culminado o en curso, en el que se evidencie los aportes a la discusión disciplinar.
- La primera vez que se use una sigla o abreviatura, ésta deberá ir entre paréntesis después de la fórmula completa; las siguientes veces se usará únicamente la sigla o abreviatura.
- Las citas textuales que sobrepasen las 40 palabras deben colocarse en formato de cita larga, a espacio sencillo y márgenes reducidos.
- La bibliografía debe presentarse en estricto orden alfabético. Las referencias bibliográficas y citaciones deben incorporarse al texto siguiendo la modalidad APA. Es importante tomar en consideración que bajo la norma APA, en ningún caso se utiliza op. cit., ibid. o ibidem. La citación se debe hacer tomando como referencia los siguientes ejemplos:

Libro de un solo autor:

Cita dentro del texto: (Kaldor, 2001, p.23)

Cita en la bibliografía: Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras*. Barcelona: Tusquets.

Libro de dos o tres autores:

Cita dentro del texto: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37)

Cita en la bibliografía: - González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Colombia: Antropos.

Libro de cuatro o más autores:

Cita dentro del texto: (García et al., 2013, p.130)

Cita en la bibliografía: García, R; Buendía, H; Medina, M; Zuluaga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. *Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Capítulo de libro:

Cita dentro del texto: (Jaramillo, 2012, p.124)

Cita en la bibliografía: Jaramillo, J. (2012). Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico – hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). *Las víctimas: entre la memoria y el olvido* (pp.121-136). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Artículo de revista:

Cita dentro del texto: (Arbeláez, 2001, p.20)

Cita en la bibliografía: Arbeláez, M. (2001). Comunidades de paz del Urabá Chocoano. *Controversia*, 177, 11-40.

Documentos de internet:

Cita dentro del texto: (Rodríguez, 2002)

Cita en la bibliografía: Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Recuperado de:

<http://nodo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de mayo).

Artículo de prensa:

Cita dentro del texto: (El Espectador, 2013, 31 de marzo, p.17)

Cita en la bibliografía: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de marzo). El Espectador

Derechos de autor y retribución

Los autores mantienen los derechos sobre los artículos y por tanto son libres de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra bajo las condiciones siguientes:

- Reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
- Albertus Magnus está bajo una licencia Creative Commons - 4.0 Colombia License.
- Licencia de Creative Commons
- La Universidad Santo Tomás conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia anteriormente mencionada.

Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses.

Los artículos serán evaluados por dos especialistas externos, según el sistema de doble ciego, establecida esta pauta de arbitraje por el consejo editorial. En caso de discrepancia o desacuerdo con la evaluación hecha, se consultará a un tercer especialista. Cada autor recibirá los resultados de la evaluación dos meses después al envío del documento, como tiempo máximo. El comité editorial tiene la facultad de decidir, de acuerdo al contenido del artículo, en qué sección son publicados los artículos que son evaluados positivamente.

Envío de textos

Los artículos, reflexiones y reseñas deben enviarse al correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, como documento adjunto, según las indicaciones antes expuestas.

Suscripción y canje

El contacto para solicitud de la revista, suscripción y canje es:

Revista Albertus Magnus (RAM)

Facultad de Teología

Universidad Santo Tomás

Carrera 9A # 63-28

Bogotá, Colombia.

Teléfono: (57-1) 587 8797, ext. 3722 y 3721

Correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Sitio web: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>



Scope and editorial policy

The Journal *Albertus Magnus*, published twice a year by the Faculty of Theology of Universidad Santo Tomás, Colombia is structured under the following sections:

1. Articles and studies

Albertus Magnus seeks to contribute and strengthen the academic community through the publication of unreleased texts resulting of research in different areas of Theology (Systematic Theology, Biblical Studies, Pastoral Theology, Moral Theology, Ecumenism, History of Church, Canon Law and Theology of Religion) and also in its interdisciplinary nature (Religion Studies, Pedagogy and Theology, Social Sciences and Theology).

2. Reflections

Albertus Magnus has a section that includes short writings that deepen into theological knowledge, not from a scientific perspective but through socialization of thoughts and communication of experiences in order to provide the school of theology of the faculty with a product of interest and relevance. Eventually, some of the highly rated thesis will be published in this section.

3. Reviews

Finally *Albertus Magnus* pretends to show the developments in research and theological reflection, in its different systematic, biblical and pastoral purposes which are produced in other editorials around the world.

Requirements for authors

The authors who want to publish their work in the journal must follow the regulations for the elaboration of indexed scientific journals. The conditions we request are:

- Articles must be written in Word, letter size, 2,5 cm margins for each of the four sides, Times New Roman, 12 point font size, (1.5) spacing and page numbers have to be placed in the bottom center of every page.
- Length of articles must be between 7.000 and 10.000 words including title, subtitle, abstract, keywords, footnotes, list of references and annexes (20 to 25 pages).
- Footnotes must be Times New Roman, 10 point font size and single spaced.
- Apart from the main theme, texts must have the following elements:
 - Title, with * footnote indicating type of article and sources.
 - Author (s), with ** footnote indicating last academic qualifications of author (s), filiation to institution and E-mail.
 - Abstract in Spanish, English and Portuguese with maximum length of 120 words.
 - Keywords maximum 6 and minimum 4 in Spanish, English and Portuguese.
 - Introduction: There must be a presentation of the main theme to be developed, description of problem and research question as well as a presentation of the sections that constitute the text.
 - At the end of the article there must be a complete list of the references that were used for developing the content; all references in the text must be supported by a reference in the list.
 - At least 30 quotations supporting the text.
- Articles must be unreleased, which means they cannot be published in other journals and they cannot be under review or evaluation processes.
- The article must be written in a language accessible to readers from different disciplines and respond preferably to research findings or well-founded proposals which evidence contributions to the scientific debate.
- The first time an acronym or abbreviation is used, it must be in parentheses after the complete formula; the following times only acronym or abbreviation will be used.

- Quotations exceeding 40 words must be placed in long quote format, single spaced and reduced margins.
- References must be presented in strict alphabetical order. References and quotations must be incorporated into the text following APA norms, *op. cit.*, *ibid.* or *ibidem* must not be used. Quotations should be done taking into account the following examples:

Book written by a single author:

Quotation in the text: (Kaldor, 2001, p.23)

Quotation in the references: Kaldor, M. (2001). *New Wars*. Barcelona: Tusquets.

Book written by two or three authors:

Quotation in the text: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37)

Quotation in the references: González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Colombia: Antropos.

Book written by four or more authors:

Quotation in the text: (García et al., 2013, p.130)

Quotation in the references: García, R; Buendía, H; Medina, M; Zulua-ga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. *Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Chapter:

Quotation in the text: (Jaramillo, 2012, p.124)

Quotation in the references: Jaramillo, J. (2012). *Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico –hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia*. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). *Las víctimas: entre la memoria y el olvido* (pp.121-136). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Journal article:

Quotation in the text: (Arbeláez, 2001, p.20)

Quotation in the references: Arbeláez, M. (2001). *Comunidades de paz del Urabá Chocoano*. *Controversia*, february, 177, pp.11 40.

Internet documents:

Quotation in the text: (Rodríguez, 2002)

Quotation in the references: Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Recuperado de: <http://nodo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de mayo).

Press article:

Quotation in the text: (El Espectador, 2013, 31 de marzo, p.17) Quotation in the references: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de marzo). El Espectador

Copyright and retribution

The authors maintain the rights to the articles and are therefore free to share, copy, distribute, execute and publicly communicate the work under the following conditions:

- Recognize the credits of the work in the manner specified by the author or licensor (but not in a way that suggests that it has their support or that they support the use of their work).
- Albertus Magnus is under a Creative Commons license - 4.0 Colombia License.
- Licencia de Creative Commons
- Universidad Santo Tomás reserves the patrimonial rights (copyright) of the published works, and favors and allows the reuse of them under the aforementioned license.

Evaluation of articles and procedures in case of conflict of interests.

According to the provisions established by the editorial committee for the evaluation of articles, they will be evaluated by two external specialists, using the blind experiment methodology. In case of discrepancy or disagreement with the evaluation, there will be a third specialist. Authors will receive the results of the evaluation within two months after sending the document. The editorial committee will decide in which section the article will be placed according to its content.

Send texts

Articles, reflections and quotations must be emailed to: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, as attachment according to the abovementioned instructions.

Subscription and exchange

Contact for request, subscription and exchange of the journal is:

Albertus Magnus Journal (RAM)

Faculty of Theology

Universidad Santo Tomás

Carrera 9 A No. 63-28

Bogotá, Colombia.

Phone: (571) 5878797 Ext. 3722 and 3721

E-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Website: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>



Abrangência e políticas editoriais

A revista *Albertus Magnus*, editada pela Faculdade de Teologia da Universidade Santo Tomás, Colômbia, tem suas edições publicadas duas vezes ao ano, e possui três seções:

1. Artigos e estudos

A Revista *Albertus Magnus* oferece o espaço para publicar artigos inéditos, resultados de pesquisas nas diferentes áreas da Teologia (Teologia Sistemática, Estudos Bíblicos, Teologia Pastoral, Teologia Moral, Ecumenismo, História da Igreja, Direito Canônico, Teologia das Religiões) e de caráter interdisciplinar da mesma (Ciências da Religião, Teologia e Pedagogia, Teologia e Ciências Sociais).

2. Reflexões

Dentro da Revista *Albertus Magnus* encontra-se também a seção que inclui breves artigos que aprofundam o conhecimento teológico, mas com uma perspectiva não científica, mas de socialização do pensamento ou compartilhamento de experiências, enriquecendo a escola teológica da Faculdade. Eventualmente, serão publicados nesta seção resumos de trabalhos de graduação de alta qualidade.

3. Resenhas

Por último, nesta seção, a Revista *Albertus Magnus* pretende expor a atualidade da pesquisa e reflexão teológica, em seus diferentes propósitos sistemáticos, bíblicos e pastorais, e que é produzida em outros editoriais do mundo.

Condições para os autores

Os autores que queiram publicar seus artigos ou reflexões na revista, precisam considerar os critérios exigidos por revistas científicas e indexadas. Portanto, as condições para o envio são:

- Os artigos devem ser apresentados em um arquivo Word, tamanho A4, margens de 2,5 cm (superior, inferior, direita e esquerda), em fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas de 1,5, com paginação na parte inferior da folha, centralizado.
- O artigo deve conter entre 7000 e 10000 palavras, incluindo o título, subtítulos, resumo, palavras-chave, notas de rodapé, referências bibliográficas e anexos (cerca de 20 páginas).
- As notas de rodapé devem estar em letra Times New Roman, 10 e espaçamento simples.
- A respeito dos conteúdos, além do desenvolvimento central, os textos devem empregar alguns elementos:
 - Título do artigo, com um * no rodapé da página que descreva o tipo de artigo e sua procedência.
 - Autor(es), com ** no rodapé da página, contendo o último título acadêmico do autor(es), o vínculo institucional que possui e o e-mail do(s) mesmo(s).
 - Resumo em espanhol, inglês e português de no máximo 120 palavras.
 - Palavras-chave em espanhol, inglês e português; mínimo quatro, máximo de seis.
 - Introdução: nesta parte, é realizada uma apresentação do tema desenvolvido, a descrição do problema ou da pergunta de pesquisa que deve ser resolvida, assim como uma apresentação das seções ou divisões encontradas no texto.
 - Ao final do artigo deve aparecer a lista de referências completa utilizada na elaboração do conteúdo. Toda referência feita no texto deve estar referenciada na lista.
 - Deve ser fundamentado em outros textos e conter ao menos 30 citações.
- Os artigos devem ser inéditos, o que implica que não devem constar em outras revistas nem em processo de revisão ou avaliação.

- Os artigos devem estar escritos de forma acessível a públicos diferentes e de disciplinas variadas. É preferível que seja resultado de um processo de pesquisa já terminado ou ainda em andamento desde que seja evidenciado o aporte para a discussão disciplinar.
- A primeira vez em que uma sigla ou abreviatura aparecer no texto, deve estar entre parênteses, depois do nome completo. Nas vezes subsequentes será usado somente a abreviatura ou sigla.
- As citações que ultrapassem 40 palavras, devem ser colocadas fora do texto, espaçamento simples e com redução de margens.
- As referências devem ser ordenadas em ordem alfabética. As referências bibliográficas e citações devem seguir a modalidade APA. É importante lembrar que segundo as normas APA, em nenhum caso é utilizado op. Cit, ibid ou ibidem. A citação deve ser feita tomando como referência os seguintes exemplos:

Livro com um único autor:

Citação no corpo do texto: (Kaldor, 2001, p.23).

Citação na lista de referências: (Kaldor, M. (2001). Las nuevas guerras. Barcelona: Tusquets.

Livro com dois ou três autores:

Citação no corpo do texto: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37).

Citação na lista de referências: González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado. Colômbia: Antropos.

Livro de quatro ou mais autores:

Citação no corpo do texto: (García et al., 2013, p.130).

Citação na lista de referências: García, R; Buendía, H; Medina, M; Zuluaga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra. Bogotá: Universidade Distrital Francisco José de Caldas.

Capítulo de livro:

Citação no corpo do texto: (Jaramillo, 2012, p.124).

Citação na lista de referências: Jaramillo, J. (2012). Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico-hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). Las víctimas: entre la memoria

y el olvido (pp.121-136). Bogotá: Universidade Distrital Francisco José de Caldas.

Artigo de revista:

Citação no corpo do texto: (Arbeláez, 2001, p.20).

Citação na lista de referências: Arbeláez, M. (2001). Comunidades de paz del Urabá Chocoano. *Controversia*, fevereiro, 177, pp.11 40.

Documentos disponíveis na internet:

Citação no corpo do texto: (Rodríguez, 2002).

Citação na lista de referências: Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Disponível em: <http://nodulo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de maio).

Artigo disponível em jornal:

Citação no corpo do texto: (El Espectador, 2013, 31 de março, p.17).

Citação na lista de referências: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de março). El Espectador.

Direitos do autor e retribuição

Os autores mantêm os direitos sobre os artigos e, portanto, são livres de compartilhar, copiar, distribuir, executar e comunicar publicamente o trabalho sob o seguintes condições:

- Reconhecer os créditos do trabalho da maneira especificada pelo autor ou o licenciante (mas não de uma forma que sugere que você tem o seu apoio ou que apóiam seu uso de seu trabalho).
- Albertus Magnus está licenciado sob Creative Commons - 4.0 Colombia Licença.
- Licença Creative Commons
- Universidade de Santo Tomás preserva os direitos patrimoniais (direitos autorais) de trabalhos publicados, e favorece e permite a reutilização deles sob a licença acima mencionada.

Avaliação dos artigos e procedimentos em caso de conflito de interesses.

Os artigos serão avaliados por dois pareceristas externos, segundo o sistema duplo cego por pares, estabelecida a pauta escolhida pelo conselho editorial. Em caso de desacordo com a avaliação realizada, será consultado um terceiro especialista. Cada autor receberá os resultados da avaliação no máximo em dois meses depois do envio do documento. O comitê editorial tem a faculdade de decidir, de acordo com o conteúdo do artigo, em que seção serão publicados os artigos avaliados de forma positiva.

Envio dos textos

Os artigos, reflexões e resenhas devem ser enviadas em anexo para o e-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, de acordo com as indicações expostas nas políticas editoriais.

Inscrição e/ ou substituição

O contato para solicitar a revista, inscrição e troca é:

Revista Albertus Magnus (RAM)

Faculdade de Teología

Universidade Santo Tomás

Carrera 9 A No. 63-28

Bogotá, Colômbia.

Telefone: (571) 5878797 Ext. 3722 y 3721

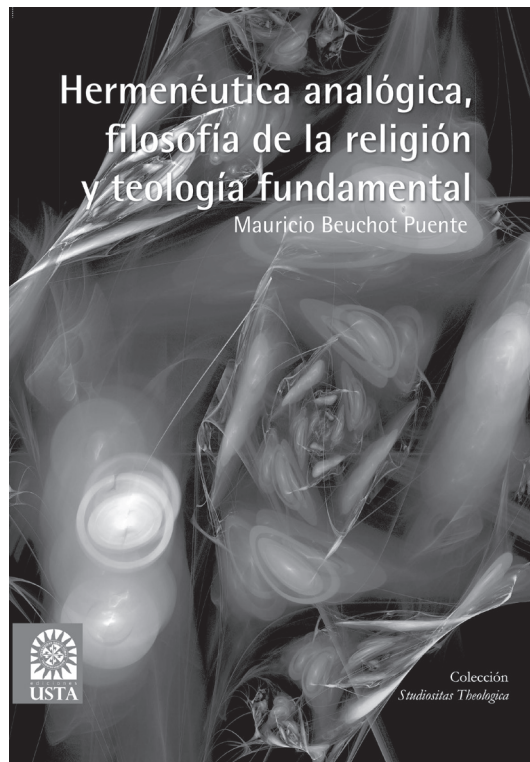
E-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Site: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>

Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental

En este libro se cristaliza el interés por la utilización de una hermenéutica analógica en el campo de la filosofía de la religión y la teología, concretamente de lo que se ha llamado *teología fundamental*, que tiene mucha cercanía con la filosofía. En efecto, abarca lo que antes se consideraba campo de apologética y de los fundamentos o bases de la teología en la razón, los *preambula fidei*, como los llamaba Santo Tomás de Aquino. Coincide con lo que los filósofos analíticos llaman *filosofía de la religión*, la cual contiene los temas que antes se trataban en la teología natural o teodicea.

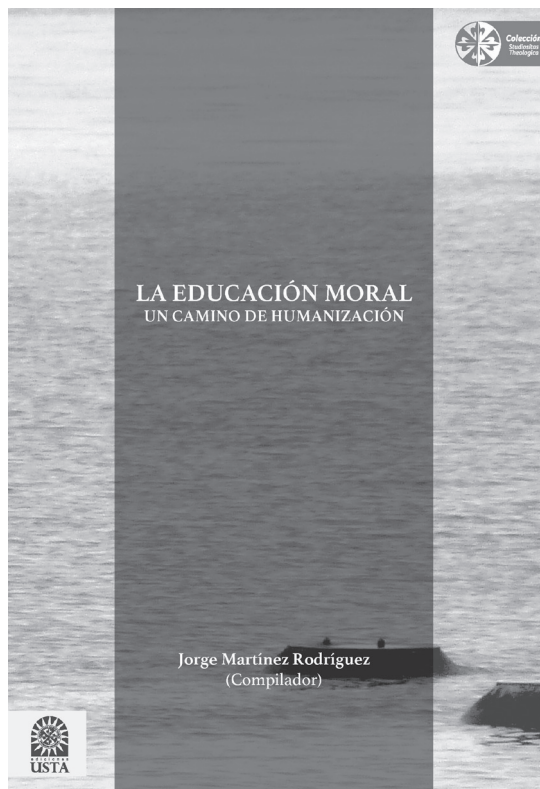
Mauricio Beuchot Puente
(Autor)



La educación moral: un camino de humanización

La educación moral se ha convertido en una preocupación de muchas instituciones. No sólo preocupa a escuelas, colegios o universidades, sino también a empresas privadas y públicas. Los discursos sobre la ética y sus diferentes especializaciones profesionales se han reducido a discusiones teóricas que no logran impactar en las estimativas y sensibilidades morales de las personas y grupos. Ya ha dejado también sólo de preocupar a instituciones religiosas porque se evidencia en la sociedad en general la falta de criterios y convicciones éticas, pero sobre todo de comportamientos morales que humanicen y respeten los principios fundamentales de la dignidad humana y la convivencia. Esta obra, resultado de diferentes investigaciones, quiere ofrecer a educadores algunos aportes e intuiciones desde las corrientes actuales sobre educación moral.

*Jorge Martínez Rodríguez
(Compilador)*



La categoría teológica Signos de los Tiempos: desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco

Es habitual en los ambientes teológicos y pastorales la llamada a discernir los signos de los tiempos; desde el Concilio Vaticano II y hasta nuestros días, mucho se habla de ellos. El texto que presentamos se dedica al estudio de esta categoría teológica, buscando responder a preguntas como: ¿Qué entiende la Iglesia por signos de los tiempos? ¿Cuáles son los orígenes de la expresión signos de los tiempos? ¿Cómo la ha usado la teología católica y especialmente América Latina? ¿Cuáles son los criterios que permiten su discernimiento? ¿Qué valoración teológica podemos hacer de ellos? Se trata no sólo de un estudio que hace un recorrido histórico de esta categoría, sino también de un análisis teológico que permita su discernimiento.

Patricio Merino
(Autor)



