

ALBERTUS MAGNUS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Revista indexada en Latindex, Dialnet y REDIB



Universidad Santo Tomás	Albertus Magnus	Bogotá, D. C. Colombia	Vol. X, N.º 2	pp. 1-216	Julio-dic., 2019	ISSN: 2011-9771	e-ISSN: 2500-5413
----------------------------	--------------------	---------------------------	------------------	-----------	---------------------	--------------------	----------------------

ISSN: 2011-9771
ISSN electrónico: 2500-5413

Hecho el depósito que establece la ley

© 2019

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
Oscar Sánchez

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 formato digital se encuentra en la plataforma del Open Journal System (OJS), a la cual se accede desde la página de la Universidad Santo Tomás.

CONSEJO EDITORIAL

Fr. José Gabriel Mesa Angulo, O. P.
Rector General

Fr. Eduardo González Gil, 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

Esteban Giraldo González
Director Ediciones USTA

DIRECTOR

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

EDITOR

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez
Profesor de la 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 Elias Forero Buitrago, O. P.
Decano División de Ingenierías y Arquitectura de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja, Colombia

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

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

Dr. Mauricio Beuchout Puente
Profesor investigador 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 Universidad de Friburgo, Suiza

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

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

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

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

Artículos e investigaciones

LA IGLESIA QUE SURGE EN EL CONTEXTO
URBANO DE LA CIUDAD 11

The Church that emerges in the urban
context of the city

A Igreja que emerge no contexto urbano da cidade

Andrea Puentes Rodríguez

ESTADO ACTUAL DE LA TRANSFORMACIÓN
RELIGIOSA: LIBERTAD DE RELIGIÓN-ESTADO,
EDUCACIÓN Y LAICISMO EN EL SALVADOR 35

State of the art of religious transformation:
Freedom of religion-State, education and
secularism in El Salvador

Estado da arte da transformação religiosa:
liberdade religiosa-Estado, educação e laicidade em El Salvador

Antonia Larissa Hernández Monterrosa

ENTRECRUCES DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS
CONTEMPORÁNEAS EN LA PRODUCCIÓN
DE TERRITORIALIDADES EN LOS MUNICIPIOS DE
CHOACHÍ Y DE UBAQUE, COLOMBIA 57

Crisscross of contemporary religious beliefs in the production of
territoriality in the municipalities of Choachí and Ubaque, Colombia

Entrecruces de crenças religiosas contemporâneas na produção de
territorialidades nos municípios de Choachí e Ubaque, Colombia

Jeferson Jesid Díaz Sastre

EL PROBLEMA DEL MAL: LA NUEVA TEODICEA
COMO DINAMIZADORA DE LA PRÁCTICA CRISTIANA 85

The problem of evil: The new theodicy as a catalyst
of Christian practice

O problema do mal: a nova teodicéia como catalisador
da prática cristã

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

LA ESPIRITUALIDAD DE LA UNIDAD EN
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: UNA PROPUESTA
DE VIDA CRISTIANA 107

The spirituality of the unity in saint Ignatius of Antioch:
A proposal for a christian life

A espiritualidade da unidade em santo Inácio de Antioquia:
uma proposta para uma vida cristã

Juan Camilo Rada Pardo

LA ESPIRITUALIDAD DE LA ALEGRÍA:
LEGADO DEL CARISMA SALESIANO 119

The spirituality of joy: Legacy of the Salesian charism

A espiritualidade da alegria: legado do carisma salesiano

Carmen Sosa Báez

Rafael González Martín

Reflexiones	143
LA FUNCIÓN DIALOGAL DE LA TEOLOGÍA: CONDICIÓN DE POSIBILIDAD PARA UNA CULTURA DEL ENCUENTRO	145
The dialogical function of theology: Condition of possibility for a culture of encounter	
A função dialógica da teologia: condição de possibilidade para uma cultura de encontro	
<i>Juan Pablo Espinosa Arce</i>	
REVOLUCIÓN DE LA TERNURA: UN NUEVO PARADIGMA ECLESIAL EN EL PONTIFICADO DE FRANCISCO	165
Revolution of tenderness: A new ecclesial paradigm in the pontificate of Francisco	
Revolução da ternura: um novo paradigma eclesial no pontificado de Francisco	
<i>Amparo Alvarado Palacios</i>	

Reseñas

SILVIA BARA BANCEL. *TEOLOGÍA MÍSTICA ALEMANA: ESTUDIO COMPARATIVO DEL "LIBRO DE LA VERDAD" DE ENRIQUE SUSO Y LA OBRA DEL MAESTRO ECKHART (BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS)* 187

KALLISTOS WARE. *VERSO IL COMPIMENTO DELLA SALVEZZA: NELLA TRADIZIONE ORTODOSSA* 191

Alcances y políticas editoriales 195

Scope and editorial policy

Abrangência e políticas editoriais

Colección *Studiositas Theologica* 213

Artículos e investigaciones

Articles and Research

Artigos e pesquisas

La Iglesia que surge en el contexto urbano de la ciudad*

Andrea Puentes Rodríguez**

Recepción: 15 de julio de 2018 • Aprobación: 11 de agosto de 2018

Resumen

El deber de conocer el contexto específico en el que cada Iglesia se arraiga es una condición necesaria para la construcción de una acción pastoral y misionera coherente con los distintos cambios que moldean la sociedad actual. En particular modo con referencia al contexto urbano, tal acción debe responder a las exigencias de unidad en la complejidad, de solidaridad y de humanidad. El gran y rápido crecimiento de la ciudad ha hecho, por ejemplo, que la relación Iglesia-ciudad se haya diluido, que la parroquia como la vida religiosa en la ciudad pasara a ocupar un segundo lugar en la vida del ciudadano. El contexto en el que vive la Iglesia urbana, sin duda, influye en su modo de ser y de autocomprenderse, por tanto, tendrá que trabajar en organizar sus estructuras y en construir una praxis pastoral y misionera adecuada.

Palabras clave: misión, ciudad, evangelización, Iglesia, diálogo.

* Artículo producto del proyecto de investigación de la tesis doctoral en misionología, realizada en la Pontificia Universidad Urbaniana, cuyo título es *La Iglesia en Bogotá: aspectos eclesiológicos y misionológicos para un discipulado urbano*. Citar como: Puentes Rodríguez, A. (2019). La Iglesia que surge en el contexto urbano de la ciudad. *Albertus Magnus*, X(2), 11-34.
doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5211>.

** Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8353-3704>. Correo electrónico: apcieloazul@hotmail.com

The Church that emerges in the urban context of the city

Abstract

The duty to know the specific context in which each Church is rooted, is a necessary condition for the construction of a pastoral and missionary action coherent with the different changes that shape the current society. In particular, with reference to the urban context, such action must respond to the demands of unity in complexity, solidarity and humanity. The great and rapid growth of the city, for example, caused the relationship Church - City to be diluted, as the parish as the religious life in the city came to occupy a second place in the life of the citizen. The context in which the urban Church lives, undoubtedly influences and affects its way of being and self-understanding, therefore it will have to work to organize its structures and build an adequate pastoral and missionary praxis.

Keywords: mission, city, evangelization, Church, dialogue.

A Igreja que emerge no contexto urbano da cidade

Resumo

O dever de conhecer o contexto específico em que cada Igreja está enraizada, é condição necessária para a construção de uma ação pastoral e missionária coerente com as diferentes mudanças que moldam a sociedade atual. Em particular, com referência ao contexto urbano, tal ação deve responder às exigências da unidade na complexidade, da solidariedade e da humanidade. O grande e rápido crescimento da cidade, por exemplo, fez com que a relação Igreja-Cidade se diluiu, que a paróquia como a vida religiosa na cidade passaram a ocupar um segundo lugar na vida do cidadão. O contexto em que vive a Igreja urbana, sem dúvida influencia e afeta seu modo de ser e de autocompreender-se, portanto, terá que trabalhar para organizar suas estruturas e para construir de uma praxe pastoral e missionária adequada.

Palabras-chave: missão, cidade, evangelização, Igreja, diálogo.

Introducción

La Iglesia entera es misionera, así es que “incumbe a la Iglesia por mandato divino ir por todo el mundo y anunciar el Evangelio a toda criatura” (*Dignitatis humanae*, n. 13). Esto incluye la perspectiva de futuro de la misión que está en las ciudades, en particular en las megalópolis del sur del mundo. Para este tipo de misión, serán necesarios métodos y personas nuevas (Ferrari, 2004, p. 7). En el Documento de Puebla, constantemente aparece la preocupación de los obispos por la evangelización de las grandes ciudades latinoamericanas que se encuentran, al menos la mayor parte de ellas, en un proceso de crecimiento, situación que las sitúa entre las megalópolis del mundo. No es extraño que la Iglesia se sienta desorientada y desajustada pastoralmente ante los nuevos fenómenos del urbanismo moderno, como está sucediendo en otras partes del planeta. En efecto, la Iglesia había creado sus fórmulas pastorales para unas ciudades calificadas por su sedentarismo y emplazadas en áreas casi dominables peatonalmente, que permitían el conocimiento de los ciudadanos entre sí, de tal manera que en la ciudad predominaban las relaciones de vecindad. Por ese motivo, las catedrales, con sus parroquias en las que se centralizaban las organizaciones piadosas y asistenciales, los movimientos apostólicos y la asistencia a los fieles, eran estructuras pastorales suficientes para la evangelización de las ciudades.

La Iglesia está pasando de tener un lugar hegemónico a ser una de tantas organizaciones religiosas, que como sociedad civil debe buscar su espacio y aporte en la reorganización del campo religioso y del servicio social. Ser en este espacio social un “misterio de comunión misionero” exige un discernimiento más atento y dialogante, puesto que las expresiones simbólicas de la misma Iglesia no pueden ser entendidas solo desde su sentido teológico sacramental y litúrgico, sino que deben ser contextualizadas en la compleja red de significaciones que encierra la misma ciudad y de la que los ciudadanos son autores y resultado simultáneamente (Cortés, 2007).

Frente al desafiante futuro, la Iglesia, desde su función y misión evangelizadoras, tiene una responsabilidad excepcional recibidas por mandato de Cristo y la transcendencia de su historia plurisecular en el continente que ha de asumir con fe, con humildad, con valentía y con creatividad (Dorado, 1983, p. 90).

Tres elementos acompañarán entonces esta reflexión: a) la Iglesia y la ciudad: ¿cuál identidad misionera?; b) tal relación y flexión sobre su identidad pasa a través de la figura de la Iglesia local urbana y de reconocer la ciudad como interlocutora de la Iglesia, como ente en relación, participación y diálogo; y c) se

focaliza en la parroquia en este contexto como el punto neurálgico de la Iglesia local que posibilita lo anterior.

Este breve esquema quiere llamar la atención sobre el tipo de Iglesia que debe emerger en el contexto urbano para una evangelización vivificante y vivificadora.

1. La Iglesia y la ciudad: ¿cuál identidad misionera?

Los destinatarios de la acción evangelizadora de la Iglesia, por el hecho de vivir en la gran ciudad, ofrecen posibilidades y dificultades a la difusión del Evangelio. La Iglesia no evangeliza a hombres y mujeres abstractos, sino a personas concretas que se realizan en las condiciones sociales de la gran ciudad, y es desde allí que la Iglesia en la ciudad ha de evangelizar.

La Iglesia ha de hacerse presente en la ciudad tal y como ella es, tal como Cristo la estableció y la sostiene: "Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia Santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos" (*Lumen gentium*, n. 8).

Desde el obispo hasta el último de los fieles cristianos han de actuar en la ciudad como miembros de esta unidad comunitaria, visible, que es la Iglesia extendida por toda la tierra. Ha de ser (la Iglesia) en medio de la ciudad signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unión de los hombres entre sí, en Cristo Jesús. Lo que el Concilio Vaticano II dice a la Iglesia respecto de la familia humana universal es aplicable plenamente a la vida de la Iglesia en la ciudad:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. La comunidad cristiana está integrada, por hombres que, reunidos por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia. (*Gaudium et spes*, n. 1)

La ciudad es la forma organizada del pueblo. Cada pueblo porta consigo elementos para crear las instituciones sociales capaces de asegurar la vida pública y privada de las personas. La primera de estas instituciones es la ciudad como *civitas*, en cuanto grupo de hombres que viven juntos en forma asociada, y por ello constituyen una ciudad organizada para satisfacer las necesidades humanas, materiales

y espirituales de cada uno y de la colectividad. Se trata de una relación calificada de lugar de convivencia, de acogida, de intercambio, donde la diversidad se configura como bienes útiles que devienen oferta para el otro, posibilidad de colaboración, porque se pertenece a la misma ciudad y se pertenecen los unos a los otros.

La ciudad conjuga en su interior unidad y pluralidad, convergencia y divergencia, identidad y comunión. Existen tantos barrios pero una sola ciudadanía, distintas clases sociales pero un solo bien común y múltiples servicios pero un solo objetivo: ofrecer a todos los bienes necesarios para vivir. A tantas necesidades sociales corresponden tantas competencias, profesiones, oficinas, puestos, tareas, oficios. La libertad favorece la diversificación de las actividades, de los comportamientos y de los estilos de vida, por lo que permite a cada uno conservar la propia identidad (Marafioti, 2012).

En la sociedad compleja, las ciudades se han convertido en megalópolis donde los barrios aparecerían como ciudades autónomas. La técnica pone a disposición nuevos medios para hacer circular las ideas y llegar al consenso, crear espacios de encuentro y nuevas posibilidades de agregación. El anonimato amenaza cada individuo disperso entre la multitud, empujado hacia la soledad, pero el sentido de pertenencia es el que desarrolla la solidaridad, acerca a las personas y califica las relaciones.

La ciudad es el lugar del nacimiento y de las elecciones. Como lugar de nacimiento, se nos da por los padres, que antes de nosotros han decidido vivir en una determinada ciudad. Como lugar de elecciones, puede ser elegida por cualquiera que decide establecer la propia residencia, atraído por las posibilidades de vida y de trabajo. En este segundo caso, se verifica un encuentro entre el deseo de la persona y la hospitalidad de la ciudad. Nativos y residentes son ciudadanos a igual título, diversos por proveniencia, pero unidos por un amor común por la misma ciudad (Marafioti, 2012).

El fenómeno urbano entonces genera el crecimiento y la expansión de las poblaciones, un nomadismo cotidiano que exige una vida pluriespacial: complejos horarios que originan una población diurna y otra nocturna, una expansión de todo tipo de informaciones y atracciones múltiples para los denominados tiempos de ocio (Dorado, 1983, p. 89).

Muchos de estos elementos pueden ser utilizados para comprender el misterio de la Iglesia, aunque la Iglesia es una “realidad compleja” (Concilio Vaticano II) en la que se conjuga unidad y diversidad, como en la imagen paulina del cuerpo de Cristo, uno en sí mismo y múltiple en sus miembros.

La reflexión sobre la identidad de la Iglesia en la ciudad debe considerar la misión eclesial. Falso sería colocar la pastoral en función de los que van a la Iglesia

y de los grupos sociales que encuentran su satisfacción en el catolicismo. Por ello, reflexionar sobre el nuevo problema que la metrópoli presenta a la acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia no se puede limitar a repetir una definición abstracta sobre ella y sobre el hombre en general, sino que exige determinar cuál es el sentido de ser y de su misión en el nuevo contexto según las características actuales del hombre urbano, repensando, incluso, las estructuras eclesiales esenciales, su validez y adecuación en la metrópolis contemporánea dentro de una teología que se inserta en el designio salvífico-revelador de Dios: “en diálogo con la ciudad debe la Iglesia elaborar una teología de la realidad urbana”. Solo en este contexto se puede reflexionar sobre el sentido de la ciudad desde una visión más amplia y sobre la participación cristiana en las tareas que ella tiene, porque solo en un diálogo sincero entre la Iglesia y el hombre metropolitano se podrá formar adecuadamente a los cristianos de hoy para que respondan a su propia vocación y a las urgencias pastorales de la metrópoli (Niño, 1996, pp. 180-181).

Por ello, en la comunidad eclesial, es necesario saber distinguir tantos aspectos distintos como reconocer las recíprocas relaciones entre Iglesia universal e Iglesia local, entre clero y laicado, entre desarrollo de la teología e identidad de la fe; es necesario tener juntos el encuentro con la cultura del tiempo y la transmisión de la tradición, la presencia en la historia y la tensión escatológica, el anuncio del Evangelio y el servicio a los pobres, la búsqueda de interioridad y el compromiso sociopolítico (Marafioti, 2012, p. 234).

Esto exigirá que se asuma la responsabilidad de crear nuevos caminos, diseñar las opciones pastorales que el Espíritu nos inspire y entrar a ser coprotagonistas del momento histórico que se está viviendo.

2. La Iglesia local urbana

La Iglesia universal se realiza y expresa en denominadas Iglesias locales (*Lumen gentium*, n. 23). Sin perder la perspectiva universal de toda la Iglesia, estas tienen como misión inmediata la evangelización del pueblo donde viven colaborando en su salvación integral y comunitaria. Para poder realizar la misión que Dios les ha encomendado, han de asimilar vitalmente el principio teológico-pastoral de que “la evangelización exige la encarnación” (Uribe, 1990, p. 65). Por dicho principio la Iglesia local ha de ser una Iglesia inculturada e integrada, ha de ser también una Iglesia sumergida en la corriente histórica, de tal manera que el pueblo pueda reconocerla como una realidad que le pertenece, manteniendo la fidelidad a Cristo y la fidelidad al pueblo (Dorado, 1983, p. 92).

La Iglesia local urbana se entiende como la comunidad católica, estructurada y carismáticamente dotada, enraizada en la ciudad y que tiene como misión la evangelización, conversión y salvación de la comunidad ciudadana. La Iglesia local urbana no significa parte o división eclesial, más bien describe a aquellos que hacen experiencia de ser Pueblo de Dios en cada ciudad, como se evidencia en cada una de las cartas de Pablo. Para él la Iglesia no se encuentra segregada en un gueto sino radicada en la unidad urbana en la que se encuentra y vive (Tonna, 1978, pp. 215-216). La Iglesia local urbana se correlaciona con la Iglesia universal, cuya misión se delinea de la convergencia de elementos comunes y de aspectos específicos que dependen en última instancia de su relación con la ciudad. Esta relación, como lo recuerda Frosini, no va formulada respecto de la identificación o separación, sino más bien respecto de la distinción y complementariedad; distinguir para unir (Frosini, 2007, p. 257).

Acerca de los elementos comunes, debe, sobre todo, mencionarse el hecho de que la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios que tiene la misión evangelizadora de Jesucristo: fiel al proyecto de Dios Padre, colabora con la fuerza del Espíritu Santo en la salvación integral de la humanidad, mediante un método original y propio —el método del Reino de Dios proclamado en el Evangelio— que pretende alcanzar dicha salvación por la conversión interna de las personas, de las culturas y de los pueblos. La Iglesia, en su misión de salvación, no pretende realizarla por caminos de fuerza e imposición, sino por la conversión interna y profunda que ha de originarse en el mismo corazón de los pueblos y de las culturas (Dorado, 1983, p. 91).

En el conjunto de sus acciones pastorales, la Iglesia ha de mostrar que no vive para sí misma, sino que su misión —en unión con Cristo— es el servicio al hombre. Según la expresión de Pablo VI y de Juan Pablo II, la Iglesia debe ser como el Buen Samaritano del hombre de hoy, debe descubrir en los hombres y en las mujeres de nuestro tiempo los *semina Verbi*, las semillas que el Verbo de Dios ha sembrado en el corazón de los hombres para cultivarlas y hacer que maduren. En su discurso en el VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, Juan Pablo II (1985) afirmó:

La Iglesia está llamada a dar un alma a la sociedad moderna [...], debe infundir esta alma no desde arriba y desde afuera, sino pasando dentro, acercándose al hombre de hoy. Se impone pues la presencia activa y la participación intensa en la vida del hombre. El servicio que la Iglesia está llamada a hacer a los hombres y a la sociedad consiste ante todo en ayudarles a creer en el Dios vivo, en Dios Padre que hoy y siempre nos salva por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo.

La realización de esta misión eclesial de servicio exige anteponer tres principios: “la Iglesia debe ser una presencia de comunidad, debe estar siempre en actitud de diálogo y debe constituir una constante presencia de servicio” (Caramurú, 1967, p. 176). Su seguimiento permitirá una verdadera presencia de la Iglesia en la ciudad y la realización de su ser signo evangelizador. La presencia de la Iglesia y de lo cristiano en la ciudad exige no solo una adaptación metodológica y en el mismo contenido, sino que requiere también una espiritualidad urbana que acentúe ciertos rasgos del Evangelio (Niño, 1996, p. 184).

La presencia de la comunidad emana de la acción del Espíritu Santo, que hace a la Iglesia renovarse como instrumento de unión de Dios con los hombres y de transformación de la comunidad, y como sacramento de unidad del género humano. La Iglesia se reconoce como Pueblo de Dios peregrino y misionero, debe amar y conocer al hombre urbano y sus valores, y participar íntimamente de la totalidad y pluralidad de la vida urbana, para poder ser verdaderamente presencia inspiradora de la ciudad de Dios, verdadera “alma” de la vida humana de la ciudad (Niño, 1996, p. 182).

La presencia de la comunidad eclesial será necesariamente presencia de diálogo perenne, para favorecer el encuentro de los hombres entre sí y con Dios. Dicho diálogo presupone, en primer lugar, la libertad de pensar y de hablar sobre la propia Iglesia, sobre el hombre y sobre la ciudad, y en segundo lugar, la insustituible actuación del laicado. Efectivamente, al respecto Caramurú manifiesta:

La presencia de diálogo de la Iglesia en la ciudad estará mejor ejercida por el cristiano competente en tareas temporales. Se requiere de manera especial una presencia de técnicos cristianos en el estudio y en la solución de problemas del urbanismo. Una inspiración cristiana de una mística de urbanización y desenvolvimiento debe ser el resultado del diálogo de la Iglesia en la ciudad. (1967, p. 177)

Asimismo, señala que en los diversos organismos de la ciudad se encuentran católicos que pueden ser la base del diálogo si se provoca el encuentro, y se los llama con el auténtico deseo de aprender primero de ellos (Caramurú, 1967, p. 186).

Finalmente, se trata de una presencia de servicio, que comienza por las mismas estructuras eclesiales; se deben abandonar los esquemas de la Iglesia de cristiandad para pasar a ejercer el papel de sal de la tierra y fermento en la masa, cuya única finalidad es el bien de la comunidad (Niño, 1996, p. 183). Al respecto, Caramurú afirma:

La Iglesia está presente en la ciudad para servir y no para ser servida. Ahora en la misma Iglesia, las estructuras de servicio, como actualmente

existen, manifiestan más al hombre urbano la intención de dominar que de servir. Es por esto necesario que el pueblo de Dios no se presente en la ciudad como servidor de un grupo, sino como aquel para quien servir es reinar. Está al servicio de la ciudad. No busca su interés propio, sino la salvación de la ciudad. (1967, p. 178)

Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Para construir la misión evangelizadora de Jesús, la Iglesia debe llegar a ser cada vez más “Iglesia de los pobres”, según la sugestiva expresión de Juan XXIII y de Juan Pablo II (1981, n. 8):

Para realizar la justicia social de las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad, la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo para poder ser verdaderamente la “Iglesia de los pobres”. (Peresso, 2007, p. 6)

El progresivo descubrimiento eclesial del mundo de los pobres, de sus anhelos y de sus prácticas, y de las interpelaciones que su situación pone a la fe impulsaron —y siguen haciéndolo— un movimiento de la Iglesia hacia “las orillas” de las ciudades; este “éxodo eclesial hacia los pobres” es el espacio fundamental del momento contemplativo como experiencia de Dios en el pobre y de indignación ética hacia su situación. El éxodo eclesial hacia los pobres —que espacialmente significa el desplazamiento hacia la periferia urbana— y la asunción eclesial del mundo de los pobres y de su espacialidad van progresivamente madurando el contenido teológico de lo que luego se formulará como la “opción preferencial por los pobres” (Martinic, 1993, pp. 76-77).

Dichos elementos comunes configuran también la misión de la Iglesia local urbana, junto a aspectos específicos. El primero de ellos puede indicarse en la inculturación urbana como dato característico de la Iglesia local para tal contexto. La Iglesia local urbana se caracterizará por su inculturación, lo que implica su sintonía con el *ethos* propio, la asimilación y adaptación al complejo sistema de vida ciudadana, y su ubicación precisa en la ciudad en el conjunto de funciones que se orientan a la promoción del bien de los ciudadanos y de la comunidad urbana (Martinic, 1993, p. 94).

Otra nota de la inculturación urbana es la adaptación de la Iglesia al complejo sistema de vida ciudadana. En efecto, dada la misión evangelizadora de la Iglesia, en su organización y servicio, debe acomodarse, manteniendo la integridad

del Evangelio, a las posibilidades y a los modos de ser del hombre ciudadano, a su ritmo de vida y a sus diversas organizaciones, lo que supone en la Iglesia un desarrollo de su capacidad creadora y una gran flexibilidad en sus estrategias misioneras pastorales y en la aplicación de sus propias leyes eclesíásticas.

Por último, la inculturación de la Iglesia en la ciudad exige que esta descubra con exactitud y viva el lugar que le corresponde en la ciudad, en el conjunto de las funciones ciudadanas, que han de mantener con respecto a la Iglesia la legítima independencia y autonomía que son propias de las realidades temporales.

El segundo aspecto corresponde a los espacios propios del ejercicio de tal misión. Según la enseñanza de *Gaudium et Spes*, “la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social: el fin que le asignó es de orden religioso” (n. 42). La Iglesia se sitúa entonces tanto en la sociedad como en la ciudad, entre las estructuras y organizaciones, respetando las autoridades políticas de la ciudad, sumergiéndose en el campo modesto de los ciudadanos, de la humanidad, que legítimamente postulan la libertad para asociarse en intereses comunes —en este caso religioso— y para colaborar desde su originalidad e iniciativa en el mejoramiento de la comunidad ciudadana.

El tercero consiste en los modelos específicos del ejercicio de la misión en la ciudad. Las Iglesias locales urbanas deben crear una relación pastoral original con la ciudad, que, aunque se considere mayoritariamente cristiana, tiene necesidad primordial de ser evangelizada como comunidad urbana. Esta evangelización ha de realizarla desde lo característico de su propia misión. Esa evangelización tendrá que llevarse a cabo con patrones y modelos que respondan al ser y a la manera de actuar, características del hombre y de la comunidad urbana. Ha de ser una evangelización que, al mismo tiempo que atiende al desarrollo de la fe, tiene presente la humanización de la comunidad ciudadana en cuanto tal (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 1982, p. 18).

En tales aspectos específicos de la misión de la Iglesia local urbana, encuentra una particular actuación la relación entre la Iglesia y la ciudad, a propósito de la que se pueden introducir otros elementos, poniendo a prueba la reciprocidad, la dinamicidad y las consiguientes aplicaciones.

El hombre no obra siguiendo un proyecto ya preparado desde el inicio y que solo necesite ser puesto en acción. La acción es más bien un proceso, una vía por recorrer. Es solo caminando que se podrán reconocer los pasos que se deben cumplir para alcanzar el final que se anhela. Como el hombre, la Iglesia no se encuentra nunca en perfecta belleza y preparación, ella deviene, mientras con su propia acción se realiza y se adentra en el futuro; por ello, también la Iglesia se encuentra siempre en devenir, se edifica actuando en modo nuevo para

cada generación, en cada nueva cultura, en cada nueva situación. El tema de esta visión es una doctrina situacional y contextual de la “eclesiogénesis”, del nacimiento de la Iglesia, nacimiento en el que se identifica con su praxis y acción. Actuando situacionalmente, la Iglesia local urbana, en este caso, renacerá día a día para cada generación (Zulehner, 1992, pp. 32-33).

En un mundo que se globaliza y urbaniza a la vez, el proceso por el que la Iglesia podría redescubrir su catolicidad estaría en descubrir una praxis pastoral en contexto (Davey, 2001, p. 152). La catolicidad permite a la Iglesia ofrecer un paradigma alternativo a las tendencias de la globalización a la homogeneización, a los desequilibrios de poder y a la exclusión. Al mismo tiempo, convendría aprovecharse de algunos aspectos de la globalización, para ampliar la capacidad de la Iglesia de ser católica de verdad, particularmente en medio de los flujos transnacionales de la vida urbana contemporánea.

Lo mismo que la Iglesia local puede experimentar la contestación y la necesidad de promover una cuidadosa negociación en su vida comunitaria, así también la Iglesia en su nivel global se encontrará con que las culturas, las capacidades y los intereses chocan y se conectan en varios planos (Davey, 2001, pp. 151-152).

La vida local de la Iglesia no puede existir aislada, ya que ella es la presencia vital que permite el compromiso con la realidad de las vidas y luchas de las personas y las comunidades:

La catolicidad de la Iglesia es su poder para encarnarse, sin perder su identidad, en las culturas más diversas. Ser católico no es simplemente expandir el sistema eclesiástico, sino vivir y testimoniar la misma fe en Jesucristo, salvador y liberador, dentro de una cultura particular. (Davey, 2001, p. 153)

Conviene preguntarse en qué sentido vivir en la ciudad condiciona la vida de los discípulos del Señor y de quienes están llamados a serlo incorporándose a la comunidad mediante la acción evangelizadora de la Iglesia. Hay que preguntarse también en qué medida la acción evangelizadora de quienes constituyen la Iglesia, desde el obispo hasta el último de los fieles, está condicionada por el hecho de realizarse en un medio urbano de grandes proporciones (Álvarez, 1988, p. 28).

Se abriría entonces un interrogante: ¿cuál es la misión de la ciudad donde se viven plurales relaciones, mentalidades, culturas, sensibilidades religiosas, lenguajes, espacios, donde confluye continuamente una gran concentración humana viviendo nuevas modalidades de comportamiento y de estilos de vida?

Si los hombres construyen ciudades, no es solo para habitarlas, sino porque están movidos por una idea, por un sueño, por un impulso (Niño, 1996, p. 197). La

ciudad en contexto cristiano se manifiesta como una totalidad humana con una misión específica y con una legítima autonomía, y constituye a la vez el otro polo de la existencia creyente. En efecto, es necesario reconocer que no basta que Cristo haya venido para que las ciudades se hayan transformado en comunidades verdaderamente humanas, y que, aunque es difícil demostrarlo históricamente, es perceptible un cambio cualitativo en las ciudades gracias a la acción de los cristianos. La salvación de la corrupción de la ciudad no se proyecta solo en el futuro, sino que se trata de una salvación presente, en cuanto a través del Evangelio la ciudad se puede convertir en un verdadero espacio de comunión humana y en cuanto los cristianos, extrajeros por su pertenencia a la Jerusalén futura pero ciudadanos en pleno derecho por su pertenencia existencial, tienen la responsabilidad de transformar sus ciudades y de llevarlas a la realización de su vocación original (p. 209).

En virtud de su vocación y su destino, la ciudad es el lugar de relaciones humanas. Su vocación es acercar a las personas y multiplicar facilidades para los diálogos, los intercambios, los debates y las discusiones. La ciudad debe facilitar las deliberaciones y la participación del mayor número posible de ciudadanos en el mayor número posible de asuntos. La ciudad es el soporte material de la relación humana y debe ser hecha para facilitar todas las relaciones humanas; por eso, la calle y la plaza son tan importantes. En la calle, las personas se encuentran, encuentran un comercio de calle, encuentran a sus vecinos y a personas desconocidas, encuentran conocidos, forman amistades, se comunican. Jamás los encuentros virtuales por la red electrónica podrán reemplazar el contacto directo (Medina, 2011, p. 40).

El urbanismo del siglo XX, en sus progresivas autocomprensiones y tentativas, ha logrado proponer modelos alternativos a las concepciones de los siglos precedentes, al reflexionar sobre la utilidad de la ciudad y al tratar de describirla en términos funcionales; los urbanistas han redescubierto la ciudad como relación entre el hombre y la naturaleza, haciendo explícitas las exigencias que de ello derivan y las funciones humanas a las que la ciudad debe responder para realizar su natural vocación humanizante y salvífica. En este contexto, se puede considerar que “la ciudad es, en último análisis, la encarnación de aquello que la tradición teológica medieval llamaba el bien común” (Niño, 1996, p. 222), fundada en la autonomía de las personas. Según Comblin (1968), el hombre se perfecciona superando su bien particular y participando en una obra común. “Este bien común no es una cosa situada fuera del hombre o más allá del hombre. Es el bien de la comunidad humana. Pues la persona no se desarrolla si no es una comunidad”; y si la comunidad de los hombres es la ciudad, el bien común es la ciudad (citado por Niño, 1996, p. 222).

Puede afirmarse que la ciudad no existe solo para satisfacer las necesidades materiales de los individuos, sino para satisfacer la necesidad primordial de vivir en común (Ruiz, 2012, pp. 248-249). Se exige, por tanto, asumir una nueva actitud, amigable y comprensiva, si se quieren descubrir los más profundos valores de una ciudad que solo es tal en la medida en que desarrolla la vida social y constituye verdadera comunidad (Niño, 1996, pp. 221-223).

Se puede entonces indicar que la Iglesia tiene la función de aportar y testimoniar en las ciudades aquello que les falta para llegar a ser imagen completa de la comunión plena a la que Dios las llama (Niño, 1996, p. 211).

La misión de la Iglesia no se limita a los individuos, sino que incluye también la conversión de las ciudades. La actual realidad deshumanizada de las ciudades es un obstáculo para la vida cristiana. Hacer las ciudades más humanas es una tarea en la que deben estar presentes los cristianos (Guinda, 2002, p. 1140).

La Iglesia con un renovado ímpetu misionero debe hacer un esfuerzo para responder a los nuevos desafíos que presenta el mundo actual y concretizar la acción evangelizadora en la situación propia de la comunidad a la que va dirigida, saliendo al encuentro de aquellos ambientes que aglomeran muchísimas personas pero cuya evangelización ha sido hasta cierto punto descuidada, como ocurre en el campo universitario, en las fábricas, en torno a la clase obrera, en medio de los políticos y de los intelectuales, en el mundo de la comunicación social, en la cultura digital, etc. Para lograr esto, se hace necesaria la evangelización de la cultura o, mejor, de los forjadores de la cultura actual, y de manera especial una nueva evangelización que comience en las personas, la familia y la parroquia, para afrontar el amplio fenómeno de la secularización.

Se trata, por ende, de una evangelización cuyo contenido es el mismo de siempre, pero que debe ser novedosa en el modo como se realice para que llegue al corazón del hombre de hoy (Ruiz, 2012, p. 326).

2.1. La ciudad interlocutora de la Iglesia

Pablo VI (1964, n. 60) señalaba: “La Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace Palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio”. Y la razón principal es que, en el corazón de la Revelación y de la fe, el diálogo representa el cauce privilegiado por el que el misterio del Dios vivo se entrelaza con el misterio del hombre, para forjar juntos una alianza en el tiempo, para llegar a la alianza escatológica donde nunca más el diálogo será interrumpido.

El diálogo es la acción indispensable para establecer una fecunda interlocución. Es importante definir quiénes son los sujetos dialogantes. Por un lado, la Iglesia, desde su propia naturaleza y misión, el anuncio del Evangelio. Y, por otro, las culturas, desde su pluralidad, sus autonomías e interacciones. Es necesario resaltar el encuentro de estos dos sujetos como una indispensable interlocución. Hay que señalar también que es el ingreso, en actitud de servicio, en el rico mundo de la interculturalidad. Dimensión esta que exige una inserción real en el ser social de los sujetos particulares y colectivos que producen la cultura y generar relaciones de reciprocidad (Camargo, 2009, p. 2).

La ciudad pide hoy a la Iglesia entrar en ella como entró Jesús en Jerusalén (cfr. Mt, 21, 1- 11), con dolor de humanidad; si no se tiene tal actitud de Jesús, no se podrá generar otra mentalidad, el arrojo suficiente para hacer giros indispensables, la deconstrucción de imaginarios caducos y, sobre todo, no se tendrá la sensibilidad y la capacidad para comprender al ser humano de hoy; sencillamente, no será significativo. Esta nueva actitud nos la da una identidad total con el estilo de Jesús. Un paradigma pastoral urbano en fecunda creación solo será posible en la medida en que la pastoral prolongue la profecía urbana del Señor Jesús.

La actitud de Jesús profeta urbano de Jerusalén de derramar lágrimas por la ciudad (cfr. Lc 19, 41) es el punto de partida de una espiritualidad urbana capaz de lograr traducir el ser discipular y misionero en un lenguaje intercoloquial con la gran urbe.

El llanto de Jesús sobre Jerusalén no es tan solo expresión de un sentimiento, sino que es un llanto teologal y teológico. Es teologal, porque brota de la fuente misma de su experiencia de Dios. Por esto, es llanto de honda compasión, de desbordamiento misericordioso, porque ha sido asumido el proyecto del Padre. Consecuentemente, Jerusalén, la Ciudad, se le ha metido en las entrañas. Es teológico, porque manifiesta el buen uso de la reflexión sobre su fe que hace la comunidad lucana. Esta comunidad, al hacer la memoria viva de Jesús, piensa su fe y deja que las cuestiones humanas se la interroguen y desafíen. El Evangelio lucano nos entrega fielmente este gesto de Jesús porque lo ha hecho propio, porque su manera de sentir y vivir la ciudad es la misma de Jesús (Camargo, 2009, p. 6).

Hoy los comprometidos por cooperar en la construcción del Reino de Dios en la ciudad están llamados a vivir y sentir la ciudad siguiendo el ejemplo de Jesús, teniendo presente que tal construcción del Reino se hará en la medida en que se busque ampliar los espacios de la dignidad humana.

Este diálogo, esta interlocución con la ciudad, requiere ponerse, ante todo, en actitud de escucha. Antes de diseñar planes pastorales, este debe ser el imperativo ético de los discípulos urbanos: escuchar largamente, como lo hizo Jesús

Resucitado con los caminantes dolidos de Emaús (cfr. Lc, 24, 13-24), al interesarse por su situación, al indagar su desconuelo. Para esta escucha, se requiere entonces insertarse en los sectores humanos y sociales (Vietmeier, 2007), donde haya una actitud de solidaridad con su sed de dignificación. Estos son lugares fronterizos de la pastoral, son la Galilea de nuestras ciudades, son nuestra identidad discipular con la praxis de Jesús.

La actitud de diálogo pone a la Iglesia ante la tarea de reconocer en los problemas humanos de hoy los retos para la fe. Una misión urbana, consecuentemente, debe ser misión de la misericordia en el momento actual en que vivimos. Esta debe ser la dimensión soteriológica de la misión que se nos pide realizar. No se trata de recuperar la gente que se ha ido sin interlocución alguna, menos, un mínimo asomo de intenciones apologéticas. No se necesitan estas tácticas si lo nuestro es esta transparente comunión con el que sufre hasta las últimas consecuencias, en coherente seguimiento discipular de Jesús, el Señor de la Vida y su Buena Nueva, la misericordia hecha humanidad (Camargo, 2009, p. 8).

Otro elemento que es importante privilegiar son los tiempos y las oportunidades para crear vínculos de amistad con la gente, gastar menos energías en acciones de infraestructura física, lo que deja exhaustos, incapaces de atender la demanda de acompañamientos pacientes de las angustias y necesidades de las personas. A veces angustian y ocupan más las campañas de búsqueda de dineros para construcciones y cosas similares que se termina argumentando que a causa de la fatiga no hay tiempo ni para pensar.

Puede ponerse en evidencia un elemento de gran relevancia en la actitud interlocutora de la Iglesia para con la ciudad: la afectividad pastoral que va más allá del tradicional concepto y territorio parroquial. Conoce a fondo los vínculos sociales que instaura la gente para generar solidaridades y procesos identitarios nuevos. Los giros afectivos del lenguaje se enriquecen con estas nuevas formas de estar sociales que buscan ser visibilizadas y reconocidas. La experiencia de fe y de vida de las comunidades fundantes se forjó en la afectividad. Ejemplo de ello es toda la descarga afectiva de Pablo con sus colaboradores, expresada en el abrazo fraterno y en la calidez de su lenguaje epistolar.

La presencia de la Iglesia en la ciudad debe estar imbuida de esta fuerza vital, pues nada crece sin afectividad. En efecto, el lenguaje, en todas sus facetas, es "la morada del ser", la "casa donde habita el hombre", al decir de Heidegger. Somos todo lenguaje. ¡Qué bello, en este sentido, ser Lenguaje del Evangelio! (Camargo, 2009, p. 8).

La actitud interlocutora es la postura que más le conviene adoptar a la comunidad eclesial, no solo porque está más acorde con el proceder de Dios en la

revelación, sino también porque obedece al estilo de relación que anhelan los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. La relación de interlocución se funda en el reconocimiento de la igualdad y el derecho que todos tienen a la palabra.

3. La parroquia: punto neurálgico de la Iglesia local urbana

Hace algunos años había pastoralistas que anunciaban el final de las parroquias al constatar su inoperancia:

Ciertamente, en muchos países, la parroquia ha sido sacudida por el fenómeno de la urbanización. Algunos quizá han aceptado demasiado fácilmente que la parroquia sea considerada como superada, sino destinada a la desaparición, en beneficio de pequeñas comunidades más adaptadas y más eficaces. (Juan Pablo II, 1979, n. 67)

La parroquia fue creada por la necesidad de tener comunidades de personas que se conocieran y se ayudaran, pero también hay que anotar que ellas ejercían una función de control del individuo y el poder era centralizado en el sacerdote. Ahora bien, esta sociedad ha sido suplantada por una realidad distinta, formada de sectores independientes y secularizados (Valencia, 1998, p. 4).

Hay que reconocer que la parroquia es una presencia entre otras muchas y que parte de su responsabilidad es descubrir su vocación para hacer que el Evangelio descienda a la realidad y provoque buenas noticias en la ciudad. A ella se debe, en buena medida, la encarnación del cristianismo en las tradiciones de los pueblos y la configuración social de las ciudades. Gracias a las parroquias el éxodo rural hacia las grandes ciudades ayudó a que encontrarán una integración y estabilización de estos grandes aglomerados sociales. Pero también la parroquia es una presencia contradictoria. En ella pueden encontrarse lo mejor y lo peor de la vida de la Iglesia, porque a la vez que acompaña, muchas veces propicia una incorporación a la comunidad eclesial más sociológica que verdadera, y su praxis pastoral — hecha sobre todo de catequesis, sacramentos y homilías — ha sido más un factor de conservación social que fuente inspiradora de transformación de la ciudad (Díaz, 1996, pp. 207-208). La parroquia es una presencia pública que habla del carácter esencialmente público del mensaje cristiano y del interés que este tiene por hacer que la fe desarrolle estrategias para “promover la justicia social y global”. La Iglesia no solo no renuncia a estar presente en la ciudad, sino que una parte esencial de su misión consiste en ayudar a configurar un orden social más humano.

Es cierto que la ciudad es demasiado compleja para ser abordada desde un solo ángulo. El conglomerado ciudadano está hecho de espacios y estructuras que desbordan los perfiles parroquiales. En los ámbitos que están fuera de sus competencias y de sus posibilidades, como la economía, la política, la sanidad, el trabajo, etc., indirectamente, sin embargo, debe estar presente animando a los creyentes a la inserción en esos espacios de la vida ciudadana.

Si a menudo no se acierta en la tarea, es porque se desconocen cuáles son las exigencias, la naturaleza y las apuestas de la parroquia evangelizadora, que piden:

Desplazar esta hacia la vida, en una sensibilización conjuntamente a la situación concreta de las gentes, analizando con ojos evangelizadores la realidad humana cercana y mundial, desarrollando un estilo de parroquia acogedora y cálida y haciendo resonar la vida real en las celebraciones litúrgicas. (Díaz, 1996, p. 209)

La movilidad urbana ha puesto en crisis la parroquia de la ciudad, basada predominantemente en la comunidad territorial y en la fisonomía sociológica de la ciudad actual, donde las relaciones entre vecinos son frecuentemente ocasionales y superficiales, mientras que con la gente que vive lejos las relaciones son tal vez cordiales y amistosas.

Lo que une en la ciudad, por tanto, no es la geografía. Las relaciones afectivas y de interés del hombre urbano rompen con la geografía. Tienen una dimensión mucho más personal. Su "vecino" no es el que vive a su derecha o izquierda, arriba o abajo. Su "vecino" es el amigo elegido, aquel con quien entra en comunión de ideas o de intereses de cualquier tipo, viva cerca o lejos (Berstand, 1984). Este es un elemento de análisis clave a la hora de reflexionar sobre la pregunta "¿Quién es mi prójimo?". Porque la respuesta no es la más obvia ni la más lógica.

Los cristianos que viven en una misma demarcación parroquial urbana no se sienten unidos o relacionados entre sí por el hecho de ser feligreses de tal o cual parroquia. Las parroquias de la gran ciudad, por tanto, no pueden basarse en lazos de vecindad. No son "comunidades", sino más bien "colectividades" de personas que entienden la ciudad como un todo orgánico, diversificado en múltiples grupos sociales que uno elige cuando y como quiere.

El hombre actual, a consecuencia de la moderna separación entre familia y mundo del trabajo, vive en diferentes ámbitos y contextos, y tiene que ser abordado en modo adecuado y diferenciado. Una exigencia unilateral de la parroquia resulta obsoleta por la movilidad actual, especialmente en los domingos y días festivos, y por la importancia creciente del tiempo libre.

En la parroquia urbana, la persona del sacerdote no ha pasado de moda, pero su figura no será del hombre autoritario o centralista, sino del animador y coordinador de los carismas. Será capaz de promover a los laicos, formar grupos de trabajo con ellos y trabajar en un clima de corresponsabilidad. Tendrá que saber relacionarse con personas de todos los niveles y ser personas de diálogo con la pluralidad propia de la ciudad. La Iglesia en la ciudad debe ser capaz de promover a los laicos como protagonistas de la pastoral urbana.

Una parroquia urbana tiene que ser solidaria con el sufrimiento de la población. Los cristianos no solo acuden a ella para buscar cualquier cosa, sino para convertirse ellos mismos en testigos y misioneros en la gran ciudad (Valencia, 1998, pp. 42-44).

La parroquia no es en la mayoría de los casos comunidad, ya que entre los feligreses están casi ausentes las relaciones interpersonales, sobre todo en la urbe. El habitante de la ciudad distingue entre vida pública y vida privada: para él la religión es parte de la segunda. Nace una religión de fe personal donde el individuo es quien se siente responsable frente a alguien. Es alérgico al autoritarismo del clero, reacciona con la abstención y la ausencia. Para él la autoridad es solo sinónimo de competencia. En ella existen personas que si son acompañadas, estimuladas y coordinadas, serán capaces de realizar un magnífico trabajo de evangelización.

Es necesario plantearse la pregunta si vale la pena sostener la parroquia urbana y qué tipo de parroquia reclaman el hombre y la mujer urbanos (Bravo, 1999, pp. 73-75).

Es necesario ser conscientes de que una parroquia que se quiera mantener dentro de los muros o los límites de su territorio está destinada a permanecer en el aislamiento, o bien a desaparecer. Al hombre de la ciudad, por tanto, no se le puede encasillar en unos estrictos límites parroquiales de tipo territorial (Berstand, 1984, pp. 661-662).

La parroquia urbana ha de ser pluralista dado el pluralismo de la propia gente que la conforma. Los elementos demográficos, culturales, intelectuales, profesionales y laborales hacen que exista un pluralismo. Por otro lado, la diversidad de estatus, la diversidad en los niveles de participación en la propia parroquia (alejados, ocasionales, habituales, comprometidos) y la diversidad de ideología (en las personas o en los grupos parroquiales) están motivando un pluralismo. El pluralismo es positivo y enriquecedor. El pluralismo que existe en el barrio, si es recogido en las programaciones parroquiales, puede convertirse en un pluralismo rico y fértil, siempre y cuando haya un proyecto pastoral claro que lo sustente y lo conexe. De otro modo, el pluralismo se hace indiscriminado,

desorganizado, y más que favorecer la formación de una auténtica comunidad, lleva a la disgregación o, incluso, al enfrentamiento de grupos.

La parroquia, para la mayoría de los bautizados, es el lugar y el ámbito en donde lo eclesial se hace accesible y experimentable. Para la mayoría de los no creyentes, es en gran medida la referencia concreta que puede tener la Iglesia.

Debe concebirse la parroquia no como un territorio sino principalmente, como sucede con la definición de Iglesia particular, una comunidad. La parroquia es célula viva de la Iglesia diocesana y que tiene la misma triple misión que le ha sido encomendada al Pueblo de Dios: profética y de evangelización, sacerdotal y de celebración, real y de compromiso. La parroquia, concebida como comunidad de comunidades, se sitúa en la óptica de la unidad, comunión, corresponsabilidad y evangelización (Berzosa, 2000, pp. 847-848).

Las parroquias urbanas deben ser más bien como centros abiertos, capaces de aglutinar grupos de talla humana, que en pequeños grupos evangelizadores van allá donde la gente se encuentra; tendrá futuro, porque logrará superar, dejar atrás una pastoral de cristiandad, de mantenimiento, de conservación, para dar paso a una pastoral de la misión, de crecimiento, que planifica su trabajo, no en función del “siempre se ha hecho así” o de las estructuras y tareas existentes, sino de la realidad circunstante, de la personalización de la fe de los individuos y de la transformación de los ambientes (Berstand, 1984, pp. 662-663).

En una planificación pastoral, habrá que buscar un equilibrio correcto entre la pastoral parroquial y la pastoral extraparroquial. Para una pastoral urbana, es fundamental la parroquia territorial en el espacio vital del barrio. Tiene grupos y los integra. Se siente especialmente obligada con las familias jóvenes, tiene unos límites traspasables y tolera los movimientos migratorios de los fieles. Su tarea primaria es iniciar contactos y establecer relaciones. La Iglesia y sus comunidades aparecen como lugar de saludo, de acogida. Aquí aparece el problema del contacto. El distanciamiento de algunas familias jóvenes es, muchas veces, un problema de contacto, más que un problema de fe. Una parroquia que no se esfuerza por establecer contactos no responde a lo que exige una gran ciudad.

No hay que poner en duda la prioridad de la parroquia; pero, si se considera la dimensión misionera, la pastoral extraparroquial adquiere una importancia considerable (Guinda, 2002, p. 1143).

Una cuestión crucial se pone a la parroquia: ¿será posible crear otros estilos de parroquia (por ejemplo, sectorial, personal, ambiental, solidaria con otras, encomendada a diáconos, ministros laicos, religiosas, etc.)?, ¿existe la conciencia de que al tocar la parroquia se tocará inevitablemente la figura del párroco tradicional y la misma estructura organizativa de la Iglesia diocesana?

En continuidad con lo anterior, cabe mencionar a modo de ejemplo una alternativa pastoral atípica en el universo atípico de la urbe: la Iglesia de la casa (Merlos, 2007, pp. 332-333).

Cabe aclarar cuál es la diferencia que Merlos (2007) establece entre lo típico y lo atípico, entendiéndose como dos categorías existenciales que permiten situarse en el entorno y actuar con actitud pasiva o conformista o con actitud dinámica y creativa. Lo típico se entiende como un molde, huella, marca o modelo que reproduce un determinado número de realidades de la misma naturaleza. Lo típico, por tanto, sería la realidad reconocida, incuestionable y comúnmente aceptada, que se ajusta a parámetros habituales claramente establecidos y se desenvuelve con reglas perfectamente ordenadas e indiscutibles. Lo típico suele emparentarse con la herencia, los usos y las costumbres, las formas inflexibles que regulan la vida y los comportamientos. Lo atípico, por el contrario, sería la realidad que, sin perder la relación con su grupo de referencia vital, escapa a las características habituales que la definen, y adquieren por eso mismo un perfil único, original e irreductible a las formas y reglas tradicionales comúnmente aceptadas. Lo atípico es lo inédito, lo impredecible. La ciudad genera ciertamente toda clase de expresiones típicas comunes a todas (movilidad constante, anonimato, centralismo, esclavitud del tiempo, contraste social, exclusión, conflicto, las mayorías vulnerables), pero, al mismo tiempo, propicia sin cesar expresiones atípicas que por su novedosa irrupción llevan a vivir la urbe como una experiencia continua de sorpresa, desconcierto y turbación, debido precisamente a lo impredecible de su devenir (modas inéditas, formas populares e impensables de organización, esoterismos, conductas exóticas, formas ingeniosas de subsistencia). La ciudad puede interpretarse con parámetros que inciden en su "tipicidad", pero también puede hacerlo desde aquellos factores que configuran su "atipicidad".

Por consiguiente, una de las prácticas pastorales que nace de la intuición pastoral, y que poco a poco encuentra su fundamentación teológica, es reunirse en grupo en medio de un mundo que cada día se divide y se aísla más. La Iglesia de la casa, en cuanto alternativa atípica de la pastoral urbana, se nos propone hoy en unos términos que inducen a tomar posturas pastorales congruentes. Se afirma de ella que es un espacio concreto, normalmente pequeño, pero perteneciente a un territorio común; conlleva una relación personalizada basada en el vecindario; se identifica con símbolos sencillos y cercanos; ejerce la espontaneidad en el diálogo; escucha comunitariamente la palabra de Dios; y realiza una búsqueda familiar de la trascendencia y del misterio como fuentes que dan sentido a la vida y fortalezcan para la lucha diaria (Merlos, 2007, pp. 339-340).

Conclusión

Una Iglesia en estado de misión debe estar organizada en función del mundo exterior, no en función de sí misma. En primer lugar, la Iglesia debe mirar la ciudad como conjunto. Al frente está un obispo con un consejo pastoral que no administra las parroquias, sino que trata de entender la ciudad, de escoger los puntos de presencia y elaborar los mensajes cristianos para la ciudad en cada momento de su historia presente. En el centro de la ciudad, está el corazón de la Iglesia local, que trata de comprender espiritualmente las señales de los tiempos en una ciudad determinada.

La ciudad hoy no solo es espacio geográfico o acontecimiento histórico-cultural, sino nexo de complejas relaciones humanas y estructurales, una complejidad de fuerzas y poder. Sin duda, el desafío en la ciudad está en humanizar la ciudad y sus acciones, lo que significa promover la persona humana y urbana (Davey, 2003, p. 10).

Aparecida nos anima a evangelizar la ciudad actual con alegría y valentía (cfr. Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 2008a, n. 517). La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, así como en sus dolores y sufrimientos. Las sombras que en ella se viven no pueden impedir que contemplemos al Dios de la vida en el contexto urbano.

Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad, y en ellas las personas tienen la posibilidad de conocer a más personas, interactuar y convivir con ellas. En las ciudades, es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. En ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él. La Iglesia debe acampar en la ciudad como la tienda de campaña que Jesús ha instalado entre los hombres, estando al servicio y realización de la ciudad a través de la proclamación y vivencia de la Palabra, de la celebración de la liturgia y de la comunión fraterna; ella debe ser fermento en la ciudad actual (cfr. Celam, 2008a, n. 514).

Es importante despertar en nuestros agentes de pastoral la conciencia misionera en este momento para nuestra ciudad y sentirnos en verdadero estado de misión y discípulos llamados para anunciar el Evangelio en esta nueva época (Celam, 2008b, p. 13); apostarle en mayor modo a la creación y el fortalecimiento de relaciones interpersonales fraternales, sólidas y verdaderas, e integrarlas a nivel parroquial y diocesano; integrar e inculturar elementos propios de la vida cristiana en la vida de la ciudad, y abrirse a nuevas experiencias, estilos,

lenguajes, que puedan encarnar el Evangelio en la ciudad; la presencia de la Iglesia debe garantizarse en la ciudad en los distintos sectores urbanos y humanos. Es importante descentrar la acción eclesial e integrar centro y periferia, para lo que el papel de los discípulos laicos misioneros es fundamental, ya que ellos con una formación adecuada, su presencia, acción y misión, serán signo profético y farol de luz para la ciudad.

Referencias

- Álvarez, E. Y. (1988). Evangelización en la gran ciudad: actitudes fundamentales. *Teología y Catequesis*, 25, 27-49.
- Berstand, J. (1984). Desafíos de la nueva realidad urbana a la parroquia. *Sal Terrae*, 72(9), 665-674.
- Berzosa Martínez, R. (2000). Parroquia. En V. M. Pedrosa, J. Sastre y R. Berzosa (dirs.), *Diccionario de pastoral y evangelización* (pp. 847-851). Burgos, España: Monte Carmelo. Recuperado de https://mercaba.org/Pastoral/INDICE_DE_PASTORAL.htm
- Bravo, B. (1999). *La Iglesia en la ciudad*. Ciudad de México, México: Dabar.
- Camargo Cortés, A. y Mancera Casas, J. A. (4 de febrero de 2007). Búsqueda de una teología pastoral. Recuperado de <https://pastoralurbanabogota.blogspot.com/2010/04/en-busqueda-de-una-teologia-pastoral.html>
- Camargo Cortés, A. E. (2009). *La Iglesia evangelizadora de la ciudad: propuestas pastorales*. Trabajo presentado en Simposio sobre Pastoral Urbana: La Iglesia en la ciudad, organizado por la Arquidiócesis de Cali.
- Caramurú, R. (1967). *La Iglesia al servicio de la ciudad*. Barcelona, España: Nova Terra.
- Comblin, J. (1968). *Théologie de la ville*. París, Francia: Éditions universitaires.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1982). *Pastoral y parroquia en la ciudad*. Bogotá, Colombia: Autor.
- Concilio Vaticano II (1995). *Documentos completos*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2008a). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá, Colombia: Autor.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2008b). *La misión continental para una iglesia misionera*. Bogotá, Colombia: Autor.
- Davey, A. (2001). *Urban Christianity and global order: Theological resources for an urban future*. Londres, RU: British Library.
- Davey, A. (2003). *Cristianismo urbano y evangelización*. Bilbao, España: Sal Terrae.

- Díaz Marcos, C. (1996). La parroquia una presencia de la Iglesia en la ciudad. *Sal Terrae*, 83/3(988), 207-218.
- Dorado, A. G. (1983). Una Iglesia más evangelizadora en las grandes ciudades. *Medellín*, 90.
- Ferrari, G. (2004). Le citta luogo della missione. *Testimoni*, 12, 7-10. Recuperado de http://data.over-blog-kiwi.com/0/51/25/32/20181030/ob_29e783_gabriele-ferrari-s-x-le-citta-l.pdf
- Frosini, G. (2007). *Babele o Gerusalemme? Teologia delle realtà terrestri. I. La città*. Bolonia, Italia: EDB.
- Gaudium et spes* (1965). Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Guinda, F. J. (2002). Pastoral urbana. En C. Floristán (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 1139-1146). Madrid, España: San Pablo.
- Juan Pablo II (1979). *Catechesi tradendae*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html
- Juan Pablo II (1981). *Laborem exercens*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- Juan Pablo II. (1985) *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio Delle Conferenze Episcopali D'Europa*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851011_partecipanti-simposio.html
- Lumen gentium*. (1964). Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Marafioti, D. (2012). La categoria ecclesiológica di citta nel magistero recente. *Rassegna Teologica*, 2, 232-233.
- Martinic, M. B. (1993). *Iglesia y ciudad en América Latina: análisis de una práctica evangelizadora y evaluación de sus alcances eclesiológicos*. Roma, Italia: Pontificia Università Salesiana.
- Medina Arellano, J. A. (2011). *La acción pastoral en la ciudad: desde la realidad pastoral hispana de la Iglesia católica en los Estados Unidos de América*. Salamanca, España: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Merlos, F. (2002). *Pastoral en crecimiento: fuerzas y debilidades, cuestionamientos y urgencias*. Ciudad de México, México: Palabra.
- Merlos, F. (2007). Pastoral atípica. En J. J. Legorreta (dir.), *10 palabras clave sobre pastoral urbana* (pp. 307-343). Estella, España: Verbo Divino.

- Niño, F. (1996). *La Iglesia en la ciudad: el fenómeno de las grandes ciudades en América Latina como problema teológico y como desafío pastoral*. Roma, Italia: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Pablo VI. (1964). *Eclesiam suam*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/enc/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html
- Peresson Tonelli, M. (2007). *La iniciación cristiana en la ciudad desde la pedagogía de Jesús: cómo acceder a la fe en la ciudad*. Trabajo presentado en Congreso de Teología y Pastoral. Recuperado de https://mercaba.org/ARTICULOS/B/Bogota_00_car_tel_ponencias.htm
- Ruiz Arenas, O. (2012). Dimensión misionera de la nueva evangelización. *Misiones Extranjeras: Revista de Misionología*, 248-249, 317-334.
- Tonna, B. (1978). *Un vangelo per la città: il passaggio della missione rurale alla missione urbana nel terzo mondo*. Milán, Italia: EMI.
- Uribe, C. E. (1990). *Eclesiología para la misión*. Bogotá, Colombia: OMP.
- Valencia, A. F. (1998). *Acercamiento sociopastorales a la urbe: parroquia, mundo urbano y comunidad*. Ciudad de México, México: Dabar.
- Vietmeier, A. (2007). Sujetos urbanos y evangelización. En J. de J. Legorreta (dir.), *10 palabras clave sobre pastoral urbana* (pp. 143-169). Estella, España: Verbo Divino.
- Zulehner, P. M. (1992). *Teologia pastorale. 1, Pastorale fondamentale: la chiesa fra compito e attesa*. Brescia, Italia: Queriniana.



Estado actual de la transformación religiosa: libertad de religión-Estado, educación y laicismo en El Salvador*

Antonia Larissa Hernández Monterrosa**

Recepción: 10 de noviembre de 2018 • Aprobación: 5 de diciembre de 2018

Resumen

El propósito de este artículo es exponer el estado actual de la transformación religiosa: libertad de religión-Estado, educación y laicismo de El Salvador desde la Colonia hasta la actualidad, brindando un panorama de esta relación en la sociedad salvadoreña y cómo con el transcurso de los años llegaron a establecerse otras religiones en el país. Para la recopilación de la información, se consultó bibliografía relacionada con el tema. Como principal resultado, se encontró que en El Salvador existe la libertad de culto. Finalmente, se hace una reflexión sobre la importancia de la religión en la vida de las personas y por qué existe la necesidad de creer en un ser supremo que está al pendiente de las necesidades de su pueblo.

Palabras clave: religión, Estado, educación, laicismo.

* Artículo producto del proyecto de investigación "Estado actual de la transformación religiosa en América Latina y el Caribe", desarrollado en el Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe entre 2015 y 2016. Citar como: Hernández Monterrosa, A. L. (2019). Estado actual de la transformación religiosa: libertad en la relación religión-Estado, educación y laicismo en El Salvador. *Albertus Magnus*, X(2), 35-55. doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5212>.

** Universidad Católica de El Salvador, El Salvador. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5187-9057>. Correo electrónico: larissa.hernandez@catolica.edu.sv

State of the art of religious transformation: Freedom of religion-State, education and secularism in El Salvador

Abstract

The purpose of this paper is to expose the state of art of religious transformation: Freedom of Religion-State, education and secularism of El Salvador from the Colony to the present, providing an overview of this relationship in Salvadoran society and how with the course from the year's other religions in the country were established. For the collection of information, bibliography related to the subject was consulted. As a main result, it was found that freedom of worship exists in El Salvador. Finally, a reflection is made on the importance of religion in the lives of people and because there is a need to believe in a supreme being who is aware of the needs of his people.

Keywords: religion, State, education, secularism

Estado da arte da transformação religiosa: liberdade religiosa-Estado, educação e laicidade em El Salvador

Resumo

O propósito de este escrito é exponente sobre o Estado do Arte da transformação religiosa: Libertad de religião-Estado, educação e lazer de El Salvador desde a Colonia até a atualidade, brindando um panorama desta relação na sociedade salvadoreña e como com o transcurso de los años chegaram a outras religiões estabelecidas em país. Para a recopilación de informação e consulta bibliografía relacionada ao tema. Como resultado principal, se encontró que em El Salvador existe a liberdade de culto. Finalmente, é uma reflexão sobre a importância da religião na vida das pessoas e porque existe a necessidade de criar um ser supremo que está pendurado nas necessidades de su pueblo.

Palavras-chave: religião, Estado, educação, laicidade.

Introducción

La religión en América Latina ha suscitado transformaciones que han afectado los aspectos educativo, social y político a lo largo de su historia. Esta se considera un fuerte vínculo entre el hombre y Dios, ya que se está consciente que de un ser celestial está presente en la vida y que gracias a su bondad y misericordia se producen milagros.

Este estudio hace énfasis en el estado actual de la transformación religiosa: libertad de religión-Estado y educación, y laicismo de El Salvador desde la Colonia hasta la actualidad. Además, establece un panorama que permite visualizar cómo el país ha experimentado cambios en cuanto a la apertura a religiones a lo largo del tiempo, de modo que surgió la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo ha sido el estado actual de la transformación religiosa: libertad de religión-Estado, educación y laicismo de El Salvador desde la Colonia hasta la actualidad? Para ello, se realizó una recopilación de información de la transformación de la religión de El Salvador, que se describió y analizó, para proporcionar una idea más amplia de este aspecto tan importante en la sociedad, que es la religión. La investigación básicamente fue de tipo documental-informativo, para lo que se consultaron fuentes primarias y secundarias: libros, revistas científicas, documentos oficiales e informes técnicos de instituciones públicas y privadas. El instrumento para procesar la información fue una ficha de revisión, a fin de tener una panorámica acerca de la información relevante de diversas fuentes confiables, considerando los indicadores y objetivos establecidos. El enfoque del análisis de la literatura consultada fue sobre la transformación de la religión en El Salvador, que se ubica desde la Conquista misma de los españoles al pueblo indígena hasta la época actual.

1. Conceptualización de religión

La religión es un concepto difícil de definir, principalmente debido a su diversidad de manifestaciones a través de las diferentes culturas. El fenómeno religioso como expresión de la consciencia resulta un hecho antiguo y su investigación ha sido de interés tanto para practicantes como para observadores, entre ellos, filósofos, ideólogos, historiadores, médicos, sociólogos, psicólogos y representantes de otras ciencias, lo mismo a partir de teorías generales y concepciones preponderantes en cada época, la perspectiva personal, la experiencia práctica y las vivencias de los que han decidido su indagación y explicación.

En este sentido, la religión como forma de concepción del mundo aporta sentidos al hombre, aun cuando no sea la única fuente. Al analizar el término de *religión*, se tienen en cuenta tres niveles cuyo marco subjetivo se expresa como creencia, simbolismo, imaginario y convencimiento; además, se analiza el nivel de las interacciones sociales en las que se expresa en comportamientos, conductas, formas de llevar la vida, ritos y costumbres; también en el nivel institucional, donde se encuentran instituciones como iglesias, con un fuerte componente de poder (Möller, 2008). Desde este planteamiento, no hay duda de que la religión influye fuertemente en la vida de los seres humanos, porque en ella encuentran consuelo y orientación para los problemas existenciales que se tienen en un momento de la vida, es decir, que “la religión es uno de los mecanismos universales que permite acceder a las formas de integración y de cohesión de una sociedad” (Gispert, 2006, p. 123). Para ilustrar mejor este concepto, la religión es una forma de tener unificada a la sociedad, y lo que se busca es estar en paz y en armonía con el prójimo, lo que provoca que la sociedad funcione integralmente, por la misma convicción que al tratar bien a las personas se cumple con la invitación que Jesús hizo a los hombres y que conduce a las raíces del cristianismo. También se debe agregar que amar al prójimo es comprender que este no solo es humano, sino también lo universal, es decir, todo lo creado, la tierra, el agua, la selva, los animales, todo cuanto existe, y que compartimos en este planeta, llamado Tierra, por tanto, es a través de la religión que se tiene una comunión entre todos estos elementos mencionados. Anteriormente, los indígenas tenían esa comunión con la naturaleza, a su manera, claro está, y que al llegar los españoles los orientaron a vivir en comunión con lo que les rodeaba, pero a través de una sola religión. A continuación, se hace un breve recorrido por esta época en El Salvador.

2. Época prehispánica y colonial en El Salvador

En la época prehispánica, los antepasados indígenas tenían establecido su propio mundo politeísta, es decir, que “creían que cualquier fenómeno natural: el sol, la luna, la lluvia los animales eran dioses y realizaban ceremonias dedicadas a cada uno para mantener el ciclo vital de la existencia” (Ministerio de Educación, 2010, p. 11). Esto es, los indígenas tenían sus ritos para cada una de sus deidades, por ejemplo, el ritual más importante para ellos era el del dios Lol Cah, que era el que prevenía las sequías ofrendando el árbol sagrado al dios Chac (de la lluvia), por mencionar uno de los muchos que ellos realizaban. Entonces, a la llegada de los españoles, específicamente el 12 de octubre de 1492, estos rituales fueron

eliminados e iniciaron la conquista de América y comenzaron a imponer el catolicismo en las comunidades indígenas durante la época colonial.

Transcurrido el tiempo en la historia de la Iglesia en El Salvador, según Delgado (2011), “la primera comunidad de creyentes comenzó a congregarse en la Villa de San Salvador. Esta comenzó a celebrar su fe en Cristo y dar testimonio de Él en tierra de pipiles, en Cuscatlán” (p. 23), lo que indica que los españoles ya habían dominado a los indígenas para que practicaran la adoración a un solo Dios e inducirlos al catolicismo, religión que los conquistadores profesaban.

En esta época colonial, los párrocos de las iglesias católicas, por encargo del rey de España, enseñaban doctrina religiosa a los indígenas. En efecto, fue durante la formación de la República, en 1832, que surgió el primer reglamento de enseñanza que indicaba: “En todos los pueblos del país que tengan municipalidad, deben tener escuela de primeras letras, con cien pesos de multa si no lo hicieran” (Aguilar, 1995, p. 14). Ante este mandato, había una cierta presión para que se implementara la educación en el país. Es de mencionar que, en un principio, la educación se enfocaba en enseñar la doctrina cristiano-católica. En El Salvador, en 1832, aún no estaba reglamentada la enseñanza de la doctrina católica, pero en 1861 sí fue contundente que se tenía que realizar esta actividad. González (2012) explica que a partir “del año 1824 hasta 1880, la educación moral de los futuros ciudadanos estuvo regida por los principios, valores y dogmas del catolicismo; y el Estado salvadoreño avaló ese tipo de educación, es decir, la formación de futuros ciudadanos católicos” (p. 12). Es decir, se buscó dar una formación enfocada en la religión para que los ciudadanos del país fueran personas de bien y practicantes de valores que fortalecen la convivencia social.

No obstante, a partir de 1873, esta situación empieza a cambiar. Durante el Gobierno del mariscal Santiago González se redacta un nuevo reglamento de educación en el que se promueve la educación integral y se daba un separación entre la religión y la educación, que da origen al modelo laico de educación que es el mayoritario en los centros educativos nacionales, incluso hasta hoy en día (Lorenzana, Mena, Regalado y Rodríguez, 2011). Una característica que todavía se mantiene en las instituciones educativas públicas es que en estas no se permite enseñar religión a los estudiantes, a diferencia de las privadas que, a este respecto, son autónomas, lo que quiere decir que, si tienen bases católicas o evangélicas, la enseñanza estará enfocada en esa religión. Además, en la Constitución de la República de El Salvador de 1983, se instaura la libertad de culto y se afirma que todas las personas son iguales ante la ley, y prohíbe la discriminación basada en la religión.

Continuando con la historia de la religión católica en El Salvador, durante la época colonial, la relación Iglesia-Estado se firmó a través del Patronato, lo que

le otorgó al catolicismo el derecho de ser la única religión en los territorios bajo la influencia de la Corona española. En esta experiencia, la monarquía hispánica y la Santa Sede resultaron beneficiadas. El clero, las órdenes religiosas y la alta jerarquía cumplieron funciones propias del culto católico, pero además llevaron sobre sus hombros tareas propias del Estado español. Cabe mencionar que durante la Colonia se consolidó la identidad y la cultura cristiana a través de los sacramentos y la catequesis.

Para el historiador del derecho indiano, el Estado español en las Indias se fue configurando como un Estado misional. Fue su originalidad y lo que lo define como un Estado misional frente al Estado confesional, que por la misma época cobra forma en Europa. Bravo citado por Avendaño (2012), explica:

Se reconoce y protege una religión establecida como oficial católica, el Estado misional tiene como fin primordial procurar atraer a sus vasallos a la fe católica, es decir, promover el establecimiento de esa religión. Esa intrínseca relación política no se disolvió al momento de la declaración de la Independencia centroamericana, más bien hubo un incremento de tensión entre las antiguas provincias y el gobierno federal por la definición del Patronato. Tal asunto se resolvió con la llegada de Francisco Morazán a la presidencia de la República Federal, a raíz del cual, un decreto aclaró que el Patronato correspondía al gobierno federal y el vice patronato lo ejercía cada uno de los estados. (párr. 2)

De esta forma, el Patronato entre las antiguas provincias del Reino de Guatemala y un recuento de la legislación estatal brindó el respaldo a una corporación de antiguo régimen de la Iglesia católica; al parecer, en esa época, las fracciones políticas centroamericanas de diferentes signos brindaron su protección al culto católico, pero permitieron la presencia a otras agrupaciones religiosas en el ámbito privado para respetar la libertad de esta índole. De modo que, entre 1824 y 1880, El Salvador vivió una clase de “modernidad católica”; en la década de 1880, el Estado salvadoreño se empeñó por establecer la modernidad de corte laico y secular. González (2012) refiere que “la primera modernidad estaría caracterizada por la fuerte presencia de la religión católica en la esfera política, mientras que la segunda estaría definida por la formal separación de los poderes religioso y político” (p. 6). Por ejemplo, en el régimen de Santiago González, hubo una separación de la Iglesia y el Estado, en el periodo del 12 de abril de 1871 y el 1 de febrero de 1876. Araujo (2009) explica que “durante este breve lapso de tiempo se puede evidenciar la consolidación de la hegemonía absoluta del Estado sobre la

sociedad, muy a pesar de la Iglesia” (p. 24). De acuerdo con ello, estos sacerdotes marcaron un precedente importante en la Iglesia, ya que desde ahí los religiosos iniciaron la participación en política. También cabe mencionar:

A finales del siglo XIX y principios de la década de 1950 el poder eclesiástico se caracterizó por el apoyo monolítico de las autoridades eclesiásticas al proyecto socioeconómico y político impulsado por la clase gobernante, civil y militar [...] para la Iglesia salvadoreña la apertura al nuevo orden se tradujo en cooperación con la clase dominante, que tenía sus fundamentos en la exportación cafetalera. La Iglesia constantemente fue ofrecida por sus jerarcas como institución útil al Estado [...] el mayor servicio de la Iglesia a la sociedad consistía en la formación de buenos ciudadanos al hacerlos buenos cristianos. El Estado, por su parte, necesitaba asegurar su estabilidad; la sola legitimación no era suficiente. La Iglesia prestó servicios apreciables en ambos aspectos. (Cardenal, 2001, pp. 895-896)

Definitivamente, la Iglesia ha sido y será pilar fundamental dentro de la sociedad, ya que tiene la responsabilidad de fomentar la armonía entre las personas que conviven en ella, además de ser la mediadora de conflictos que pueden suscitarse entre los diferentes sectores, con la finalidad de evitar la violencia.

3. Evangelización de los indígenas y transformación de la religión en El Salvador

La evangelización para los misioneros no fue fácil porque los indígenas estaban dispuestos a defender sus creencias, por esta razón emplearon métodos para realizar esta tarea. Al principio, fueron desordenados, ya que su principal objetivo era salvar las almas de los conquistados. Delgado (2011) explica que “los misioneros acompañaban al ejército conquistador para ir aplicando el sacramento del bautismo, para cumplir esta obligación de evangelización” (p. 97). Luego, identificaron diferentes recursos para enseñar a los indígenas el contenido de la doctrina católica: uno de ellos fue el canto con melodías sencillas como una forma efectiva de que ellos captaran el Evangelio y, a su vez, aprendieran español, según la posición de Holland (2011), quien afirma:

Los misioneros católicos empezaron la evangelización de Centro América después de este suceso y la ocupación de la región, por los

españoles en los años 1520. Aunque los amerindios en El Salvador tenían una religión bien desarrollada basada en la adoración de las fuerzas de la naturaleza. (p. 11)

En esta parte de la historia de El Salvador, la religión católica fue la que marcó la vida de las personas, pero con el pasar de los años se fue dando apertura a otras religiones, de modo que se tuvo que respetar la ideología y las creencias que fueron llegando al país, e implementar la libertad de religión. Al respecto, la Embajada de los Estados Unidos en el país presentó el *Reporte de libertad de religión en El Salvador* que hace énfasis en el respeto de religión y culto:

Se consagra la libertad de culto, al igual que otras leyes y políticas, y generalmente el gobierno acató dichas disposiciones en la práctica. La Constitución establece que todas las personas son iguales ante la ley y prohíbe la discriminación basada en nacionalidad, raza, género o religión. (párr. 7)

Este artículo se encuentra en la Constitución de la República de El Salvador de 1983 y la última modificación fue elaborada en 2014 en el capítulo 1 sobre derechos individuales, y su régimen de excepción específicamente en el artículo 3. De esta forma, “en el marco del Estado de derecho determina [sic] la Constitución de la República de El Salvador, el Gobierno garantiza el ejercicio pleno de la libertad de expresión y de culto por lo que siempre se guarda un respeto a la difusión del Evangelio cristiano” (Ministerio de Justicia, 2001, p. 176). Esto se demuestra en las diferentes actividades que los devotos manifiestan, en las misas que realizan los católicos o en los cultos que organizan los evangélicos, ya que son las dos religiones con un número mayor de adeptos. De igual forma, se respetan las creencias de las otras religiones que se profesan en el país, es decir, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová y la Comunidad de Cristo, y doctrinas no cristianas: bahaísmo, islam, budismo, judaísmo, grupos relacionados con el hinduismo, rosacruzismo, movimientos psíquico-espiritualistas de la nueva era y religión popular o sintética de tradiciones nativas. Lo anterior refuerza lo que se establece en el artículo 25, que explica: “Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin más límite que el trazado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas” (Constitución de la República de El Salvador de 1983). Como puede apreciarse, los salvadoreños ante la ley pueden ejercer la religión que llene sus creencias o convicciones, es decir, es un derecho fundamental que se refiere a la opción de cada ser humano de elegir libremente su religión, de no elegir ninguna

(irreligión) o de no creer o validar la existencia de un Dios (ateísmo y agnosticismo), y ejercer dicha creencia públicamente, sin ser víctima de opresión, discriminación o intento de cambiarla a la fuerza. Por tanto, afirmar la libertad religiosa equivale a hacer un

juicio básico sobre la naturaleza del hombre y definir la esencia de la humanidad. Pero las implicaciones de la libertad de conciencia y de fe van mucho más allá de la cuestión filosófica acerca de la persona humana, ya que tienen una importancia crucial en la vida común, dentro de la sociedad. (Weigel, 1989, p. 50)

Desde este punto de vista, la religión ayuda a fortalecer los lazos de hermandad y a buscar establecer el bien común en la sociedad, ya que se persigue la paz entendida no solo como la ausencia de conflictos, sino también como la armonía positivamente cultivada entre personas.

4. Relación entre el Estado y la Iglesia

Con respecto a las relaciones del Estado y la Iglesia, es necesario explicar cuáles son los puntos clave en un correcto planteamiento de estos conceptos descritos, ya que se puede visualizar:

Entre el Estado Español y las confesiones religiosas existía una frontera y por tanto incidentes, la historia anota dos reacciones que no han sido desgraciadamente infrecuentes: para el Estado la tentación extrema ha sido desembarazarse de lo religioso; y para el poder religioso la tentación ha sido sofocar la necesaria e imprescindible autonomía del poder político. (Navarro-Valls, 2006, p. 27)

Esta situación da a comprender que ambas partes requieren autonomía para realizar sus actividades con la población. Para Möller (2008), la relación religión y Estado debe enfocarse en “mantener una orientación en los valores. Además, debe ayudar a fomentar procesos de involucramiento y desarrollo humano, siempre consciente de sus propias limitaciones” (p. 9). En este sentido, el Estado y la Iglesia tienen como objeto de su acción a los seres humanos, a quienes deben servir, por lo que el ordenamiento de cada una de estas dos entidades debe mantenerse en el ámbito de su propia vigencia: el Estado, en ofrecer bienestar a todos los ciudadanos, y la Iglesia, en su misión de brindar a todo ser humano una propuesta de salvación trascendente.

Por otra parte, la Iglesia y Estado en El Salvador han estado de la mano. En 1881, hubo un cierto descontento de parte de la Iglesia frente a las medidas que se tomaron con respecto a la religión. Pero como el clero católico tenía buena relación con el presidente Francisco Dueñas, él llevó a cabo varias acciones para lograr incorporar a la Iglesia las actividades del Estado, entre ellas:

Reconstruyó con fondos del Estado la catedral arruinada después de la revolución de 1863; influyó poderosamente para que el concordato se llevara a efecto lo más fielmente posible; influyó mucho en la erección del cabildo eclesiástico de 1864; compró en 20,000 pesos una casa para residencia episcopal; pagó la subvención del poder eclesiástico, lo integra formalmente mejor que ningún otro gobierno; el 29 de julio de 1864 permitió el establecimiento de los capuchinos en Santa Tecla; igualmente permitió el ingreso de los jesuitas y de las hermanas de la caridad, apoyando económicamente ambas fundaciones; propuso a José Luis Cárcamo Rodríguez para obispo auxiliar, y, finalmente, dio libertad a las autoridades eclesiásticas para ejercer su ministerio en paz. (Araujo, 2009, p. 23)

A partir de lo anterior, se ve la participación política de la Iglesia, que alcanzó su crecimiento con el nombramiento de cinco clérigos como diputados constituyentes: el canónigo Aguilar por el distrito de San Salvador; el obispo electo Cárcamo por los distritos de Teotepeque y Aguas calientes; el canónigo Rodríguez por el distrito de Chalatenango; el sacerdote de Cacaguatique, Norberto Cruz, por los distritos de Jucuapa y Gotera; el sacerdote de San Francisco, Reyes Aparicio, suplente por el distrito de Teotepeque. La Constitución de 1871 fue finalmente aprobada, la cual avanzó en gran medida en la secularización de la educación y en la libertad de culto (Araujo, 2009). Los sacerdotes han tenido un papel protagónico en todos estos movimientos con el Estado, que en efecto sirvieron para mantener un equilibrio con la finalidad de beneficiar al pueblo.

La identificación Iglesia-Estado asumió las características propias de la Europa monárquica, en la que tal identificación era casi absoluta. Rivas (2010) explica que, al “producirse la independencia de la corona española, y construirse las nuevas entidades estatales, también la relación entre la Iglesia católica y el Estado fue modificada significativamente” (párr. 5). Por esta razón, la Iglesia salvadoreña estuvo entre los protagonistas de la formación del Estado nacional, al desempeñar un papel importante en el proceso de independencia y en la construcción del nuevo poder político. Por otra parte, en El Salvador se dio una apertura en la década de 1840:

La Constitución salvadoreña de 1841, en su Art. 3, expone que en el Estado se profesa la religión católica, Apostólica y Romana, a quien el gobierno protegerá, pero se declara que todo hombre es libre para adorar a Dios según su conciencia, sin que ningún poder ni autoridad pueda, con leyes, órdenes y mandatos, de cualquier naturaleza que sean, perturbar o violentar las creencias privadas. (Avendaño, 2012, párr. 4)

Este artículo proporciona claridad en relación con las creencias de las personas y, fundamentalmente, que a nadie se le puede obligar a profesar una religión. Así, queda establecido que la libertad de conciencia y la libertad religiosa constituyen el derecho humano más importante porque dentro de ella se instaura “la distinción radical que existe entre el individuo y el Estado, en el que se fundamenta cualquier esquema de derechos humanos” (García, 2008, p. 6). Ante esta afirmación, las personas tienen el derecho de profesar la religión que más les llene sus expectativas. Sin embargo, en 1864, en el artículo 5, solo se reconocía el culto católico, pero, en 1871, además de declararse un Estado católico, se dio apertura a otros cultos. Avendaño (2012) señala que “se tolera el culto público de las sectas cristianas en cuanto no ofendan la moral ni al orden público. Finalmente, en 1883, la nueva carta constitucional, en su Art. 14, declara el libre ejercicio de todas las religiones” (párr. 44). Este artículo actualmente se cumple en El Salvador, claro está, respetando las creencias de los demás. Por ejemplo, los cristianos evangélicos tienen la costumbre de realizar prédicas en parques, con la finalidad de evangelizar a las personas que frecuentan estos espacios públicos; y los católicos, en Semana Santa, realizan procesiones en las calles principales de la ciudad como recordatorio de la pasión, muerte y Resurrección de Jesucristo.

Por otra parte, en las década de 1970 y de 1980, las relaciones entre Iglesia y Estado se caracterizaron por una progresiva y fuerte erosión del espacio que el Estado reconocía al poder eclesiástico en la sociedad. De esta manera, el Vaticano retomó un discurso más centralista, por lo que reorganizó su política de penetración religiosa y cultural en la sociedad salvadoreña, solo cuando la Iglesia local resultó debilitada y limitada por la afirmación del Estado liberal, que se afianzó de dos maneras peculiares y complementarias:

- Creando la base legal e institucional de su poder mediante la afirmación progresiva de un pensamiento constitucional y legislativo fuerte y secularizador.
- Cimentando un nuevo tipo de fidelidad hacia aquel basado en una “religión cívica” que se propone reemplazar los vínculos tradicionales

(relacionados con la religión, la etnia o la familia) por una lealtad hacia el Estado. (Russo, 2007, p. 278)

En la historia de la Iglesia de El Salvador, se registra la influencia de la teología de la liberación que en América Latina empieza a cobrar fuerza desde la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968. El objetivo de esta fue “inducir a muchos cristianos latinoamericanos a un discernimiento crítico de las condiciones socio-históricas de los pueblos del continente a la luz de la palabra de Dios” (González, 2006, p. 564), que se materializó en las comunidades eclesiales de base (CEB) cuyos representantes fueron Rutilio Grande y monseñor Oscar Arnulfo Romero, quienes trabajaron para concientizar a la población de la búsqueda de un cambio social. Las CEB históricamente participaron en “las grandes luchas sociales del pueblo salvadoreño: por una reforma agraria, condiciones justas para los trabajadores, y los derechos a educación, salud y viviendas dignas” (Marshall, 2015, p. 10). Actualmente, las CEB siguen en la lucha de lo inconstitucional, en contra de la minería metálica y otras situaciones injustas que suceden en la sociedad.

Debido a la guerra civil que vivió el país entre 1970 y 1992, el rol de la Iglesia, independientemente de la doctrina religiosa que profesaran, fue de servir como un refugio a los creyentes. A manera de ejemplo, hay que mencionar el trabajo del Comité de Madres y Desaparecidos Políticos de El Salvador Monseñor Romero (Comadres), institución que fue fundada para ayudar a las víctimas y las familias de las personas desaparecidas y los asesinatos durante la guerra civil en El Salvador. Comadres sigue trabajando por esa causa y por otros asuntos de derechos humanos. Otro ejemplo es la Oficina de Tutela Legal del Arzobispado de El Salvador, instancia eclesial dependiente de la Vicaría Episcopal de Promoción Humana, Cáritas de la Arquidiócesis de San Salvador, que promueve procesos jurídicos, formativos y de memoria histórica, con la finalidad de contribuir al cumplimiento de los derechos humanos de los salvadoreños, especialmente de los sectores más vulnerables.

5. La religión en El Salvador en la actualidad

Para avanzar en la línea de tiempo en la transformación de la religión en El Salvador, en el siglo XX la realidad salvadoreña, específicamente en 1986, era: “Un porcentaje de salvadoreños católicos oscilaba entre un 65 % y un 70 %; de un 12 % a un 15 % que se conocían como evangélicos y el resto manifestaban su adscripción a otros credos o bien un cierto agnosticismo” (De la Corte, 2001, p. 35). Como lo reflejan estos datos, siempre hay más católicos que evangélicos y de otras religiones

en el país; sin embargo, hay que mencionar además el contexto religioso actual, porque existe una serie de encuestas de opinión pública realizadas entre 1988 y 2008 en las que se incluye información acerca de la “afiliación religiosa” en El Salvador, que presenta un panorama más claro de lo que ha ocurrido en el país. Entre 1988 y 1995, dos estudios revelaron que no se habían dado cambios significativos en cuanto a la afiliación religiosa desde mediados de la década de 1980. El primero fue conducido en 1988 por investigadores en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador, que revelaba que el 67.1 % eran católicos, el 16.4 % protestantes, el 4.8 % tenían otra religión y el 14.7 % no reportaban religión o no respondían. El segundo fue realizado en 1995 por CID Gallup, que mostraba que el 67.8 % eran católicos, el 16.8 % eran protestantes, el 2.3 % tenían otra religión y el 13 % no tenían religión o no respondían; sin embargo, entre 1995 y 2004, las encuestas nuevas mostraban un aumento considerable de la población protestante, del 16.8 % pasó al 25.0 %, con un descenso en la afiliación a la Iglesia católica romana: del 67.9 % en 1995 al 56,5 % en 2004, una baja del 11.4 %. Todos estos estudios tienen un margen de error de más o menos el 2.5 % (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2009). Estos porcentajes reflejan que las personas pueden cambiar sus convicciones de la iglesia a la que han frecuentado con regularidad, pero lo importante es que siguen creyendo en Dios como ser todopoderoso.

El mismo estudio de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas muestra: “La mitad de la población 50.4 % sigue profesando la religión católica; el 38.2 % se declara cristiano evangélico; el 8.9 % dice no tener religión y el restante 2.5 % pertenece a otras denominaciones religiosas”. Sin embargo, estos porcentajes han tenido un gran cambio en 2015. La U.S. Department of State, con el apoyo de esta misma universidad, desarrolló una encuesta sobre la preferencia de religión, que arrojó los siguientes datos:

La población total asciende a 6.1 millones (cifra a julio de 2015), aproximadamente el 47 % de la población se identifica como católica, el 34 % como protestante, el 16.2 % “sin religión” y el 2.8 % “otra religión”. Entre los grupos que juntos totalizan menos del 3 % de la población se encuentran los Testigos de Jehová, devotos de Krishna (Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna), musulmanes, judíos, budistas y mormones. Un segmento pequeño de la población se adhiere a creencias religiosas indígenas, con cierta mezcla de estas creencias con las de otras religiones como el catolicismo. (p. 3)

Como se puede analizar en estas cifras, la religión católica sigue dominando en nuestro país, aunque ha perdido varios adeptos en el transcurso de estos años,

aumentando, por otro lado, los que prefieren las prácticas evangélicas y otro porcentaje que pertenece a pequeñas congregaciones. Un dato importante que vale la pena mencionar es que las religiones católica y evangélica para mantener su legado han creado instituciones educativas a fin de formar a los estudiantes con bases religiosas, aspecto que se desarrolla en el siguiente apartado.

6. Relación de la religión y la educación salvadoreña

En relación con la religión y la educación, las instituciones educativas, aunque sean públicas o privadas, deben cumplir con los lineamientos establecidos por el Ministerio de Educación de El Salvador. Por tanto, está establecido que “la educación pública es laica. En el país funcionan escuelas religiosas privadas. Todas las escuelas privadas, religiosas o laicas deben cumplir las mismas normas para ser aprobadas por el Ministerio de Educación” (Embajada de Estados Unidos, 2002, párr. 14). Asimismo, en los fines de la educación, se establece en el capítulo II, artículo 2, que se debe “lograr el desarrollo integral de la personalidad en su dimensión espiritual, moral y social” (Decreto 917/1996, de 12 de diciembre). En este sentido, no está permitido impartir un tipo de religión en las escuelas públicas, sino más bien buscar formar personas íntegras para la sociedad. Sin embargo, en las escuelas privadas, sí tienen la libertad de impartir la doctrina religiosa bajo las que tienen sus directrices, católicas, evangélicas u otras creencias.

De acuerdo con lo anterior, la existencia de la educación religiosa escolar es una actividad que se desarrolla en la libertad de religión que el Estado permite a la Iglesia. Por tanto, hay una tendencia creciente a justificar la enseñanza religiosa como exigencia de los derechos de la persona, de la libertad religiosa y de cultos. En el país, en el sistema educativo, se tiene como objetivo formar ciudadanos integrales. En las leyes salvadoreñas, se encuentra establecido: “La Educación Religiosa Escolar, [...] se da en el ámbito de la formación pública y privada. Este servicio educativo ha sido reconocido legalmente a través de diversos instrumentos jurídicos como la constitución, las leyes, decretos y otros” (Duarte, 2013, p. 55). En este sentido, el Ministerio de Educación tiene como uno de sus objetivos fundamentales profundizar en la educación en valores. Por esta razón, en la reciente reforma educativa del periodo de 1995 a 2005, se pretendió que la educación desarrollara “un sistema general de valores positivos para cada persona como individuo, para las organizaciones sociales básicas como son la familia y la comunidad, para la nación y el país” (Ministerio de Educación, 2000, p. 66). La relación entre libertad religiosa y educación en El Salvador establece el

hecho del comportamiento religioso de la sociedad como elemento constitutivo de la vida cotidiana de las sociedades, lo que ha posibilitado tanto la formación religiosa como la educativa de los adeptos o militantes de una religión, que ha tenido como resultado ciudadanos integrales de la comunidad. Este punto lleva a la formación de un Estado laico que está conformado por ciudadanos, interesados por tratar a todos por igual, tanto a los creyentes de cualquier religión como a los no creyentes. En tal sentido, evita la discriminación por cuestiones religiosas, pero tampoco favorece alguna confesión determinada, aspecto que se explica en el siguiente apartado.

7. El laicismo y la educación en El Salvador

En la Constitución de la República de El Salvador, en su reforma de 1883, en el artículo 30, se menciona: “La Nación garantiza la existencia y la difusión de la enseñanza primaria, la cual será gratuita, laica y obligatoria; lo mismo que el fomento de los establecimientos públicos de ciencias, artes y beneficencia” (párr. 2). En las escuelas públicas salvadoreñas, no solo a nivel primario, sino a nivel básico y medio no está permitido que los docentes enseñen una religión específica a los estudiantes, pero sí se fomenta el respeto a Dios, ya que ese aspecto puede garantizar que, aunque tengan dificultades serias en la vida, no sucumbirán ante ellas, porque tendrán las herramientas necesarias para afrontar con éxito la adversidad, algo que los docentes pueden inculcar en los estudiantes.

Con respecto a un Estado laico, debe “garantizar que todas las manifestaciones espirituales sean estas artísticas, religiosas, científicas, filosóficas u otras expresiones sociales que se lleven a cabo no lesionen las libertades comunes de toda la población” (Montalvo, 2013, párr. 12). Esto implica que el Estado debe legislar democrática e independientemente de las creencias religiosas de la ciudadanía. Históricamente, la educación laica inició en el siglo XIX con Argentina, Uruguay, Colombia, México y El Salvador. González (2014) expresa: “La escuela pública del siglo XIX fue creada para proporcionar las competencias básicas al futuro ciudadano de la nación. El principio fue asumido por las repúblicas latinoamericanas que surgieron en el contexto de las luchas independentistas” (párr. 2). Mucho se ha escrito y especulado sobre la influencia de la Revolución francesa en la Revolución de independencia de América Latina. La historiografía liberal latinoamericana se ha empeñado particularmente en destacar esa influencia, y la ha relevado hasta el punto de mostrar a nuestro proceso emancipador como un efecto histórico de la gran transformación francesa. Sin embargo, un análisis

objetivo de aquellos fenómenos muestra que esa influencia no fue tan decisiva, y que la independencia de nuestros países fue sustancialmente el resultado de una larga crisis colonial y de una creciente toma de conciencia de los pueblos latinoamericanos respecto de su destino histórico.

En este sentido, el laicismo llegó a El Salvador a finales del siglo XIX y “produjo una ruptura silenciosa entre el tradicional convenio Iglesia-Estado, que poco a poco se fue acrecentando y terminó con el destierro del obispo de San Salvador y su curia por sus discrepancias con el proceso de laicización” (Villalona, 2014, párr. 12). La separación del Estado de la Iglesia es intrínseca por el respeto de la autonomía de ambas instituciones, es decir, que la Iglesia se gobierna según dogmas teológicos de fe y el Estado se gobierna según leyes que provienen de la soberanía del pueblo.

Para profundizar más en el término *laicismo*, Rodríguez (2012) lo define como “la independencia del individuo o del Estado con respecto a cualquier organización o confesión religiosa” (párr. 4). De acuerdo con el autor, el laicismo es un movimiento ilustrado que defiende la autonomía de cada persona e impulsa su derecho a ser educada libremente sin adoctrinamiento dogmático. No se trata de una nueva religión laica, ni mucho menos, ni es en sí mismo una cultura, sino la convivencia de todas las posibles culturas. Otra definición de laicismo es la de Reyes (s. f.), quien lo define como “la separación entre el Estado y la Iglesia o confesión religiosa” (párr. 1), por tanto, el Estado salvadoreño es laico. Martínez (2010) afirma que el país es “como un Estado soberano que es República Democrática, en donde su soberanía deriva del pueblo que es múltiple y diverso en sus concepciones y creencias” (p. 9). Esto afirma que la riqueza de los países es la diversidad que se debe valorar, puesto que engrandece al país. En este sentido, se tiene la convicción de que lo religioso, como otras dimensiones del ser humano, es educable, de tal manera que enriquece la forma en que se entiende a sí mismo. “La clase de religión ofrece un aporte particular y original a la educación religiosa, la parte del carácter académico y sistemático que difícilmente ofrecen las mediaciones escolares” (Méndez y Lazo, 2009, p. 51). En este sentido, la educación religiosa trasciende lo estrictamente académico y llega hasta el punto de la formación integral del ser humano, elemento que fortalece en los estudiantes el amor a Dios y hacia las personas.

Conclusión

Desde que aconteció la conquista en El Salvador, se han dado cambios en materia de religión, como ejemplo el rey de España se comprometió ante el papa a evangelizar a los indígenas de las tierras descubiertas y conquistadas por ellos, de modo que fueron los primeros destinatarios de la obra evangelizadora de misioneros, frailes y clérigos venidos a estas tierras. En la medida en que la evangelización fue avanzando, fue creciendo el celo de los evangelizadores y así desplegaron con más fuerza su poder espiritual y humanitario.

Por otra parte, con la migración de otras personas al continente y con diferentes ideologías religiosas, fueron introduciendo sus creencias, de tal manera que fue desarrollándose la libertad de culto, que se constituyó en un derecho de las personas, base principal de cualquier sistema, ya que no amenaza a ningún Estado que esté sirviendo con legitimidad al bien común de su pueblo; esta libertad se instituye dentro de la misma estructura del ser humano, porque es la fuente de obligaciones morales y religiosas, y también porque no encuentra descanso sin la posibilidad de encontrar a Dios como un refugio ante las vicisitudes de la vida.

En El Salvador, desde su origen, la Iglesia católica fue importante en el desarrollo de la educación al realizar los primeros intentos por alfabetizar a la población, por el poder que tenía la misma Iglesia sobre la población y por la insistencia de los españoles por imponer sus creencias sobre los indígenas.

La Iglesia católica ha sido desde siempre un poder que, ya desde los entretelones de los diferentes gobiernos o desde “la oposición”, ha influido en las estrategias políticas y sociales del Estado salvadoreño, que se ha fundido en ciertos periodos de nuestra historia con el Estado mismo y ha dictado lineamientos para su gestión.

La historia constitucional de El Salvador ha sido ambivalente en lo referente a la relación entre el Estado-Iglesia, pero es pertinente resaltar que desde 1883 hasta la fecha las constituciones han respetado la libertad religiosa. Lo establecido en el desarrollo de la investigación permite concluir que el Gobierno de un Estado soberano debe respetar el ejercicio del poder absoluto que el pueblo le deposita, y no debe ni puede compartirlo con otras instituciones, sean estas religiosas o no.

Hay que mencionar, además, que la Constitución Política contiene los principios laicos que caracterizan a los Estados modernos. Así, las autoridades están obligadas a no adherirse públicamente a ninguna religión y a asegurar que las creencias religiosas no influyan en la política nacional.

Por otra parte, queda claro que en el sistema educativo nacional, específicamente en lo público, no se puede enseñar una religión porque viola lo establecido en la Constitución de la República y las leyes de educación; sin embargo, se procura enseñar a los estudiantes valores morales y cívicos. A las instituciones públicas que son católicas, por el contrario, se les respeta esa dimensión formativa para sus estudiantes; y los colegios privados, que en su mayoría son fundados con identidad religiosa católica o evangélica, tienen la libertad de enseñar su doctrina a los estudiantes que reciben educación; esto se da en los niveles de parvularia, básica y educación media (bachillerato), para ser más específicos.

Finalmente, al vivir en una sociedad plural desde el punto de vista de las creencias religiosas, el Estado tiene la obligación de velar por los derechos de todos los ciudadanos sin ningún tipo de discriminación, y para ello tiene que configurarse como un Estado laico e independiente.

Referencias

- Aguilar Aviles, G. (1995). *Reforma educativa en marcha. Documento I: un vistazo al pasado de la educación en El Salvador*. San Salvador, El Salvador: Ministerio de Educación. Recuperado de <https://es.slideshare.net/adalbertomartinez/un-vistazo-al-pasado-reforma-educativa-en-marcha-i>
- Araujo Lozano, J. G. (2009). *La Iglesia católica salvadoreña y la laicización de la educación en 1881: ¿un proyecto liberal frente a una respuesta ultramontana?* (Tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Antiguo Cuscatlán, El Salvador). Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1257454476.pdf>
- Avendaño Rojas, X. (2012). La protección estatal a la Iglesia católica en Centroamérica: entre el patronato y el concordato. *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 52. Recuperado de <http://www.red-redial.net/pt/referencia-bibliografica-65787.html>
- Cardenal, R. (2001). *El poder eclesástico en El Salvador, 1871-1931* (2.ª ed.). San Salvador, El Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.
- Constitución de la República de El Salvador (1983). Recuperado de http://www.oas.org/dil/esp/constitucion_de_la_republica_del_salvador_1983.pdf
- Corte Ibáñez, L. de la (2001). Religión y política desde un punto de vista psicosocial: reflexiones a partir de la obra de Ignacio Martín-Baró. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 6, 33-46. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Luis_De_la_Corte/publication/27572835_Religion_y_politica_desde_un_punto_de_vista_psicosocial_Reflexiones_a_partir_de_la_obra_de_Ignacio_Martin-Baro/links/00463532dfddcb85800000.pdf

- Decreto 917/1996, de 12 de diciembre, ley general de educación.
- Delgado Acevedo, J. (2011). *Historia de la Iglesia en El Salvador. Vol. I: Los inicios de la evangelización en tierras salvadoreñas y la paulatina organización de la misma hasta la independencia de El Salvador*. San Salvador, El Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia.
- Duarte Cavaría, H. (2013). *La libertad religiosa como derecho, concepto y contenido* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España. Recuperado de <http://repositorio.uned.ac.cr/reuned/bitstream/120809/1141/1/Libertadculto.pdf>
- Embajada de Estados Unidos (2002). *Reporte de libertad de religión en El Salvador*. Recuperado de <http://bdigualdad.lim.ilo.org/index.php/component/content/article/36-informes/456-estudios-generales-de-el-salvador.html>
- García Martínez, A. (2008). La influencia de la cultura y las identidades en las relaciones interculturales. *Kairos: Revista de temas sociales*, 22. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2777529>
- Gispert, C. (coord.) (2006). *El mundo precolombino*. Madrid, España: Océano.
- González Torres, J. (2006). Cristianismo y liberación en El Salvador: el boletín católico Justicia y Paz, 1972-1980. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 110, 563-584. Recuperado de <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i110.3431>
- González Torres, J. (2012). *Del "ciudadano católico" al "ciudadano laico". La escuela pública primaria y la formación de los futuros ciudadanos: El Salvador 1824-1890* (Tesis doctoral). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, El Salvador. Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1341957152.pdf>
- González Torres, J. (19 de octubre de 2014). *La escuela sin Dios o cómo la escuela salvadoreña se hizo laica*. Recuperado de <http://www.elfaro.net/es/201410/academico/16102/La-escuela-sin-Dios-o-c%C3%B3mo-la-escuela-salvadore%C3%B1a-se-hizo-laica.htm>
- Holland, C. L. (2011, marzo 12). *Enciclopedia de religión en las Américas y la península ibérica: El Salvador*. San Pedro, Costa Rica: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Recuperado de http://www.prolades.com/historiografia/3-El-Salvador/rel_els09spn.pdf
- Lorenzana Olivares, J. A., Mena de Castro, X. M., Regalado Orellana, J. C. y Rodríguez, P. E. (2011). *Influencia del ambiente escolar en la formación de la disciplina, y su efecto en el rendimiento académico de los alumnos de II ciclo de educación básica de centros escolares públicos laicos y semiautónomos administrados por la Iglesia católica de la ciudad de Santa Ana durante el tercer trimestre del año lectivo 2010* (Tesis de grado). Universidad de El Salvador, San Salvador, El Salvador. Recuperado de <http://ri.ues.edu.sv/id/eprint/894/>
- Marshall, L. A. (2015). *Un gesto vale más que mil palabras: las comunidades eclesiales de base de El Salvador en la construcción de celebraciones eucarísticas y bautismales* (Tesis de maestría). Universidad Centroamérica José Simeón Cañas, San Salvador, El

- Salvador. Recuperado de <https://studylib.es/doc/8215645/un-gesto-vale-m%C3%A1s-que-mil-palabras--las-comunidades-ecles...>
- Martínez Castro, F. (2010). *Garantías de la legislación salvadoreña que inciden en el carácter laico del Estado*. San Salvador, El Salvador: Movimiento por una Cultura Laica. Recuperado de https://laicismo.org/data/docs/archivo_1221.pdf
- Méndez, M. y Lazo, M. (2009). Para que todos tengan vida: una propuesta de la Universidad Don Bosco para la educación religiosa escolar en Centroamérica. *Diálogos*. Recuperado de <http://www.udb.edu.sv/dialogos/PDF/dialog1experiencia.pdf>
- Ministerio de Educación (2000). *Fundamentos curriculares de la educación nacional*. San Salvador, El Salvador: Autor. Recuperado de <https://webquery.ujmd.edu.sv/siab/bvirtual/BIBLIOTECA%20VIRTUAL/LIBROS/F/ADMF0000411.pdf>
- Ministerio de Educación (2010). *Módulo 1: segundo año de bachillerato*. San Salvador, El Salvador: Autor. Recuperado de <https://bvinsl.files.wordpress.com/2013/08/leng-11u1.pdf>
- Ministerio de Justicia (2001). *Foro Iberoamericano sobre Libertad Religiosa*. Madrid, España: Autor.
- Möller, A. (2008). Religión, desarrollo y cooperación: un ensayo teórico y metodológico. *Teoría y Praxis*, 13, 5-24. Recuperado de <http://redicces.org.sv/jspui/handle/10972/916>
- Montalvo, W. (6 de octubre de 2013). *El carácter laico del Estado: una reflexión desde El Salvador*. Recuperado de <https://laicismo.org/el-caracter-laico-del-estado-una-reflexion-desde-el-salvador/>
- Navarro-Valls, R. (2006). Para evitar equívocos: laicidad y laicismo. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 103, 23-28.
- Reyes Vizcaíno, P. M. (s. f.). *¿Qué es el laicismo?* Recuperado de <https://es.catholic.net/op/articulos/23492/cat/1199/que-es-el-laicismo.html#modal>
- Rivas, C. (25 de agosto de 2010). *El mito del Estado Laico (1)*. Recuperado de <https://laicismo.org/el-mito-del-estado-laico-i/>
- Rodríguez, F. (20 de febrero de 2012). *El principio de separación entre Iglesia y Estado*. Recuperado de <https://laicismo.org/el-principio-de-separacion-entre-iglesia-y-estado/>
- Russo, M. (2007). Relaciones entre Estado e Iglesia católica en El Salvador (finales del siglo XIX, comienzos del XX). *Cuicuilco*, 14(41), 273-289. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/351/35112370011.pdf>
- Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (2009). La religión para las y los salvadoreños. *Boletín de Prensa*, 24(4). Recuperado de http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Web/2009/boletinrel_2009.pdf
- U.S. Department of State (2015). *International Religious Freedom Report for 2015*. Recuperado de <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm>

Villalona, C. (20 de septiembre de 2014). Escuela sin Dios: la refundación del Estado salvadoreño. Transparencia Activa. Recuperado de <http://www.transparencia-activa.gob.sv/escuela-sin-dios-la-refundacion-del-estado-salvadoreno>

Weigel, G. (1989). *Fieles y libres: catolicismo, derechos humanos y democracia*. Libro Libre.



Entrecruces de las creencias religiosas contemporáneas en la producción de territorialidades en los municipios de Choachí y de Ubaque, Colombia*

Jeferson Jesid Díaz Sastre**

Recepción: 15 de julio de 2018 • Aprobación: 13 de agosto de 2018

Resumen

Este artículo parte de preguntarse por la reconfiguración de lo religioso en el mundo contemporáneo, para lo que propone como objetivo el análisis de la influencia de las creencias religiosas en la apropiación del territorio y la producción de territorialidades en los municipios de Choachí y Ubaque, Colombia. Para ello, y sin desconocer la preeminencia de la religión católica, se retoman igualmente las ideas de un grupo de personas que hablan desde la reactualización de la tradición muisca. La hipótesis por desarrollar es que el territorio es un registro, índice y factor de la disputa por la resignificación del pasado, en la distinción entre la memoria por lo ancestral (lo muisca) y el peso de una tradición (la religión católica), mientras que la territorialidad aboga por la confluencia armoniosa (aunque conflictiva) consecuente con la producción de sentidos propios de la circulación de las creencias: en tanto que el territorio es firmeza, la territorialidad es la creencia en acto.

Palabras clave: religión, territorio, territorialidad, tradición, creencias.

* Artículo de investigación resultado del Convenio Especial N.º 217-2017 suscrito entre el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias) y la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, dentro de la Convocatoria 761 de 2016 Jóvenes Investigadores e Innovadores. Se enmarca en el proyecto de investigación "Construcción de territorios de buen vivir, Sumak Kawsay en Bogotá y Choachí, 2016-2020, adscrito al Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política (GIERSP) de la misma universidad. Citar como: Díaz Sastre, J. J. (2019). Entrecruces de las creencias religiosas contemporáneas en la producción de territorialidades en los municipios de Choachí y de Ubaque, Colombia. *Albertus Magnus*, X(2), 57-83.
doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5213>.

** Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1149-2621>. Correo electrónico: jjdiazcp@gmail.com

Crisscross of contemporary religious beliefs in the production of territoriality in the municipalities of Choachí and Ubaque, Colombia

Abstract

This article comes from questioning the reconfiguration of religion in the contemporary world, for which purpose it proposes the analysis of the influence of religious beliefs on the appropriation of territory and the production of territorialities in the municipalities of Choachi and Ubaque, Cundinamarca. For this, and without denying the pre-eminence of the Catholic religion, the ideas of a group of people who speak from the updating of the Muisca tradition are also retaken. The hypothesis to develop is that the territory is a register, index and factor of the dispute for the resignification of the past, in the distinction between the memory by the ancestral (the Muisca) and the weight of a tradition (the Catholic religiosity), while that territoriality pleads for the harmonious confluence (albeit conflictive) consistent with the production of senses proper to the circulation of beliefs: while territory is firmness, territoriality is the belief in act.

Keywords: religion, territory, territoriality, tradition, beliefs.

Entrecruzes de crenças religiosas contemporâneas na produção de territorialidades nos municípios de Choachí e Ubaque, Colombia

Resumo

O presente artigo parte por perguntar-se pela reconfiguração do religioso no mundo contemporâneo, para o qual propõe como objetivo a análise da influência das crenças religiosas na apropriação do território e na produção de territorialidades nos municípios de Choachí e Ubaque, Cundinamarca, Colômbia. Para isto, sem desconhecer a primazia da religião católica, se retomam de igual maneira as ideias de um grupo de pessoas que falam sobre a reatualização da tradição muisca. A hipótese a ser desenvolvida é a de que o território é um registro, um índice e um fator da disputa pela ressignificação do passado, na distinção entre a memória pelo ancestral (o muisca) e o peso de uma tradição (a religiosidade católica), enquanto a territorialidade advoga pela confluência harmoniosa (embora conflitiva) conseqüente com a produção de sentidos próprios da circulação das crenças: enquanto o território é a firmeza, a territorialidade é a crença em curso.

Palavras-chave: religião, território, territorialidade, tradição, crenças.

Introducción

En el orden de la jurisdicción política del Estado colombiano, Choachí y Ubaque¹ son dos municipios contiguos pertenecientes al departamento de Cundinamarca y la Provincia de Oriente. Desde la ciudad de Bogotá, la vía de comunicación con estos municipios atraviesa los cerros orientales en un tiempo aproximado de dos horas y media en vehículo, recorriendo 42 y 50 km, respectivamente. Una sensación de inmensidad del territorio señalado se experimenta al participar de la caminata Bogotá-Ubaque, recorrido que abarca 35 km, en una iniciativa que ha sido promovida desde sus comienzos por un grupo de pobladores del municipio; una perfecta ocasión para observar la cercanía de ambos municipios con los ecosistemas de páramo Cruz Verde y Chingaza.

Como iniciativa liderada por Julio Gómez, presidente y fundador del Club Los Pumas de Ubaque, la caminata inicia en 1988 con 22 personas y para su versión número treinta logró convocar más de once mil caminantes a un recorrido que inició el 27 de enero en el barrio Altamira, al sur de la ciudad de Bogotá, con un tiempo aproximado de nueve horas de trayecto, donde se encuentran de vez en cuando caminos reales, construidos durante la época colonial sobre los caminos de los pueblos indígenas que habitaban la sabana cundiboyacense. Al final de la jornada, los marchantes se entrecruzan con una peregrinación que inicia en el punto conocido como Puente Real en Ubaque, con destino hacia el Santuario de Nuestra Señora de Belén, peregrinación católica que busca imprimir un sentido particular a la caminata.

Para J. Gómez, el caminante está invitado a “llevar el sentido de rendirle un homenaje a nuestro camino y a nuestra patrona la virgencita linda de Belén”, en un encuentro propiciado con el medio ambiente y la necesidad de “proteger nuestra agua, proteger todo nuestro entorno” (Club Los Pumas de Ubaque, 2017). Estos puntos son compartidos por el padre José Soto, cura de la parroquia Nuestra Señora de Belén de Ubaque, quien, en su promoción a la participación en la caminata y la festividad en honor de la virgen patrona del pueblo, extiende un mensaje de bienvenida a los caminantes recordando:

1 Según estimaciones de Pardo (1996), el territorio del municipio de Ubaque, en tiempos precolombinos del cacique Ebaque, tuvo una gran importancia por su amplia extensión, que abarcaba los actuales municipios de Guayabetal, El Calvario y San Juanito por el costado suroriental, agregándose a los límites por occidente los municipios de Fosca, de Chipaque y de Une, con el municipio de La Calera como territorio de frontera en el norte.

El corazón de Ubaque siempre estará abierto. [Los caminantes] encontrarán no solamente el lugar sagrado en el que hace ya 270 y algo de años, casi 300, se manifestó la virgen, sino también el pueblo, una población que da muestras de esa fe. (Arquidiócesis de Bogotá, 2017)

La aparición que describe el padre José Soto resulta relevante para la comprensión de una tradición en el municipio de Ubaque. Una primera aproximación a este misterio se encuentra narrado en la *Novena a Nuestra Señora de Belén, patrona de Ubaque* (Arquidiócesis de Bogotá, 2006). La historia comienza con la herencia de los cuadros de Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de Belén de Bochica al padre Diego Ramos, por parte del matrimonio de Diego Sacabuche e Isabel, por la década de 1700, puntualizando en que “este [último] lienzo fue para Diego y su santa esposa, fuente abundante de dichas y bendiciones” (p. 4). En su testamento, el labriego Sacabuche nombra al padre Ramos como su albacea, quien descubre el lienzo guardado en una caja.

Cierto día manda el padre Ramos a un sirviente que mantenga sumergido aquel lienzo en un chorro de agua durante toda la noche. Y, ¡oh milagro estupendo!, al día siguiente, al sacarlo del agua, vieron todos con admiración que había aparecido claramente delineados los ojos, frente y nariz de una preciosa imagen. Ahí tienes, ¡oh cristianos!, una saludable lección que te da la virgen en esa renovación maravillosa. (Arquidiócesis de Bogotá, 2006, p. 6)

Según propone Gaitán (2016) a partir de la reconstrucción documental de la aparición, la fecha se puede fijar en 1696. En esta ocasión, fue la india² viuda de Diego Sacabuche quien heredó el lienzo a fray Antonio Montero, de la Orden de San Agustín, y fray Pedro Ramos, padre predicador. Luego sucede lo descrito en la *Novena*: la aparición del rostro de la virgen tras haber pasado por el agua, tarea encargada al indio Murillo, ayudante del cura Montero. En consecuencia, considerar la autoría clerical del milagro permite establecer una guía de lectura para comprender la resignificación que opera la Iglesia católica sobre un territorio por domeñar, para lo que estableció la devoción mariana como una práctica tendiente a la integración de las poblaciones indígenas y mestizas. La devoción entonces realzaba la escenificación prehispánica con la intervención de los indios Diego Sacabuche, su mujer y el ayudante Murillo, “naturales de la parte

2 Es de anotar que el uso de esta palabra en particular hace una aproximación historiográfica y en ningún momento es reflejo de una apreciación peyorativa.

de Tapias, ubicado cerca al pueblo viejo de Ubaque, donde originariamente se ubicaba el cercado del cacique Don Francisco de 1563” (pp. 116-117).

Pero la participación de la comunidad prehispánica cobra mayor fuerza con la decisión de apellidar a la virgen Nuestra Señora de Belén de Bochica. Como advierte Gaitán (2016), si bien el testimonio documental permite reconstruir el relato fundacional del milagro de la aparición, resulta llamativo que entre los pobladores de Ubaque la virgen tuvo su primera aparición en el cerro que lleva su nombre (cerro de Bochica, ubicado actualmente en la vereda de Belén), estimación que coloca en tensión la versión dada por la orden religiosa. En consecuencia, como culto instaurado por la Orden de San Agustín encargada del adoctrinamiento de los indígenas del valle de Ubaque desde mediados del siglo XVI, se retoma y re-posiciona el apellido de una deidad muisca como una estrategia tendiente a generar el consenso, para reafirmar entre la población “un ícono que tras siglo y medio de impacto colonial se mantenía vivo en el imaginario colectivo” (pp. 144-147).

La aproximación general a la aparición mariana se retoma como hecho particular que permite describir y delinear los posibles intercambios entre lo indígena y lo católico, por lo que uno y otro se erigen en marcadores identitarios. En entrevista realizada a Fabio Pardo, autor de *Quinientos años de historia chiguana* (1996), un libro pensado para escribir la “historia real” del municipio de Choachí, para el primer número del periódico de circulación mensual *Expresión de Oriente*, puntualiza que, según la investigación de fuentes documentales, “[los chiguanos] tenemos una raíz grande como la chibcha, el elemento indígena lo tenemos — así sea muy lejos— y estamos mezclados con la tradición española, la religiosidad por lo menos es un elemento español” (Martínez, 1995). Ahora, al procurar dar un sentido originario al nombre del municipio de Choachí, Pardo (1996) transmite una percepción basada en una concepción mitológica, por cuanto el territorio está habitado por lugareños “del valle, a cuyo fondo corre el río Absa [actual río Negro], y en las noches aparece Chía siendo el territorio ‘Nuestro Monte Luna’ o ‘CHIGUACHI’” (p. 5).

Esta percepción de intercambios entre el “elemento indígena” y la “tradición española” se rastrea igualmente en el testimonio de uno de los asistentes a la versión décima de la caminata Bogotá-Ubaque. Durante la jornada del 24 de enero de 1998, los caminantes estuvieron “acompañados por el dios de otras épocas, ‘el astro sol’, quien estuvo siempre atento a que sus protegidos no siguieran asesinando parte de su existencia, el Páramo”. Un dios lejano que recordaba a los 680 caminantes el compromiso del cuidado del ambiente, un acuerdo sellado con “los claveles blancos del altar donde reposa la Virgen [de Belén], y el grito victorioso

de las campanas”, símbolos encargados “de dar la recibida a los que se mueren por soñar con la vida” (“La caminata de la Virgen”, 1998, p. 7).

La producción y la circulación del “elemento indígena” y la “tradición española” no han perdido fuerza. En el desarrollo del conversatorio “Justicia ambiental y buen vivir: el caso del agua en Choachí, Fómeque y Bogotá”, desarrollado en las instalaciones de la Universidad de San Buenaventura³, llamó la atención de los participantes la intervención de uno de los asistentes quien realizó una reflexión sobre el conflicto entre la ciudad de Bogotá y los municipios vecinos por el suministro y cuidado del agua; un discurso mediado por palabras provenientes, a su haber, del lenguaje muisca, al considerarse él mismo un descendiente muisca. La reflexión se selló con una danza y unos cánticos, escenificación tendiente a “hacer un matrimonio con la madre tierra [...] a través del principio creador que denominamos Atchum”⁴:

Entonces ese canto, para que lo vayamos aprendiendo, dice: “Atchum mi, atchum mi, atchum mi...”. La palabra “chi” quiere decir nuestra placenta de vida, el lugar donde todo nació; “atchum mi, atchum mi, atchum mi, atchum mi, Chi”, y después llamamos a la madre: “Bagu bagüe, Bagu bagüe, caca bagüe, bagüe bagüe bagu, chi”; después al padre: “chipa chipa mi, chipa chipa mi...”. “Chi” es lo nuestro también, padre y madre, y después llamamos al hijo, que es como para decir que es el mismo Jesucristo, solo que nosotros lo llamamos “Chiminigagua”, ¿sí? (S. Caicedo, comunicación personal, 11 de agosto de 2017)

Los entrecruces descritos entre lo indígena y la religiosidad católica señalados hasta el momento fijan contornos de aproximación. En línea con algunas problematizaciones sobre la reconfiguración de la religión en el mundo contemporáneo, la intención del artículo está guiada por la interpretación de articulaciones e influencias de las creencias en las apropiaciones del territorio y las

3 El conversatorio fue promovido por el investigador Servio Caicedo dentro del proyecto de investigación señalado más arriba. Se desarrolló el 11 de agosto de 2017 y contó con la participación de académicos de la Universidad de San Buenaventura, quienes compartieron reflexiones junto con miembros de organizaciones sociales de los municipios mencionados: Fundación La Minga, Corporación La Talanquera, Casa del Maíz, Veeduría Ciudadana, padres de familia y alumnos de la Institución Educativa Ignacio Pescador.

4 El material de audio fue suministrado por el profesor Servio Caicedo, pero la transcripción es propia. Valga por ahora la aclaración de que las palabras utilizadas no corresponden al uso de una lengua existente propiamente, el *muyscubum*, por cuanto se debate en la actualidad si ella es o no considerada una lengua muerta entre los grupos que se autodefinen como herederos de los muisca (Gómez, 2009).

construcciones de la territorialidad. Para ello, se propone el diálogo entre los discursos de dos grupos diferenciados en los municipios de Choachí y Ubaque: a) los buscadores espirituales, cuyo lugar de enunciación se establece por la reactualización de una tradición muisca, sin ser ellos pertenecientes a un cabildo indígena establecido por ley; y b) representantes del clero, quienes en su comunicación transmiten algunos elementos para comprender, de manera particular y sin ánimo de generalizar, la reconfiguración de lo católico-institucional en la actualidad.

La hipótesis por desarrollar es que el territorio es un registro, índice y factor de la disputa por la resignificación del pasado, en la distinción entre la memoria por lo ancestral (lo muisca) y el peso de una tradición (la religiosidad católica), en tanto que la territorialidad aboga por la confluencia armoniosa (aunque conflictiva) consecuente con la producción de sentidos propios de la circulación de las creencias en el mundo contemporáneo: mientras el territorio es firmeza, la territorialidad es la creencia en acto.

El trabajo estará dividido en cuatro partes: en primer lugar, la diferenciación entre territorio y territorialidad; en segundo lugar, una aproximación particular para el estudio de la reconfiguración de la religión en el mundo contemporáneo; en tercer lugar, el abordaje analítico de los discursos de los buscadores espirituales y los representantes del clero; y, por último, algunas conclusiones preliminares.

1. Apropiaciones del territorio y construcciones de territorialidad

Esta sección parte de considerar la condicionalidad histórica que repercute tanto en las preguntas por hacer para las definiciones teóricas del territorio y la territorialidad como en las experiencias de los actores sociales que las influyen. En este sentido, se retoma la propuesta de Segato (2008), para quien la periodización de la historia de las formas de gobierno, esbozada por Michel Foucault, permite rastrear políticas espaciales. En este sentido, al modelo feudal del gobierno del territorio, en cuanto espacio de tierra bajo el poder de un señor o monarca, le sucede el modelo del gobierno de la población, en cuanto administración de la vida del grupo humano más que del territorio. Ahora, en tiempos de la globalización del Occidente tardío, se asiste a una nueva política espacial en la que es la población que ahora diseña y captura el territorio; una posibilidad consecuente con la pérdida gradual de la localización y del anclaje inequívocamente espacial de

la población por ser gobernada. Por tanto, los diferentes grupos que componen el universo de la nación producen diferencias para fijar identidades, léidas estas últimas como lealtades comunes; es decir, formas particulares que garantizan la adhesión de los miembros por sus maneras propias de representación y dramatización ante el mundo.

En esta nueva política espacial, el territorio se lee entonces como una construcción particular del espacio geográfico. Una totalidad en la que se resuelve y se materializa la existencia humana, atravesada por tres ámbitos complementarios: a) las prácticas espaciales por las que se asegura la apropiación, la percepción y el uso del espacio; b) las representaciones del espacio; y c) los espacios de representación en tanto conjuntos de símbolos y lugares clandestinos de la vida social (Manzano, 2009; Osorio, 2009).

Estos ámbitos se encuentran cruzados por la historia y la memoria de los agentes que interactúan con el territorio, por lo que este puede abordarse como una significación: una producción cultural que recoge e inscribe las prácticas sociales que en él se desarrollan, asegurando la apropiación, percepción y habitación del espacio por los diferentes grupos sociales que en él interactúan (Nates, 2011). Pero significación, igualmente, por la incidencia directa en la gestación de identidades propiciadas por y desarrolladas en el territorio, que colocan en juego las vinculaciones simbólicas de pertenencia a un todo biosocial y determinan las formas de ser y los orígenes, así como los referentes culturales y sociales con respecto a los otros (Lozano, 2009).

En este camino de la producción cultural del territorio, se percibe en complemento la autofabricación de un sujeto territorial, “en el sentido de un sujeto de derecho, pero también de la historia de su propia historia”, según puntualiza Hoffmann (2016, p. 19), quien, además, agrega una diferenciación relevante entre tierra, territorio y territorialidad que resulta sugerente para rastrear las historias particulares de los sujetos territoriales. Mientras la tierra se entiende como un recurso para explotar y cultivar (fuente de disputa en la larga historia del reconocimiento inacabado de lo campesino a lo largo del siglo XX hasta el presente), el territorio es índice y factor del espacio apropiado, una fuente de negociación y una condición de posibilidad para el acto de habitar por parte de diferentes grupos sociales, que se valen de mitos, relatos y antepasados en el camino de la territorialización, estrategias que realizan los sujetos territoriales para fijar los límites del espacio habitado (Nates, 2011).

Y en el entrecruce de estas diferenciaciones entre el recurso y la posibilidad de habitar un espacio, la territorialidad se asume en un conjunto movable que le da sentido:

Si “la tierra” es un recurso medible, “el territorio” implica sujeto y subjetividades. No se define solamente por rasgos objetivables, sino también por prácticas de uso, percepción y representación, es decir, por juegos de territorialidades que mantienen los actores con sus espacios. (Di Meo y Raffestin, 2011, citados por Hoffmann, 2016, p. 20)

Dichos juegos de territorialidades no solo procuran asegurar los diferentes sentidos de posesión y pertenencia, sino que se perciben casi que como un sentimiento (Nates, 2011) que se construye en su doble representación, física e intelectual, y que vehicula las diferentes maneras de vivir el territorio por parte de los grupos sociales, situación que supone “relaciones y superposiciones conflictivas entre territorialidades que comparten y compiten por el mismo lugar” (Meza, 2008, p. 441).

En este punto, tanto la etnicidad como la religión se tornan en “repertorios disponibles de signos de filiación cultural” y “marcas de posesión” que aseguran la representación del territorio y el sentimiento de territorialidad en la nueva política espacial descrita más arriba. Para el caso de la religión, Segato (2008) propone:

Al abandonarse el paradigma de la fijación de un territorio con monumentos religiosos —edificaciones o consagraciones del paisaje—, lo que garantiza la territorialidad de una iglesia es la marca diacrítica y ostensiva impresa en los fieles y en los espacios *baldíos y desiertos* [las cursivas son mías] para la mirada mercadológica del presente, que la red de fieles ocupa y por los cuales transita. Estamos en la época en que *el rebaño es el territorio* [las cursivas son mías]. (p. 50)

Afirmación esta última que invita a pensar hasta qué punto es posible ampliar el argumento a religiones no institucionales, cuestionamiento válido para este artículo y para rutas futuras de investigación. Aun así, la invitación de Segato (2008) de pensar la religión en el mundo contemporáneo abre la veta para la próxima entrada, no sin antes matizar que las definiciones y diferenciaciones entre territorio y territorialidad tal y como se han expuesto hasta aquí dan cuenta de una aproximación de constante complementariedad entre el proceso de subjetivación, por un lado, y la apropiación del espacio y la puesta en juego del territorio, por otro.

2. La reconfiguración de lo religioso en el mundo contemporáneo: *new age* y circulación de creencias

Para el estudio de la reconfiguración de la religión en el mundo contemporáneo, para y desde América Latina, se comparte la mirada crítica al cuestionamiento hacia los alcances limitados de la proyección de la tesis de la modernización, según la que el proceso irreversible de la secularización sería una de las garantías del desarrollo económico y político, tal y como se presuponía que había sucedido en los contextos anglosajón y europeo. Ante la diversidad de manifestaciones de lo religioso en la esfera pública, que “retornaban” con fuerza desde mediados del siglo XX, pronto se hizo necesario volver sobre los derroteros que fundamentaban la inevitabilidad del agotamiento de la religión en el Occidente tardío.

Como apunta Hervieu-Léger (2005), uno de los problemas inherentes a tal proyección modernizante es la definición de la religión, por cuanto los especialistas se encuentran presos de la herencia de la totalidad de la “hegemonía del cristianismo en el pensamiento religioso y, en particular, sobre el análisis de los universos modernos de significados” (p. 117), lo que obstaculiza el análisis tanto de los desplazamientos de las religiones históricas hacia las “zonas profanas convertidas en autónomas” como de su recomposición y otras manifestaciones religiosas, en un contexto delineado ahora por la abierta competencia por la diversidad de modelos de producción de trascendencias, valores morales, creencias y producciones de la distinción sagrado-profano. La pregunta por la reconfiguración de lo religioso abre entonces la posibilidad del estudio de sus continuas transformaciones y relocalizaciones. A una desinstitucionalización de las religiones históricas, en sus formas de control y de gestión de acceso a las experiencias sagradas y de las creencias trascendentes, le sucede una recomposición al estilo “hágalo usted mismo”, un desplazamiento abierto por el permanente movimiento de la modernidad que ha afectado la estabilidad de los sistemas religiosos históricos.

En este orden de ideas, el problema de la definición debe ahondar en una mayor caracterización de las transformaciones de lo religioso, porque, como lo advierte Hervieu-Léger (2005):

En el universo “fluido”, móvil, del creer moderno, liberado de la tutela de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, pues, intercambiables, combinables, y pueden trasponerse los unos a los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los nuevos empleos son imaginables. (p. 127)

¿Por qué recurrir a creer para resolver el problema de la definición? Hizo mella en la academia francesa la propuesta de Certeau (2010) en torno a la antropología del creer. A partir de la pregunta por la reconfiguración del cristianismo en la modernidad (una época que impacta directamente las referencias “totalizadoras” que vienen de la tradición, tomadas ahora como “particularidades” que aparecen en un “paisaje desordenado” en busca de otros principios de coherencia), la pregunta para el investigador no parte ya exclusivamente del objeto del creer (un programa o un dogma), sino más bien de la voluntad del hombre religioso por participar de una proposición que se tiene por cierta, una convicción atravesada por el acto de hacer creer que se cree (como aclaran Ospina y Sanabria, 2004). Creer, en suma, es la producción de una legitimidad, una demostración de aquello que se hace con lo que se dice que se cree.

Recontextualizando este abordaje teórico para el contexto de América Latina, De la Torre (2013a) analiza la transformación contemporánea de lo religioso en el continente a partir de la sugerencia de no obviar la convivencia entre las proyecciones de la producción de lo sagrado en la globalización, por un lado, y la pervivencia de una religiosidad popular, por otro, por cuanto ambos dan cuenta de un sincretismo adaptativo y performativo propio del contacto entre la Iglesia católica y las religiones tradicionales de las comunidades indígenas y africanas. Este intercambio (con su genealogía en la conquista colonial) se traduce en el ámbito de la religiosidad, no en una “yuxtaposición entre diversas culturas, sino sobre todo [en] una matriz generativa de síntesis entre creencias diversas”, que se desenvuelve en su capacidad de responder a las tensiones entre la “asimilación y el rechazo a la modernidad, entre la resistencia cultural de las tradiciones y su respuesta para generar vías de ser y estar en la modernización contemporánea” (párr. 21-23).

En este sentido, la religiosidad popular, antes que ser un sistema religioso propio, es una cualidad característica para América Latina, determinante en la recomposición y producción históricas de lo religioso a partir del sincretismo que la determina. Las cosmovisiones indígenas familiarizadas con el curanderismo, la magia, el animismo o la santería conviven con el catolicismo articulador de la devoción a vírgenes, los santos y el milagro, y se encuentran en contacto con la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, cuyo sello característico es la continua generación de novedosos hibridismos (De la Torre, 2013a), entre ellos, las prácticas agrupadas, la clasificación, por demás limitada, del *new age*.

Como sensibilidad posmoderna y contracultural que emergía en la década de 1960 entre los sectores de la clase media ilustrada de los centros metropolitanos de los Estados Unidos (con epicentro en California) y Europa, los *new agers*

cosmopolitas se agrupaban en torno a la búsqueda de experiencias místicas en lo que suponían eran los “límites que habían sido negados o rezagados por la propia modernidad occidental: lo oriental, lo indígena y la naturaleza”. Articulaban entonces ofertas de sanación y espiritualidad alternativas frente al materialismo del progreso capitalista y al racionalismo de la modernidad, importando técnicas y sabidurías sustraídas de antiguas religiones de Oriente, además de temas cósmicos (como la astrología y el contacto con los extraterrestres). En su búsqueda de lo alternativo, fundamento del individualismo y el *self*, la universalidad y el relativismo cultural, los buscadores espirituales pronto volvieron sus ojos sobre las prácticas indígenas y africanas en América Latina, por lo que revalorizaron tradiciones negadas y desvalorizadas por la historia de Occidente con el ánimo de rescatar la “pureza de los productos nativos, lejanos y ancestrales”, a los que calificaban de “representantes de *autenticidad* y *ancestralidad* [las cursivas son mías]” (De la Torre, 2013b, pp. 27-31).

Revalorización que se ejemplifica en el contexto colombiano con la práctica, cada más vez extendida, de la verdadera toma del yajé por parte de personas y agrupaciones de estratos socioeconómicos medio y alto, con acceso a educación universitaria en la ciudad de Bogotá, y tema de estudio de Sarrazin (2008a, 2008b, 2012)⁵, quien identifica en ello una serie de reinterpretaciones “espiritualizantes” de lo indígena, consecuente con el deseo de dar sentido a la búsqueda personal de una espiritualidad alternativa por parte de los practicantes. Con este fin, los buscadores espirituales comparten una visión del indígena como un ser esencializado y ahistórico que no destruye, no es ambicioso, no es violento y que tiene la capacidad de hablar con la naturaleza, como en el chamán-médico, una figura mediadora que logra sanar el cuerpo humano a partir del restablecimiento de la armonía global.

Restablecimiento consecuente con la búsqueda de una espiritualidad que se asume como terapéutica o de ayuda para sentirse mejor; una respuesta al contexto global de ausencias de vida espiritual y sentido trascendente en la vida. Una búsqueda, por demás, sustentada en la creencia en que los orígenes de las dolencias son psicológicos, espirituales o ecológicos (al encontrarse todo conectado en la vida), tal y como lo rastreó Sarrazin en las palabras de una especialista en psicología comunitaria, asistente a rituales chamánicos, quien se desempeñaba como rehabilitadora de jóvenes drogadictos (por tan solo extender un ejemplo de tantos):

5 Puntualiza Sarrazin (2012): “El yajé, escrito a veces *yagé*, conocido en otros países como ayahuasca, y cuyo nombre científico es *Banisteriopsis caapi*, constituye el ingrediente principal de una bebida alucinógena consumida en rituales de pueblos indígenas de la Amazonia” (p. 142).

Ahora la gente busca el sentido por unas rutas diferentes, por ejemplo, mirando hacia adentro. Oriente [refiriéndose a las culturas de países como India o China] dice que la gente busca por fuera lo que tiene que buscar en su interior. [...] Vamos a ese mundo primitivo, a lo indígena, a lo campesino, a las comunidades negras... Es toda la búsqueda del sentido que no se encuentra en el mundo de la ciencia, de lo racional. Y hay una búsqueda de las dimensiones emocional, afectiva, espiritual. El mundo indígena está mucho más cerca del sentido, porque tiene [esa] visión holística del mundo. A mí el mundo indígena me parece mucho más cercano a lo espiritual. (2008b, párr. 17)

Se percibe entonces no solo la producción de una espiritualidad como producto alternativo, sino que también se abre paso a la dificultad por delimitar con precisión las expresiones de lo religioso en el mundo contemporáneo. En cuanto a esto último, valgan dos aclaraciones. En primer lugar, el uso de *new age* es utilizado como una categoría de análisis que recoge prácticas, imágenes y discursos agrupados de esta manera; una categoría para establecer la comunicación entre los investigadores y clarificar el tipo de objetos, prácticas y representaciones. Por otro lado, lo que caracteriza al buscador espiritual es su supuesta libertad individual para escoger como le plazca sus creencias y prácticas, la ausencia de una obediencia irrestricta a una autoridad centralizadora externa y la búsqueda del bienestar personal. En suma, como señalaría Carozzi (2006), una diversidad de modos de articulación entre religiones que no se encuentran controladas por asociaciones de especialistas en lo religioso.

Ahora bien, es relevante el llamado de De la Torre (2013b), para quien el encuentro de estas espiritualidades alternativas con las cosmovisiones indígenas, los saberes populares, las experiencias animistas y la magia chamánica generó intercambios culturales, y no exclusivamente una serie continua de difusiones en el contexto de la homogeneización globalizante. En este sentido, no es suficiente mirar la circulación de ritualidades, conceptos y saberes, si no se consideran la resignificación y la reapropiación popular del *new age* por parte de las religiones tradiciones afroamericanas e indígenas, que dotan y posibilitan otros sentidos en torno a lo sagrado-contemporáneo, sin perder sus formas patrimonializadas y sus funciones de producción de diferenciaciones en el seno del Estado nación.

Ahora bien, es relevante advertir que cualquier amalgama de expresiones culturales (ritualidades, conceptos y saberes provenientes de diversas geografías que atraviesan desde Oriente y se entrecruzan con lo nativo latinoamericano, en sus manifestaciones indígenas y afroamericanas) no puede reducirse inequívocamente

a expresiones del tipo *new age*. Más que un discurso unificado, puntualiza De la Torre (2013b), el *new age* debe asumirse como una matriz de sentido, un marco interpretativo articulado en torno al principio holístico, que establece que todo se encuentra interrelacionado: el todo está contenido en las partes, pero a su vez las partes conforman el todo. Por tanto, el buscador espiritual produce una gramática capaz de “apropiar, traducir y refuncionalizar diferentes aspectos culturales y espirituales de los otros, para hacerlos suyos” (p. 33), y así posibilitar una “unidad generativa holística global”, en que la sacralización del *self* se traduce en la sacralización del cosmos.

Por lo dicho hasta el momento, se descubre la complejidad de delimitar la reconfiguración y el estudio de las maneras particulares de experimentar y significar, de encuadrar lo religioso en el mundo contemporáneo. Como advierte Ceriani (2013), la dificultad es resultado del consenso en el uso acrítico del concepto de *religión* para dar cuenta de la diversidad religiosa actual. Por ello, Ceriani extiende la pregunta y la invitación por la relevancia de la categoría de espiritualidad para dar cuenta de los distintos regímenes de legitimidad social, creencia e identidad (personal y colectiva) que atraviesan las adhesiones religiosas. En este sentido, y según un acumulado de investigaciones etnográficas de más de veinte años, la espiritualidad en el mundo contemporáneo se entiende como una apropiación consciente “post o trans religiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves” (párr. 11).

En síntesis, la argumentación propuesta en esta sección está orientada por la advertencia de Ceriani (2013) en cuanto a la dificultad para dar cuenta con precisión de la reconfiguración de lo religioso en el mundo contemporáneo. Para ello, se privilegió la descripción de algunas de las particularidades para y desde América Latina, con la característica de la producción sincrética de las religiones tradicionales, que conviven tanto con las producciones de sentido globalizantes en la matriz de sentido *new age* como con la perdurabilidad de la institucionalidad católica. Pero a la implosión de ritualidades, conceptos y saberes provenientes de diversas geografías, se suma el problema mismo de la definición, aspecto con el que se quería dejar enunciada la propuesta de la antropología del creer que rescata más el sentido del hacer creer que los contenidos de la creencia misma, una invitación que hace a partir de las prácticas de los agentes religiosos con el ánimo de delimitar las convicciones.

3. Invocaciones de lo ancestral y pervivencias de lo tradicional: creencias, religión, territorio y territorialidad

Volviendo nuevamente al encuentro “Justicia ambiental y buen vivir: el caso del agua en Choachí, Fómeque y Bogotá”, J. Laguna, cuyas palabras se encontraban fundamentadas por la reapropiación de la tradición muisca según aclaró desde un inicio, Caicedo recordaba:

La sabana cundiboyacense se está inundando no de comida, sino de químicos para fabricar comida, ¿eso estaría bien?, ¿qué se requiere para vivir bien? Tener lo necesario para estar, tener lo necesario y ser feliz, lograr ser feliz, y ser feliz, hablando acá dentro del tema de la Iglesia católica, yo una vez leí a san Agustín y él decía “es feliz el que logra encontrar a Dios, sé uno con Dios”. ¿Y quién es Dios? Dice la Biblia, “Dios es todo”; dice el *Bhagavad Gita* [texto hindú], “Dios es todo”. Y la Biblia dice: “Dios es padre y es madre, alfa y omega”; por eso, nos crearon a imagen y semejanza de Dios padre y madre, eso dice la Biblia. ¿Cuál es Dios Padre? Dios Padre es todo lo que vemos. ¿Y cuál es Dios Madre? Veá, esta [señalando el suelo], la que nos dio de comer, la que nos dio para vestirnos, la que nos dio para construir estas casas, la que nos dio esta mañanita, la que nos baña. “Cuando logremos ser uno con Dios, vamos a lograr ser felices”, dice san Agustín. (S. Caicedo, comunicación personal, 11 de agosto de 2017)

El principio holístico se puede ubicar en la intención por localizar la divinidad en el entorno; la hibridación entre Oriente y Occidente se establece en el diálogo entre san Agustín, la Biblia y el *Bhagavad Gita*; la búsqueda del bienestar se traduce en la felicidad en Dios. Sin embargo, la intención de esta sección no es la descripción exclusiva de las prácticas y de los repertorios *new age* de un grupo de personas en los municipios de Choachí y de Ubaque. Animado por la intención de encuadrar una aproximación particular e inicial para el estudio de la reconfiguración de lo religioso en el mundo contemporáneo, se parte de la indagación por la influencia de las creencias religiosas en la construcción del territorio y la territorialidad, a partir de la hipótesis enunciada en la introducción.

A continuación, se enuncian algunas claridades necesarias. En primer lugar, el eje articulador del análisis está orientado por el supuesto de que, para dar sentido a la descripción de los contenidos de las creencias, se hace más sugerente no partir exclusivamente de las afirmaciones de validez de los creyentes, sino antes

bien de las maneras en que se practican las creencias, con el ánimo de acercarse a las motivaciones, a los contenidos y a los funcionamientos de la voluntad del hacer creer. En segundo lugar, cuando se hace referencia a “lo muisca” en los municipios señalados más arriba, se está dando cuenta de la reapropiación y redefinición de una cosmogonía que se presenta como tradicional, ancestral y milenaria por parte de un grupo de personas que, en sus diferentes trayectorias de vida, resultaron reunidas en comunión en torno a la autodenominada Comunidad Mhuysca de Oriente,⁶ pero en ningún caso son miembros indígenas de los resguardos reconocidos actualmente por la legislación colombiana en el departamento de Cundinamarca (localidades de Bosa y Suba, y municipio de Chía) o en proceso de reconocimiento (municipios de Cota y de Sesquilé). Es de señalar en este sentido que lo que menos importa a este grupo es tal reconocimiento jurídico, que garantiza, entre otros derechos, la atribución y propiedad de un territorio delimitado para la comunidad⁷.

En este sentido, es sugerente dejar enunciada la pregunta de hasta qué punto la reivindicación de lo muisca, como algo ancestral y milenario, tiene un peso significativo por el contacto y diálogo con comunidades indígenas reconocidas jurídicamente. Cuestionamiento de peso, porque, como lo advierte Gamboa (2015) para el caso de la historia de los muisca entre los siglos XVI y XVII, y según la reconstrucción y los testimonios documentales:

Los muisca son una creación de los españoles y de la dominación colonial [...] Antes de la llegada de los europeos no había ningún grupo llamado muisca, ni había una unidad política o cultural, ni tampoco la zona estaba dividida en dos reinos. Lo que realmente existía era una serie de cacicazgos autónomos, por lo menos unos diez dentro de los cuales los de Tunja y Bogotá probablemente eran los más poderosos. (pp. 21-22)

Como tercera claridad, las personas con quienes se estableció comunicación comparten elementos de las caracterizaciones descritas más arriba para el *new age*, decidiendo aplicar el calificativo de buscadores espirituales por considerar que se guarda el respeto debido en el quehacer académico, en lugar de “neorrurales”,

6 A lo largo de la investigación fue difícil establecer una historia fundacional de esta comunidad debido a la reserva de las personas con quienes se estableció comunicación. Hacia mediados de diciembre de 2018 se constituyó en Cabildo Mayor Muisca Oriente, que integra habitantes de los municipios de Ubaque, de Fómeque y de Choachí.

7 Esta apreciación es retomada en la historia de la situación del Cabildo Indígena Muisca de Bosa, cuyo reconocimiento se oficializó el 17 de diciembre de 1999, según describe Henao (2016). Agradezco la sugerencia de esta información a la antropóloga Ivonne Espitia.

“neoyndios” o “neomuisca”. Por otro lado, no es el objetivo la descripción uno a uno de los ritos, las ceremonias y los mitos que comparten o socializan dichos buscadores. La intención es rastrear algunos elementos por medio de los que proponen vincular sus creencias al territorio y a la territorialidad. Por último, valga decir que las apreciaciones de este grupo se colocan en diálogo con algunas valoraciones de miembros de la Iglesia católica, de modo que es la laguna de Ubaque el lugar obligado de intercambios de sentidos entre ambas agrupaciones.

¿Por qué la laguna? Más allá de la notoriedad de aquella en el paisaje del municipio de Ubaque, alrededor de la que se ha venido gestando un proceso de urbanización que ha afectado directamente el cuerpo de agua, es la evocación doblemente simbólica de un lugar de paso y de ritualidad. Como advierte C. Páramo, la laguna rememora históricamente un punto más dentro de la conmemoración del ritual prehispánico de correr la tierra, “que era una gran competencia, una gran romería que se hacía por unas personas seleccionadas por la comunidad [muisca], que se iban a recorrer todas las lagunas, siete o nueve lagunas que había” (comunicación personal, 20 de marzo de 2018). El ritual se hacía en tiempos del último solsticio del año (del 22 de septiembre al 21 de diciembre para el calendario gregoriano) por parte de los grupos muisca que habitaban el actual altiplano cundiboyacense, y así cubría los territorios de Ibagué, la sabana de Bogotá y el departamento de Boyacá, y estaba animado por ofrendas a los ancestros y a los dioses en agradecimiento por el año que fenecía y por los deseos para las buenas cosechas del maíz venideras.

Pero la laguna no perdura exclusivamente como espacio de rememoración. Punto importante es que la laguna habla, según refiere C. Páramo:

[Ella] es importante porque ahí está el mito de origen, ahí fue donde Cochavira y Bagüe, todo ese nacimiento de la nación muisca fue ahí, ahí es donde se plasma [...] entonces uno hace la caminata, y pasa una noche entera en Bagüe, con fuego o sin fuego, solamente ahí, concentrado con la laguna, la laguna te habla. Nosotros vivíamos como a tres minutos, ahí donde te digo, y siempre, a las tres de la mañana, se sentía cómo entraba la niebla en la casa, entonces era como si Bagüe se levantara y fuera a recorrer toda la montaña del Guayacondo y el Qüinto. (comunicación personal, 2 de septiembre de 2018)

No es tan solo mito. La experiencia de la comunicación con Bagüe va más allá de la mera evocación de una deidad indígena anclada en el pasado. La manifestación de una presencia atemporal en el ahora algo indica, por ello, la necesidad de hablar del mito de origen, toda vez que la reactualización parte de

rescatar el origen de la vida del mundo como resultado de la fecundación de la diosa mujer que sale de la laguna (Bagüe) y procrea a su hijo (Iguaque), que juntos pueblan el territorio (muisca); ambas deidades son entonces portadoras y dadoras de vida. Pero ¿con qué objetivo hablar desde una reactualización de una tradición a la que no se pertenece, de la que los rasgos de una herencia son poco fiables? Al avanzar la conversación, C. Páramo puntualiza que los “rituales de pagamento sirven para mantener el equilibrio del sistema natural”. Y no habla desde el pasado. La invitación que hace es “entender la vida de manera diferente” (comunicación personal, 20 de marzo de 2018), donde la naturaleza tiene algo que decir. En este sentido, el agua (como medio de vida en la invocación a la figura de Bagüe) remite a una manera particular de experimentar la armonía entre el hombre y el medio que lo rodea. Territorios de agua, como lo son los municipios de Choachí y de Ubaque, pasan por desapercibidos para la ciudad de Bogotá (que también fue agua), resguardada por los cerros orientales de toda exterioridad, segura en el aprovisionamiento del mineral vital para sus habitantes, pero al fin y al cabo ciudad, cuyos afanes de expansión y urbanización se cimentan sobre el desconocimiento de las formas de vida tras Monserrate y Guadalupe (J. Díaz, comunicación personal, 25 de enero de 2018).

En el diálogo sostenido por J. Laguna (comunicación personal, 13 de febrero de 2018) con algunos estudiantes universitarios, reunidos en el desarrollo del encuentro “Justicia ambiental y buen vivir”, advierte sobre el desconocimiento de que Chingaza sea el proveedor del agua que se toma en la ciudad de Bogotá, un páramo más próximo al municipio de Choachí que al municipio de Ubaque. Esta vez no se habla de la laguna, pero se advierte del “trabajo espiritual” realizado ocho días antes para pedir “permiso en el territorio” a la “laguna sagrada del páramo” con el fin de garantizar la compañía de la “madre espiritual”. No resultaba gratuito el trabajo, pues, al pedir permiso al territorio para asegurar la compañía de la madre, C. Páramo se autofacultaba para convertirse en guía y mediador, quien, portando una bendición del territorio sagrado, aseguraba el vínculo momentáneo para firmar nuevamente la ley de origen entre él y la comunidad de estudiantes, en procura de erigir el medio ambiente como un objeto de devoción, aunque fuera por un instante.

J. Laguna (comunicación personal, 13 de febrero de 2018) extendía, entonces, a sus espontáneos seguidores “unos cánticos que tenemos como para meditar y para también traer esa energía de allá [del páramo y la laguna]”. Con esta intención, comparte a sus interlocutores las siguientes palabras, no sin antes advertir que el canto debía estar acompañado de la danza, porque “así hacemos los muiscas”:

Se comienza con un canto a la laguna y a la madre tierra que en español dice: “Yo soy la tierra, la tierra soy yo. Yo soy el agua, el agua soy yo. Yo soy el aire, el aire soy yo. Yo soy maíz, maíz soy yo. (S. Caicedo, comunicación personal, 11 de agosto de 2017)

El todo en las partes y las partes componiendo el todo; los elementos del entorno posibilitando al ser en armonía con la naturaleza. El principio holístico se puede rastrear, entonces, en los discursos de J. Laguna y C. Páramo. Sus invitaciones dan cuenta de su articulación y participación en circuitos *new age*, y la extensión de sus prácticas e ideas, que procuran lograr el convencimiento de experiencias encarnadas, parecen estar guiadas por la demanda de sentido de los buscadores espirituales. Pero pronto sobresale una pregunta que pareciera sencilla de responder: ¿qué es lo que ellos quieren decir? Laberinto tal vez sin salida, porque procurar dar cuenta del sentido de cada uno de los contenidos de las agrupaciones de las creencias de estos buscadores implicaría no solo un trabajo más exhaustivo, sino además partir de un supuesto teórico y metodológico: el deseo de estabilidad de un sistema de creencias a partir de ellas mismas. En este sentido, no está de más agregar que tal estabilidad es tan solo una expectativa en el grupo que se ve obligado a convivir con la inestabilidad del contacto cotidiano del exterior. En esta tensión es donde se inserta la pregunta por el territorio y la territorialidad en la medida en que, como advierte De la Torre (2013b), una de las particularidades de la *new age* en América Latina es que “se enraíza y contribuye a recrear el territorio” (p. 35), manifestación particular de la producción de nuevas identidades étnicas en la fascinación por lo nativo, lo indio y lo ancestral.

Cabe la advertencia de que la tensión entre la estabilidad e inestabilidad de las creencias y la generación de nuevas identidades étnicas atravesadas por la fascinación no es exclusiva de los buscadores espirituales de los municipios de Choachí y de Ubaque. Por el contrario, es una tendencia que ha venido cobrando fuerza como consecuencia de las diversas posibilidades de lo religioso en el mundo contemporáneo. Es relevante en este punto el caso estudiado por Gómez (2009) en torno a la autodenominada Nación Muisca Chibcha, grupo de personas que comenzó a organizarse en la maloca huitoto del Jardín Botánico de Bogotá, dirigidos por el abuelo Sigifredo o Suaga Gua, Hijo del Sol al servicio de la Madre, como se autoproclamaba. Sus miembros se identificaban como muiscas luego de asimilar supuestas prácticas indígenas (rituales de pagamentos, limpias de tabaco, rituales de fuego, danzas, convites y círculos de palabra) y participar de rituales de paso.

Lo más relevante no era la puesta en escena de las rutinas indígenas para forjar la identidad de esta nación, sino más bien la construcción de una memoria

pretendidamente común, donde el linaje espiritual y el origen son movilizados como estrategias discursivas para superar los lazos genéticos de parentesco. Lo que se termina compartiendo con mayor firmeza es un pasado pretendidamente común. El territorio, dentro de este juego de narrativas que es la memoria, cumple entonces la función de veracidad de localización de las prácticas definidas como ancestrales. Memoria y territorio permiten imaginar y soportar una identidad colectiva.

No es gratuito, por tanto, que C. Páramo (comunicación personal, 20 de marzo de 2018) haga énfasis en la pregunta de cómo despertar el territorio. Motivado por fundamentar un origen muisca, recurre a la invocación del territorio con un calificativo ancestral en la afirmación “este territorio tiene su raíz en el territorio muisca” (J. Díaz, comunicación personal, 25 de enero de 2018), según dijeron en círculos de palabra los abuelos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, del departamento del Amazonas y de la Sierra Nevada del Cocuy. Esta comunicación con comunidades indígenas no es gratuita. En el camino de producir una memoria, los buscadores espirituales hablan de contactos, apropiaciones y usos de instrumentos y saberes indígenas, tales como el tabaco de coca, el ambil, el rapé, la pipeta, el tejido, el murundí o el polvo de tabaco, el poporo, el tututosma o gorro, el yagé, el mambé y el mezcal (Gómez, 2009), lo que en palabras de C. Páramo (comunicación personal, 20 de marzo de 2018) se denominan las “plantas de poder”. En este punto, son interesantes los elementos que se pueden rastrear en la historia fundacional del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. Según uno de sus integrantes, los contactos con indígenas del municipio de Sesquilé, el departamento del Putumayo y de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como sabedores del pueblo inga y del departamento del Amazonas, fueron de suma importancia para retomar el conocimiento de las plantas, de la vida en comunidad, de los pagos al territorio y de la memoria de los abuelos (Henaó, 2016, p. 27).

Por otro lado, despertar el territorio es desarrollar la capacidad de descifrar la energía guardada en el territorio; es intuir una memoria que no es hablada. Dejando de lado la sensación de indescifrabilidad de la comunicación, lo que resulta para C. Páramo (comunicación personal, 20 de marzo de 2018) relevante es “tratar de entender que la montaña, que el árbol, que la laguna tienen algo que decimos a nosotros”, porque ellos resguardan un legado que los muisca dejaron plasmado en el territorio (J. Díaz, comunicación personal, 25 de enero de 2018). ¿Cuál legado? Tal vez “mantener el equilibrio del sistema natural” C. Páramo

(comunicación personal, 20 de marzo de 2018), porque a lo largo de la investigación resultó inaccesible rastrear los contenidos de un legado⁸.

En este punto, es relevante proponer que, más que un obstáculo, la importancia de la construcción de una memoria cobra mayor importancia que la necesidad de dilucidar un misterio, que toma aquí la forma de un legado. Así, no es exagerado afirmar que el territorio para J. Laguna (comunicación personal, 13 de febrero de 2018) y C. Páramo (comunicación personal, 20 de marzo de 2018) es una construcción social que posibilita el despliegue de la memoria a partir del reconocimiento de lo ancestral, cuyos contenidos que refieren a un pasado se resuelven en el presente, plasmados como la garantía de un bienestar para el futuro a través de una narrativa que se refiere a lo propio como a lo único. Esto último haciendo referencia a una puesta en práctica de una visión esencialista del territorio en que algunos puntos específicos del paisaje (como la laguna de Ubaque o el páramo de Chingaza) se tornan en “lugares únicos que no pueden ser replicados o sustituidos: lugares celosamente cuidados por espíritus de la naturaleza que amenazan a quienes los atraviesan sin ser autorizados para esto” (Segato, 2008, p. 50).

Un punto importante es que la atribución del equilibrio del sistema natural reconocido por los buscadores espirituales también se hace presente en un sector de la Iglesia católica. Esta resulta ser la apreciación del padre J. Cano (comunicación personal, 21 de octubre de 2018), responsable del Santuario de Belén de Ubaque, a quien después de preguntársele por su impresión por la laguna manifiesta su desconocimiento de la leyenda por haber llegado recientemente a la parroquia (hacia mediados de 2018), aunque muestra su deseo de “conocer toda la historia de lo que implica el espíritu muisca, que es meterse en aquellos que vivieron de verdad, que estimaron, que miraron esa naturaleza”. En este sentido, para el padre J. Cano, la tarea es retomar un mensaje para tomar conciencia “de lo que [hoy] dejamos de hacer”, porque los ancestros muisca hicieron “un esfuerzo grandísimo, precioso, que nosotros no le hemos dado la dimensión que realmente se requiere”.

La invitación del padre J. Cano no solo demuestra la intención de diálogo con lo diferente de lo católico, sino que además está permeado por las posturas que se han manifestado en las producciones vaticanas desde mediados del siglo

8 Sarrazin (2008b) puntualiza que, para los sectores sociales bogotanos en búsqueda de la espiritualidad indígena como garantía de bienestar, sobresale la creencia del cuidado del medio ambiente como un emblema exclusivamente étnico. En este orden de ideas, refiere una de las personas entrevistadas: “ellos [los nativos] saben que todo en el universo está conectado y que hay que saber conservar lo que Dios nos dio” (párr. 15).

XX, con el papa Pablo VI hasta el papa Francisco, que giran en torno a la propuesta de un desarrollo sustentable, del desarrollo humano y de la ecología integral, en crítica a la economía deshumanizada, el cambio climático y la degradación social, como advierten Cruz y Mallimaci (2017). Postura que se retoma con la divulgación de la encíclica *Laudato si'* en 2015 por el papa Francisco, que enmarca la crisis ecológica en la crisis ética, espiritual y cultural derivada del desarrollo industrial propio de la modernidad capitalista, conjugada con la creencia de que el mercado tiene la capacidad de resolver los problemas sociales y ambientales. En sus palabras:

En algunos círculos se sostiene que la economía actual y la tecnología resolverán todos los problemas ambientales, del mismo modo que se afirma que los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente se resolverán con el crecimiento del mercado. Quienes no lo afirman con palabras, lo sostienen con los hechos, cuando no parece preocuparles una justa distribución de la riqueza, un cuidado responsable del ambiente. (Francisco, 2017, citado por Cruz y Mallimaci, 2017, p. 79)

Para el padre J. Cano (comunicación personal, 21 de octubre de 2018), la encíclica *Laudato si'* de Francisco se traduce en la práctica eclesial particular de la pastoral ecológica, encaminada a establecer una relación digna y armónica con la naturaleza, y orientada por el cuidado de nuestra casa común. En este orden de ideas, “¿para qué nos sirve la naturaleza? Ahí, a tenerla de adorno, ¡no!; al contrario, es vivirla, es convivir con ella, es saberla estimar, mimar, consentir”. Ahora, punto a destacar es que las maneras en que se formaliza la pastoral en la parroquia abarcan, desde la promoción de grupos de cuidadores del páramo y nacederos de ríos, hasta la convivencia abierta con los buscadores espirituales, con quienes ha sostenido comunicación, manifestando una decisión que describe con las siguientes palabras:

No es cuestión de católico o no católico. Es más que todo iniciar ese diálogo porque ellos pueden ser creyentes o no creyentes, eso es lo de menos. Lo interesante es que hay una armonía en todas las religiones, para todos, creyentes y no creyentes. Lo que se llama la casa común, todos respiramos el aire, y si no le tenemos cuidado al aire para purificarlo, seamos creyentes o no creyentes, todos vamos a caer asfixiados.

Sin sopesarlo de manera directa, el padre J. Cano reconoce la pérdida del monopolio totalizador en la producción de sentidos de vida, al calificar de no creyentes a un conjunto heterogéneo de personas que supone han decidido salir

del control exclusivo de la religión católica. Tal vez ello se deba a que el “aspecto espiritual está bastante confundido”, en un contexto en el que “los valores están refundidos”. En este sentido, la armonía de todas las religiones le permite al padre J. Cano (comunicación personal, 21 de octubre de 2018) hablar de la necesidad de una renovación de lo que “significa nuestros ancestros”, en alusión a los encuentros que se están dando con algunas etnias, sin especificar cuáles ni en qué momentos.

Encuentros que también sostuvo el padre José Ovidio en 2018, antecesor del padre José Soto en el Santuario de Nuestra Señora de Belén desde 2013, quien logró la declaración de santuario en 2014. Una vez preguntado por la laguna, su respuesta fue contundente: “esta laguna está muerta espiritualmente, toda esa fuerza espiritual que tenía fue demasiado contaminada” (comunicación personal, 1 de septiembre de 2018). De esta manera, extendía y compartía las impresiones de unos indígenas del departamento de La Guajira con quienes en algún momento había hablado. Es difícil ahora ver en la laguna un “espejo en el cual podemos vernos con la deidad, en este caso el sol, que es una fuente de vida única e incondicional para nosotros”. Dificultad que recoge dos hechos disidentes: por una lado, la celebración de rituales ajenos a la fe católica, “más bien como de línea satánica, por algunos grupos de personas; prácticas que dañan el verdadero sentido de lo indígena, porque hemos confundido la espiritualidad indígena con chamanismo” (comunicación personal, 1 de septiembre de 2018); en segundo lugar, porque el proceso de modernización para el municipio ha posibilitado no solo la urbanización alrededor de la laguna, sino que además ha expuesto a los habitantes a los posibles peligros por la construcción de la carretera de cuarta generación, conocida como la Perimetral de Oriente, en el departamento de Cundinamarca.⁹

Dos consecuencias interesantes advierte el padre J. Ovidio (comunicación personal, 1 de septiembre de 2018) sobre esto último. En primer lugar, si bien puede traer beneficios económicos para el municipio, se interrumpirá la tranquilidad de los pobladores por la cantidad de gente extraña, “quienes llegan con costumbres, pensamientos e ideologías desconocidos”. En segundo lugar, porque la carretera abrirá las condiciones para el desarrollo del turismo y el comercio

9 Según Rincón (2016), la vía conectará los municipios de Cáqueza, de Ubaque y de Choachí con los municipios de La Calera, de Sopó, de Guasca, de Guatavita y de Sesquilé, la mayoría de ellos ubicados al oriente del Distrito Capital, separados principalmente del perímetro urbano por el Área de Reserva Forestal Bosque Oriental de Bogotá. El trazado inicial ha generado una serie de conflictos, porque no se han considerado las apreciaciones de las comunidades; una de ellas es que en los sectores entre los municipios de Cáqueza y de Choachí es evidente la inestabilidad del suelo, según se pudo constatar en la salida de campo.

religiosos, por lo que desvirtuará el conocimiento sobre la esencia del santuario, ya que, si bien este sería “más renombrado, más conocido”, no se escaparía al “gran dolor de creer que hay que llenarlo de gente, porque así entonces se ve más el santuario”.

De lo anterior se puede deducir una percepción negativa ante la posibilidad de transformación generada por el contacto con el extraño. Para el padre J. Ovidio (comunicación personal, 1 de septiembre de 2018), la feligresía del municipio de Ubaque se distingue porque tiene contacto directo con la divinidad a través de la naturaleza. En este sentido, “son personas muy sensibles a lo espiritual, tienen su origen indígena, y tienen también la posibilidad de estar cerca de manifestaciones naturales que referencian a Dios en la naturaleza”. En este sentido, se recoge el peso de una tradición particular, animada por la intervención de Nuestra Señora de Belén de Bochica en la historia misma del pueblo, que dio una gran prueba de ello durante el terremoto de 1744 evitando la destrucción de las edificaciones del pueblo en respuesta a las oraciones de los pobladores, y que en la actualidad sigue haciendo presencia con actos de curación de enfermedades a sus fieles. Por tanto, no es exagerado proponer que la lectura de la fuerza y pervivencia de la devoción católica, así como su amenaza por el contacto con el extraño, se encuentra atravesada por un discurso eclesial que se caracteriza por que opera una transformación del territorio cotidiano en espacio mítico originario. Una suerte de territorio transustanciado, con la erección del santuario como un monumento para ser visto y reconocido de manera obligatoria en el paisaje, un lugar que a la vez rememora un acto santo y posibilita la doble experimentación del tiempo actual como tiempo de la historia sagrada y del espacio habitual como Tierra Santa (Segato, 2008).

Conclusión

En el contexto de la nueva política espacial, ahora son los grupos sociales los que producen y recrean el territorio. Así pareciera resultar para el grupo particular de los habitantes de los municipios de Choachí y de Ubaque que procuran despertar el territorio, una propuesta que se erige como necesidad para reafirmar la tradición muisca y asegurar de esta manera una identidad de carácter ancestral por fuera de la definición jurídico —estatal de lo étnico. En este sentido, la construcción de una narrativa compartida vuelve sobre el territorio para posibilitar la comunión interior del grupo: la producción de una memoria, que no abandona la fascinación por lo ancestral y lo milenar, se erige como una denuncia ante el deterioro ambiental. Lo que se considera como una posibilidad

en la reactualización de una tradición se convierte ahora en la tradición que es propia, por cuanto a la sensación de indescifrabilidad que refleja la inexistencia clara de contenidos unívocos del pasado de una cosmogonía muisca se superpone la capacidad de los buscadores espirituales por recrear el territorio a través del páramo y la laguna, que toman la forma de monumentos sobre los que se vuelve una y otra vez para escenificar el principio holístico. “Pedir permiso a la Madre Tierra” para que faculte al mediador a convocar nuevas firmas de la ley de origen es tan solo un ejemplo de esto último.

Pero en las apreciaciones de lo institucional católico no son menos sugerentes las voces de cercanía con respecto a lo ancestral, un rastro necesario para responder en qué momento dejamos de ser lo que éramos, pero también suspensión momentánea de una única salvación en el Dios católico. Si bien se comparte la necesidad de volver sobre la naturaleza con el ánimo de alentar una pastoral ecológica como garantía de un mundo mejor, la lectura de la devoción mariana como rasgo que impregna una particularidad sobre el territorio es ya la garantía de una primacía de la religión católica sobre lo que haya sido y siga siendo la tradición muisca.

Pensar, entonces, en la reconfiguración de lo religioso en el mundo contemporáneo es percibir las distintas formas de producción de lo sagrado, lo trascendente y lo espiritual, que se comparten, por lo menos para los casos estudiados, entre la Iglesia católica y los buscadores espirituales. En este sentido, adjudicar usos exclusivos de religiosidad a un único grupo (por ejemplo, estableciendo una unidireccionalidad entre los buscadores y los repertorios *new age*) sería desconocer la libertad de contagio de los diferentes agentes religiosos en el contexto de una amplia circulación de creencias que escapan a un control centralizador, tal y como se enunció en la intención de los representantes del clero.

Referencias

- Arquidiócesis de Bogotá (2006). *Novena a Nuestra Señora de Belén, patrona de Ubaque*. Bogotá, Colombia: Autor.
- Arquidiócesis de Bogotá (29 de septiembre de 2017). Visita al Santuario de Nuestra Señora de Belén de Ubaque [Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=9efug_Wlj3Q
- Carozzi, M. J. (2006). Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central. *Ciencias Sociales y Religión*, 8(8), 11-29. Recuperado de <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2290>

- Ceriani Cernadas, C. (2013). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3(2). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/582>
- Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano. Tomo 1: Artes de hacer*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Club Los Pumas de Ubaque (29 de septiembre de 2017). Caminata Bogotá Ubaque - Santuario Virgen de Belén. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Z63GLOxjq2s>
- Cruz Esquivel, J. y Mallimaci, F. (2017). Religión, medioambiente y desarrollo sustentable: la integralidad en la cosmología católica. *Revista de Estudios Sociales*, 60, 72-86. <http://dx.doi.org/10.7440/res60.2017.06>
- De la Torre, R. (2013a). La religiosidad popular: encrucijadas de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, 12(1). Recuperado de <https://journals.openedition.org/pontourbe/581>
- De la Torre, R. (2013b). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 27-46). México: El Colegio de Jalisco.
- Gaitán Guaje, S. E. (2016). *Nuestra Señora de Belén de Bochica: jeques, amancebados y vida cristiana en el valle de Ubaque, siglos XVI y XVII* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/52300/>
- Gamboa, J. A. (2015). *Los muisca y su incorporación a la monarquía castellana en el siglo XVI: nuevas lecturas desde la Nueva Historia de la Conquista*. Tunja, Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Gómez Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha: ritualidad, resignificación y memoria*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez Zúñiga, C. y De la Torre, R. (2013). Introducción. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 13-26). Ciudad de México, México: El Colegio de Jalisco.
- Henao Neuta, D. F. (2016). *Muisca de Bosa: memoria oral, raizal y territorial* (Tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Madrid, España: Herder.
- Hoffmann, O. (2016). Divergencias construidas, convergencias por construir: identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(1), 17-39. <https://doi.org/10.22380/2539472X1>
- La caminata de la Virgen. (1998). *Expresión de Oriente*, p. 7.
- Lozano Velásquez, F. (2009). Prólogo. En F. Lozano Velásquez y J. G. Ferro Medina (eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 23-34). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

- Mançano, B. (2009). Territorio, teoría y política. En F. Lozano Velásquez y J. G. Ferro Medina (eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 35-62). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, G. (1995). Catorce años menos. *Expresión de Oriente*, p. 6.
- Meza, C. A. (2008). Urbanización, conservación y ruralidad en los cerros orientales de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*, 44(2), 439-480. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105012451007.pdf>
- Nates Cruz, B. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Co-herencia*, 8(14), 209-229. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4079923.pdf>
- Osorio, F. (2009). Recomposición de territorios en contextos de guerra: reflexiones desde el caso colombiano. En F. Lozano Velásquez y J. G. Ferro Medina (eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 417-440). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ospina, M. y Sanabria, F. (2004). Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado carismático. En A. M. Bidegain (dir.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad* (pp. 481-509). Bogotá, Colombia: Taurus.
- Pardo Díaz, F. H. (1996). *Quinientos años de historia chiguana*. Bogotá, Colombia: Litoformas Modelo.
- Rincón Avellaneda, M. P. (2016). Conflictos territoriales y proyectos de infraestructura vial. *Bitácora Urbano-Territorial*, 26(2), 71-78. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5612376>
- Sarrazin, J. P. (2008a). El chamanismo es un camino: las culturas indígenas como fuente de sabiduría espiritual en Bogotá. En K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y A. Aguilar Ros (coords.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 329-362). Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco.
- Sarrazin, J. P. (2008b). La “espiritualización” de los discursos neoindígenas en Colombia. *Trace: Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, 51(1). Recuperado de <https://journals.openedition.org/trace/470>
- Sarrazin, J. P. (2012). *New age* en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162. Recuperado de <https://www.redalyc.org/html/1050/105026884007/>
- Segato, R. L. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-86). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150115051526/territorios_religiosos.pdf



El problema del mal: la nueva teodicea como dinamizadora de la práctica cristiana*

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez**

Recepción: 4 de julio de 2018 • Aprobación: 5 de agosto de 2018

Resumen

La existencia del mal ha sido el punto de partida para múltiples reflexiones en torno a su origen, experiencia y sentido. Desde la teología, el problema se ha relacionado con la cuestión de la teodicea: ¿por qué Dios permite que haya mal en el mundo? La respuesta de este cuestionamiento será vital a la hora de comprender las implicaciones que tiene la revelación cristiana en la vida cotidiana. Por ende, tras elaborar las líneas fundamentales de este problema teológico, en el artículo se exponen críticamente algunas de sus soluciones clásicas. Después, se proponen distintos horizontes de comprensión para repensar la existencia del mal, en virtud, principalmente, de los aportes provenientes de la nueva teología política. Lo anterior posibilita la reflexión dinamizadora de la práctica cristiana.

Palabras clave: mal, sufrimiento, nueva teología política, teodicea, práctica cristiana, seguimiento de Cristo.

* Artículo de investigación resultado del proyecto “La teología de la cruz como horizonte crítico hermenéutico de la esperanza: perspectivas y actualización del Principium Cruis”, desarrollado en la Universidad de San Buenaventura. Citar como: Quevedo Rodríguez, A. M. (2019). El problema del mal: la nueva teodicea como dinamizadora de la práctica cristiana. *Albertus Magnus*, X(2), 85-105

doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5214>.

** Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7915-6491>. Correo electrónico: andresquevedor@usantotomas.edu.co

The problem of evil: The new theodicy as a catalyst of Christian practice

Abstract

Existence of evil has been the starting point for many reflections on its origin, experience and meaning. From theology, the problem has been related to the question of theodicy: Why does God allow evil to exist in the world? The answer of this questioning will be vital when it comes to understanding the implications of Christian revelation in everyday life. Therefore, after elaborating the fundamental lines of this theological problem, in the article some of its classic solutions are critically exposed. Then, different horizons of understanding are proposed to rethink the existence of evil, in virtue, mainly, of the contributions coming from the new political theology. The above makes possible the dynamic reflection of Christian practice.

Keywords: evil, suffering, new political theology, theodicy, Christian practice, following of Christ.

O problema do mal: a nova teodicéia como catalisador da prática cristã

Resumo

A existência do mal tem sido o ponto de partida para várias reflexões sobre sua origem, experiência e sentido. Da teologia, o problema tem sido relacionado à questão da teodicéia: por que Deus permite que o mal exista no mundo? A resposta a este questionamento será vital para a compreensão das implicações da revelação cristã na vida cotidiana. Portanto, depois de elaborar as linhas fundamentais deste problema teológico, no artigo algumas de suas soluções clássicas estão criticamente expostas. Então, diferentes horizontes de compreensão são propostos para repensar a existência do mal, em virtude, principalmente, das contribuições advindas da nova teologia política. O acima possibilita a reflexão catalisadora da prática cristã.

Palavras-chave: mal, sofrimento, nova teologia política, teodiceia, prática cristã, seguimento de Cristo.

¡Cuán narcisista tiene que ser, en el fondo, una fe que, a la vista de la desgracia y el inescrutable sufrimiento que existe en la creación, en la creación de Dios, solo quiere saber de la alegría, pero no de los gritos proferidos ante el rostro tenebroso de Dios!

Johann Baptist Metz

Introducción

Al reconocer el mal como una experiencia de la que todos los seres humanos han participado de una u otra manera, se identifica como urgente aunar esfuerzos para generar nuevas comprensiones alrededor de la existencia y de la razón de ser del mal en sí mismo. Desde allí, el teólogo estará en condiciones de aportar directamente en la formación del camino de fe de los cristianos contemporáneos. Por lo anterior, el fundamento teórico de este artículo se encuentra anclado, principalmente, en la tradición teológica más reciente. En ella se hallan autores prolijos que han enriquecido la discusión teórica acerca del mal como problema teológico. Vale decir, con todo, que dichos autores no se limitan a elucubrar acerca de las realidades supraterráneas. Al contrario, se han encargado de presentar las implicaciones prácticas que las disertaciones pueden provocar en la vida cotidiana del creyente. En este sentido, las obras citadas sirven como el andamio sobre el que se edifica el acto interpretativo del autor y de aquellos que lean el trabajo.

Este artículo pretende ofrecer algunos lineamientos que permitan guiar el actuar ético de los creyentes a partir de una nueva comprensión de la teodicea. Se concluye a partir de lo dicho que el trabajo se mueve dentro de los límites marcados por la especulación sistemática y los fundamentos del comportamiento humano recogidos en la ética. De ahí que se haga explícita la profunda relación que tienen los postulados teológicos de los autores citados con la manera en que se ha de asumir la experiencia del seguimiento de Cristo desde una perspectiva comprometida y responsable.

Se pretende, por tanto, poner a disposición un estudio que no solo recoja las impresiones de teólogos de renombre en lo que se refiere a la experiencia del mal. También se desea facilitar un trabajo que, gracias a la reflexión de corte ético-teológico que contenga, ayude a formular los principios de un nuevo modelo de discipulado que no desoiga el clamor de quien sufre. Como se puede ver, se parte de una concepción de quehacer teológico que no separa nunca el pensar del actuar. Para conseguir el objetivo propuesto, se ha optado por una metodología

que se base en la revisión documental, el análisis y el contraste de fuentes, la reflexión crítica y la síntesis creativa. La debida articulación de estas etapas ha permitido la elaboración de un artículo que, al entenderse en conjunto, ofrece un panorama general de principios teológicos de suma importancia para abordar el tema propuesto. Al mismo tiempo, brinda la posibilidad de pensar en perspectiva ética en cuanto existe una conciencia clara de las implicaciones existenciales que toda buena teología debe tener.

Así las cosas, se ha dividido el trabajo en cinco secciones, cada una de las cuales responde a un subtema en particular. Esta división ha sido planteada a partir de lo que se ha considerado como central a la hora de desarrollar el problema de manera integral. Por tanto, tras la introducción, que permite conocer *grosso modo* el marco general en el que se mueve la realización del artículo, se encuentra el apartado dedicado al análisis del mal como un problema teológico. Allí, además de ofrecer un acercamiento a la noción de *mal*, se exploran los principales grupos en los que tradicionalmente se clasifica el mal.

Posteriormente, en la tercera sección, se elabora un sondeo alrededor de cinco respuestas al interrogante del mal, que, a pesar de que cuentan con una carga histórica e institucional muy fuerte, han sido calificadas de problemáticas. Tal cualificación obedece a la realización de un proceso crítico llevado a cabo por diversos autores que se han dado a la tarea de evaluar la pertinencia de los postulados formulados. Este interés se entiende a partir de la posibilidad de identificar modos de creer que han herido el proyecto cristiano entendido en toda su magnitud y radicalidad.

Después, se exploran tres elementos que, a juicio del autor, son necesarios para la construcción de un camino congruente tras las huellas de Cristo y sus seguidores. Esta sección ofrece de manera explícita la manera en que el cristianismo asume una postura ética frente al mal que va mucho más allá de la reflexión teórica. Es más, es absolutamente válido afirmar que aquí se logra llegar a formular los principios fundamentales, no solo para que el creyente individual asuma su opción de fe, sino para comenzar el establecimiento de un diálogo con personas que confiesan otras creencias, pero que se enfrentan igualmente a la experiencia del mal.

Para terminar, se ha dispuesto un apartado de conclusiones. En él se delinea claramente el punto de llegada al que el desarrollo del trabajo ha permitido alcanzar. Además, se reconocen sus límites, planteando de esta manera las posibilidades que existen para desarrollos posteriores. Este ejercicio facilita la autoevaluación del autor en cuanto hace posible que se coteje el objetivo propuesto con los resultados alcanzados.

1. El mal como problema teológico

1.1. Líneas generales del problema

“Un Dios que permite el sufrimiento del inocente y la muerte absurda no es digno de llamarse Dios” (Moltmann, 1983, p. 62). Con esta afirmación radical, Moltmann sintetiza de manera dramática un problema antiguo que permanece vigente: la teodicea. Compuesta por las raíces griegas *theos* (Dios) y *diké* (justicia), la teodicea es una categoría que se refiere al intento de justificación de un Dios bueno y amoroso ante la existencia del mal en el mundo. El tema resulta ser de gran importancia, sobre todo si se piensa que la era de las comunicaciones ha logrado, tal vez como nunca, mostrar las diversas caras que el mal puede tomar (Gesché, 2010). Y esto se hace aún más llamativo cuando se reconoce que “no son pocas las personas que han optado y optan por hacer mucho daño de manera deliberada y con total salud psicológica” (Novoa, 2015, p. 51).

En efecto, la evidencia de un mundo lleno de mal ha sido el punto de apoyo en el que muchos basan su argumento para negar la existencia de un ser supremo. Dios se muestra como ausente de una historia que clama sin cesar por su presencia y que al no encontrarla se inclina por darle la espalda a la divinidad y así sepultar su posibilidad de creer. Para algunos, resulta impensable sostener la fe en aquel Dios todopoderoso que se predica bajo el epíteto de ser amor absoluto, ya que no se encuentra una respuesta adecuada a la pregunta por la relación entre Dios y el sufrimiento del mundo. Así lo dejan ver Ratzinger y Flores D’Arcais (2009) cuando, ofreciendo argumentos para abrazar el ateísmo, recuerdan el clamor que ya en su tiempo levantaban los epicúreos:

Dios, o bien no quiere eliminar los males ni puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente: lo que no puede ser en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo cual es igualmente contrario a Dios. Si no quiere ni puede es envidioso e impotente, y por tanto, no es Dios. Si quiere y puede, lo que solo es atributo de Dios, ¿de dónde deriva la existencia de los males y por qué no los elimina? (p. 101)

Ahora bien, la pregunta por el mal no solo sigue abierta a la espera de alguna palabra satisfactoria, sino que ella misma da origen a muchos otros cuestionamientos que concretizan la noción del *mal* en las agonías cotidianas: “¿Por qué los ‘buenos’ (o los que se dicen tales) se ven golpeados por las desgracias más frecuentemente que los ‘malos’? ¿Por qué esta desigualdad? ¿Por qué estas

guerras, estas miserias, estas hambres, estas tiranías, estas violencias?” (Morin, 1990, p. 111). Abrumados ante interrogantes de este calibre, muchos se cierran sobre sus perplejidades y sostienen la imposibilidad de decir algo frente a una realidad tan enorme, sobre todo cuando se reconoce que “son los sentidos placenteros los que mandan las conductas humanas, no los discursos de la razón noética y especulativa” (Novoa, 2015, p. 55).

Pero la actitud del teólogo, y la del cristiano en general, no puede ser de espectador pasivo y callado ante el horror del mal. Al contrario, la fe en Cristo permite que el creyente se atreva a pensar el mal y el sufrimiento que él conlleva a partir de la sabiduría misma. El acercamiento al problema de la teodicea tiene sentido, tanto a nivel especulativo como ético, gracias a que Jesús se ha constituido en la plenitud de la autocomunicación divina. Aún más, la cruz ha llegado a ser, haciendo eco de la teología joánica, el culmen de revelación de Dios al ser humano. En este sentido, “la cruz no pide en modo alguno una humilde adhesión al ‘no saber’ en esta ardua cuestión; viene a expresar, más bien, a la luz de la resurrección de Jesús, que ahora podemos afirmar con plena certeza que Dios y el sufrimiento ¡han de confluir en un denominador común!” (Thiede, 2008, p. 20).

Concretamente, hay que afirmar que no es sencillo ofrecer una definición de mal. Es más, la noción de *mal* no puede ser establecida de otra manera que no sea en relación comparativa con la noción de *bien* (Morin, 1990). Con todo, es posible esbozar algunas ideas que permitan acercarse a la realidad de lo maligno. El mal, lejos de ser sencillamente una categoría mental o un algo que percibimos en la cotidianidad, es una forma que la existencia tiene por el mismo hecho de ser. Puede ser entendido como el momento en el que se ve truncado aquel orden último al que el ser humano está llamado. La frustración de este fin se comprende a partir no tanto del fin en sí mismo como de la carencia y limitación de los medios que se poseen para alcanzarlo (De Sahagún, 2003). En últimas, el mal es lo no debido en cuanto su presencia lesiona profundamente la historia humana (Garrido, 2000).

1.2. Clasificación del mal

De manera similar a lo que ocurre con la definición del mal, su clasificación tampoco tiene una única respuesta. Al abordar el problema del mal y la teodicea, el filósofo cristiano Gottfried Wilhelm Leibniz estableció tres grupos diferentes para clasificar los diversos males presentes en el mundo (Thiede, 2008). El primero de ellos es el *malum naturale*, que encierra en sí mismo todo aquel sufrimiento que se genera a partir de las fuerzas de la naturaleza, sean estas externas al ser humano (catástrofes naturales) o internas a él (enfermedad, muerte). El segundo grupo es el

malum morale, que se entiende como el resultado de las malas decisiones del ser humano durante los diferentes momentos de su vida. Por último, se encuentra el *malum metaphysicum*, relacionado con la imperfección ontológica propia de lo creado que se presenta antes de los dos males anteriores. Es decir, aquella condición limitada que tiene la creación por el mero hecho de ser diferente de Dios (Rahner, 2007).

Por otro lado, según algunos teólogos, el único mal que existe es el mal moral. Así lo afirma, por ejemplo, el cardenal Gerhard Müller (1998) en su compendio de teología dogmática. Para el actual prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la historia es el escenario donde ocurren dos actos diferentes. El primero de ellos es protagonizado por Dios y se identifica con el acto creador. El segundo está dado por la respuesta que la creatura le brinda al Creador en ejercicio de su libertad. El mal tendría su origen, entonces, en la falencia que subyace en el acto segundo en la medida en que de las decisiones humanas se desprenderían consecuencias negativas. En este esquema, no es posible catalogar, al menos teóricamente, las calamidades naturales como malas en sí mismas, puesto que la categoría mal se enmarca en lo moral, por lo que limita la disertación casi exclusivamente al ámbito de lo pecaminoso.

Si para los pensadores del grupo anterior solo era pensable hablar de mal en clave de moralidad, los autores que sostienen la clasificación en perspectiva existencial sostienen que el mal existe únicamente a partir de su aparición en la conciencia humana. Bajo esta mirada, para ofrecer un ejemplo, un terremoto es malo únicamente si su ocurrencia afecta la vida de las personas. A partir de aquí se diferencian dos clases de mal. Primero, el existencial, derivado de la naturaleza corruptible de la creatura y que se evidencia en los fenómenos naturales o la enfermedad. Segundo, el mal moral, que nace de las distintas repercusiones que tienen las decisiones de cada individuo (Morin, 1990).

De Sahagún (2003), por su parte, retoma el modelo tripartito de Leibniz para modificarlo a partir de un único eje: el sujeto. Reconoce en él tres dimensiones, a saber, la física, la psíquica y la social. La clasificación del mal entonces dependerá no solo del origen de la situación negativa, sino de la dimensión humana que se vea afectada. Así, el mal físico se presenta como la carencia de alguna propiedad material que halla su manifestación en el dolor. El mal psíquico se entiende como el fruto de diversos sentimientos que pueden confluír en conjunto o por separado: pérdida de ideales, distorsión de la identidad, sensación de fracaso o cualquier otro desajuste interior. Si como consecuencia del mal psíquico se quebranta alguna ley, entonces figurará lo que en otros ámbitos se denomina mal moral. El mal social, por último, se expresa en el desequilibrio en las relaciones interpersonales dentro de un grupo humano.

2. Soluciones problemáticas a la cuestión del mal

A lo largo de la historia de la teología se han planteado respuestas ante la pregunta por la existencia del mal frente a la fe en un Dios bondadoso. Sin embargo, no todas ellas han resultado ser satisfactorias, ya que sus postulados encuentran serios problemas a la hora de ser sometidos a la crítica. Se ofrecen ahora de manera breve cinco de dichas respuestas junto con algunos de los cuestionamientos más relevantes en su contra.

2.1. La doctrina de la retribución

La doctrina de la retribución, que comprende el pecado como el causal del mal, encuentra sus orígenes remotos en la tradición rabínica. En el ámbito cristiano, fue adoptada por Pablo de Tarso y posteriormente por la gran mayoría de los Padres de la Iglesia. Según esta concepción, el mal y sus distintas manifestaciones en el mundo son un castigo que Dios impone movido por la ofensa de los pecados cometidos por el ser humano (Müller, 1998). La visión de un Dios castigador contiene un esquema soteriológico propio que divide la redención en dos tiempos independientes y prácticamente inconexos. Por un lado, la redención del género humano se realiza únicamente por medio de la superación del pecado gracias a la muerte sacrificial de Jesús en la cruz. Por otro, el sufrimiento y la muerte, que se ven como consecuencias del pecado, serán eliminadas solo cuando llegue la resurrección futura.

Para el cristiano, resulta incompatible la aceptación de un Dios que castiga y la fe que le indica que las lógicas divinas se mueven por la gratuidad absoluta y no por la deuda. La imagen del Dios vengativo fue superada por la noción de Padre amoroso predicada por Jesús. Además, la estrecha relación entre pecado y mal fue puesta en duda ya desde algunos escritos del Antiguo Testamento, particularmente en el libro de Job (Bravo, 2006). El interrogante que allí se levanta es claro: si el mal es castigo divino al pecado, ¿por qué sufre el justo? Se llega así a un callejón sin salida, en el que solo queda indicar que “no se puede afirmar que, de no existir el pecado, no habría sufrimiento. La experiencia del sufrimiento excede con mucho a la experiencia de la culpa y de la gracia” (Moltmann, 1983, p. 66).

2.2. Dualismo ontológico

Desde sus inicios, muchos movimientos religiosos rechazaron la idea monista que coloca al Ser Supremo como el origen del mal. Por eso, los sistemas de

pensamiento como el zoroastrismo y el maniqueísmo contaban con dos orígenes subsistentes para toda la realidad: uno de ellos era la causa de las cosas buenas, mientras que el otro era el productor de los elementos negativos (De Sahagún, 2003). Esta concepción dualista llevaba a entender la dinámica universal como una búsqueda del equilibrio entre las fuerzas antagónicas del bien y del mal reflejada en fenómenos físicos como los binomios luz/oscuridad, día/noche y calor/frío. El mal pasaba a ser una parte constitutiva y necesaria del mundo en cuanto era entendido como el contrapeso del bien en la balanza del cosmos.

Ya en la época antigua, especialmente con la enseñanza de Agustín de Hipona, el cristianismo se opuso a una interpretación dualista de la realidad. A partir de los relatos primordiales del Génesis, la Iglesia sostiene que todos los seres vivientes y la naturaleza en sí misma son buenos puesto que proceden del único Creador lleno de bondad. Por ende, al mal no se le reconoce un estatus creatural, ni respecto de Dios ni respecto de otro origen eterno: "El mal no es una sustancia creada ni, por tanto, la manifestación de una cara oscura en Dios o de un principio malvado. No debe confundirse el mal con la contingencia y la finitud de lo creado" (Müller, 1998, p. 177).

2.3. El mal como privación del bien

El ya mencionado obispo de Hipona es uno de los primeros teólogos cristianos que entiende el mal no como una realidad ontológica determinada, sino como carencia en la participación de la naturaleza de Dios. Su afirmación se basa en el presupuesto de que todo lo creado, tanto lo material como lo espiritual, es ontológicamente bueno. Sin embargo, aclara que no todas las cosas cuentan con el mismo nivel de bondad, ya que cada una mantiene una relación de semejanza particular con el Bien Absoluto (Bravo, 2006).

El problema de esta noción, por un lado, es que puede llegar a caer en el descaro y la absurdidad: ¿cómo decirle a una víctima de cualquier clase de violencia que el mal que le atacó en sí no existe? Quitarle al mal su identidad o posibilidad de ser conlleva renunciar a atacarlo de manera directa. No hay necesidad de combatir aquello que solo se postula como una mera carencia de algo más grande. Por otro lado, la interpretación antes descrita deja abierta la pregunta acerca del medio por el que la condición biológica del ser humano podría participar de la bondad infinita de Dios para así no tener que atravesar la enfermedad. Aún más, se podría plantear un interrogante similar en cuanto a la naturaleza y a la forma de evitar los fenómenos catastróficos.

2.4. El mejor de los mundos posibles

Según indica Thiede (2008), Leibniz ofrece uno de los más conocidos intentos de solución al problema del mal. Partiendo de la imposibilidad de culpabilizar al ser humano, puesto que esto estaría en contra del espíritu de la Ilustración en boga por aquella época, afirma que el mundo en el que vivimos es el mejor de todos los mundos que Dios habría podido crear. La guerra, los fenómenos naturales, la enfermedad, el sufrimiento, las masacres, los personajes oscuros y cualquier otro mal presente en la historia, a pesar de su negatividad, serían elementos que, de no existir, harían de este un mundo peor. Una realidad mejor que actual, en el pensamiento del filósofo alemán, sería imposible.

Resulta casi evidente que la principal crítica que se puede alzar en contra de la teoría de Leibniz es que ella termina siendo una justificación del mal. Si no puede existir una realidad más buena que esta, la esperanza se desdibuja a causa del conformismo que se genera ante lo inmutable. En consecuencia, la lucha en contra del mal también sería absurda. El cosmos entero caería irremediablemente en un letargo de indiferencia al aceptar el mal como algo estipulado que obliga al mutismo. Una visión de semejante talante camina en contravía del cristianismo. La fe en Jesús implica la aceptación del Reino de Dios, entendido como una realidad superior compuesta por un elemento escatológico, por el que se permanece en espera jubilosa, y un elemento presente que exige el trabajo en el aquí y el ahora.

2.5. Búsqueda del sentido del mal

Como paso final, se hace referencia aquí a todas aquellas corrientes que pretenden dotar al mal de significado positivo. En ellas se reconoce que la pobreza, la enfermedad, el pecado y cualquier otra clase de sufrimiento pueden no tener explicación pero sí sentido. Dicho sentido estaría dado por varias interpretaciones (Bravo, 2006). El mal puede ser entendido, entre muchas otras posibilidades, como una prueba que Dios impone para acrisolar el espíritu de la persona, un elemento de la pedagogía divina con fines de preparar a alguien para una misión importante, una corrección del cielo o un vehículo de gracia especial que permite la unión del sujeto con los padecimientos de Cristo. En un panorama así, tienen cabida expresiones como las siguientes: “¿Así que puedo dar gracias a Dios por haber pecado, sintiendo una pena inmensa por haberle ofendido? ¡Sí! ¿Así que mereció la pena tanta historia humana de sufrimiento para poder conocer tal Amor infinito? ¡Sí! ¿Así que incluso el pecado es relativo? ¡Sí!” (Garrido, 2000, p. 223).

Los anteriores planteamientos, por más extendidos que estén en los ámbitos eclesiales, deben ser reconsiderados a la luz de las críticas que se les presentan. De aquí que se necesite con urgencia una mayor inteligencia de lo que significó la crucifixión y la resurrección (Rahner, 2007). Es tiempo de abandonar los esquemas sacrificialistas que han convertido la fe en Jesús en una religión que no se corresponde con el Evangelio, una religión en la que el dolor se constituye en el medio por el que se alcanza el favor divino (Varone, 1988). Relativizar el mal y sus consecuencias trae la acogida de una actitud estoica que se limita a soportar pasivamente todo aquello que le sobrevenga. Hay que sostener más bien que “el mal es precisamente lo injustificable. Por una parte, en el plano moral: no se justifica un acto malo; por otra, en el plano racional: no tiene ninguna razón de ser” (Gesché, 2010, p. 113).

Cabe aclarar que con lo anterior no se quiere invalidar la posibilidad de una búsqueda de sentido del sufrimiento. De hecho, se reconoce que “el asunto del sentido es de vida o muerte ya que constituye la columna vertebral de nuestra existencia” (Novoa, 2015, p. 56). Con todo, la adquisición de un sentido de vida debe permitir ir más allá de una mera autocompasión o convencimiento optimista, tal y como se verá en el siguiente acápite.

3. El cristiano frente al mal

3.1. La nueva teodicea

Numerosos pensadores actuales han tratado, en mayor o menor medida, el problema del mal. Por tal razón sería aquí imposible hacer una síntesis del pensamiento de todos ellos. De acuerdo con esto, el tercer paso de este trabajo pretende esbozar algunos elementos que animen una reflexión del quehacer del teólogo y del cristiano en general a partir de las reflexiones de teólogos contemporáneos de renombre. Evidentemente, no se pueden ofrecer más que algunas puntadas respecto de los tópicos particulares de sus formulaciones, ya que un abordaje a fondo excedería la naturaleza del artículo.

El punto de partida de las consideraciones de este apartado se concentra en alguien en concreto: Jesús. Efectivamente, aceptar la encarnación del Logos implica reconocer en la persona histórica del Nazareno una realidad humana que no escapó a la vivencia del mal. Por un lado, Jesús entiende su ministerio como una batalla férrea en contra de las fuerzas malignas que amenazan el mundo. En tal marco de referencia, hay que entender, por ejemplo, los exorcismos, las

curaciones y los demás prodigios que narran los relatos evangélicos. Por otro, Jesús evidenció en sí mismo la experiencia radical del mal. Y esto no solo en los momentos de sufrimiento por antonomasia, es decir, el proceso de pasión y muerte en cruz. Jesús también se encontró con el mal en la frustración que supuso el aparente fracaso de su misión y en el abandono de aquellos que lo seguían.

Pero la relación entre Jesús y el mal no se limita a la evidencia de lo negativo en su historia. Más bien, es de resaltar que, en la medida en que Cristo se constituye en el hablar definitivo de Dios, “la respuesta divina al misterio del mal y del dolor no va a ser, pues, un discurso como pareciera esperar Job, sino toda una vida, la vida de su palabra hecha carne” (Ruiz de la Peña, 1988, p. 166). Por eso, resulta valioso hacer hincapié en las tres actitudes por medio de las que, según Ruiz de la Peña, Jesús responde al mal:

- El amor: no acepta simplemente lo bueno que hay en las personas, sino que acoge a la persona de manera completa, con sus luces y sombras.
- La fe: en medio del sinsentido que produce la crudeza del mal y el silencio de Dios, expresado en la pregunta “¿Por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46), ocurre un acto de entrega y de fe que no se genera a pesar del mal, sino a partir de él.
- La mística: lejos de ser un asceta que convierte en virtud aquello que existe como irrevocable en la historia, Jesús cree firmemente en la derrota del mal que se producirá a través de la acción divina.

Los aportes de lo dicho se convierten en el fundamento para lo que algunos autores consideran como el planteamiento de una nueva teodicea. Metz (2007), por ejemplo, propone un cambio de paradigma a la hora de abordar la pregunta por Dios ante el mal. Para él, la teodicea ya no debe ser el intento obstinado por defender la omnipotencia bondadosa de Dios ante las acusaciones que profieren las situaciones de sufrimiento. Tal empresa resulta ser inútil en la medida en que cualquier solución que se vislumbre se queda en el campo abstracto del pensamiento, pero enmudece ante los gritos proferidos por aquellos que padecen. Su experiencia biográfica, marcada por el encuentro con la muerte de sus compañeros durante el tiempo en que fue reclutado en el Ejército, le hace descubrir como excesivamente acomodado el discurso teológico-existencial sobre la fe.

La teología no puede seguirse elaborando de espaldas a los desafíos que el mal en el mundo le coloca al ser humano. Se hace necesaria una nueva teodicea que ponga su empeño en preguntarse por cómo seguir hablando de Dios a la vista del sufrimiento en el que está sumida la historia, sin olvidar la dimensión moral intrínseca a todo ser humano (Rahner, 2007). No se justifica a Dios, sino que se busca un nuevo lenguaje para poder expresar la fe de manera adecuada y

responsable con la realidad. Pero esta modificación en el cuestionamiento no es algo accesorio que pueda ser respondido de manera unívoca. En cuanto tiene un carácter escatológico, la pregunta debe ocupar un lugar central en la teología, la que, más allá de querer hallar respuesta al interrogante, perpetuará el recuerdo y la sensibilidad por la teodicea (Metz, 2007).

Para Gesché (2010), la urgencia de una nueva teodicea es válida gracias a que el análisis clásico es insuficiente. De hecho, sostiene que las reflexiones tradicionales han querido justificar un Dios-esquema entendido desde los paradigmas filosóficos. Esto ha producido que en teología el problema del mal se haya relegado a un ámbito puramente racional que no responde a la desgracia concreta de las personas. El autor opta por recuperar la posibilidad de levantar un grito que exprese la contradicción presente en la realidad. El creyente no debe guardar silencio ante el mal que lo rodea y atosiga, puesto que su fe, apoyada en la vida del mismo Jesús, lo autoriza a elevar su clamor al cielo:

Creo que una teodicea que halla a Dios en el recoveco de su contradicción y de su escándalo es la única capaz de cumplir con su deber. Y aun cuando no lograra convencer a todo el mundo (¿acaso lo logró la otra?), tendría el mérito de oír a los hombres en el lugar mismo de sus objeciones y, por tanto, en la verdad y en su auténtico sentimiento, deteniéndose primero en nuestro sábado santo, más silencioso y muerto, en cierto sentido, que el viernes santo cuando no se había bajado “a la morada de los muertos”. (p. 186)

No se puede olvidar aquí que el cristiano no es un ángel que está fuera del alcance del devenir histórico de toda la humanidad. Al contrario, es preciso recordar que, de manera esencial, el ser humano está abierto a la trascendencia, afectado por la contingencia y propenso a la fe. En este sentido, la comprensión de una nueva teodicea tiene lugar desde lo más íntimo del vivir de cada persona, ya que la relación con la búsqueda de asumir el problema del mal nace de una experiencia existencial profunda.

3.2. El seguimiento de Cristo y el mal

El Evangelio de Marcos pone en boca de Jesús una de las sentencias más conocidas a la hora de hablar de discipulado: “Si alguno quiere seguir detrás de mí, niéguese a sí mismo y cargue su cruz y sígame” (Mc 8, 34). La afirmación es categórica: cargar con la cruz a cuestas es un requisito fundamental para aquel que quiera ser discípulo de Cristo. Ya quedó dicho cómo la visión sacrificialista ha

pervertido el sentido de la muerte de Jesús al limitarla a un pago de deuda entre Dios y el ser humano, pero no desveló propiamente sus causas, lo que es necesario para poder entender la exigencia que se le hace al discípulo.

¿Por qué muere Jesús? Son clásicas las miradas que buscan en la pasión la voluntad de un Dios necesitado de retribución. La acción soteriológica en tales posturas se centra exclusivamente en los padecimientos de Jesús, e ignora el resto de su vida. Sin embargo, son cada vez más las interpretaciones que apuntan a entender la muerte del Nazareno relacionada con su contexto histórico y la totalidad de su ministerio. Estos puntos de vista se esmeran en rescatar la idea del Dios Padre amoroso que no puede estar sediento de la sangre de su Hijo y la decisión de un Hijo que fue fiel a su encargo (Borg y Crossan, 2007).

Sintetizando los diferentes acercamientos críticos a la pasión, es posible afirmar que el centro de la predicación del Maestro fue el Reino de Dios en la Tierra. Tal predicación se tornó problema para el entorno religioso de la época. La molestia que generó entre las altas esferas fue tal que los notables de la sociedad decidieron matarlo. Él mismo tenía claro que esto sucedería tarde o temprano; así lo dejan ver los anuncios que hizo acerca de su futuro padecimiento, que generaron pavor entre sus discípulos. Aun así, Jesús decidió llevar su misión hasta las últimas consecuencias. El nuevo sentido que la decisión le brinda a la pasión es evidente: la causa de Cristo era tan grande y significativa que tenía pleno sentido entregar la vida por ella; la obediencia (muchas veces confundida con alienación de los sentidos) le abre paso a la fidelidad (González de Cardedal, 2001).

Ahora bien, si el discípulo está llamado a seguir a Cristo, quiere decir que recorrerá los mismos pasos que Él. La cruz ya no será cualquier sufrimiento, idea comúnmente extendida en la religiosidad popular, sino solo aquel padecimiento que es causado por defender la obra del Reino. En esta línea de pensamiento, se podrían entender las demás sentencias de Jesús que hablan sobre renuncia y muerte personal:

Negarse a sí mismo significaría romper con las propias ideas en cuanto rompan la comunión con Jesús y en cuanto ellas rompan con el proyecto de Dios [...] Negarse a sí mismo significaría no dejarse determinar por el pensamiento de los hombres sino por el pensamiento de Dios contenido en la predicación de Jesús. (Henaó, 2005, p. 328)

La exigencia del seguimiento es clara: ser radical implica estar dispuestos a perder la vida. He ahí el plus que presentó el cristianismo: mostrar un estilo de vida por el que era válido llegar a darlo todo. El creyente era llamado a ser mártir, a ser testigo de Cristo en cualquier circunstancia. Así lo mostraron multitud de

mártires que durante las persecuciones de los emperadores romanos llegaron a morir en nombre del Evangelio.

La literatura martirial (pasiones, actas y vidas de los mártires) es el conjunto de testimonios de un grupo de personas que decidieron cargar con la cruz de Cristo. Y se les menciona de manera especial por un rasgo concreto: su unión con la pasión de Jesús no fue causada por una interpretación masoquista o reparadora del dolor, sino porque, al igual que con el Maestro, la muerte los persiguió motivada por la incomodidad que generaron dentro del entorno social. En efecto, las comunidades de cristianos afectaron las dinámicas sociales que el Imperio romano tenía. No asistir a los juegos, dejar de rendir culto a los dioses y demás prácticas antirromanas hicieron que el grupo de seguidores de Jesús se convirtiera en objeto de repudio (Boff, 1987).

Se encuentra entonces una continuidad muy valiosa: Jesús el mártir del Reino que radicalmente anuncia y predica es seguido por un grupo de personas que radicalmente anuncian y predicán el Evangelio. El seguimiento, pues, no consiste en acatar un conjunto de normas establecidas o de parámetros religiosos, sino que se vuelve algo ontológico, algo propio del ser, algo que abarca todas sus dimensiones. Este último rasgo brinda una luz ante la pregunta por aquellos sufrimientos que no sean consecuencia del discipulado (enfermedad, desastres).

La respuesta viene dada por un elemento que atraviesa toda la reflexión de manera implícita: la espiritualidad, entendida como la dinámica interior en la que el ser humano vive su fe. Ella misma se constituye en el momento subjetivo en que las interpretaciones pasan a formar parte de la vida personal. Desde un nuevo planteamiento antropológico, cargado con todo el simbolismo del seguimiento y la radicalidad, se acogerán los sufrimientos naturales, no como castigo o designio divino, sino como algo que hace parte de la naturaleza frágil del ser humano. No se puede obviar, debe ser evitado y acompañado desde la solidaridad con el hermano; pero incluso en él debe haber oportunidad de encuentro con Dios. El Hijo de Dios, constituido tal a partir del bautismo, no será nunca legitimador del sufrimiento (Crossan, 1996).

3.3. El combate contra el mal

Cabe afirmar que la nueva teodicea y la teología misma, no puede sin más abandonar su aparato metafísico. La fe en el Dios cristiano no elimina el esfuerzo por la comprensión intelectual. Antes bien, necesita estar articulada por la experiencia profunda de Dios y la elucubración fundamentada de dicha experiencia. Sin embargo, es imperante que la metafísica cristiana se ancle en la historicidad del

acontecer humano. Solo así los presupuestos dogmáticos tendrán algo que decir a las víctimas del mal (Metz, 2007). Por eso, no se deben descartar los esfuerzos de aquellos teólogos que han elaborado una explicación del origen del mal. Baste recordar, por ejemplo, el esfuerzo realizado por Torres (1986) al retomar con detenimiento la noción de mal metafísico y llevarla más allá al postular a Dios como el antimal.

A partir de la aparición de la nueva teodicea, se hace posible repensar la teología para que deje de ser discurso que se haga con los ojos cerrados frente al mal. Si la pregunta por Dios y el mal se coloca como el andamiaje para la elaboración de una teología fundamental, entonces la atención será fijada en la salvación del ser humano como víctima del mal y no tanto en su pecado (Metz, 2007). En este sentido, no basta comprender a Dios como sorprendido ante el mal presente en la bondad de su creación. Hay que avanzar un poco más para sostener firmemente que el ser humano también se sorprende cuando se encuentra de bruces con lo maligno (Gesché, 2010). Tal noción conlleva una liberación de la culpabilidad: hay algo más allá de lo propiamente humano que es negativo y que afecta la realidad (Bravo, 2006).

Como consecuencia, la conciencia del cristiano debe permitirle cambiar su manera de ver la historia. La fe sensible a la teodicea deja atrás los sueños míticos y optimistas que pretenden ignorar el mal que inunda la vida. Rahner (2007) reconoce que una de las características de la actitud cristiana es cierta clase de pesimismo que mueve al creyente a aceptar el mundo como carente de una condición superior. A la persona de fe “el cristianismo no le obliga a ver con luz optimista esta realidad de su mundo experimental, de su experiencia histórica de la vida. Por el contrario, le obliga a ver esta existencia como oscura, como amarga, como dura, como amenazada radicalmente en una medida impensable” (p. 464).

La mirada propia del seguidor de Jesús ha de mover al destierro a las imágenes falseadas de Dios. Cuando se descubre que Dios realmente está en contra del mal y que rechaza de forma radical las situaciones de sufrimiento, se ponen en tela de juicio aquellas teologías que colocan sus bases en la prosperidad material. Creer no puede ser sinónimo de estar bien de acuerdo con los paradigmas socioeconómicos que la sociedad actual promulga. La fe entonces se ha de entender de manera distinta:

¿Para qué sirve, entonces, la religión, para qué sus oraciones? Pedir Dios a Dios: tal es, a fin de cuentas, la información que Jesús da a sus discípulos acerca de la oración (cf. Lc 11, 1-13). Jesús, para ser exactos, no ha prometido ningún otro tipo de consuelo. En cualquier caso, el consuelo bíblico no nos transporta a un reino mítico de armonía exenta

de tensión y perfecta reconciliación con nosotros mismos. El Evangelio no es ningún catalizador que ayude a la persona a encontrarse a sí misma. (Metz, 2007, p. 38)

Dentro del contexto descrito, la oración no será concebida como un acto privado que tiene por objetivo el aislamiento de la realidad. Al contrario, su papel se entiende como la capacidad que tiene el creyente de hacer manifiesto el compromiso con el mundo desde su relación con Dios. Se plantea la oración como la posibilidad de todo libre, entendiendo que la libertad “no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo” (Rahner, 2007, p. 59).

La oración cristiana se inserta en la historia como el puente que une dos dimensiones. Por un lado, grita a Dios con la confianza en una actuación divina que comunicará la justicia. Por otro, brinda al creyente la fuerza necesaria para situarse en la sociedad en una forma novedosa y efectiva. En palabras de Metz y Rahner, “orar es, en realidad, un acto de resistencia. Orar es resistir a la trivialidad aplastante de nuestra vida, es oponerse a la idea de que la vida carece totalmente de objeto en una sociedad de puro cambio y necesidad, en la que decrece la capacidad de llorar y reír” (1979, p. 32). Se ha de resaltar entonces la atención que se le debe prestar al contexto histórico en el que se desenvuelve cada cristiano. Se resalta aquí con claridad el hecho de que hay un mal que está más allá de los meros principios de la responsabilidad personal, pues tienen que ver con la estructura social que de por sí es ya pecaminosa.

El cristiano, entonces, no puede quedarse incólume ante el sufrimiento que cotidianamente se le presenta con uno u otro rostro. Su posición ha de entenderse como radicalmente opuesta a las expresiones del mal. Así, la praxis solidaria llega a ser el medio por el que cada persona encarna adecuadamente el conjunto de creencias que lo sostienen y fundamentan. La actitud profética ante el sufrimiento, marcada tajantemente por el ofrecimiento incluso de la propia vida, es la concreción de la escucha de la voz del Maestro y del subsiguiente anuncio a las naciones. Es más, el combate contra la oscuridad del mundo es la mejor evangelización, ya que gracias a ella el mensaje de Jesús, marcado por la persecución y el sufrimiento como consecuencia de su opción radical por el Reino, se hace verdad y vida (Metz, 2007).

3.4. Perspectiva escatológica

La lucha contra el mal ocupa todas las dimensiones temporales de la historia humana. En cuanto al pasado, se espera la justicia a favor de todos los difuntos que se han perdido en el anonimato y en la impunidad. La recuperación de la

memoria debe llevar a que, en el proceso de establecimiento del Reino de Dios, los muertos sean recordados y honrados en justa medida. La desaparición de los que gastaron su existencia por hacer un mundo mejor y de los que sufrieron el horror de la miseria humana debe tenerse presente tanto en el hoy terreno como en el mañana escatológico. Por eso, según Metz y Rahner, “se ha de pensar en los pequeños, en los despreciados, en aquellos que, aparentemente sin importancia ninguna, muertos tempranamente, sucumbieron sin dejar un nombre para la ciega crueldad de la historia” (1979, p. 97).

Respecto del presente, la lucha no conoce miramientos a la hora de vivir su radicalidad. Los que caminan tras las huellas del crucificado se deben oponer a las cruces que la sociedad ha impuesto (Ruiz de la Peña, 1988). Una fe integral conlleva la aceptación de una mirada crítica, que, a su vez, trae consigo un actuar comprometido que busca la modificación de estructuras de sufrimiento y opresión. La religión no es un opio que aparta al individuo del entorno en el que está inmerso, sino que lo capacita para ser motor de cambio. “No se trata de hablar, sino de luchar y combatir. Esta es la verdadera respuesta de la teología al problema del mal, un problema que no soporta ninguna justificación, sino un combate y una victoria” (Gesché, 2010, p. 192).

En lo referente al futuro, la noción de *esperanza* permite fundamentar y articular las otras dos dimensiones temporales. Se reconoce que el triunfo de Dios frente al mal y al sufrimiento de la Creación se efectuó ya con el misterio pascual de Cristo. Sin embargo, el creyente confía en que un día, ojalá no muy lejano, Dios se presentará como el plenamente victorioso (Bravo, 2006). Este rasgo escatológico, resumido en la expresión “ya pero todavía no”, es la identidad que el cristianismo otorga como ligamento entre el creer y el actuar. Así las cosas, la persona de fe “confiará ciertamente en la promesa del Dios vivo y por así decir saltará desde sí mismo hasta ella, hasta la promesa de que Dios vence con su amor poderoso en medio del riesgo de la existencia” (Rahner, 2007, p. 465).

Después de lo recorrido, resulta valioso retomar las palabras de Ruiz de la Peña respecto de la relación entre el seguidor de Cristo y el mal:

La fe cristiana imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito. El mal no es problema a solucionar *antes* [las cursivas son mías] de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios se nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección. El mal deja así de ser un problema soluble teóricamente para convertirse en un misterio a esclarecer vivencialmente. (1988, p. 173)

Se vislumbra entonces salir al encuentro del otro como una manifestación de las relaciones que tendrán lugar en el Reino venidero. La lucha tradicional entre egoísmo y alteridad, a partir de la que desembocan los actos tanto negativos como positivos, hallará su culminación con el regreso del Señor. Por eso, “enamorarse y fascinarse por la alteridad y sus valores, por el otro [...] se convierte en el corazón mismo del auténtico proceder humano” (Novoa, 2015, p. 64). Cobra sentido así la sentencia de Metz y Rahner respecto de la oración cristiana: “la oración puede y debe ser el comienzo de una renovación de la esperanza, de una rebelión contra la creciente desesperanza y la lenta desaparición de todo compromiso que, poco a poco, nos va envolviendo a todos. Por eso aquella antiquísima oración de los cristianos es también hoy actual: ‘Ven, Señor Jesús’ (Ap 22, 20)” (1979, p. 36).

Conclusión

Después de la presentación de algunos aspectos introductorios al mal en perspectiva teológica, de la exposición crítica de cinco intentos clásicos de respuesta al problema y de la formulación de varios elementos que ayudan en la construcción de una nueva actitud frente a la teodicea, se evalúan ahora ciertos límites y posibilidades que tiene este trabajo. Se da por sentado que el objetivo propuesto en un primer momento se cumple cabalmente en cuanto se han explorado los ámbitos delineados en la introducción. Así pues, se busca abrir puertas más que cerrarlas, con el fin de motivar ulteriores desarrollos de los elementos presentados en los párrafos anteriores.

Referente a los límites, es necesario notar que, por su intencionalidad propia, el artículo puede no profundizar como se quisiera en las diferentes aristas que tiene el mal como tema teológico. Empero, se considera que los argumentos insinuados son suficientes para que el lector se apropie de los elementos más básicos del problema para después continuar con el abordaje de literatura especializada. En segundo lugar, hay que señalar que resultaría conveniente un rastreo más exhaustivo de las diversas teologías contemporáneas que pretenden responder a la cuestión del mal. Cabe destacar, entre muchos otros autores, los esfuerzos de Jürgen Moltmann con sus reflexiones alrededor del Dios sufriente, los aportes de François Varone en perspectiva crítica a la religión y las reflexiones del ya mencionado Andrés Torres Queiruga.

En cuanto a las posibilidades, se debe resaltar la apertura al fortalecimiento del diálogo entre las teologías europeas y las teologías latinoamericanas. Es sabido que, en algunos ambientes, el quehacer teológico de tipo sistemático y

especulativo, tan marcado en la metodología del viejo continente, ha sido fuertemente cuestionado. Con la acusación de ser ajeno a la realidad concreta del ser humano y al desarrollo real de su historia, se pondera sobre él los movimientos de liberación nacidos en América Latina tras la conclusión del Concilio Vaticano II.

Es de notar, entonces, que la perspectiva de los autores trabajados en el cuarto paso no se aleja de la vida cotidiana del creyente, sino que se presenta como una palabra dirigida nada más y nada menos que en el diario vivir de los cristianos. Se entrelazan entonces varias intencionalidades de ambas teologías que facilitan el enriquecimiento mutuo. Así, conocer más profundamente la obra de los teólogos latinoamericanos es una urgencia que debe ser atendida. Acercarse a esta literatura permitirá un mayor provecho de los recursos disponibles en las universidades del continente.

Por otro lado, a partir de la concepción que tiene Metz acerca de la cuestión de la teodicea como eje base en la construcción de la teología fundamental, vale la pena repensar todo el edificio teológico. El esfuerzo de formular un lenguaje apropiado que permita seguir hablando de Dios considerando el sufrimiento humano hace perentorio revisar los postulados de los diferentes tratados de la teología. La adopción de una teología fundamental con sensibilidad hacia la teodicea postula un reto a los pensadores cristianos a la hora de elaborar sus disertaciones: todas ellas han de estar transidas por la urgencia de responder a la existencia del mal desde la responsabilidad y el compromiso.

Otra de las posibilidades del artículo está dada por la revisión de algunas costumbres y discursos sostenidos en muchos sectores de la Iglesia. Se hace referencia aquí a aquellos esquemas de pensamiento que ponderan el dolor como medio eficaz para alcanzar la salvación o alguna clase de bien material. Queda claro que el mal y el sufrimiento que de él se desprende no pueden ser justificados o aceptados bajo ningún concepto. Al contrario, el mal debe ser combatido en todos los niveles, es decir, tanto desde lo conceptual y lo teórico como a partir de la praxis efectiva en medio del mundo.

Finalmente, hay que subrayar que las ideas presentadas buscan, en último término, propiciar que la articulación entre teoría y práctica se refleje en una espiritualidad renovada. Con esto no se insinúa que el papel del cristianismo ante el sufrimiento tenga un carácter intimista limitado a la vivencia de una religiosidad personal. Más bien, la propuesta se enraíza en la convicción de que la espiritualidad es el motor del actuar creyente en medio de un mundo cada vez más necesitado de algún faro que le indique el camino hacia tierra firme.

Referencias

- Boff, L. (1987). *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander, España: Sal Terrae.
- Borg, M. y Crossan, J. D. (2007). *La última semana de Jesús: el relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*. Madrid, España: PPC.
- Bravo Lazcano, C. (2006). *El problema del mal*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Crossan, J. D. (1996). *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona, España: Grijalbo.
- De Sahagún Lucas, J. (2003). *Dios, horizonte del hombre*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garrido, J. (2000). *El conflicto de Dios hoy: reflexiones pastorales*. Santander, España: Sal Terrae.
- Gsché, A. (2010). *El mal*. Salamanca, España: Sígueme.
- González de Cardedal, O. (2001). *Cristología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Henao Mesa, J. A. (2005). Discipulado y cruz en el Evangelio de Marcos. *Cuestiones Teológicas*, 32(78), 217-329.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, España: Sal Terrae.
- Metz, J. B. y Rahner, K. (1979). *Invitación a la oración: solidaridad en el dolor y el compromiso*. Santander, España: Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1983). *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca, España: Sígueme.
- Morin, D. (1990). *Para decir Dios*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Müller, G. (1998). *Dogmática*. Barcelona, España: Herder.
- Novoa, C. (2015). *Acerca del acaecer del mal*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rahner, K. (2007). *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, España: Herder.
- Ratzinger, J. y Flores D'Arcais, P. (2009). *¿Dios existe?* Bogotá, Colombia: Planeta.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Teología de la creación*. Cantabria, España: Sal Terrae.
- Thiede, W. (2008). *El sentido crucificado*. Salamanca, España: Sígueme.
- Torres Queiruga, A. (1986). *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander, España: Sal Terrae.
- Varone, F. (1988). *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* Santander, España: Sal Terrae.



La espiritualidad de la unidad en san Ignacio de Antioquía: una propuesta de vida cristiana*

Juan Camilo Rada Pardo**

Recepción: 30 de mayo de 2018 • Aprobación: 28 de junio de 2018

Resumen

La vida cristiana está íntimamente penetrada por la presencia de Dios que abarca toda la existencia. San Ignacio de Antioquía ofrece un itinerario espiritual centrado en la unidad por la que se interpreta cómo actúa esta infusión de Dios. La pertinencia de la vivencia mística cristiana es algo preeminente en la noción de *Iglesia en salida* como interiorización de la unidad del cuerpo místico de Cristo o como la necesidad de la experiencia comunitaria de la evangelización. La mística de la unidad fundamentada en la unidad de Dios y vivida en la comunidad eclesial es una propuesta de vida coherente con el misterio de Cristo, una opción para vivir auténticamente la vocación cristiana.

Palabras clave: unidad, san Ignacio de Antioquía, vida cristiana, Iglesia en salida.

* Artículo de investigación producto del semillero de investigación *Gnosis: antigüedad cristiana y estudios patrísticos*, que fue presentado en el I Coloquio Interinstitucional de Estudiantes de Patrología el 25 de mayo de 2018 en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Citar como: Rada Pardo, J. C. (2019). La espiritualidad de la unidad en san Ignacio de Antioquía: una propuesta de vida cristiana. *Albertus Magnus*, X(2), 107-117.

doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5215>.

** Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7739-0452>. Correo electrónico: juanradap@usantotomas.edu.co

The spirituality of the unity in saint Ignatius of Antioch: A proposal for a christian life

Abstract

The Christian life is intimately penetrated by the presence of God that embraces all of existence. Saint Ignatius of Antioch offers a spiritual itinerary centred on the unity by which this infusion of God is interpreted. The relevance of the Christian mystical experience is something preeminent in the idea of a Church, which goes forth, either as an internalization of the unity of the mystical body of Christ, or because of the need for the community experience of evangelization. The mystique of unity based on the unity of God and lived in the ecclesial community is a proposal of life coherent with the mystery of Christ, an option to authentically live the Christian vocation.

Keywords: unity, Ignatius of Antioch, Christian life, Church that goes forth.

A espiritualidade da unidade em santo Inácio de Antioquia: uma proposta para uma vida cristã

Resumo

A vida cristã é intimamente penetrada pela presença de Deus que abrange toda a existência. Santo Inácio de Antioquia oferece um itinerário espiritual centrado na unidade pela qual esta infusão de Deus é interpretada. A relevância da experiência mística cristã é algo preeminente na idéia da Igreja em saída, seja como uma internalização da unidade do corpo místico de Cristo, seja por causa da necessidade da experiência comunitária de evangelização. A mística da unidade baseada na unidade de Deus e vivida na comunidade eclesial é uma proposta de vida coerente com o mistério de Cristo, opção de viver autenticamente a vocação cristã.

Palavras-chave: unidade, Inácio de Antioquia, vida cristã, Igreja em saída.

Introducción

El ser cristiano implica una adhesión profunda a la persona de Jesús, un itinerario de seguimiento que empapa toda la vida del creyente y lo motiva a salir de sí para encontrarse con Dios y con el prójimo. No obstante, ante los insistentes llamados a la unidad que Francisco ha hecho durante su magisterio, siempre con la visión de una Iglesia en salida, la teología de la unidad de san Ignacio de Antioquía se muestra una propuesta de seguimiento de Cristo que sirve de molde para la vivencia de la fe. Una invitación que abarca el aspecto personal y comunitario de la vida creyente, siempre impulsado por la iniciativa de Dios, quien fue el que nos llamó a estar con Él primero. La unidad compete a todos los cristianos en vista de que permite la acogida de Cristo para todos, de hecho, es la unidad lo que permite ser fermento de amor para el mundo (Francisco, 2013a, n. 246).

Para san Ignacio de Antioquía, la unidad es un tema transversal en su obra. Por supuesto, el ambiente particular de las Iglesias de Asia Menor y de Roma permea la intencionalidad del autor en la escritura de las cartas, que, por su género literario específico, no pretende hacer una exposición dogmática elaborada, pero, aun así, el eje central de su obra es este, hasta el punto de que el mismo emisor se presenta como “hombre dispuesto a la unidad” (*ad Phil.* VIII,1). A pesar de los pocos testimonios para abordar la vida y teología de san Ignacio, su vida también permite entrever el misterio de la unidad en su persona. El obispo de Antioquía parece que no habla solo con su autoridad episcopal cuando se dirige a las diferentes Iglesias (*ad Rom.* IV, 3), sino probablemente poniéndose a sí mismo como ejemplo a las comunidades (*ad Eph.* III,1).

De la vida de Ignacio, obispo de Antioquía, se sabe relativamente poco. Fue condenado a morir a manos de las fieras en tiempos del emperador Trajano (98-117), pero no en su ciudad sino que fue trasladado prisionero a Roma. En su camino a la Ciudad Eterna, Ignacio aprovecha para escribir siete cartas, de las que cinco están dirigidas a las Iglesias de Asia (Éfeso, Magnesia, Tralia, Filadelfia y Esmirna), una a Policarpo, obispo de Esmirna, y una última a la comunidad cristiana de Roma. El acercamiento a la mencionada teología de la unidad de san Ignacio se ha hecho a partir del estudio directo de estas cartas, así como de algunos de los documentos académicos más recientes sobre el obispo de Antioquía.

La metodología para abordar la mística de la unidad de Ignacio parte de una aproximación a los fundamentos teológicos: la unidad de la Trinidad inmanente, de la carne y el espíritu de Cristo, y de Cristo con su Padre. En un segundo momento, entender cómo la unidad de Dios sirve de arquetipo para la unidad de los creyentes con su Dios, unidad que se mantiene en la fe y en el amor. Por último,

ver la unidad de la Iglesia con su Dios en virtud de la Pascua de Cristo, la unidad de las Iglesias en la catolicidad de la gran Iglesia y de la unidad intraeclesial, en torno a su obispo, por la solidaridad de sus miembros y como expresión del amor de Dios (Aguirre, 2010). Las conclusiones versarán sobre el constante llamado de Francisco a la unidad y cómo es que la oferta de san Ignacio es tan válida hoy como lo fue en el primer siglo de la Iglesia.

1. Iniciativa de Dios para mostrarnos su vida de unidad

Las raíces teológicas de la mística de la unidad se entierran en la misma naturaleza de Dios. Aunque no es necesario profundizar en la naturaleza monoteísta del Dios cristiano, sí es menester acercarnos a la naturaleza del Hijo. Cristo, Hijo de Dios, aun en su naturaleza humana, nunca perdió la unidad con su padre celestial, hecho testimoniado por los Evangelios que demuestran la íntima relación del Hijo con su Padre, especialmente en la obediencia a su palabra (*ad Eph. XVIII,2*), pero también en los signos que mostraron la procedencia divina de su poder. Esta misma obediencia es la que lo llevó a su entrega en la cruz, sufrir su pasión por redimir a la humanidad (*ad Phil. VIII*).

También es fundamental la unidad del ser de Jesucristo, quien, siendo verdaderamente Dios, no abandona su naturaleza divina, tras la *kenosis*. La unidad indisoluble entre la humanidad y divinidad de Cristo en su vida terrena es la que fundamenta la posterior unidad de la divinidad y humanidad de la Iglesia. “Nuestro señor es verdaderamente de la estirpe de David, según la carne, hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios” (*ad Smyr. I,1-2*).

La divinidad del Hijo se mantiene unida a la del Padre de modo que es verdaderamente efectiva la relación filial que posteriormente se dará, de forma análoga, entre la Iglesia y su Dios. Esta unidad espiritual es evidenciada, incluso, en la eucaristía, entendida, para Ignacio de Antioquía, como la efectividad del sacrificio pascual de Cristo dentro de la comunidad eclesial (Zañartu, 1982a).

2. Respuesta del creyente que se une a Dios

De la unidad de Cristo con su Padre los cristianos también pueden hacerse partícipes. En virtud de que el sacrificio de redención acoge en filiación adoptiva a todos los fieles, la relación de Cristo con su Padre es análoga a la relación de los

fieles con Dios. Sin embargo, esta unidad únicamente se hace posible en la Iglesia que representa la unidad mayor de todos los fieles con su Padre. Los fieles se unen a Dios por medio de la unión de estos con Jesucristo.

En este sentido, por la fe y el amor, el cristiano mantiene la unidad a la divinidad y a la humanidad de Cristo: “unirse al Cristo de carne y espíritu, a su humanidad y divinidad, a su muerte y resurrección: todo el misterio de la encarnación redentora” (Trevijano, 2009, p. 36). Fue el amor lo que motivó la *kenosis* del Verbo: que el Invisible se hiciera visible por la humanidad y que, finalmente, soportó todo por nosotros (cfr. *ad Pol.* III,2), de modo que corresponde al cristiano encaminarse en el amor para llegar a Dios (*ad Eph.* IX,1), como lo hizo Cristo, por medio de la solidaridad con los hermanos de la comunidad (*ad Smyr.* VI,2), pero trascendiendo, incluso, eso, ya que el amor es, en últimas, lo que dinamiza la vida creyente. Asimismo, la fe se convierte en lo que sostiene la vida del cristiano (*ad Tral.* VIII,1), la sustancia de la vida cristiana (Bower, 1974, p. 10), de modo que el fiel asuma en su ser la cruz de Cristo por el Espíritu Santo.

La unidad del cristiano con Cristo se traduce en la adhesión profunda a su persona. “Toda la vida del cristiano debe tender a imitar y reproducir esta unidad de carne y espíritu realizada en Cristo, esa misteriosa unidad de Cristo con el Padre” (Trevijano, 2009, p. 37). En este sentido, la unión con Cristo es también sumisión decidida a la palabra de Dios Padre. La intención final es ser imitadores de Cristo, como él lo fue del Padre (Quasten, 2004, p. 35), asumir en la propia vida la misma vida de Jesús de Nazaret.

Consecuentemente con el seguimiento, es inevitable recorrer el camino de la pasión y de la cruz del Señor. La imitación de Cristo hasta la pasión no es en virtud de una pasión ilusoria, fantástica o incorpórea, sino de una verdadera pasión acontecida en un verdadero hombre con carne verdadera (Barreiro, 2002). Si no hubiesen acontecido los hechos realmente, la vida del cristiano también fuera una ilusión, una vaga e infundada opción de vida y, por ende, irreal. El sufrimiento en la carne de Cristo debe ser entendido, por tanto, no en el sentido paulino de debilidad, sino en el sentido joánico de la encarnación (Barreiro, 2002, p. 252). Más adelante se mencionará la pertinencia de esta categorización en vista de la doble influencia ignaciana.

El martirio es la más perfecta imitación de la pasión de Cristo, ya que la muerte es el camino por medio del cual se puede “alcanzar a Dios” (*ad Rom.* IV,1). Quien quiera asemejarse al Señor, también debe querer el martirio como meta (Bower, 1974). El cristiano solo llega a la perfección de su discipulado al entregar

su vida por el Nombre¹ (Quasten, 2004). El martirio crea vínculos estrechos con la pasión de Jesús: por un lado, de solidaridad con esta que desborda los sentimientos de la persona hasta el punto de asumir en su propia vida la experiencia del sufrimiento de la cruz; también, el vínculo de la imitación, hecho que se fundamenta en la verdadera humanidad de Jesucristo: los cristianos asumen en su carne la realidad de Cristo sufriente; finalmente, el vínculo del seguimiento, puesto que la decisión de seguir a Jesucristo no se limita a la adhesión a su mensaje sino a la interiorización de su vida, entonces, no es posible que el martirio pase desapercibido (Ayán, 2010).

Cabe recordar que las cartas de san Ignacio fueron escritas de camino a su martirio en la capital imperial tras haber sido arrestado en Antioquía². Si Ignacio escribe exhortando a las comunidades a seguir a Cristo hasta el derramamiento de sangre, lo hace mostrándose a sí mismo como cumplidor de esta característica del discípulo, hecho que le imprime grandeza a su enseñanza. El obispo de Antioquía es consciente del destino que le aguarda, y lo espera ansiosamente. Inclusive, Ignacio asume que la Iglesia de Roma tiene amplio poder para salvarlo del martirio que él había decidido. No es impensable que la Iglesia pudiera interceder para una apelación de ciudadano romano³ (Davies, 1976, p. 177). Pero su convicción le permite seguir su camino con la frente en alto. Se refiere al martirio diciendo: “Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por nosotros. Quiero a Aquel que resucitó por nosotros. Mi parto es inmanente” (*ad Rom.* VI,1). Y prosigue pidiéndoles a los romanos que no se opongan a su destino: “Perdonadme, hermanos. No impedáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios, ni lo engaños con la materia” (*ad Rom.* VI,2).

Es evidente la influencia paulina y joánica de Ignacio. La misma cristología ignaciana está permeada de la vivencia en Cristo del cuarto evangelio,

1 Término usado en la literatura cristiana, principalmente en los textos apostólicos, para referirse al mismo Cristo (Ayán, 2010).

2 Las razones de su arresto y la posterior condena aún no están esclarecidas. Teniendo en cuenta que los testimonios sobre Ignacio de Antioquía versan en sus cartas y en menciones de autores muy posteriores (a pesar de la probable gran influencia que su obra tuvo en gran parte de la cristiandad temprana), se hace muy difícil establecer una biografía responsable, cuyos datos históricos se conozcan con exactitud. Aunque no es el tema principal en este momento, es importante considerar el hecho de la prisión y el martirio que le espera.

3 Es importante el dato de las posibles influencias de la Iglesia de Roma en el poder imperial. Su primacía evidenciará cierto influjo de la comunidad de Roma con respecto a su sociedad y sobre las demás Iglesias.

probablemente por el contexto gnóstico⁴, y de la corriente paulina, especialmente por la inmanencia de Dios en el alma humana (Quasten, 2004). Dios habita en el alma del creyente. Es muy interesante la adopción de términos como *portador de Cristo* o *portador de Dios* para referirse a esta inhabitación; de hecho, usa el seudónimo de Theoforo en todas las saluciones epistolares. La unión, la vivencia y la imitación de Cristo hunde sus cimientos en la concepción firme de que la divinidad de Cristo habita en cada creyente como en un templo (Trevijano, 2009. p. 39). La inhabitación divina comporta un compromiso moral por parte del creyente: “Hagamos, pues, todo [con la conciencia] de que Él habita en nosotros, para que seamos templos suyos, y Él sea en nosotros nuestro Dios, tal como, en efecto, es y tal como aparecerá ante nosotros”, y concluye afirmando que esta es la razón del seguimiento de la persona de Jesús: “Por ello justamente lo amamos” (*ad Eph. XVI,3*). Con todo, aunque la convicción de la presencia de Cristo es un tema cristocéntrico, no es meramente cristológico sino trinitario. Es para unirse también al Padre que sigue a Cristo (*ad Magn. I,2*) hasta entregarse a la radicalidad del martirio (*ad Rom. VII,2*). Pero esta unión, en virtud de Cristo, solo es posible si el Espíritu Santo es el que conduce al creyente a Dios (*ad Eph. IX,1*). En últimas, la vivencia de la unidad llevará a la vivencia comunitaria, paralelamente a la vivencia comunitaria de la Trinidad inmanente.

3. La unidad de la Iglesia

La unión eclesial es donde desemboca la mística de la unidad como manifestación mejor de la unidad de Dios y de la unidad de los creyentes con su Dios. Es la primera vez que en un texto aparece el nombre de “católica” referido a la Iglesia conformada por todas las iglesias locales. La garantía de unidad es el mismo Jesucristo, dado que su presencia en la Iglesia es la que garantiza su permanencia y acción en el mundo (*ad Smyr. VIII,2*). Cristo actúa en la Iglesia universal de forma análoga como lo hace el obispo en la comunidad local de modo que es eje

4 Algunos como Zeitschrift der Friedrich Schilier o Hans-Werner Bartsch comparten la idea de que toda la doctrina ignaciana, especialmente la de la unidad, tiene en sí una fuerte influencia gnóstica. Con mayor claridad, afirma este último la educación del obispo de Antioquía: primero de las primitivas comunidades cristianas, luego una influencia gnóstica indirecta recibida a través de los textos joánicos y, por último, un influjo gnóstico directo. El recurso joánico, finalmente, le sería útil para combatir las corrientes docetas y la teología judía, cuyas doctrinas atentaban contra la unidad de la naturaleza divina y humana de Jesucristo (Barnard, 1963, pp. 194, 198).

de unión de la Iglesia e intermediario ante el Padre (Zañartu, 1982b, p. 7). La base teológica se encuentra en la misma unidad del Hijo con el Padre, para quien es la mente y el sentir de este, hecho que garantiza la unidad con la Trinidad.

Pero si Cristo es el centro de la unidad eclesial, existe una figura visible de la unidad de todas las Iglesias: la comunidad de Roma. Desde el saludo con el que Ignacio se dirige a los romanos en su carta, se evidencia un profundo respeto y una mención mucho más especial para con la comunidad: “ha alcanzado la misericordia en la magnificencia del Padre Altísimo y de Jesucristo, amada e iluminada en la voluntad del que ha querido todo lo que existe conforme al amor de Jesucristo”. Además, prosigue con la mención explícita de la superioridad de la comunidad romana y por eso es “digna de Dios, digna de honor, digna de bienaventuranza, digna de alabanza, digna de éxito, digna de pureza”, dado que, efectivamente, “está a la cabeza de la caridad⁵, depositaria de la ley de Cristo y adornada con el nombre del Padre” (*ad Rom. Int.*). La Iglesia de Roma también tiene la autoridad para enseñar (*ad Rom. III,1*), porque su precedencia es en el amor y por ser el amor lo que dinamiza la vida de los creyentes y la esencia misma del cristianismo (Zañartu, 1982b).

Por otro lado, la Iglesia misma es continuadora de la obra de Dios en la historia de la salvación. Con su fundación, no ha acontecido una ruptura con el primer testamento, sino que lo plenifica con una singular superioridad (*ad Phil. IX,2*). Lo propio del Evangelio es el misterio de la pasión del Señor y la fe posterior que se desprende de la obra redentora de Jesús, entonces las tendencias judaizantes que permean las comunidades no son congruentes con la unidad que debe conservar la Iglesia por la fe en Cristo (*ad Magn. X,3*). A la Iglesia converge todo creyente en vista de que es culminante de la historia de la salvación, de hecho, los que se salvaron en la antigua Alianza fue por estar unidos a Cristo (Zañartu, 1982b).

En últimas, la unidad de la Iglesia es similar a la unidad de la naturaleza del Jesucristo, análogamente hablando, el cuerpo de la Iglesia son los fieles y su espíritu es Cristo mismo: la Iglesia se une a Dios por medio de Cristo, quien integra

5 La primacía de la Iglesia de Roma ha hecho que diversos autores inviertan tinta en su interpretación. Entre otros dilemas, una de las principales preguntas versa sobre si la comunidad romana goza de preeminencia universal o solo en un área geográfica determinada, posiblemente la misma ciudad. En este trabajo, se acoge la interpretación de la primacía universal por ser la que es más evidente al acercarnos a la obra ignaciana en general. Ante todo, se debe rechazar la interpretación de una doble intencionalidad de Ignacio de Antioquía al referirse con tan laudables términos a la comunidad de Roma. No es acertado pensar que el obispo de Antioquía recurra a la demagogia en la Carta a los Romanos para evitar la intervención de la Iglesia en un posible intento para rehuir su martirio (Zañartu, 1982b).

el misterio de la unidad de Dios que funda la vida comunitaria (Zañartu, 1982b). Pero la unión no puede ser únicamente espiritual (unión con Dios por Cristo), sino que se hace patente en la unidad con el obispo (*ad Magn* XIII,2). Todo apunta a una dinámica ascendente: “Ignacio muestra un escalonamiento jerárquico de unión, que es continuo: los cristianos están íntimamente unidos al obispo, como la Iglesia a Jesucristo, y como Jesucristo al Padre; así todo es sinfónico en la unidad” (Zañartu, 1982b, p. 9). La carnalidad de la Iglesia exige la sumisión al obispo quien es imagen del Padre (*ad Tral.* III,1) y preside en su lugar (*ad Magn.* VI,1), porque el Padre es primer lugar, es el obispo de todos (*ad Magn.* III,1) y el obispo es “reflejo y manifestación” de Dios Padre, obispo invisible (Zañartu, 1982a, p. 4).

Conclusión: espiritualidad de la unidad para una Iglesia en salida

Es el Espíritu Santo el que permite la unidad en la Iglesia. Con la acción del Espíritu de Dios, es posible que en la diversidad de la Iglesia exista una unidad digna de admirar. Es más, la unidad propiciada por el Espíritu es la que nos lleva a la unidad de la Trinidad. Siempre es bueno recordar que la unidad no es sinónimo de uniformidad, el Espíritu permite que no se olvide ni el individuo cristiano ni la particularidad de cada Iglesia local. Una posible unidad elaborada por manos humanas muy seguramente llevará a la uniformidad que contraría a la multiplicidad de carismas de la Iglesia (Francisco, 2013a, n. 117). De hecho, es Cristo quien ha unificado todo en sí, por eso, es posible hacer el camino a la unidad (n. 228). Entonces, una espiritualidad de la unidad es querida, permitida, asistida y manifestada por Dios. La labor de los cristianos es recurrir al principio de la solidaridad para reconocer que la unidad es superior al conflicto (n. 228), que la llamada divina supera cualquier obstáculo de caos para transformarlo en orden, y que, si Dios quiere la unidad, los fieles hemos de procurarla.

De hecho, la desunión es antitestimonio de vida en Dios. Evidentemente algunos cristianos han dejado de ser fermento de unidad. Si se quiere ser cristiano, es necesario estar unidos al Señor. Si se quiere mostrar a Cristo, es necesario estar unido a Él. En efecto, la unidad facilita la acogida de la persona de Cristo, tanto para el fiel que ya camina en la imitación de Cristo como para el que lo conoce por vez primera (Francisco, 2013a, n. 246).

La intención es que todos los cristianos sean uno, concentrándose en las convicciones que los unen y recordando el principio de jerarquía de verdades (Francisco, 2013a, n. 246). Entonces, la propuesta de san Ignacio también puede

ser aplicada en virtud del ecumenismo. Todas las Iglesias son necesarias, hecho fundamentado en las virtudes de la figura del obispo como eje de unidad de cada Iglesia local y como signo eficaz de capitalidad. La unión que permite el sacrificio eucarístico basta para garantizar la autoridad de todas estas, así como el reconocimiento de la comunión con otras Iglesias en la plenitud de la vida de fe y sacramental (Scampini, 2005).

La unidad de la fe permite una mejor evangelización. La confesión eclesial de la fe motiva la misión, puesto que la fe en la Iglesia es la que permite la auténtica exposición de Jesucristo en la historia dada la naturaleza espiritual y carnal de la Iglesia (Francisco, 2013b, n. 22). La unidad de fe, caridad y esperanza proyecta hacia un futuro cierto y seguro, lejos de parecerse a las predicciones ilusorias del mundo (n. 57), que bien podrían interpretarse como fermento de división de manera similar a como las heterodoxias lo fueron en su momento para Ignacio (*ad Smyr.* V,1).

Finalmente, una Iglesia que vive la unidad no puede sino ser fermento en todas las realidades terrenas, de modo que la unidad impregne todo el mundo. La unidad se establece como camino para la superación de todos los conflictos sociales; conflictos que generan división en la humanidad y que nacen de la mentalidad consumista devoradora (Francisco, 2013b, n. 198). El mundo entero clama por una luz de esperanza, una señal que le ayude a recobrar la fe en la humanidad misma, en la humanidad entera, en la humanidad unida. El desinterés de los poderosos del mundo frente a los conflictos sociales procede de una mentalidad de permanencia y autosuficiencia que parece ser contraria a cualquier vestigio de unidad en las sociedades. Que la Iglesia recuerde que la unidad es superior al conflicto es iniciar el camino de interacción entre todos los hombres que lleva a la consecución del bien común.

Lo que motiva al fiel cristiano a estar en constante salida es haber recibido el Evangelio del Señor, saberse encontrado por Dios primero (Francisco, 2013a, n. 3). La teología de la unidad parte de un fundamento en el que Dios es el que toma la iniciativa y permite que haya unidad. Así, el cristiano se siente unido a su Dios por la inhabitación del Señor en su ser, hecho fundamental para saberse cristiano y llenarse de la alegría, hasta el punto de asumir en su carne la misión de Jesucristo y seguirlo hasta el martirio. Por tanto, si Dios se ha llegado al creyente, este no puede sino responderle a través de la comunidad cristiana y del mundo, uniéndose profundamente al misterio de la Iglesia y a la misión concreta de ser signo de unidad para todas las naciones.

Referencias

- Aguirre, R. (ed.) (2010). *Así empezó el cristianismo*. Navarra, España: Verbo Divino. Recuperado de <http://www.luisjovel.com/wp-content/uploads/2016/03/Aguirre-Rafael-Asi-Empezo-El-Cristianismo.pdf>
- Ayán, J. J. (ed.) (2010). *Padres apostólicos* (2.ª ed.). Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Barnard, L. W. (1963). The background of st. Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, 17(4), 193-206. DOI: 10.2307/1582286
- Barreiro, A. (2002). Os mistérios da vida de cristo nas cartas de santo Inácio de Antioquía e sua importância atual. *Perspectiva Teológica*, 34(93), 247-264. Recuperado de <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/634>
- Bower, R. A. (1974). The Meaning of ἐπιτηγχνάνω in the Epistles of St. Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, 28(1), 1-14. DOI: 10.2307/1583598
- Davies, S. L. (1976). The predicament of Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, 30(3), 175-180. DOI: 10.2307/1583332
- Francisco, (2013a). *Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano: Editriche Vaticana.
- Francisco, (2013b). *Lumen fidei*. Ciudad del Vaticano: Editriche Vaticana.
- Francisco, (2015). *Laudato si'*. Ciudad del Vaticano: Editriche Vaticana.
- Quasten, J. (2004). *Patrología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Scampini, J. (2005). "La Iglesia" como tema teológico en el diálogo ecuménico. *Vida Pastoral*, 256. Recuperado de <http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=191>
- Trevijano Etcheverría, R. (2009). *Patrología* (2.ª ed.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Zañartu, S. (1982a). Algunas enseñanzas de Ignacio de Antioquía. *Mensaje*, 31(311), 401-404. Recuperado de http://repositorio.uahurtado.cl/static/pages/docs/1982/n311_401.pdf
- Zañartu, S. (1982b). Aproximaciones a la eclesiología de San Ignacio de Antioquía. *Stromata*, 38, 243-281. Recuperado de http://www.revistaapuntes.uc.cl/facteo/MaterialSergioZanartu/zanartu_web_2008/Internet_2007/IgnacioEclesiologia.pdf



La espiritualidad de la alegría: legado del carisma salesiano*

Carmen Sosa Báez**
Rafael González Martín***

Recepción: 10 de julio de 2018 • Aprobación: 5 de agosto de 2018

Resumen

El presente trabajo quiere resaltar la importancia de la espiritualidad de la alegría como el camino por el que se debe avanzar en la vida cristiana para conseguir nuestro verdadero ser cristiano y llevarnos a un estado permanente de felicidad. También dejar claro que cualquier reflexión o propuesta que realicemos sobre la espiritualidad de la alegría ha de tener presente y en cuenta una misión pastoral que favorezca las experiencias de la alegría del Evangelio. Se propone el carisma salesiano como propuesta de santidad desde una alegría profunda en lo cotidiano. Don Bosco repetía constantemente: “Para nosotros la santidad consiste en estar siempre alegres”.

Palabras clave: Dios, alegría, felicidad, espiritualidad.

* Artículo de investigación basado en el trabajo de grado titulado *La pastoral de la alegría, legado del carisma salesiano: “Estad siempre alegres en el Señor”*, que fue presentado en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense. Citar como: Sosa Báez, C. y González Martín, R. (2019). La espiritualidad de la alegría, legado del carisma salesiano. *Albertus Magnus*, X(2), 119-142. doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5216>.

** Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense, España. Correo electrónico: carmen.sosa@salesianas.org

*** Centro Concertado de Enseñanza María Auxiliadora, España. Correo electrónico: rafael.gonzalez@salesianas.org

The spirituality of joy: Legacy of the Salesian charism

Abstract

The present work wants to highlight the importance of the spirituality of joy, as the way by which we must advance in the Christian life to achieve our true Christian being and bring us to a permanent state of happiness. But also, it is intended to make clear in this work that any reflection or proposal that we make about the spirituality of joy, must take into account and take into account a pastoral mission that promotes the experiences of the joy of the Gospel. The Salesian Charism is suggested as a proposal of holiness from a profound joy in the everyday. Don Bosco constantly repeated: "For us, holiness consists in being always happy."

Keywords: God, joy, happiness, spirituality.

A espiritualidade da alegria: legado do carisma salesiano

Resumo

O presente trabalho quer destacar a importância da espiritualidade da alegria, como o caminho pelo qual devemos avançar na vida cristã para alcançar nosso verdadeiro ser cristão e nos levar a um estado permanente de felicidade. Mas também, pretende-se deixar claro neste trabalho que qualquer reflexão ou proposta que façamos sobre a espiritualidade da alegria, deve levar em conta e levar em conta uma missão pastoral que promova as experiências da alegria do Evangelho. O carisma salesiano é proposto como proposta de santidade a partir de uma profunda alegria no cotidiano. Dom Bosco repetia constantemente: "Para nós, a santidade consiste em ser sempre feliz".

Palavras-chave: Deus, alegria, felicidade, espiritualidade.

Introducción

La espiritualidad de la alegría ha sido un gran desafío en cualquier época, de aquí que estos tiempos de la era de la globalización, de los movimientos migratorios, de los avances tecnológicos y de la comunicación, junto con los grandes cambios generados en el pensamiento humano producidos por factores económicos, sociales, culturales y religiosos que se encuentran en continua evolución, han hecho de la espiritualidad de la alegría una pieza clave de transformación en la vida del cristiano que favorezca las experiencias de la alegría del Evangelio.

Este trabajo quiere resaltar la importancia de la espiritualidad de la alegría como el camino por el que se debe avanzar en la vida cristiana para conseguir nuestro verdadero ser cristiano y llevarnos a un estado permanente de felicidad. La alegría, a pesar de ser temporal, es necesaria como camino para alcanzar la felicidad, ya que no debemos olvidar que en nuestra felicidad encontramos a Dios. También busca dejar claro que cualquier reflexión o propuesta que realicemos sobre la espiritualidad de la alegría ha de tener presente y en cuenta una misión pastoral que favorezca las experiencias de la alegría del Evangelio.

Y es que vivimos en una sociedad que nos informa de todo lo que sucede en cualquier parte del mundo —lo hace casi en tiempo real— en la que reina la tecnología que nos ayuda a adentrarnos en este mundo, tanto el real (en el plano en el que vivimos, nos movemos y existimos) como el virtual (donde puedo crearme un mundo a mi medida y con ello me evado de lo que realmente pasa a mi alrededor).

En nuestro mundo, descubrimos que se da la mayor importancia al individuo y por ello se olvida la llamada que tenemos a vivir en una sociedad y a valorar a los demás en su ser personal, con todos los valores que posee y que me ayudan a crecer como hombre o mujer. Por ello, nos encontramos con personas que para conseguir sus objetivos y proyectos usan a las personas que las rodean; mientras les sean útiles, están con ellas en cuanto que les ayudan y sirven para alcanzar sus objetivos. Así es como nos podemos llegar a convertir en cosas u objetos y con ello olvidamos que somos seres irrepetibles, creados a imagen de Dios.

Es en la realidad que nos toca vivir donde descubrimos que nuestra alegría, la que nos proponen los medios de comunicación social y desde la soledad a causa del individualismo, es efímera y por ello siempre que alcanzamos el objetivo que nos proponemos (tecnología, experiencias —fiestas, voluntariado— trabajo, familia, etc.) tenemos necesidad de buscar nuevos retos o de perseguir objetivos, y si es posible más inalcanzables que los anteriores, porque pensamos que nos darán una felicidad mayor, más duradera.

Por ello, se hace necesario que la persona, a pesar de la edad que tenga, se pare y se adentre dentro de sí misma, y olvide el ruido y las invitaciones que propone la sociedad. Es necesario que busquemos en el fondo de nuestro propio existir qué es lo que nos puede hacer verdaderamente felices. Los jóvenes y muchos adultos de nuestra sociedad, cansados de buscar la felicidad fuera, en lo que los rodea, en nuevas experiencias, etc., piden que los cristianos les mostremos dónde hemos encontrado esa fuente inagotable de la felicidad que inunda no solo nuestra vida, sino todas las actividades que llevamos entre manos; además, deseamos contagiarla a los que nos rodean y que la vivan.

Con todo lo dicho, este trabajo se estructura en los siguientes apartados. En primer lugar, presentamos un marco teórico que se desarrolla desde las bases conceptuales de los estudios y las investigaciones y literaturas que actualmente existen al respecto de la espiritualidad de la alegría, así como la Palabra de Dios recogida en la Biblia. En segundo lugar, proponemos el carisma salesiano en cuanto propuesta de santidad como una alegría profunda en lo cotidiano, es decir, que, sin importar lo que hagamos, hay que hacerlo con alegría; aun en los momentos difíciles debemos estar alegres porque somos amados por Dios y Él está siempre con nosotros. Don Bosco repetía constantemente: “Para nosotros la santidad consiste en estar siempre alegres”. Por último, se concluirá el trabajo haciendo hincapié en que la espiritualidad de la alegría es seguramente la expresión más clara y más fuerte de lo que significa la “humanización de Dios”. Lo que pasa es que, con frecuencia, anteponeamos nuestra deshumanización a la incomprensible humanidad que se nos reveló en Jesús el Señor. En esto, si no nos equivocamos, radica el fondo del problema.

1. La alegría y experiencia humana

La alegría que encontramos en el hombre se produce ante la admiración de lo que le rodea, de lo que puede alcanzar, poseer o tener, y también por los dones que descubre dentro de sí mismo. Toda esta alegría es puesta en el corazón del hombre por Dios, que desea y nos invita a vivir desde esa misma felicidad.

1.1. Dios, don de la alegría

Dios, que crea todo lo que nos rodea y lo pone al servicio del hombre, lo hace por puro amor, por ello, ante lo creado muestra que es bueno (Pablo VI, 1975, n. 5), que es portador del amor que Él mismo posee. Todo lo creado tiende a

Dios, su hacedor. El hombre, creado a imagen de Él, lo puede llegar a descubrir principalmente en la contemplación de la naturaleza y en el encuentro con los que lo rodean. Esto es así porque escucha y descubre la necesidad del otro. Solo saliendo de sí descubre todo lo bueno que el mismo Dios ha puesto en sus propias manos: la posibilidad de ser feliz yendo al encuentro con las criaturas y al encuentro con su Creador (Francisco, 2015, n. 240).

Es el mismo Dios quien pone en el centro de la Creación al hombre y se la entrega para que disfrute de ella, y además pasea junto con él y disfruta de la Creación, lo acompaña a ser feliz. En el diálogo que existe entre Dios y el hombre, se descubre la bondad de que son objeto Adán y Eva. Quiere darles la vida eterna, que requiere por parte del hombre la libre adhesión a la voluntad divina, aspecto que no siempre estamos dispuestos a cumplir por lo que se produce el pecado y junto con él entra la tristeza, ya que no nos adherimos a ella (Léon-Dufour, 1973). Cuando esto sucede, la bondad de Dios se manifiesta en la misericordia y en las promesas de salvación, que unen a Dios y al hombre. Esto es lo que se ve a lo largo de toda la historia del pueblo de Israel, cuando Dios llama y elige a los profetas para que cumplan su voluntad y hagan saber al pueblo que lo ama y cuál es el camino que desea seguir.

1.2. El hombre llamado a vivir la vida de Dios

La vida de felicidad y de plenitud de la que nos hace partícipes Dios implica por parte del hombre la libre aceptación de la llamada y la búsqueda de la felicidad que Dios le propone (Catecismo de la Iglesia Católica, 1997). Es el camino de la puerta estrecha (Mt 7, 13), de la que habla el Evangelio, del amor al prójimo y por ello el deseo de buscar el bien para todas las personas. Es también el camino del cuidado de la misma naturaleza, que Dios pone al servicio del hombre, para que la use y disfrute de ella (Francisco, 2015, n. 66). Estamos llamados a vivir como vivió Jesús. Los cristianos, que nos hemos encontrado con Él, sabemos que halló la felicidad en la donación de su vida a los demás y en la confianza en Dios con la que vivió sabiendo que es “dichoso el que confía en Ti” (Sal 84, 13). Los santos, que viven desde el encuentro con Él, son capaces de vivir las dificultades también como momentos que los llevan a la felicidad.

Dios llama al hombre en todo tiempo y lugar. Desde que nos incorporamos, mediante el bautismo a la Iglesia hasta la muerte donde nos encontraremos definitivamente con Él (Catecismo de la Iglesia Católica, 1997). Desea que vivamos siempre en su presencia cada momento de nuestra vida regalando los dones que

ha puesto en nuestros corazones. Los cristianos que hemos vivido la experiencia del encuentro con Dios sabemos que, a pesar de nuestros errores y fallos, Él nos espera siempre, nos llama siempre, nuevamente, a la felicidad del encuentro con Él. Esta vida de felicidad somos llamados a vivirla en relación con los demás, formando parte de la Iglesia, que nos acoge como el mismo Dios lo hace.

Esta vida a la que Dios nos llama se contrapone a la felicidad que nos ofrece la sociedad tecnológica en la que vivimos, donde lo que más se valora son las cosas que poseemos y las cosas que somos capaces de hacer y llevar a cabo, donde puede llegar a ser más importante el bien propio que el bien que podemos conseguir para un grupo o comunidad de personas, donde comienza a ser más importante el dinero y el poder que pueda alcanzar un individuo que el individuo mismo. Esta alegría es efímera y no nos ayuda a encontrarnos con lo que verdaderamente somos y, por ende, podemos caer en la tristeza, el tedio y la desesperación (Pablo VI, 1975, n. 8).

2. La alegría en el Antiguo Testamento

Desde el inicio, Dios establece una alianza con el hombre. Esta alianza, a la que permanece fiel, quiere llevar al hombre a la plena felicidad. Toda alianza conlleva una promesa que ayuda a vivir al hombre desde la fe y la esperanza en que la alianza prometida se cumplirá.

2.1. La fidelidad a la alianza

La primera de las ideas que queremos desarrollar la de la alianza, por la por el que el mismo Dios, por puro amor hacia el hombre creado a su imagen y semejanza, quiere llevarlo a la plena felicidad y lo llama a vivir desde la alegría. Dios desea que el hombre viva en comunión con Él (Léon-Dufour, 1973). Cuando hablamos de alianza, debemos entender aquel pacto que se da desde antiguo en todas las civilizaciones; el trasfondo de las alianzas es prestar y recibir la ayuda necesaria, podríamos decir que es un pacto de vasallaje, por el que la parte débil pide ayuda a otra parte que es más fuerte y puede, si así lo desea, ayudarlo. La ayuda conlleva unas cláusulas que debe cumplir el que pide la ayuda. Por ello, encontramos que las alianzas son, desde establecer una amistad, hasta las que se dan en caso de guerra, pasando por el matrimonio (Pablo VI, 1975, n. 8).

Las alianzas tienen un rito por el que se firman o establecen, y testigos que recuerden las alianzas firmadas y las repercusiones en el caso de no respetarlas

(Pablo VI, 1975, n. 8). Lo encontramos también en la alianza que Dios establece con Abraham cuando le confirma que tendrá una descendencia como las estrellas del cielo y que esta saldrá de su hijo, que concebirá Sara, su mujer. Él pregunta cómo sabrá que es cierta la promesa y Dios le pide que lleve una serie de animales para firmar el pacto y allí Abraham erige un altar para recordar la alianza hecha con Dios (Gn 15, 17-21). Encontramos que el pueblo de Israel establece alianzas de vasallaje, pero también reconoce que Dios, desde la gratuidad, quiere establecer con ellos una alianza.

La alianza más importante para el pueblo de Israel es la que se establece en el monte Sinaí, el intermediario entre el pueblo y Dios es Moisés, llamado por Dios a liberar a su pueblo que clama desde Egipto. La alianza queda establecida por varios objetos que atestiguan el compromiso de Israel: el arca en el que se depositan las tablas de la Ley sirve de memorial de la alianza y de la presencia de Dios en medio del pueblo, y la tienda del encuentro que será el esbozo del templo como lugar de encuentro entre Yavhé y su pueblo.

Toda alianza pide al Pueblo de Dios fidelidad, que a su vez implica la fe en que lo que se ha prometido se cumplirá. Fidelidad que el hombre abandona en el momento en que aparecen las dificultades o en que los caminos que indica Dios no coinciden con aquellos que el mismo hombre quiere recorrer. Encontramos el ejemplo más sencillo en el desierto, una vez han sido liberados de la esclavitud de Egipto, cuando Moisés ha subido al monte Sinaí para encontrarse con Dios. El pueblo, al ver que tarda en volver, crea un dios en forma de becerro de oro (Ex 32). Cuando murmuran contra Dios y Moisés porque creen que morirán de hambre y sed en medio del desierto (Ex 16). Es un pueblo cuya fe y fidelidad se han de ir purificando y cuya esperanza se enraíza en los beneficios terrenos. La alianza de Dios con su pueblo también es actual en nuestra sociedad. Cada uno de nosotros está llamado a vivir desde el gozo que viene de seguir los mandatos de Dios, de escuchar su Palabra y hacerla vida desde nuestra propia existencia.

2.2. Una promesa que sostiene la esperanza

La alianza que Dios establece con su Pueblo de que le dará la tierra prometida a sus padres lleva implícita la promesa de que a su tiempo Dios cumplirá al Pueblo lo que ha dicho. Promesa que se revela poco a poco y que no será una realidad terrena, sino que será en la vida eterna donde seremos semejantes a Él. La promesa pide del hombre fe y confianza que lo lleven a apoyarse en Dios, y esperanza, que se enraíza en la primera y lo lanza hacia su vivir como creyente (Léon-Dufour, 1973).

La promesa hecha a Abraham de una tierra y una descendencia numerosa permanece en el pueblo que lee su propia historia y descubre que los dones que reciben son fruto de vivir la alianza hecha, y se vive la dicha y la alegría. Los profetas son enviados por Dios a recordar a su Pueblo que deben vivir desde la alianza, denuncian las injusticias que comete el Pueblo y lo llaman a vivir la conversión en los momentos en los que la abandonan, siguiendo a los pueblos paganos. Con la conversión, son llamados a optar por el camino de la alegría, la esperanza y la confianza.

Los profetas enseñan al Pueblo de Israel que Dios está siempre esperando la vuelta a su alianza. Cuando se ha abandonado el pacto, Dios celebra con alegría la vuelta del pueblo que lo busca con todo el corazón, de la persona que quiere vivir desde la promesa realizada. Así también lo presenta el mismo Jesús cuando narra las parábolas de la misericordia y afirma que hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse (Lc 15, 7). Dios cuenta, al realizar la promesa, que quiere un pueblo libre, no esclavo, como podría pasar con los dioses extranjeros. Quiere que el pueblo y la persona escojan vivir la alianza desde la libertad. Es el profeta el encargado de recordar que vivir la alianza es estar en el camino del gozo y de la alegría perpetua.

El profeta es el encargado de ayudar al pueblo a esperar mirando hacia el futuro. Es un hombre que vive y se fundamenta en el pasado, de gran importancia para el pueblo. Así se presenta cómo Dios va actuando a lo largo de la historia, desde la lectura que es Dios el que lleva la historia del hombre, desde donde se vive en la esperanza del cumplimiento de la promesa. Por ello, el hombre debe confiar en el mismo Dios que lo llama y no en sus propias fuerzas o en las falsas seguridades que le dan los poderosos de la Tierra. Finalmente, se debe señalar que el mismo profeta, que siente arder en su entraña la Palabra que Dios le dirige, siente que ella es su gozo y alegría, a pesar de la no aceptación por parte del pueblo al que llama a la conversión, a volver, como ya hemos dicho, a la alianza. Prefiere las seguridades del presente que las promesas que se realizarán en el futuro.

3. La alegría en el Nuevo Testamento: Cristo

Jesús, anunciado ya por los profetas, es la promesa de Dios enviada a la Tierra para que vivamos desde la alegría la alianza que también desde antiguo ha hecho. Él nos muestra el camino hacia Dios que, como se muestra en el Antiguo Testamento, es el que nos lleva a una vida plena, no sin caídas y dificultades.

3.1. Jesús es la Buena Noticia anunciada

En los evangelios de Marcos y Lucas, en textos de la infancia, encontramos el anuncio del nacimiento de Jesús, la Buena Noticia, el culmen de la promesa de Dios hecha a su Pueblo. La primera persona que recibe el anuncio de la Buena Noticia, y con ello la alegría de la que es portadora, es María, cuando el ángel Gabriel en el saludo le dice: "Alégrate, llena de gracia", y después le anuncia que será la madre de Dios (Lc 1, 26-38). Antes del anuncio a María, sabemos que Zacarías recibe la visita del ángel que le hace saber que sus oraciones han sido escuchadas y que en la vejez será padre. Le revela el nombre que recibirá. Nacimiento que le llenará de alegría y que alegrará a muchos (Lc 1, 14). Zacarías, después del nacimiento de su hijo, exulta, lleno del Espíritu Santo, las maravillas que Dios ha hecho. Canta un cántico porque Dios ha visitado a su pueblo (Lc 1, 68-79; Bravo, 2012, pp. 41-42).

María, llena del Espíritu y de la alegría recibida, va a visitar a su prima Isabel porque la alegría que siente debe ser compartida. En el encuentro, el que salta de gozo y se llena del Espíritu Santo es el precursor del Mesías, Juan. Es María quien canta las maravillas que Dios hace a los pobres y a quienes guarda su alianza (Lc 1, 39-56). Encontramos que también José, tras conocer que María espera un hijo, recibe la visita de un ángel, que devuelve la alegría a su vida, pues comprende lo que ha sucedido a su futura esposa y por ello la acoge en su casa (Mt 1, 18-25). Esta noticia, la del nacimiento del Mesías, se anuncia a todas las naciones. Por esta razón, un ángel visita a los pastores y les anuncia que cerca de allí ha nacido el Salvador. Creen el anuncio y van corriendo a ver lo que ha sucedido, y después de ver, vuelven cantando y bendiciendo a Dios (Lc 2, 8-20). Sabemos que los pastores no participaban de la religión judía, por ello desde las periferias llega el anuncio a todas las naciones de la Tierra (Bravo, 2012, pp. 39-40).

Para reforzar que la Buena Noticia es para todos, y no solo para el Pueblo de Israel, también se alegran los magos que visitan a Jesús y le ofrecen oro, incienso y mirra, lo que señala de forma nueva que la salvación es para toda la humanidad (Bravo, 2012, pp. 39-40). Ellos vuelven por otros caminos llenos de alegría por haber encontrado al Rey que salvará al mundo (Mt 2, 1-12). Cuando Jesús es presentado en el Templo, siguiendo la tradición, es bendecido y llena de alegría a todos los que esperan en las promesas de Dios. Así lo proclaman Simeón y la profetisa Ana (Lc 2, 25-38). Ellos también señalan la alegría porque Dios visita al pueblo y cumple la promesa realizada a sus antepasados. Nosotros sabemos que Jesús es la verdadera alegría para los pobres, los excluidos, los marginados, y todos aquellos que quieran ser sus discípulos.

3.2. Jesús goza con la alegría, la que nos lleva a Dios

Jesús experimenta en su vida, como hombre que es, las alegrías que todos podemos experimentar a lo largo de nuestra vida. Se fija en las cosas sencillas de la creación que nos llevan al Creador: los pájaros y las flores. Goza con el sembrador, con el hombre que encuentra un tesoro escondido, con el pastor que encuentra a la oveja perdida, con la mujer que da a luz, con las bodas. Todas ellas son las que hacen que construyamos el Reino de Dios en la Tierra, que seamos acogidos por el Padre (Pablo VI, 1975, n. 23).

Lo que le produce mayor alegría a Jesús es la acogida de su palabra, el cambio de vida que produce en quien lo escucha. Sobre todo en los pecadores: publicanos, poseídos, enfermos (Pablo VI, 1975, n. 23). Queremos señalar cómo Jesús, tras el encuentro con algunas personas, cambia su vida, cómo surge la alegría tras el diálogo con ellos. Son rasgos que nos ayudan a hacer presente y vivir el Reino de Dios que predica Jesús durante su vida pública. La primera que deseamos reseñar es la samaritana; en el encuentro, no se habla de forma explícita de la alegría, pero sí que vemos cómo la samaritana deja el cántaro y va al pueblo a anunciar lo que le ha pasado. Ese dejar todo, el cántaro, que era lo que le daba vida, nace de la alegría.

Otro encuentro que cambia la vida es el encuentro con Zaqueo, que acoge la invitación de Jesús para comer en su casa. Tras la comida, Zaqueo descubre que la verdadera felicidad, y con ella la alegría, no está en las cosas materiales, sino en seguir a Jesús. También el ciego Bartimeo deja todo lo que tiene, su manto, para acercarse a Jesús y quedar curado. En la curación de los enfermos, queda claro que en Jesús se cumplen las profecías dichas por los profetas (Is 61, 1-3). Jesús sabe que no todos lo acogerán; por ello, aparece la murmuración, que es lo contrario de la alegría y de la acogida.

También Jesús se da a conocer y presta su ayuda en las bodas de Caná. En el mundo judío, la boda ya es un símbolo de alianza y de alegría; en el texto que estamos describiendo, es una alianza con todas las naciones, como ya hemos señalado. La alegría que llena la vida de Jesús es la de saberse hijo de Dios. Es la alegría que procede del Padre, una alegría, como ya hemos expresado, que se alegra con la vuelta del hombre a Dios, a la vida que Él le ofrece. En Jesús, encontramos que es una alegría que está animada por el Espíritu Santo, que recibe en el bautismo de una forma desmedida. Es la alegría que inunda su vida y que le lleva a vivir tanto los momentos difíciles como los gozosos, la que lleva a dar gracias al Padre por revelarse a los sencillos y pequeños (Bravo, 2012, p. 63). La alegría que nace

del Espíritu es la que nos lleva a una confianza plena en el Padre y a buscar el Reino, porque todo lo demás se nos concederá por añadidura (Lc 12, 31; Bravo, 2012, p. 63).

3.3. Jesús entrega su vida para que nuestra alegría llegue a plenitud

Jesús, al realizar la voluntad del Padre, en su disponibilidad, entrega su propia vida, porque sabe que la recobrará (Jn 10, 17); por ello, su entrega es desde la alegría (Pablo VI, 1975, n. 24). Esa alegría, cuando entrega la humanidad en la cruz, nace al ver cómo los hombres (los pobres, los enfermos, los excluidos, etc.) acogen su palabra y cambian sus vidas reconciliándose con el Padre. Dios se hace presente en la vida de las personas y con Él la salvación del hombre (Bravo, 2012, p. 62). Esta entrega por amor la encontramos como esencia dentro de la Trinidad, ya que el Padre da al Hijo de forma generosa a la humanidad para que pueda conocer al Padre, y el Hijo se entrega al Padre de la misma manera en el Espíritu (Pablo VI, 1975, n. 24). La comunión trinitaria es la alegría perfecta. Se da la donación del Padre y del Hijo en el Espíritu (Bravo, 2012, p. 66).

Jesús vive desde su alegría de ser Hijo la lucha de la obediencia, en la que se encuentran enfrentadas la voluntad divina y la humana, asumir el camino del sufrimiento, de la obediencia al Padre, y evitar vivir la alegría del camino efímero del gozo (Bravo, 2012, p. 67). Esa obediencia la vive Jesús desde la alegría de que la muerte no es el final del camino, sino la vida, la resurrección (p. 68). En los relatos de las apariciones del resucitado, vemos cómo surge en aquellos hombres una alegría permanente. La alegría que surge en los discípulos tras la muerte de aquel que era su esperanza y en quien habían puesto toda su confianza.

Así podemos señalar el encuentro de María Magdalena con el resucitado que busca a su Señor con el que vivió. Su llanto se torna en alegría cuando es llamada por su nombre, su vida se transforma, y tras el encuentro, es enviada a proclamar lo que ha visto y el mensaje de Jesús: que vayan a Galilea, que allí lo verán. Pero no es el único caso, podemos señalar aquel en el que estaban todos reunidos en el cenáculo y se les presenta Jesús. Ante la sorpresa y no terminar de creerse que era Él, les pide un poco de comida. Es una alegría que transforma de una forma profunda la vida de quien se encuentra con Él, que le lleva a darlo a conocer, a transmitir lo que se ha visto y oído, a proclamar que es Jesús el que nos salva y que muere por nuestros pecados.

4. La alegría en la vida de la Iglesia

La alegría cristiana no se puede pensar, ni tan siquiera vivir fuera de la Iglesia, no tanto como institución, sino como vida que se da dentro de la comunidad cristiana, en la que nos sirven de ejemplo las primeras comunidades cristianas: “perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones” (Hch 2, 42).

4.1. El mandato de evangelizar

Después de la alegría de la resurrección de Jesús que invade a los Apóstoles, nace en ellos, como en todos los que se encuentran con Jesús, la necesidad de darlo a conocer, de evangelizar. Por ello, salen fuera de sus casas a proclamar lo que han visto y oído, lo que han vivido junto a Jesús. Para las comunidades cristianas, es hoy también una llamada a salir fuera de los propios espacios y proclamar a los que viven en las calles, de donde nace la propia felicidad (Francisco, 2013, n. 20). Es preciso recordar que el mandato o envío a evangelizar es para todos los bautizados y que somos llamados a evangelizar a todos los hombres. Bien es verdad que nos encontramos que hay cristianos que por diversas causas se han alejado de la Iglesia y no cumplen sus mandatos, otros que ni tan siquiera han escuchado hablar de Jesús y los que viven dentro de las comunidades y también necesitan profundizar, mediante la formación permanente, en su propia vida de fe (Francisco, 2013, n. 14-15).

Cuando hablamos de evangelizar, nos referimos a sembrar la semilla de la Palabra, que es eficaz y supera todas nuestras expectativas y pensamientos (Francisco, 2013, n. 22). Sin embargo, es importante cuidar, en la actualidad, la transmisión de la Palabra que ayude al encuentro con Jesús, quien nos llena de alegría (n. 34). Necesitamos recordar que, actualmente, en la evangelización lo que debe cambiar es el lenguaje que usamos para dar a conocer el mensaje. Como ejemplo, sirva que Jesús habló en parábolas. Lo que no puede variar es el mensaje que nos lleva a la salvación: Jesús entrega su vida por todos los hombres para el perdón de los pecados (n. 36). Esa entrega por amor a los demás es la que nos invita a cada uno de nosotros a amar a los hermanos, un amor gratuito que hemos recibido de Dios, que nos llena de gozo y nos acerca más a nuestro Hacedor.

Cuando transmitimos el mensaje, según Francisco, debemos tener presente también las costumbres de los lugares donde nos encontremos. Es importante que esas costumbres respondan a lo fundamental de la fe que vivimos y no se

conviertan en cargas para aquellos que deben ponerlas en práctica (Francisco, 2013, n. 43). La evangelización a la que se invita hoy a la Iglesia tiene que partir de la realidad en la que nos encontramos, de las situaciones de las personas, y contar con la cultura en la que vivimos. Ese proceso de inculturación que se viene haciendo desde el comienzo del cristianismo no tiene un proceso definido; al contrario, es distinto en cada realidad (n. 129). El cristiano debe ser como la sal y la luz en medio del mundo: con su propio ejemplo transparenta la vida a la que el mismo Dios lo llama.

El evangelizador o agente de pastoral debe tener presente que está en el mundo pero no es del mundo (Jn 17, 16) y, por ello, tiene que tener presentes las tentaciones de las que habla Francisco (2013, n. 76-86) y que nos alejan o evitan que vivamos la alegría del encuentro. La primera de las tentaciones en la que podemos caer todos aquellos que deseamos anunciar lo que hemos experimentado en el encuentro con Jesús es la de cuidar los espacios personales, espacios donde cuidamos nuestro tiempo libre, tiempo en el que no anunciamos la Palabra porque estamos pendientes de nosotros mismos.

Otra tentación en la que podemos caer es realizar las actividades pastorales sin cuidar nuestra espiritualidad, actividades que llevamos a cabo desde el propio voluntarismo, desde las propias fuerzas y, quizá, no desde el envío del mismo Jesús que nos llama. Una última tentación nos lleva a no descubrir todo lo bueno que hay en el mundo actual, en la sociedad en la que vivimos, que, a pesar de los contravalores que transmite, tiene mucho de bueno, que debemos aprovechar para llegar a aquellas personas que se encuentran más alejadas de la Iglesia.

Es fundamental en el proceso de evangelización la formación de todos los cristianos. Debe ser una formación que abarque toda la vida, desde la infancia hasta la ancianidad (Francisco, 2013, n. 120-121). Cada edad tiene un proceso, un itinerario para ir creciendo y profundizando la fe, mas no debemos olvidar que nuestra fe tiene como fundamento la entrega del mismo Jesús por la salvación de cada hombre y el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo (n. 160-162). Solo podremos entregar a los demás aquello que vivimos.

4.2. La vida desde la comunión

La evangelización de la que hemos hablado tiene como fundamento vivir la comunión, vivir en comunidad. Estamos llamados a vivir en sociedad y, por ello, también en comunidad debemos crecer en el seguimiento de aquel que nos llama. Entendemos que vivir en comunidad es poner lo que somos (cualidades y

dones recibidos del Señor) y poseemos en común, ponerlo a disposición de las personas con las que se comparten todos los acontecimientos y las experiencias que vivimos. Ese vivir juntos puede realizarse de dos formas: la primera de ellas es formar parte de una comunidad cristiana o grupo con una espiritualidad concreta inserta en una parroquia y la otra es la forma de vida de las comunidades religiosas en las que se vive en común.

Un aspecto común en ambas es que las personas que allí se reúnen son convocadas por el mismo Señor (Bravo, 2012, pp. 162-165), que mediante su Espíritu nos invita a servir y hacer crecer nuestra fe junto a los demás. En toda comunidad, para que crezcan la fe, la esperanza y la caridad, es necesario que haya una persona que guíe, un pastor que vele por los miembros de la comunidad, principalmente por la formación, y llevarla a la vida, donde podemos descubrir los caminos por los que quiere Dios que vayamos avanzando, y también descubrir juntos los aspectos de nuestra vida y de la misma sociedad en la que nos encontramos, que son los “lobos” que destruyen la comunión.

La vida en común tiene un gran reto: las relaciones interpersonales. Es en ellas en las que debemos recordar que nos llama el Señor. Es Él quien nos une y quiere que caminemos juntos (Francisco, 2013, n. 113). Este campo es aquel en el que las comunidades cristianas y también las religiosas encuentran sus mayores problemas, pues cada una de las personas queremos y creemos que nuestras opciones, opiniones y formas de ver las cosas son las mejores. Es necesario realizar un camino donde crezcamos en la asertividad, en la acogida del otro tal y como es, en estar dispuesto a dar a los demás los dones que el Señor nos ha dado, en ampliar la mirada —mirando más allá de nuestros pensamientos— y descubrir que juntos podemos encontrar el camino y la mejor forma de llevar el Evangelio a todas las personas con las que nos encontremos en la vida.

La Iglesia, como comunidad de personas reunidas en el nombre de Jesús, tiene que presentarse como signo de salvación a los hombres (Francisco, 2013, n. 112). Por ello, la vida de la comunidad cristiana debe ser ejemplo al vivir los valores del Evangelio no solo de palabra sino con las obras que realiza. Así es como nos convertimos en testimonio e interrogamos a los que nos ven y pueden decir que se nos conoce por el amor que mostramos unos a otros (Jn 13, 35).

5. Una pastoral de la alegría

La pastoral, en estos años, ha tomado una gran importancia, pues vamos descubriendo la necesidad de llegar a las personas, de transmitir lo que hemos visto

y oído (1 Jn 1, 3). Cada uno de los cristianos estamos llamados a vivir las claves pastorales que a lo largo de su pontificado nos propone Francisco (Gutiérrez y Rojano, 2016).

La primera de las claves es la proclamación de la Palabra, dar a conocer a la persona de Jesús, y para ello es necesario transmitir el Evangelio. Solo desde el conocimiento y el encuentro con Jesús damos lo mejor de nosotros mismos y superamos las dificultades que en la vida se nos presentan. Cuando presentamos a Jesús, nos damos cuenta de la importancia que tienen los pobres, los marginados y los enfermos en su misión. Cada uno de nosotros somos llamados a descubrir a Dios en ellos. Acercarnos a los pobres nos lleva a una tercera clave que es vivir la misericordia. Llevar a cada persona la ternura y la bondad que cada uno hemos recibido del mismo Dios.

La cuarta es el discernimiento, entendiendo que quien vive esta actitud es sensible al Espíritu y reconoce con humildad quién es, sus propios límites y se pone en camino para cambiar. Los cristianos debemos aprehender que la conversión es una actitud que nos acompaña toda la vida. Y es esta necesidad de cambiar la quinta de las actitudes pastorales, podríamos señalar también que es la necesidad de conversión que nos lleva a vivir menos egoístamente, porque dejamos de vivir pendientes solo de nosotros y más centrados en Cristo, y ello nos lleva a vivir más atentos a las personas que nos rodean.

Otra de las actitudes que nos invita a vivir Francisco es caminar juntos, formar comunidad, ponernos de acuerdo y buscar siempre el bien común en el lugar en el que estemos. Y, finalmente, somos llamados a vivir el cuidado de la naturaleza, el cuidado del prójimo, el cuidado de las familias. Esta actitud tiene que ver con la anterior, porque nos pide pensar en el otro antes que en uno mismo. Todas son actitudes que debemos tener presentes en nuestra acción pastoral, cualquiera que sea e independientemente del lugar en el que la llevamos a cabo.

5.1. La alegría en la familia

No podemos hablar de la alegría y la vida de fe de la familia sin presentar la realidad que esta vive, sobre todo en los países más desarrollados. Todos conocemos cómo dentro de las familias actualmente se deben cuidar las relaciones. En primer lugar, se dan dentro del matrimonio (quizá podemos señalar que empiezan desde el noviazgo), debe ser una relación en la que se dé el diálogo, el conocimiento mutuo, y una relación que debe ir superando las dificultades (Francisco, 2016, n. 41) que se dan en el momento en el que dos personas sueñan con un proyecto

en común. Ese diálogo que ocurre entre el matrimonio crecerá con la relación con los hijos fruto del mutuo amor.

Debe ser una relación que ayude desde la humildad a descubrir a Dios en el otro y a ver la vida desde lo positivo. A mirar con esperanza la construcción de ese sueño que une al hombre y a la mujer en matrimonio. Pero, en muchas parejas, ese sueño común poco a poco va muriendo y por ello desapareciendo hasta que llega a reinar el individualismo tan presente en la sociedad que rompe la relación y la unión que entre ellos existe. El matrimonio pasa a ser entonces el lugar en el que se sacian las propias necesidades y no el lugar en el que se crece y se vive (Francisco, 2016, n. 34).

Cuando queremos evangelizar a las familias, debemos cuidar los momentos en los que vienen, motivados por la fe que tienen y por la tradición recibida de sus padres. El primer momento, en el que se acercan a la Iglesia la mayoría de las familias, ocurre cuando desean que sus hijos reciban el sacramento del bautismo (pero también pasa con la primera comunión). Desean que entren a formar parte de la Iglesia, aunque no siempre vivan esa fe. Pues es el momento de acompañarlos y, quizá, mostrarles que la vida de la Iglesia, como en las primeras comunidades, está llena de vida y se alegra por cada uno de sus hijos.

Sería bueno que se sintieran invitados y acompañados por algún miembro de la comunidad cristiana en la experiencia que tienen del sacramento de la reconciliación y de la eucaristía. En ambos, la Iglesia encuentra la alegría y la fuerza para recorrer el camino de la vida, con sus alegrías y sus tristezas. Es importante, y quizá el primer paso en esta pastoral con las familias, la escucha por parte de la comunidad o de uno de sus miembros; escucha de su situación (personal, familiar, laboral, etc.), de lo que viven, de lo que llena su corazón (Francisco, 2016, n. 128). Un momento de escucha en el que debe, si es adecuado, presentar la Palabra de Dios, dar a conocer el amor que Dios nos tiene por ser sus hijos.

Es un acompañamiento que debe ser realizado por sacerdotes, diáconos o seglares que se hayan preparado en este camino de ponerse al lado de otras familias y ayudarles a descubrir lo que Dios quiere de cada una de ellas (Francisco, 2016, n. 169). Acompañamiento que debe acercar a la persona a Dios y no debe quedarse en la persona misma pudiendo producirse un encierro en sí (n. 170), que debe respetar los ritmos y caminos que la persona quiere recorrer (siempre dentro de la fe y que ayuden a vivir); es un acompañamiento que debe llevar a descubrir la libertad.

Cuando deseamos que las familias se incorporen a la vida eclesial, podemos también proponerles pequeños proyectos en los que las personas que invitamos

se sientan cómodas, y además descubran, en algún momento, sus propios dones y carismas. Como ejemplo sirva presentar la labor de Cáritas y cómo prestando un servicio de voluntariado se puede colaborar desde ayudar a organizar alimentos, ropa o buscar las cosas que necesiten otros, pero también hay lugares en los que los matrimonios pueden colaborar enseñando español o ayudando a familias inmigrantes en tareas como la compra. Pienso que desde las comunidades parroquiales se debe invitar a los matrimonios a prestar algún servicio que entre dentro de sus posibilidades, pero lo más importante es irlos formando, que se interroguen sobre su forma de vivir, de afrontar las situaciones de la vida.

5.2. La alegría en la ancianidad

Cuando hablamos de la familia, debemos tener presentes a nuestros mayores, a los más ancianos y, quizá, enfermos. Ellos son los que nos han ayudado a ser lo que somos y los que transmiten la cultura y las tradiciones que hemos recibido. En la sociedad en la que nos encontramos, pueden llegar a ser una carga (Francisco, 2016, n. 48), esto es así pues en la sociedad actual trabajan en las familias ambos cónyuges, y no hay tiempo para dedicar a las personas que ya por la edad que tienen necesitan ayuda de una forma continua o están enfermos. Pero sí que encontramos que son los que se hacen cargo en muchos casos de sus nietos. Son los que los recogen del centro escolar, los encargados de llevarlos a las actividades extraescolares y, en no pocos casos, de darles de cenar y ocuparse de ellos hasta la noche, que llegan sus padres al finalizar su trabajo.

Lo que sí es cierto es que ellos —nuestros mayores— son los que en la mayoría de los casos transmiten en la actualidad a sus nietos las primeras nociones cristianas (Francisco, 2016, n. 192), es decir, les enseñan la señal de la cruz y las primeras oraciones. Son los que en muchos casos acompañan a los niños durante el periodo de catequesis a la celebración de la eucaristía. Así que son, en muchos casos, los transmisores de fe. En la sociedad en la que nos encontramos, debemos crecer en la alegría de percibir la grandeza de contar con la sabiduría de la vida, adquirida por nuestros mayores. Debemos recoger el testigo de lo que ellos nos transmiten para que nuestro mundo siga avanzando (n. 192-193), siga creciendo en aquellos valores que se convierten en fundamentales, sobre todo el valor de la vida en todas sus etapas (n. 48). Aquí nos encontramos con dos prácticas (eutanasia y suicidio asistido) que, a pesar de ser legales en muchos países, van contra este valor tan importante.

5.3. La alegría para los niños y jóvenes

Los niños y los jóvenes son fuente de alegría desde su propio ser, que, a pesar de las dificultades (entre ellas, las separaciones de sus padres y los nuevos estilos de familias, el individualismo, la indiferencia, la superficialidad, la falta de compromiso social y la crisis de pertenencia a las instituciones con las que se encuentran), son capaces, en el momento en que se sienten escuchados y queridos, de mostrar y regalar su alegría (Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil, 2014, pp. 37-42).

Como también hemos indicado, en las familias las dificultades no siempre ayudan en el crecimiento y en la maduración de los niños y jóvenes. Por ello, se hace necesario en la actualidad seguir ayudando tanto a los más pequeños como a los jóvenes, pasando por los adolescentes, a crecer en ser “buenos cristianos y honrados ciudadanos”. Así lo hizo Don Bosco en su tiempo, en medio de las dificultades de su época. Cada uno de los miembros de la familia salesiana estamos llamados a actualizar el sistema preventivo y llegar a los niños y jóvenes de hoy, y ayudarlos en sus dificultades (Moral de la Parte, 2014, pp. 49-57).

Este crecimiento nos invita, en primer lugar, a releer nuestro actuar; en este caso, podríamos decir, nuestra evangelización, lo que nos invita a partir de la experiencia del joven. Es para ello fundamental la escucha atenta de aquellas cuestiones que interesan o inquietan a la persona que se acerca a nosotros, los educadores (Francisco, 2013, n. 128). Solo desde el diálogo y la acogida incondicional, que invita con el tiempo a la confianza, podremos llegar al corazón del niño, joven o adolescente, e invitarlo a vivir la vida que Jesús nos invita. En muchos momentos, tendremos que invitar al joven a cambiar su forma de actuar y pensar, pero la persona que se siente acogida por otra tal y como es puede comprender la necesidad de cambiar y llevarlo a cabo siempre que vea en ello un bien para su propia vida y para la de los que lo rodean (Moral de la Parte, 2014, pp. 49-57).

Nuestro ejemplo, nuestro estar y nuestro escuchar y acompañar serán, para el niño o el joven, una cuestión, se preguntarán la razón de nuestro actuar, de nuestro donarnos cuando en muchos momentos lo que viven alrededor es pensar más en uno mismo que en los demás. Otro aspecto que debemos cuidar, mejorar y hasta adaptar a los nuevos tiempos es la propia transmisión de la fe. Esta transmisión no debe quedarse solo en su aspecto doctrinal, sino que debemos ir más allá y enseñar la importancia del amor a todos, como lo hizo Jesús con sus discípulos en la última cena (Francisco, 2013, n. 161).

Tenemos que ayudar a nuestros niños y jóvenes a crecer en todos los aspectos de su vida. Por ello, si deseamos que aprendan un oficio, y para ello van a

los colegios y a las universidades, debemos también ayudarles a crecer en la fe, y es aquí donde encontramos la importancia de la catequesis. Esta debe ayudar a quien la recibe a sentir, y no solo a saber, que Dios lo ama; estas palabras son el mensaje principal que todo cristiano debe escuchar (Francisco, 2013, n. 164). Cuando la persona se siente amada por Dios y por la comunidad cristiana, puede acoger toda la doctrina que se le quiere transmitir, puede comprender e integrar en su vida lo que la Iglesia vive y le pide que viva (n. 165). Otro aspecto importante es la progresividad en la transmisión de la fe y usar, para llegar a nuestros destinatarios, aspectos en los que se toque la sensibilidad de la persona como la belleza que los rodea (n. 166-167). Por último, debemos presentar la moral cristiana desde lo positivo y no como normas que se nos imponen o debemos cumplir para ser mejores personas (n. 168).

No debemos olvidar que en la transmisión de la fe debemos respetar la libertad de la persona; esto es importante, lo mismo que educar a los niños y jóvenes en la libertad. Muchos piensan que la libertad es hacer lo que les gusta o desean, y deben comprender y aprender que en un primer momento nuestros actos tienen consecuencias, y que mi libertad no debe atentar contra los demás que conviven conmigo. Por último, tenemos que volver a educar a los más pequeños de nuestra sociedad en la vida sacramental, tenemos que ayudarlos a descubrir y vivir los sacramentos como más que una obligación o un cumplimiento. Tenemos que ayudar a los más jóvenes de nuestra Iglesia a descubrir la importancia de celebrar los sacramentos, integrar en la propia existencia que aquello que se celebra nos ayuda a crecer en la fe y que es necesario vivir y participar juntos en comunidad.

5.4. La alegría para los descartados

Nuestra pastoral debe tener en cuenta también a los pobres, a los de nuestro entorno y a los que nos quedan más lejos, a los que están en esos países que viven sumidos en ella. Esta pastoral es una opción preferencial en la Iglesia (Francisco, 2013, n. 186), pues el mismo Jesús nace y vive pobre, y además dedica su vida a los pobres de su sociedad. La pobreza con mucha frecuencia es material, falta lo necesario para llevar una vida normalizada, una vida en la que se cumplan los derechos básicos de todo hombre: poder tener una vivienda, alimentación, sanidad, educación, entre otros. Aunque en nuestra sociedad también podemos encontrar una pobreza en valores. No podemos sentirnos privilegiados por haber nacido en un país y en una familia en los que podemos tener todo aquello que necesitemos.

Nuestra misión como Iglesia debe ser buscar los medios para que las estructuras sociales que favorecen el enriquecimiento de unos y el empobrecimiento de otros cambien (Francisco, 2013, n. 188); es una tendencia a nivel mundial ver cómo los pobres con el tiempo lo son más y al contrario los ricos también aumentan sus riquezas. Es cierto que las estructuras sociales que no favorecen la igualdad tienen como base la economía. Como respuesta a la pobreza material, surge la solidaridad, entendiendo por ella que aquello que se posee debe ponerse al servicio de los más necesitados (Francisco, 2013, n. 189). Es una llamada no tanto a dar lo que me sobra o no necesito, sino a dar lo que tengo y que puedo compartir. No basta con nuestra ayuda asistencial (dar comida o ropa) de manera puntual, pues soluciona un problema en el momento presente pero no ayuda a las personas a conseguir un futuro mejor, a solucionar esos problemas que los hacen vivir marginados dentro de la sociedad.

Tenemos que ayudarlos a conseguir una educación que les haga posible cambiar su propio futuro y puedan salir de la pobreza y socorrer a otros. Para combatir la pobreza de valores que podemos encontrar en nuestra sociedad, tenemos que ayudarnos a salir del individualismo egoísta que nos sumerge en el consumismo compulsivo, que podría parecer que nos llena de alegría, pero que bien sabemos que es pasajera (Francisco, 2013, n. 197). La verdadera alegría nace de poner en práctica la misericordia con los demás, lo que implica la ayuda mutua y la búsqueda del bien común para que todos los que vivimos en este mundo podamos disfrutar de los mismos derechos.

6. El carisma salesiano como propuesta de la espiritualidad de la alegría

Don Bosco dedicó su vida a atender a los jóvenes, especialmente a los más pobres, que vivían en la calle y que eran explotados en trabajos en los que su vida corría peligro. Él les ofreció un ambiente donde podían educarse y sentirse seguros, como si fuese una gran familia. Este es el carisma de la familia salesiana. Pero ¿cuál es el carisma salesiano? San Juan Bosco basó toda su obra en dos grandes pilares: la eucaristía y María Auxiliadora, y fue a ellos a los que pidió que les ayudase para poder luchar por sus “chicos”, como él los llamaba. Con sus acciones y su ejemplo, fue mostrando su carisma, el mismo que plasmó en la congregación que fundaría años más tarde y que hoy en día sigue trabajando en todo el mundo por la juventud.

Cuando decimos espiritualidad salesiana, nos referimos a la espiritualidad propia de todas aquellas personas que dentro de un grupo reconocido comparten verdadero parentesco espiritual y una consanguinidad apostólica como herederos y portadores del espíritu y de la misión que el Espíritu Santo confió a Don Bosco para la vida de la Iglesia. El carisma salesiano se basa en la propuesta de santidad como una alegría profunda en lo cotidiano, es decir, que, sin importar lo que hagamos, hay que hacerlo con alegría; aun en los momentos difíciles debemos estar alegres porque somos amados por Dios y Él está siempre con nosotros. Don Bosco repetía constantemente: “Para nosotros la santidad consiste en estar siempre alegres”. Partiendo del Cristo Resucitado, este optimismo se traduce en:

- Tener fe en la victoria del bien: para ello, hay que saber conectar con la cuerda sensible del corazón.
- Estar abiertos a los valores humanos: más que lamentarse, el salesiano capta los valores del mundo y trata de darles cauce adecuado ante la educación de la fe.
- Educar en las alegrías cotidianas: la educación trata de aprender a saborear con sencillez las múltiples alegrías humanas que Dios ha puesto en nuestro camino.

Además, otra de las características del carisma salesiano es la cordialidad y el ambiente familiar en que se desarrolla su labor basada en el sistema preventivo, apoyado en la razón, la religión y la amabilidad. Con ello busca dar confianza a los jóvenes para que disipen sus miedos y abran sus corazones para poder sembrar valores en ellos. Crear un espacio donde se pueda convivir en total libertad, seguridad y alegría. Todo esto lo podemos ver reflejado en los salesianos que hoy en día siguen luchando incansablemente por la salvación de las almas (*Da mihi animas, coetera tolle*) alrededor del mundo y que, confiando en María Auxiliadora, ponen cada día en práctica el ejemplo de Don Bosco.

Conclusión

La espiritualidad de la alegría es una de las formas más exigentes y difíciles que podemos presentar en esta vida, tal como normalmente funcionamos los seres humanos, porque, cuando hablamos de este asunto, no se trata de que uno programe su vida para vivir siempre alegre y en continua diversión. Se trata, más bien, de que uno organice su vida de manera que, en el ambiente en el que viva y entre las personas con quienes conviva, haga todo lo que esté a su alcance para

que los demás se sientan bien, vivan en paz, convivan a gusto y, sobre todo, sean personas tan felices que la alegría se transparente a todas horas en sus rostros.

Asumir eso como proyecto de vida, he ahí lo que supone y exige la espiritualidad de la que aquí estamos hablando. Esto supone, en primer lugar, recordar la importancia de fortalecer, desde la infancia, la interioridad, que nos lleva a conocernos, a reconocer los dones que Dios nos ha regalado personalmente y también los que poseen los que me rodean, y que deben ser compartidos para que se multipliquen y hagamos crecer el Reino, que nos ayuda a hacer silencio para poder encontrarnos con aquel que nos ama primero. La relación con Él será la que nos llena de la alegría plena junto con el seguimiento y la vivencia de los valores del Evangelio.

Un valor que hay que fortalecer en nuestra sociedad es la misma vida social, que comienza en las familias, que nos enseña a vivir desde el amor que recibimos y que estamos llamados a dar a aquellos que nos rodean, a respetar y acoger las diferencias que hay entre todos, que nos posibilita crecer en el diálogo y en la búsqueda de soluciones a los problemas que se nos presentan a lo largo de la vida, que nos ayuda a crecer desde la libertad, y que por ello somos responsables de nuestras acciones.

Ese vivir en comunión nos ayudará a comprender la misma vida de la Iglesia, que nos pide vivir la comunión en la que, como los primeros discípulos, se comparte todo lo que se tiene y se vive con un mismo espíritu, unidos por la vivencia y la experiencia, y acogiendo las diferencias, por lo que nadie queda fuera o excluido. Desde el inicio del cristianismo ha sido el testimonio de los miembros de las Iglesias la mejor llamada para las personas que rodeaban a sus miembros. No podemos olvidar el cuidado, por parte de la comunidad cristiana, de las familias. En estos momentos, es una de las instituciones más frágiles de nuestra sociedad; por ello, se hace necesario favorecer la escucha entre sus miembros y también de las dificultades que viven en el día a día.

No debemos olvidar que desde el inicio del cristianismo hemos sido capaces de inculturar los valores del Evangelio. Por ello, se nos llama a buscar y aprovechar los valores que nos ofrece la sociedad, para desde ellos poder llegar a las personas más alejadas de la Iglesia, sin olvidar que todo lo que ofrece la sociedad no es válido, pues no nos ayuda a ser mejores personas. Somos llamados a usar los lenguajes actuales, los que usan los más jóvenes de nuestra sociedad, enseñando su buen uso. Puede pasarnos que al principio no los entendamos, pero los niños y los jóvenes son capaces, al ver que deseamos estar cerca de ellos, de ayudarnos a comprenderlos.

También me parece importante la escucha de los niños y jóvenes, de sus inquietudes y necesidades; en muchos casos, ellos tienen una idea de Dios y de la Iglesia de la que debemos partir en la evangelización, y en algunos casos debemos reeducarla, pues no siempre es correcta. Esa escucha debe ser sin límite de tiempo, pues la persona que se siente escuchada se llega a sentir importante y por ello querida. Esa dedicación puede ayudar a descubrir todo el bien que hay en los miembros de la Iglesia, al mismo tiempo que se llega a conocer el amor que Dios nos tiene.

Un momento privilegiado para la escucha se nos presenta cuando las familias, los niños o los jóvenes se acercan a la parroquia para solicitar recibir un sacramento. Ese momento de catequesis es fundamental, pues, además de enseñarles cómo vive un cristiano, podemos ayudarlos a experimentar y con ello favorecer el encuentro con Cristo. Nuestros itinerarios de catequesis y educación en la fe deben favorecer realizar experiencias que muevan el corazón humano hacia el bien común a vivir los valores del Evangelio. En muchos momentos, debemos presentar y realizar actividades que desde el sentimiento muevan a la persona a descubrir la propia riqueza y cómo la riqueza de los demás la complementa, que juntos podemos construir un mundo mejor.

Necesitamos que nuestro mundo sea más humano, que busque vivir junto con los demás, que piense en todo aquello que nos une, solo así podremos ser felices y nuestra alegría se verá colmada. La espiritualidad de la alegría es seguramente la expresión más clara y más fuerte de lo que significa la “humanización de Dios”. Lo que pasa es que, con demasiada frecuencia, antepone nuestra deshumanización a la incomprensible humanidad que se nos reveló en Jesús el Señor. En esto, si no nos equivocamos, radica el fondo del problema.

Referencias

- Bravo Tisner, A. (2012). *Meditaciones sobre la alegría cristiana*. Salamanca, España: Sígueme.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1997). Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo.
- Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil (2014). *Itinerario de educación en la fe: guía del animador*. Madrid, España: Editorial CCS.
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Madrid, España: Edibesa.
- Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Madrid, España: Edibesa.

- Francisco. (2016). *Exhortación apostólica Amoris laetitia sobre el amor de la familia*. Madrid, España: Palabra.
- Gutiérrez Cuesta, K. y Rojano Martínez, J. (2016). Algunas claves pastorales del papa Francisco. *Misión Joven*, 56(477), 21-30. Recuperado de <http://www.pastoraljuvenil.es/algunas-claves-pastorales-del-magisterio-de-francisco/>
- Hijas de María Auxiliadora (2016). *Constituciones y reglamentos de las Hijas de María Auxiliadora*. Madrid, España: Editorial CCS.
- Léon-Dufour, X. (1973). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, España: Herder.
- Moral de la Parte, J. (2014). Jóvenes: ciudadanos en la Iglesia, cristianos en el mundo. *Misión Joven*, 54(444-445), 47-57. Recuperado de <http://www.pastoraljuvenil.es/jovenes-ciudadanos-en-la-iglesia-cristianos-en-el-mundo/>
- Pablo VI (1975). *Exhortación apostólica Gaudete in dominum sobre la alegría cristiana*. Madrid, España: San Pablo.



Reflexiones

Reflections

Reflexões

La función dialogal de la teología: condición de posibilidad para una cultura del encuentro*

Juan Pablo Espinosa Arce**

Recepción: 7 de julio de 2018 • Aprobación: 25 de julio de 2018

Resumen

Este artículo reflexiona en torno a la función dialogal de la teología que comienza a asumirse como un elemento central en la teología con el Concilio Vaticano II. Será la constitución *Gaudium et spes* y el desarrollo teológico, magisterial y cultural inmediatamente posterior el que permitirá comprender cómo el diálogo constituye la condición de posibilidad para vivir, en términos de Francisco, una auténtica cultura del encuentro.

Palabras clave: lenguaje, cultura, teología, papa Francisco, *Gaudium et spes*.

* Artículo de reflexión. Citar como: Espinosa Arce, J. P. (2019). La función dialogal de la teología: condición de posibilidad para una cultura del encuentro. *Albertus Magnus*, X(2), 145-163. doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5217>.

** Universidad Católica de Chile, Chile. Correo electrónico: jpespinosa@uc.cl

The dialogical function of theology: Condition of possibility for a culture of encounter

Abstract

In the present article we will reflect on the dialogical function of theology that begins to be assumed as a central element in theology with the Second Vatican Council. It will be the *Gaudium et spes* Constitution and the theological, magisterial and cultural development immediately afterwards that will allow us to understand how dialogue constitutes the condition of possibility to live, in Francisco's terms, an authentic culture of encounter.

Keywords: language, culture, theology, Pope Francis, *Gaudium et spes*.

A função dialógica da teologia: condição de possibilidade para uma cultura de encontro

Resumo

Neste artigo, refletiremos sobre a função dialógica da teologia que começa a ser assumida como elemento central da teologia com o Concílio Vaticano II. A Constituição *Gaudium et spes* e o desenvolvimento teológico, magisterial e cultural logo a seguir nos permitirão compreender como o diálogo constitui a condição de possibilidade de viver, nos termos de Francisco, uma autêntica cultura do encontro.

Palavras-chave: língua, cultura, teologia, papa Francisco, *Gaudium et spes*.

Pero convertirse en pueblo es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía.

Francisco

Introducción

La tesis de nuestra propuesta se articula a partir de dos categorías: diálogo y cultura del encuentro. Sin diálogo no se provoca el encuentro como “pluriforme armonía” (Francisco, 2013, n. 220). Por ello, hemos calificado al primero de condición de posibilidad. Gracias al diálogo se genera el acercamiento entre las personas, entre las experiencias de vida, entre las comprensiones de mundo y entre las formas de estar en la sociedad. Hay en el diálogo una forma de transmisión de la propia vida en cuanto permite que nos convirtamos en pueblo, en comunidad, en generación, pero no a la manera de la uniformidad, sino en clave de unidad en la diferencia, más cercana al poliedro — utilizando la imagen de Francisco— que a la de esfera.¹ Hay construcción social, política, teológica y cultural desde el diálogo y el encuentro. Gracias a estas categorías pasamos de la confrontación a la convivencia y al entendimiento. La empatía y la búsqueda de respuestas a los grandes interrogantes de la vida humana pasan, necesariamente, por compartir dialógicamente otras formas de comprensión.

A efectos metodológicos de esta propuesta, se realizará el siguiente recorrido: en primer lugar, comprender cómo el diálogo es, ante todo, una cuestión antropológica en tanto el ser humano es el animal que dialoga y que la misma

1 Francisco piensa en el poliedro en dos niveles: una acentuación ecuménica y una cuestión de evangelización urbana. La segunda es la que nos interesa. En *Evangelii gaudium*, recuerda que “no hay que olvidar que la ciudad es un ámbito multicultural” (2013, n. 74). Y más adelante, en ese mismo número, sostiene: “En las grandes urbes puede observarse un entramado en el que grupos humanos comparten las mismas formas de soñar la vida y similares imaginarios y se constituyen en nuevos sectores humanos, en territorios culturales, en ciudades invisibles. Varias formas culturales conviven de hecho, pero ejercen prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo”. El diálogo al que está llamada la Iglesia, no por su propia iniciativa sino porque Dios mismo ha dialogado con el ser humano, el mundo y la historia, debe realizarse considerando esta multiplicidad de rostros, expresiones y experiencias humanas y religiosas. Por ello, Scannone (2017) afirma que, gracias a esta cultura del encuentro en el diálogo, “el pueblo fiel de Dios puede perfeccionar su rostro multiforme [...] en un espacio sociocultural, como es el de la ciudad. El fecundo encuentro entre ellas y sus respectivos imaginarios puede ser ilustrado con la imagen del poliedro” (p. 251).

realidad está construida lingüísticamente; en segundo lugar, y porque el diálogo es una cuestión antropológica, Dios asume el diálogo como forma de autocomunicarse y encontrarse con el ser humano. Comprenderemos, por tanto, la dimensión teológica del diálogo tanto en la revelación misma como en la disciplina teológica, dimensión que surge de la primera. En esta misma dimensión teológica, revisar cómo el Concilio Vaticano II asume el diálogo como nueva actitud, sensibilidad, incluso como signo de los tiempos. Con el Concilio, comenzamos a cruzar un nuevo tiempo eclesial impreso con el diálogo. Finalmente, comprender cómo *Evangelii gaudium* y la cultura del encuentro constituye un caso particular de recepción de este espíritu del diálogo en la Iglesia, sobre todo en el diálogo social como espacio de construcción de la paz con énfasis en el diálogo social en su relación con la cuestión de la libertad religiosa.

1. El diálogo: cuestión antropológica

Una de las cualidades del ser humano es la capacidad de dialogar. Por el diálogo entablamos relaciones, conocemos el mundo, nos reconocemos como miembros de una comunidad humana mayor. Es, en definitiva, el medio de socialización primario. Y por ello sostiene Asensio (2004):

Pocas cualidades podrían considerarse más definitorias del ser humano que la de su capacidad para utilizar señales lingüísticas como medio de comunicación. Somos, en efecto, los únicos narradores de la vida y de lo que en ella acontece, la única especie que emplea palabras para producir mensajes con los que coordinar acciones y compartir todo tipo de vivencias, conocimientos y deseos. (p. 69)

Los animales no humanos no pueden expresar palabras codificadas para darse a entender y para manifestar sus sentimientos, emociones o experiencias. Con esto, a su vez, se genera el desafío de comprender cómo estas mismas experiencias que se transmiten a través del habla, de lo fonético, de la lengua, han sido centrales en este tiempo. No se puede reducir todo a la teoría, sino que también hay que repensar nuestras prácticas y cómo hemos de verbalizar o manifestar corporalmente esas mismas prácticas. Por ende, el diálogo está entendido como una cuestión del lenguaje y también como una interpretación del lenguaje, lo que se llama hermenéutica. Decimos algo e interpretamos lo que decimos y lo que otros dicen.

Es más: nuestra época está marcada filosófica, sociológica, teológica y culturalmente por el signo del lenguaje. A propósito de esto, Ramírez (2015)

recuerda que el siglo XXI puede ser calificado de la época del giro lingüístico, en que el lenguaje aparece como “uno de los temas preferidos y más abordados por los pensadores contemporáneos” (p. 302). Por ello, es necesario tener una adecuada comprensión de este fenómeno auténticamente humano. En esto Benjamin (1991) habla acerca del “lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (p. 59). Se puede hablar, incluso, del mito de creación por la palabra. Algunas de sus conclusiones son:

Toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje [...] cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por medio de la palabra es solo un caso particular del lenguaje humano, de su fundamento o de aquello que sobre él se funda, como ser la justicia o la poesía. (p. 59).

Cuando Benjamin habla de “vida espiritual”, está pensando, en primer lugar, en la tradición judía de la que él es parte. Pero también podemos ampliar el concepto de *lo espiritual* a la comunicación de realidades que salen de nosotros para ir a otro. Eso ya es diálogo. Junto con ello, el reconocimiento de que existen otras formas de lenguaje: poesía o justicia. Hay un lenguaje que va más allá del significado original y que amplía su sentido, como son las metáforas poéticas y las cuestiones jurídicas, ambas unidas por la comunicación por medio de la palabra.

En segundo lugar, la comprensión de que existe una participación de las cosas en un llamado “lenguaje en general”. Todo tiene una naturaleza lingüística. Y por ello Benjamin (1991) se pregunta “¿qué comunica el lenguaje?” (p. 60), a lo que el filósofo responde que el lenguaje “comunica su correspondiente entidad o naturaleza espiritual. Es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica en el lenguaje y no por medio del lenguaje” (p. 60). Por ello, concluye que las cosas poseen “una entidad lingüística de las cosas y la más clara manifestación de ello es el lenguaje mismo” (p. 61).

Luego, Benjamin (1991) vuelve a preguntarse sobre la forma en la que el hombre se comunica, a lo que responde:

El hombre es el nombrador; en eso reconocemos que desde él habla el lenguaje puro. Toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y por ende, en última instancia, en el hombre. Por ello es el señor de la naturaleza y puede nombrar a las cosas [...] en este sentido, el hombre es el portavoz del lenguaje, el único, porque habla en el nombre. El nombre no solo es la proclamación última, es además la llamada propia del lenguaje. (p. 63)

Por ello, podríamos concluir que en la ontología del ser humano se encuentra el signo del lenguaje y la capacidad para el diálogo. Hay un poder creador en la palabra, sobre todo en nombrar las cosas. El nombre revela una identidad y es capaz de narrar una multiplicidad de sentidos de expresión vivencial. Hay una expresión y también una recepción del lenguaje. Y también hay un sentido comunitario del lenguaje, en cuanto el lenguaje compartido, eso es el diálogo, permite la sociabilidad y, por ende, aparece el diálogo como expresión de un sentirse miembros de una colectividad con identidad y pertenencia.

De esta articulación social del lenguaje, escribe Maturana (1999):

El lenguaje es un modo de vivir juntos en el flujo de las coordinaciones recurrentes de conductas consensuales y es nuestra vida en lenguaje como el tipo particular de primates bípedos que somos, lo que nos torna humanos. (p. 188)

Con ello, para Maturana (1999), los seres humanos somos gracias al lenguaje que pronunciamos y que nos une con otros seres humanos con los que compartimos códigos comunes y pactos simbólicos que nacen como acuerdos sociales. Finalmente, el lenguaje es eso: pacto social, posibilidad de encontrarnos y crear historia. Es más: la misma realidad está construida lingüísticamente en el flujo constante de lo dicho e interpretado. El lenguaje comienza en la infancia,² donde “aprendemos a emplear lenguaje usualmente a través del habla, pero también de otros modos como por medio de señas de cuerpo y manos en el caso de la sordera” (p. 44). Y a medida que avanzamos en el desarrollo psíquico, social y corporal, vamos aumentando nuestros niveles de expresividad. Aprendemos a usar el lenguaje, en palabras de Maturana. Y cuando aprendemos a usar el lenguaje, se provoca el sentido de cohesión que le es propio. En sus palabras:

Creamos con otros diferentes modos de vida juntos según los diferentes hechos en los que participamos y llegamos a ser en nuestros cuerpos según el empleo del lenguaje en el cual crecemos. Como resultado,

2 Sostiene Asensio (2003): “La apertura a lo humano se produce, en cada recién nacido, a partir de la constante interacción comunicativa que este establece, ya desde su nacimiento, con las personas que lo acogen. Los bebés llegan al mundo provistos de unas capacidades de significación que les permiten, a través de distintas señales no verbales (olores, contactos piel a piel, sonrisas, miradas, gestos, sonidos, etc.) comunicarse con sus congéneres, establecer con ellos un diálogo progresivo de intercambio de miradas, de contactos corporales y de sonidos, a partir del cual el recién nacido experimenta un sentimiento de aceptación y acogida que resulta imprescindible para su sano desarrollo. La importancia de esta comunicación no lingüística en la formación del vínculo madre-hijo y para las relaciones humanas en general ha sido sobradamente puesta de manifiesto por la Etología, la Psicología evolutiva y la Antropología” (p. 73).

cuando adultos creamos el mundo que vivimos como una expansión adicional del mundo que creamos cuando niños. (p. 44)

Por lo anterior, se termina por reconocer la dimensión evolutiva, psicológica, neuronal y corporal del mismo lenguaje y del diálogo. Estamos antropológicamente capacitados para esto. Lo anterior implica que la realidad es construida a través del lenguaje. El lenguaje crea realidad. Importa el cómo uno dice las cosas, en qué contexto las expresa y a quién. Hay entonces una fenomenología del diálogo en cuanto el diálogo es un fenómeno humano. Por ello, Heidegger (2000) sostuvo que el lenguaje es la casa del ser. En sus palabras:

Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Solo así se vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. (pp. 4-5)

La habitabilidad en la casa del lenguaje tiene que ver con nuestra esencia humana, ya que las palabras permiten que nos comprendamos como personas, es decir, como seres en relación. Sin las palabras y el encuentro con los otros (sentido de cohesión del lenguaje), nos sentimos solos. Por ello, “privarnos de ella (de la relación lingüística) equivale a negar nuestro valor como personas, nuestra propia existencia” (Asensio, 2003, p. 88). Y con mayor sentido la experiencia, ya que, y como sostiene este autor,

en la medida en que las personas dan sentido a sus vidas y relaciones relatando su experiencia, no pueden evitar sentir un profundo malestar cuando se las priva de contar esos relatos o bien consideran que estos no han sido bien interpretados por quienes los escuchan. (p. 88)

2. El diálogo: una cuestión teológica

2.1. En cuanto a la revelación

Si el ser humano está configurado esencialmente por el signo del lenguaje y de la capacidad para encontrarse con otros a través del diálogo, a partir de la fe en la revelación comprendemos que Dios ha sido el que ha creado al ser humano como capacitado para encontrarse y dialogar con otros, consigo mismo y con el

mismo Creador. Con ello, afirmamos que la razón última de la presencia del diálogo como condición de posibilidad de una cultura del encuentro está en el hecho de que Dios mismo ha entablado el diálogo de salvación con la humanidad. Por esta comprensión la teología fundamental prefiere hablar más de autocomunicación que de revelación. Mientras que la segunda categoría se ha comprendido en uno tono más jurídico, como la declaración de principios, la categoría de autocomunicación involucra la identidad personal de Dios que libremente ha querido salir al encuentro del ser humano,³ categoría fuertemente influida por “el paradigma de la teoría de la comunicación [...] con las categorías básicas: acontecimiento, persona, encuentro y comunicación” (Müller, 2009, p. 46).

Dios es Palabra (cfr. Jn 1, 1) que se dice desde los comienzos de la historia tanto en la creación del mundo (cfr. Gn 1, 2) como en la historia de Abraham y del nacimiento de Israel (cfr. Gn 12, 1). Dios es el que es capaz de entablar relaciones de amistad con Moisés con quien dialoga como con un amigo (cfr. Ex 33, 11) y que al final de los tiempos (cfr. Heb 1, 1-2) dialoga con el ser humano en Jesucristo, Palabra-diálogo hecha carne (cfr. Jn 1, 14). Por tanto, es necesario comprender cómo el diálogo tiene una fuerte raigambre histórica, antropológica y cristológica. Dios, por lo anterior, utiliza categorías y formas de revelación que el ser humano puede comprender. Esto recibe el nombre de condescendencia divina. Por ende, si antropológicamente el diálogo es una de las formas básicas de encontrarse, Dios mismo dialoga con el ser humano a fin de encontrarse. Así, para el cristianismo, la forma paradigmática de una cultura del encuentro está en el encuentro originario entre Dios y el ser humano. Y, por ello, “es evidente que no es posible intentar hablar de Dios sin estar atentos a las reglas que fija el lenguaje humano” (Ramírez, 2015, p. 302). El uso lingüístico de nuestra humanidad responde a una lógica creadora de Dios en cuanto llamada y respuesta, diálogo y testimonio, encuentro y amor.

3 Müller (2009), a propósito de este cambio de categorías, sostiene que “bajo el influjo de una reciente filosofía de la libertad (superadora del dualismo sujeto-objeto), y recurriendo a las nuevas categorías de lo personal, dialogal, social e histórico, el II Concilio Vaticano ha entendido la revelación sobre todo desde el punto de vista de la ‘autocomunicación de Dios como verdad y vida’. Hay aquí una cierta corrección de la concepción intelectualista de la fe, en especial de la cultivada por la teología de la controversia postridentina, que ponía el acento en la obediencia a las proposiciones doctrinales vinculantes del magisterio” (p. 47). Con ello, acontece la comprensión de que en la autocomunicación de Dios al hombre se manifiestan dos perspectivas íntimamente unidas: la profesión de fe en un conjunto de verdades reveladas, pero también el encuentro dialógico (la fe) entre Dios y el ser humano. Waldenfels (1994), a propósito del cambio de paradigma, sobre todo con la categoría del encuentro, recuerda que “la categoría de encuentro [...] sugiere a su vez el carácter multilateral de las relaciones interpersonales y de su proceso. Lleva a preguntar por la estructura del encuentro” (p. 225).

El Dios que es totalmente Otro ha querido libremente presentarse ante el ser humano como un Tú con el que quiere dialogar. En palabras de Ramírez (2015), “lo incondicional, lo extraordinario e inabarcable podía irrumpir en nuestro mundo con toda su fuerza, incluso, estando sometido a las condiciones del lenguaje y de la historia” (p. 305). Esto es, en definitiva, el fundamento de la cultura del encuentro: Israel se constituye como Pueblo en virtud de la llamada de Dios. La Iglesia vive su fe en cuanto encuentro con un acontecimiento, Jesucristo, que constituye nuestro horizonte de sentido (cfr. Benedicto XVI, 2005, n. 1). La Iglesia, consciente de su vocación dialógica, debe vivir en el mundo a partir del diálogo y del encuentro, situación que no ha sido obvia en varios momentos de su historia, pero que con el Vaticano II se asumió como una sensibilidad imprescindible.

2.2. En cuanto a la misma disciplina teológica

Por ser una sensibilidad teológica, comprendemos:

Es en el lenguaje, y no en otro lugar, donde Dios se revela y realiza su acción salvadora en toda su novedad, y con toda su fuerza transformadora. Todo lo que aparece en el mundo como acontecimiento revelador está sujeto al lenguaje, que no solo se expresa o comunica, sino [que] se realiza, tal como aparece atestiguado innumerables veces en la misma escritura. (Ramírez, 2015, p. 308)

Dios co-habita entre nosotros en el signo del diálogo. Esta co-habitación, que se asume en la experiencia de fe y que busca la comprensión, es actualizada y celebrada a través de la disciplina teológica. En la comprensión teológica actual, sobre todo en la teología fundamental, la cuestión del diálogo constituye una novedosa sensibilidad que busca poner al cristianismo en el espacio público, en medio de la pluriforme realidad de expresiones de sentido. El paso de la apologética a la teología fundamental así lo significa y realiza.

Autores como Geffré (1969) reconocen que la apologética ha estado presente a lo largo de la historia de la Iglesia. Desde la tradicional recomendación de Pedro de “dar razón de la esperanza” (1 P 3, 15), hasta los intentos de pensar la apologética como ciencia objetiva del siglo XVIII (que se extiende hasta los albores del Vaticano II), la defensa de la fe ha sido un elemento común en el cristianismo. La apologética tradicional, sostiene Geffré, se desarrolla a partir de “los signos externos, las profecías, los milagros sobre todo, que deben demostrar con evidencia el hecho de que Dios se ha revelado” (p. 340). Aquí la apologética nace desde la urgencia de justificar racionalmente el hecho de la revelación frente

a los racionalistas y los reformados de la misma catolicidad. Tres elementos son claves en esta *demonstratio*: lo religioso marcado por la justificación de la existencia de Dios y de la religión, lo cristiano en cuanto defensa del cristianismo como verdadera religión y la demostración católica en la búsqueda de comprender que la verdadera Iglesia es la Iglesia católica romana.

Este proyecto apologético fracasa a comienzos del siglo XX, sobre todo porque

uno de los grandes límites de la apologética como ciencia objetiva es concebir la credibilidad como una nota común a todos los dogmas antes de haber emprendido una reflexión teológica y crítica sobre el dogma más fundamental, a saber, la revelación misma. (Geffré, 1969, p. 342)

Aquí la urgencia que surge es la necesidad de recuperar el aspecto crítico de la misma teología, y en especial la necesidad de pensar cómo la credibilidad del dogma del Dios revelado impacta concretamente la experiencia viva del creyente. Por ello, la teología propone hablar de autocomunicación de Dios más que de revelación. De esta manera, y como sugiere Geffré (1969),

cuando se trata de un valor como la religión, el juicio de credibilidad no puede ser puramente racional. Depende de una libre elección existencial o, al menos, de un juicio ético fundamental. Justificar la fe es decantar el sentido del cristianismo en relación con una conciencia humana moralmente comprometida e históricamente situada. (p. 344)

Por ello, la teología fundamental trata de pensar cómo el dato revelado impacta la vida histórica del creyente. La dimensión de historicidad es imprescindible en el momento de pensar cuál es la dimensión dialógica de la misma teología. Y porque aparece la cuestión de la libertad el cristianismo no puede continuar apelando a una *demonstratio* excesivamente racionalista y apriorística. Solo desde la crítica, el diálogo y la comprensión antropológica de la revelación, el cristianismo podrá hacer dialogar su propuesta de sentido en el pluriforme espacio público actual. Esto, en definitiva, debe constituir “la orientación funcional de la teología” (Geffré, 1969, p. 347), es decir, si la teología quiere presentarse como culturalmente válida, debe comenzar desde el ser humano y desde sus múltiples experiencias de Dios en cuanto Dios ha querido comunicarse, dialogar y encontrarse con ese mismo ser humano en una historia concreta. Es, por tanto, apelar al fundamento de

una antropología trascendental⁴ y de una teología fundamental contextual⁵ como posibilidades de pensar la función dialogal de toda teología, a la vez que “la teología contemporánea se preocupará más bien de manifestar la significación que el misterio cristiano en su conjunto tiene para el hombre” (p. 347).

En vista de ello, Waldenfels (1994) reconoce que el fin último de la teología es intentar “crear una comunicación y una comunidad de comunicación al servicio de la promesa divina de salvación a la humanidad por medio de Jesucristo” (p. 85). La importancia comunicacional de la teología no se basa —exclusivamente— en la transmisión de un conjunto de doctrinas. Eso sería quedarse centrado en el concepto intelectualista y jurídico de revelación. ¿Qué es lo que comunica la teología? Es a la misma persona de Jesucristo, quien es su centro y centro de toda la historia del mundo, a la vez que espacio de comprensión del misterio mismo del ser humano (cfr. Pablo, 1965, n. 22)⁶. De esta dimensión dialógica y comunicativa de la teología que sabe colocar a Jesucristo al centro, surge también la importancia de *descentrar* a la Iglesia y a la teología, es decir, evitar la falsa comprensión

4 Aquí estamos asumiendo el modelo teológico ofrecido por Karl Rahner en cuanto a la consideración de que el ser humano es espíritu abierto a una posible Revelación-Palabra (incluso silencio) de Dios en la historia como único lugar posible de acceder a esta interpelación. En el ser humano, existe el llamado existencial sobrenatural que capacita al ser humano oyente para acoger o rechazar al Dios que llama. Müller (2009) asume este método antropológico trascendental hablando del “horizonte trascendental de toda antropología” en los siguientes términos: “el hombre es un ser condicionado por la historia, con experiencias básicas contrapuestas y concepciones radicalmente enfrentadas entre sí [...] solo se hace luz en la pregunta sobre qué es el hombre cuando se contempla su relación a un origen trascendental y a un fin que supera el universo creado” (p. 107).

5 Waldenfels (1994) acuñó el concepto de *teología fundamental contextual* para responder a la pregunta de cómo hacer teología atendiendo al contexto particular de la cultura en la que se ubica. No es lo mismo hacer teología en América Latina, Europa o Asia, no es lo mismo una teología hecha por mujeres, por grupos LGTBI, por sacerdotes o migrantes. Hay sensibilidades teológicas particulares que deben ser puestas en diálogo con el contexto. Sostiene este autor que la teología debe abarcar una pluralidad de temáticas. “el ser humano como posibilidad de oír la palabra; la pluralidad de lenguas, culturas, situaciones sociales como desafíos al cristianismo para su asimilación; los obstáculos a la comprensión; el papel de lo negativo en el mundo; las experiencias de pérdida y la exigencia de salvación y de sentido; la competencia en las ofertas de sentido y de salvación” (p. 75).

6 Silva (2017) reconoce que el supuesto de que el cristianismo es un conjunto de verdades es erróneo. El cristianismo no es un credo. Por ello, sostiene que “lo que la Iglesia debe comunicar al mundo no es en primer lugar una doctrina sino la persona misma de Jesús; la doctrina y el Credo juegan un papel secundario, aunque importante para evitar las concepciones equivocadas acerca de Jesús. Dicho de otro modo, la confesión de la verdad doctrinal sin el encuentro personal con Jesús (y, en Él, con la fuente última de su vida, su Padre Dios) es inútil, porque no salva; lo que nos salva es el encuentro personal con Jesús” (p. 162).

de que la Iglesia es el centro de la historia de la salvación. De un eclesiocentrismo hemos de pasar renovadamente al cristocentrismo.

Esta dinámica comunicacional para Waldenfels (1994) se logra a través de tres situaciones o formas concretas en las que la teología se articula como diálogo en sus nuevas exigencias y formas de evangelización. Ellas son “la apologética, la hermenéutica y la dialógica” (p. 85). La primera ya fue revisada someramente cuando nos hacíamos eco de las palabras de Geffré (1969), en las que se destaca que ella siempre ha estado presente en la historia de la Iglesia, basada en dar razón de nuestra esperanza a través del testimonio de esa esperanza en nuestra forma concreta de vida. La hermenéutica, por su parte, busca la comprensión de la incompreensión del mensaje cristiano a partir de una adecuada interpretación tanto de los hechos como de las palabras, reconociendo que nos interpela un lector.

Finalmente, la dimensión dialógica que se articula contra el desinterés. Waldenfels (1994) sostiene que toda estructura comunicativa o de diálogo tiene la característica de ser triádica: relación de un yo con un tú, encuentro del yo con el tú en la cosa y la autorrelación en cuanto la relación del tú se reinvierte en el yo. En esta situación, Waldenfels sostiene que dos cuestiones son centrales en la teología, a saber, que el sujeto de la teología son los mismos seres humanos y que al no ser objetos deben ser tratados como sujetos los destinatarios del anuncio de la fe y del diálogo teológico. De estas indicaciones, surgen finalmente dos consecuencias que pueden ser entendidas en un nivel práctico o pastoral: diálogo y misión y diálogo como solidaridad. En la primera situación, se refuerzan las dimensiones colegiales y sinodales de la Iglesia, las relaciones de la Iglesia con el mundo, el lugar de las Iglesias locales y el reconocimiento de la pluralidad de los grupos que conviven con la Iglesia. Y en el segundo nivel —diálogo como solidaridad— es el reconocimiento de la solidaridad en las dinámicas de diferencia y no de uniformidad. Aquí Waldenfels reconoce el escándalo entre las desigualdades de las Iglesias del sur y del norte, la lucha histórica de los desfavorecidos ante la que el cristianismo no puede permanecer neutral.

Quisiéramos detenernos brevemente en la primera consecuencia expuesta por el teólogo de Bonn. En este tiempo de auténtica crisis en la Iglesia católica, sobre todo en la experiencia chilena (de la cual soy hijo), por el liderazgo y el poder ejercido por los obispos y sacerdotes, por la crisis de credibilidad y confianza, así como por las cuestiones concernientes a la transmisión de la fe, consideramos que la vivencia del diálogo como puesta en marcha de una nueva sinodalidad es una tarea más que necesaria. La sinodalidad, entendida como puesta en común de situaciones de importancia general, debe pasar por el reconocimiento de la experiencia de los creyentes, el *sensus fidei*, de un diálogo cercano con la autoridad

eclesial, de un reconocimiento del *ethos* cultural que rodea a dicha comunidad y de una nueva lectura de la historia a la luz de la Palabra de Dios. La función del diálogo en la teología debe percibir que nuestra disciplina está en la *frontera*, reconociendo cómo Dios también está en esa frontera. La teología debe constituirse, en este tiempo, en profecía del Espíritu, actitud de caridad y dinámica de fe. Solo desde estas cuestiones prácticas y cotidianas la función dialogal de la teología en vista de una cultura del encuentro podrá responder a las exigencias de la hora presente.

2.3 El diálogo como una nueva actitud y sensibilidad de época: el Concilio Vaticano II

La conciencia teológica contemporánea, y en virtud de la puesta al día y del retorno a las fuentes del Vaticano II, asumió decididamente un giro vital hacia el diálogo como condición de un nuevo tiempo en la transmisión del Evangelio. Antes señalábamos que el diálogo, aunque presente en los testimonios bíblicos como fuente para conocer la revelación, no era una actitud obvia en la vida de la Iglesia. Fue gracias al Vaticano II donde la Iglesia, y mirando al mundo, hace una opción decidida de pensarse en el mundo, participando de la historia, acogiendo lo positivo de las culturas y de los nuevos lenguajes. Al decir de Renato Hasche (“En las fronteras del diálogo” edita teólogo U. del Norte, 1984):

El diálogo fue un término que se usó mucho en tiempos del Concilio Vaticano II. Era la época del encuentro de la Iglesia católica con las iglesias protestantes y con la Iglesia ortodoxa de Oriente. También era la apertura de una Iglesia doctrinalmente monolítica a los nuevos planteos de la cultura actual, de la situación sociológica y de la técnica. (p. 7)

Este es, por tanto, el comienzo de la experiencia del diálogo entendido como nueva actitud y sensibilidad de época, incluso como “signo de los tiempos” al entender de Girardi (1971) a la vez que como “uno de los aspectos más impresionantes y discutidos del nuevo estilo de la Iglesia católica” (p. 251).

El diálogo aparecerá con renovada fuerza en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El diálogo “Iglesia y mundo” se concretiza en nuevas formas. En el documento que surge a partir del llamado Esquema XIII,⁷ se articulará desde

7 Sostiene Silva (2016) que “la función dialogal —que algunos han llamado también fronteriza— se hace plenamente consciente en el Concilio Vaticano II, que pone término oficial al largo periodo de enfrentamiento de la Iglesia católica con la modernidad y favorece una nueva

el método de ver, juzgar y actuar: vemos el mundo, lo juzgamos desde la fe en diálogo con las ciencias humanas y sociales, y actuamos en vista de su transformación. El nacimiento de una nueva era, de una cultura constitutivamente plural, con el surgimiento de otras ofertas de sentido, con la presencia del ateísmo y del progreso tecnológico, incluso con el nacimiento de nuevas categorías y expresiones lingüísticas, debe posicionar al creyente en diálogo con estas realidades. La teología, si quiere ser fiel a su misión de evangelización en cada contexto, no puede abandonar la lógica del diálogo.

Si los cristianos creemos que Dios actúa objetivamente en la historia, hemos de ejercitarnos en el discernimiento de los signos de los tiempos (cfr. Pablo, 1965, nn. 4, 11, 44) de manera de escuchar las esperanzas, las alegrías, las tristezas y los anhelos de todos los hombres y las mujeres, sobre todo de los más pobres (n. 1). Houtart (1965) sentencia:

La toma de posición de los cristianos respecto a una cuestión tan fundamental como el diálogo no puede efectuarse sin hacer referencia a las grandes esperanzas y las grandes zozobras que aquejan a la humanidad. El diálogo se establecerá sobre esta base o no se hará. (p. 16)

Con Houtart (1965) interpretamos que el diálogo es la condición de posibilidad para encontrarse en la diferencia. El diálogo es la base en un nuevo tiempo de evangelización. La Iglesia tuvo que aprender a dejar de lado el anatema que dominó hasta el Vaticano I y aprender a construir una renovada gramática del diálogo.

Lo interesante del giro del Vaticano II en relación con el caso específico del diálogo es que “este espíritu no es un fenómeno puramente interno de la Iglesia católica. Es el resultado de una evolución de conjunto de la conciencia cristiana, y de una manera general de la conciencia humana contemporánea” (Girardi, 1971, p. 251). Con el Concilio, la Iglesia debió aprender a caminar junto con la historia, comprendiéndose dentro de ella. Para entender más aún este nuevo espíritu y actitud, recuperemos el número 44 de *Gaudium et spes*, que es como el manifiesto eclesial de reconocimiento de las cuestiones positivas del mundo contemporáneo:

Interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia. De igual manera, la Iglesia reconoce los muchos

actitud de diálogo con la cultura moderna y con las ciencias desarrolladas en ella. Influyen especialmente los debates en torno al famoso “Esquema 13” que había de dar origen a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno. El Concilio afirma que la Iglesia debe dialogar con el mundo actual; lo que trae lógicamente consigo que, al interior de la Iglesia, el diálogo debe ser emprendido también por la teología; a su vez, la teología fundamental debe reflexionar sobre esta dimensión dialogal de la teología y de la Iglesia” (pp. 192-193).

beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano. La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Esta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en tanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas. (Pablo, 1965)

Esta es la clave interpretativa para asumir cómo el diálogo ha entrado en la dinámica misma de la teología. Consciente de los beneficios que recibe de las culturas y del lenguaje, agradecida de los tesoros de la cultura, sobre todo de la cultura popular, la teología es capaz de adaptar la predicación de la palabra revelada en los distintos contextos. Con ello, comprendemos cabalmente a qué hacemos referencia con que el diálogo es la condición de posibilidad de una cultura del encuentro. En el Vaticano II, la Iglesia realizó un ejercicio de escucha y de hacer silencio, primera condición del diálogo; de reconocimiento del interlocutor, a saber, el mundo, segunda condición; de comprender cuál era su mensaje y su historia como tercera condición; y de entrar en diálogo, apertura y encuentro con él como resultado consecuente de los anteriores requisitos, encuentro que se actualiza sin imposición de doctrinas, sino como invitación a un encuentro con Dios, del que la Iglesia es medio y testigo, no fin en sí misma.

Esta es la manera a través de la que el mensaje se puede transmitir de un modo apropiado. En palabras de Girardi (1971):

Consciente [la Iglesia] de la multiplicidad de culturas, de ideologías, de religiones, que solicitan todas ellas el asentimiento de los hombres, inclinado a no excomulgar a nadie, se ve inducido a considerar su propia orientación mental como una elección doctrinal, que tiene que pasar por una confrontación leal con otros puntos de vista. La apertura a los demás, que se expresa en el diálogo, es una nueva expresión de este espíritu crítico. (p. 252)

3. Algunas cuestiones actuales en torno al diálogo y a la cultura del encuentro

Al finalizar nuestra propuesta, quisiéramos pensar algunas cuestiones actuales y pertinentes en torno al diálogo como condición de posibilidad para vivir la cultura del diálogo, con un especial interés en *Evangelii gaudium*, entendido como un caso particular de recepción del espíritu y de la sensibilidad del diálogo, como experiencia cristiana y como actitud de la nueva cultura humana. En el capítulo IV de *Evangelii gaudium*, encontramos el apartado IV titulado “El diálogo social como contribución a la paz” (nn. 238-258). Francisco reconoce cinco formas concretas de diálogo: a) diálogo entre la fe, la razón y las ciencias; b) diálogo ecuménico; c) relaciones con el judaísmo; d) diálogo interreligioso; y e) diálogo social en un contexto de libertad religiosa. A efectos de este estudio, vamos a recuperar solo el diálogo social en un contexto de libertad y de pluralidad religiosa como el que nos constituye.

En primer lugar, Francisco (2013) recuerda que los padres sinodales del Sínodo sobre la Evangelización celebrado en 2012 “recordaron la importancia del respeto a la libertad religiosa, considerada como un derecho humano fundamental” (n. 255). En el contexto chileno, fue el 14 de octubre de 1999 cuando en el *Diario Oficial* fue publicada la Ley 19.638 conocida como ley de cultos, “cuyo texto estableció normas reguladoras de la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas, conducentes a la obtención de una personalidad jurídica de Derecho público, previa inclusión de las entidades en un registro estatal público” (Del Picó, 2010, p. 1). Con esta promulgación, comienza un nuevo tiempo en la “profundización de los derechos fundamentales” (p. 1). El diálogo social en la libertad de creencias está, por tanto, asegurado a nivel jurídico como parte integradora de los derechos humanos. Por tanto, este es un espacio mínimo para ejercitar el diálogo común a todos.

Esto viene a asegurar para Francisco (2013) “un sano pluralismo, que de verdad respete a los diferentes y los valore como tales” (n. 255). La pluralidad de relaciones, el multiforme rostro de los pueblos y de las culturas, constituye a nuestro entender la experiencia que permite comprender cómo el diálogo es la condición de posibilidad para ejercitar la cultura del encuentro. Reconocer la presencia de nuevas ofertas de sentido, de los nuevos movimientos religiosos, del aumento del pentecostalismo en América Latina y de otras expresiones religiosas convoca a que nuestra teología que busca entender estas experiencias cotidianas se abra decididamente al diálogo que convoca a la tolerancia, el respeto y la paz.

La pluralidad de experiencias religiosas se concretiza a su vez en la presencia que las religiones tienen en el espacio público. Francisco (2013) también habla de ella (n. 256), y se propone distinguir cuáles son las formas en las que se vive la incidencia pública de la opción religiosa. Para vivir adecuadamente la religión en lo público, Francisco sostiene que es necesario detectar cuáles son las búsquedas de “la verdad, la bondad y la belleza, que para nosotros tienen su máxima expresión y su fuente en Dios. Los percibimos como preciosos aliados en el empeño por la defensa de la dignidad humana, en la construcción de una convivencia pacífica entre los pueblos y en la custodia de lo creado” (n. 257). Francisco, en su lógica del diálogo como espacio de construcción de la paz social y de la cultura del encuentro, está favoreciendo un pacto social pero que se supera a sí mismo. Francisco, a juicio de Domingo (2014), concede importancia al Estado desde los principios de subsidiariedad y solidaridad (p. 124).

Francisco, además, es consciente de que el diálogo que ejerce la Iglesia no tiene soluciones para cuestiones particulares, y por ello él considera que el diálogo debe ejercitarse en común con otras propuestas humanas, religiosas, políticas, culturales. Hay, por tanto, una interdisciplinariedad e interresponsabilidad en la construcción social del diálogo. Domingo (2014) sostiene:

Esta cultura del diálogo se traslada también a las relaciones con otras confesiones, al ámbito de la razón y las ciencias. La razón tampoco es patrimonio de algunos científicos que se exceden en sus juicios o se extralimitan en sus afirmaciones. En ese caso, más que ante la razón, estamos ante una determinada ideología que cierra el camino para el diálogo. (p. 124)

¿En qué momento el diálogo se traslada a una conveniente ideología? ¿En qué límite se separa la cultura del diálogo con la cultura de los acuerdos establecidos por unos pocos y para unos pocos? ¿Cuándo la razón se transforma en pretexto para establecer otras lógicas articuladas no en la gramática del diálogo, sino en la gramática de la autoridad despótica? Incluso, y pensando en la común responsabilidad del diálogo, pensar en cómo la confianza es una condición para la misma comunicación. No una confianza ingenua, sino un acercamiento crítico, reflexivo, que escuche, que favorezca una nueva reflexión. Pareciera que por esta vía se puede lograr una verdadera cultura del encuentro.

Un último elemento que considera Francisco (2013) en el momento de pensar el diálogo en medio de la libertad de creencias es el establecimiento de los llamados “atrios de los gentiles, donde creyentes y no creyentes puedan dialogar sobre los temas fundamentales de la ética, el arte y de la ciencia, y sobre la

búsqueda de la trascendencia. Este también es un camino de paz para nuestro mundo herido” (n. 257). En este nuevo contexto sociopolítico, ecológico, de género, educativo, antropológico y religioso, la teología debe asumirse como un espacio que, a través de su función comunicativa, pueda contribuir, en comunión con otras ciencias y disciplinas, a sanar el mundo herido. Para ello, la fe cristiana debe evitar la comprensión que habíamos señalado, a saber, la falsa comprensión de que es la única posible respuesta por el sentido humano. La voz cristiana articulada en la reflexión teológica deberá promover nuevas prácticas de diálogo a la altura de los tiempos.

Francisco, como caso particular de una auténtica recepción del Concilio Vaticano II y de su espíritu del diálogo, ha comenzado a imprimir este mismo espíritu en su pontificado. Para Kasper (2015), a Francisco

no solo le interesa el diálogo sobre las tradiciones culturales y religiosas tanto comunes como diversas, sino también la contribución común al bienestar de los pobres, los débiles y las personas sufrientes, el servicio común a la justicia, la reconciliación y la paz, el diálogo en vista de “mantener viva en el mundo la sed de lo absoluto” (Discurso a los representantes de las Iglesias y comunidades eclesiales y de las diversas religiones, 20 de marzo de 2013). (p. 96)

Estos espacios son los que mantienen viva la cultura, que no es patrimonio de unos pocos, sino que es el alma de un pueblo. Un pueblo solo se conforma a partir de la cultura del encuentro (cfr. Francisco, 2013, n. 220), reconociéndose como poliedro y no como esfera. La cultura del encuentro es así una cuestión policéntrica, intercultural y abierta a nuevas formas de relaciones. Y, por ello, y frente a una experiencia dialógica intercultural, es necesaria una teología que sea dialógicamente intercultural, que sea espacio de encuentro, reciprocidad, reconocimiento y apertura al bienestar. Solo desde estas claves podremos estar en posibilidades de construir entre todos una auténtica cultura del encuentro, a imagen del Dios que en Jesús ha querido encontrarse con cada uno de nosotros en nuestra historia y en nuestra pluralidad de culturas.

Referencias

- Asensio, J. M. (2004). *Una educación para el diálogo*. Madrid, España: Paidós.
- Benedicto XVI (2005). *Deus caritas est*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, España: Taurus.
- Del Picó, J. (2010). Presentación. En J. del Picó (coord.), *Derecho de la libertad de creencias* (pp. 1-2). Santiago de Chile, Chile: Abeledo Perrot.
- Domingo Moratalla, A. (2014). *Democracia y caridad: horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Santander, España: Sal Terrae.
- Francisco (2013). *Evangelii gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Geffré, C. (1969). Historia reciente de la teología fundamental: intento de interpretación. *Concilium*, 46, 337-358.
- Girardi, J. (1971, agosto 10). *Diálogo, revolución y ateísmo*. Salamanca, España: Sígueme. "En las fronteras del diálogo" edita teólogo U. del Norte (1984). *La Estrella del Loa*, p. 2.
- Houtart, F. (1965). *La Iglesia y el mundo: Esquema XIII*. Madrid: España: Nova Terra.
- Heidegger, M. (2000). *La carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, trads.). Madrid, España: Alianza.
- Kasper, W. (2015). *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor*. Santander, España: Sal Terrae.
- Maturana, H. (1999). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile, Chile: Dolmen.
- Müller, G. (2009). *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. Barcelona, España: Herder.
- 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
- Ramírez, A. (2015). El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática. *Theologica Xaveriana*, 65(180), 301-325. doi: 10.11144/javeriana.tx65-180.lrpp
- Scannone, J. C. (2017). *Teología del pueblo*. Santander, España: Sal Terrae.
- Silva, S. (2016). La teología latinoamericana de la liberación en sus inicios: un intento de comprensión. *Anales de la Facultad de Teología*, 66(107), 192-193.
- Silva, S. (2017). *Temas de teología fundamental*. Santiago de Chile, Chile.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Revolución de la ternura: un nuevo paradigma eclesial en el pontificado de Francisco*

Amparo Alvarado Palacios**

Recepción: 2 de julio de 2018 • Aprobación: 28 de julio de 2018

Resumen

Se quiere ofrecer una lectura del pensamiento del papa Francisco, intuyendo en ello un planteamiento de un nuevo paradigma eclesial, una nueva visión de ser humano y de mundo, y una nueva eclesiología y espiritualidad, manifiesta en la categoría ternura. Sobre las bases del Concilio y escuchando no solo a las Iglesias locales de todo el mundo sino a otras Iglesias, el papa está invitando a una revolución. Pasar de formulaciones teóricas y frías a compromisos y gestos concretos de acogida, de cariño verdadero, de humilde servicio y, sobre todo, de cercanía e identificación con los pobres, con lo que incita a dar testimonio de nuestra identidad humana, eclesial y espiritual con expresiones concretas de ternura hasta vivir la mística de la ternura.

Palabras clave: Francisco, ternura, novedad, diálogo, misericordia.

* Artículo de reflexión presentado en el IV Encuentro de la Red de Teólogos y Teólogas del Cebitepal-Celam, Bogotá, 27-29 de julio de 2016. Citar como: Alvarado Palacios, A. (2019). Revolución de la ternura: nuevo paradigma eclesial en el pontificado de Francisco. *Albertus Magnus*, X(2), 165-184.

doi: <https://doi.org/10.153322/5005413.5218>.

** Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria, Perú. Correo electrónico: florderetama77@gmail.com

Revolution of tenderness: A new ecclesial paradigm in the pontificate of Francisco

Abstract

It is desirable to offer a Lecture of the Pope's thought, suspecting in it an approach of a new ecclesial paradigm. A new vision of being human and from the world; a new ecclesiology and spirituality; whose pillar is "tenderness". On the basis of the Council and listening not only to the local Churches around the world, but to other Churches, the Pope is inviting to a revolution. Switching from theoretical and cold formulations to concrete commitments and gestures of welcome, of true affection, of humble service and, above all, of closeness and identification with the poor. With this, it encourages us to bear witness to our human, ecclesial and spiritual identity with concrete expressions of tenderness, until living a mystique of tenderness.

Keywords: Francisco, tenderness, novelty, dialogue, mercy, mystique.

Revolução da ternura: um novo paradigma eclesial no pontificado de Francisco

Resumo

Queremos oferecer uma leitura do pensamento do papa, intuindo nela uma abordagem para um novo paradigma eclesial. Uma nova visão de ser humano e do mundo; uma nova eclesiologia e espiritualidade; que têm o eixo na "ternura". Com base no Concílio Vaticano II e não apenas escutando as Igrejas locais em todo o mundo, mas também umas outras Igrejas, o papa está convidando uma revolução. Passando de formulações teóricas e frias para compromissos concretos e gestos de acolhida, de verdadeiro afeto, de serviço humilde e, sobretudo, de proximidade e identificação com os pobres. Com isso, incentiva-nos a testemunhar a nossa identidade humana, eclesial e espiritual com expressões concretas de ternura, até viver uma mística da ternura.

Palavras-chave: Francisco, ternura, dialogo, novidade, misericórdia, mística.

Introducción

Se podría señalar que Francisco ha irrumpido en nuestro tiempo con una mochila de nuevos paradigmas. La novedad no estriba tanto en los contenidos que transmite sino en el modo de hacerlo. Como es de notar, su pontificado tiene en su esencia el pensamiento del Concilio Vaticano II dicho y vivido de una manera de por sí revolucionaria. De todo ese bagaje de cambios que este papa está haciendo en la Iglesia, se va a tratar de un detalle de gran trascendencia y de múltiples alcances: su constante insistencia en la *ternura*.

Indica Francisco (2014): “El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura” (n. 88). Está hablando de una empresa desafiante que brota del misterio de la Encarnación del Verbo. En esta comunicación, se quiere desvelar el contenido profundo de esta expresión que, sin duda, su Santidad está intentando mostrar a la Iglesia y al mundo. Se quiere presentar este nuevo paradigma de reflexión y práctica eclesial desde tres dimensiones: una nueva visión de humanidad y de mundo, una nueva visión-misión de Iglesia y una visión y práctica de una nueva espiritualidad creyente.

Se abordará esta triple dimensión del pensamiento papal haciendo una lectura transversal de los gestos (cfr. Torralba, 2014) y palabras del papa que tienen en la ternura una sustancial argumentación y exhortación cristiana constantes. Entendiendo esta palabra en el sentido que le da Rocchetta (2001), “la ternura es la fuerza más humilde; pero es la que tiene mayor poder para cambiar el mundo” (p. 13). Por tanto, la ternura abarca una dimensión interior y exterior, actitud y acción, argumento y práctica, motivo por el que se termina con una reflexión sobre la mística de la ternura.

1. Nueva visión de humanidad y de mundo: cultura del diálogo y la ternura

Para entender la antropología y la cosmovisión de Francisco (2014), se debe considerar cómo encuentra el papa a esta humanidad y a este mundo. De una o de otra forma descubre en general una cultura de antiternura, manifestada en diferentes formas: miedo, desesperación, falta de respeto, violencia, inequidad, vida con poca dignidad (nn. 52, 60). La consideración de excluidos como desechos (n. 53), producto, sin duda, de un sistema económico injusto (n. 59), donde prima el consumismo y la inequidad que daña el tejido social, donde los pobres sobreviven en

grandes dolores (nn. 60, 63; Francisco, 2015, n. 51). Sistema lleno de individualismos que debilitan los vínculos entre personas (n. 67), cambios que deterioran el mundo y la calidad de vida de la humanidad (Francisco, 2015, n. 18).

Francisco (2015) denuncia una cultura del descarte ligada a problemas sociales y ecológicos (nn. 22, 43; Francisco, 2014, n. 53) y evidencia síntomas de degradación social, ruptura de lazos de integración y comunión social (n. 46), así como nuevas guerras disfrazadas de nobles reivindicaciones (n. 57), para justificar que lo que sucede es que se ha dejado de pensar en los fines de la acción humana (n. 61). Se tolera que unos se consideren más dignos, más humanos, con más derechos que otros (n. 90), no se ve que la libertad humana está enferma por necesidades inmediatas, el egoísmo y la violencia (n. 105), relativismos que finalmente empujan a maltratar a las personas (n. 123).

Con lo anterior Francisco (2014) hace tomar conciencia de que la anticultura de la violencia, de la inequidad, del individualismo y del relativismo está haciendo del mundo una realidad que destruye al ser humano y niega su primacía (n. 55) y su entorno. Situación dramática que invita a cambiar con la ternura.

Francisco (2015) pide revisar la antropología cristiana actual, quiere una “adecuada antropología” (n. 118) que teniendo al ser humano en alto valor esté atenta a antropocentrismos desviados (n. 119). Propone, por tanto, unir la antropología a la ética porque la “degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas” (n. 56). En *Evangelii gaudium* (Francisco, 2014), pide unir la antropología no solo a la ética sino a lo social para “crear un equilibrio y un orden social más humano” (n. 57). Por eso, llama al ser humano “administrador responsable” (nn. 116, 118) y así recupera lo propio del ser humano, puesto que un antropocentrismo desviado lleva a un estilo de vida también desviado.

Para superar el antropocentrismo desviado, Francisco (2015) incluye, pues, su visión del mundo. Esta la manifiesta claramente en la encíclica *Laudato si'*, donde nos habla de una “ecología integral”, puesto que él entiende la relación con la naturaleza en el mismo nivel de relación entre los humanos (n. 137), y así une el problema ambiental al económico y al social: “nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” [...] “estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados” [...] “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (n. 139). Una visión que permite aceptar que “las distintas criaturas se relacionan conformando esas unidades mayores que hoy llamamos ‘ecosistemas’. [...] Aunque no tengamos conciencia de ello, dependemos de ese conjunto para nuestra propia existencia” (n. 140).

Por tanto, Francisco (2015) propone denunciar “el crecimiento económico que tiende a producir automatismos y a homogeneizar, en aras de simplificar procedimientos y a reducir costos” y proponer “considerar una realidad más amplia [...] una mirada más integral e integradora” (n. 141). También Francisco advierte, refiriéndose a las instituciones sociales, que “todo lo que las dañe entraña efectos nocivos, como la pérdida de la libertad, la injusticia y la violencia”, y así afecta nuestra “ecología social”. Se refiere del mismo modo a salvaguardar una “ecología cultural”: “Junto con el patrimonio natural, hay un patrimonio histórico, artístico y cultural, igualmente amenazado. Es parte de la identidad común de un lugar y una base para construir una ciudad habitable” (n. 143).

Francisco nos invita, pues, a reconocer la dignidad de la naturaleza en su amplia dimensión, la dignidad humana y sus derechos naturales, sociales, económicos, culturales y políticos como una forma de convivencia digna. No sacralizando las realidades temporales, sino respetando su autonomía. Con ello la Iglesia se pronuncia, con validez eterna, allí donde termina la sabiduría de este mundo. El mensaje es de optimismo en el mismo sentido de *Gaudium et spes*. En suma, lo ético hay que verlo en lo social, en lo económico y en lo cultural. Esa es su visión del ser humano y del mundo, atravesado por su insistencia en el diálogo y la ternura.

En *Evangelii gaudium*, Francisco (2014) usa 56 veces la palabra *diálogo*, mientras que en *Laudato si'* (2015) la emplea 27 veces y la define con claridad:

Un diálogo es mucho más que la comunicación de una verdad. Se realiza por el gusto de hablar y por el bien concreto que se comunica entre los que se aman por medio de las palabras. Es un bien que no consiste en cosas, sino en las personas mismas que mutuamente se dan en el diálogo. (n. 142)

Definición que enuncia su pensamiento respecto del ser humano y de todo lo que conlleva el diálogo. La antropología de Francisco es relacional, concibe una humanidad hecha para el encuentro con todos los seres creados y con su Creador. En el diálogo entre Dios y el ser humano, según Francisco, hay que dejar claro el lugar de cada sujeto interlocutor. Habla el papa de *primerear*: “La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cf. 1 Jn 4, 10)” (n. 24), con lo que está sentando la base fundamental de la fe sobre quien es posible dialogar: Dios es el primero, no solo como convicción sino como experiencia, así como reconocer que esta experiencia y conocimiento es un acto provocado por Dios en su voluntad salvífica. Por tanto,

conocer y experimentar pasa a ser una sola realidad de gracia, más de las veces posteriormente explicitada en lenguaje teológico.

Deja claro que en este espacio de interlocución hay que distinguir la naturaleza de cada interlocutor. Es propio de Dios la iniciación del diálogo, pronunciando su palabra: “Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé-único” (Dt 6, 4), y del ser humano es propio escuchar y responder a esa Palabra según el pensamiento de Dios. En el encuentro entre Dios y el ser humano, aquel es preeminente y este, desde abajo, lo escucha y lo acoge. El ser humano sigue siendo tal también cuando es Dios quien le habla. La *capacitas* humana en orden a la gracia y a la Palabra de Dios es siempre una *capacitas* finita.

Francisco es fiel al Dios bíblico, que es comunicación originaria, es el que tiene la iniciativa de dialogar con el ser humano; este es por gracia receptividad histórica (Pikaza, 2006, p. 15). “La persona humana es siempre y desde el principio relación total a Dios” (Andrade, 1999, p. 103). Una relación ascendente por esencia: el ser humano busca a Dios como al que es siempre antes y más que él, ante quien le queda escuchar, acoger y responder en obediencia.

“Comunicarse entre los que se aman” supone, pues, reconocer su dimensión interpersonal (yo-tú/nosotros), su dimensión interpelante que compromete con el otro (dimensión ética del diálogo) y su dimensión creadora (todo diálogo construye algo nuevo). Es desde esta dimensión teológica del diálogo que se puede descubrir la profundidad de la ternura, puesto que la ternura muestra la irreducibilidad del otro. “Una persona se me revela y me interpela para un diálogo de igual a igual; [...] El asombro que siento por mí mismo me remite al asombro que debería sentir por todos los demás que me rodean” (Rocchetta, 2001, p. 70), así como muestra la razón de ser del diálogo: la caridad. La caridad es el fundamento de la ternura, y esta impide a la caridad reducirse a una moral del deber o de mínimo necesario, y le ofrece, por así decirlo, el corazón, un corazón palpitante, acogedor, que sabe dar y compartir, capaz de compasión, de benevolencia afable y de amistad gratuita (p. 17).

En resumen, el papa tiene una visión del ser humano y del mundo comunitario. Una comunión que no se construye con palabras sino con gestos de cariño, de generosidad, de humilde disponibilidad para el otro y, en especial, para los pobres. Puesto que “la ternura [...], pertenece a nuestro mismo ser: su ausencia es signo de una naturaleza incompleta” (Canciani, 2001, citado por Rocchetta, 2001, p. 15).

2. Nueva visión de Iglesia: sacramento de la lectura

¿Qué hay detrás de estas palabras de Francisco (2014) que han dado mucho de qué hablar?

Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. (n. 49)

Si antes hablaba de un antropocentrismo desviado, ahora hablará de una eclesiocentrismo enfermo: Iglesia encerrada en sí misma que crea desigualdades y distancias entre fieles y pastores, doctrinaria y rígida. Francisco (2014) denuncia:

Es necesario que reconozcamos que, si parte de nuestro pueblo bautizado no experimenta su pertenencia a la Iglesia, se debe también a la existencia de unas estructuras y a un clima poco acogedores [...] una actitud burocrática para dar respuesta a los problemas, simples o complejos, de la vida de nuestros pueblos. (n. 63)

La falta de espacios de diálogo familiar, [...] la falta de acompañamiento pastoral a los más pobres, la ausencia de una acogida cordial en nuestras instituciones, y nuestra dificultad para recrear la adhesión mística de la fe en un escenario religioso plural. (n. 70)

Francisco insiste en las bases eclesiológicas del Concilio: Iglesia Pueblo de Dios, Iglesia comunión e Iglesia en diálogo con el mundo. La constitución dogmática *Lumen gentium* (Pablo, 1964) la presenta “como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (n. 1). El misterio de comunión de la Iglesia tiene su fuente en Dios mismo, que se revela como una comunión interpersonal de amor y llama a la salvación a todos los hombres, ampliamente expuesta antes. Salvación de la humanidad deseada desde el seno de la Trinidad. En el lenguaje papal, quiere una Iglesia “sacramento de la ternura”.

Francisco (2014) ha vivido primero su ser parte de la Iglesia pueblo, en gestos de sencillez, como estar confundido en medio de la gente, su preferencia de visitar las cárceles, no aceptar vestimentas que denoten privilegios, etc. De ahí que planteara también, en consonancia con el Dios que primerea, que la Iglesia debe hacerlo: “La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (n. 24).

Concibe a la Iglesia como Pueblo de Dios, afirmada como sujeto social e histórico insertado en el peregrinar del conjunto de los pueblos. Por ello, no puede considerar ajena ninguna preocupación o dimensión de la existencia colectiva de los pueblos, como lo subraya *Gaudium et spes*. En medio de ellos, en cuanto testigo de una reconciliación que supera las divisiones, ha de prestar su servicio y testimonio sacerdotal y profético. Francisco señala:

La comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores tienen así “olor a oveja” y estas escuchan su voz. (n. 24)

Francisco, en concordancia con el Concilio, describe, pues, una eclesiología circular que se extiende e incluye sin excepción de nadie, y no escatima esfuerzos variados y en todos los campos de la vida humana para alcanzar su fin: la comunión. Recuerda que esta comunión no es un aspecto de la Iglesia, sino que es una dimensión constitutiva de ella: “La comunión encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia” (Pablo 1964, n. 11); es el núcleo profundo del misterio de la Iglesia. Esta participación crea la *koinonía* en la Iglesia y la impulsa a dilatarla a toda la humanidad. Como Juan Pablo II (1989) afirmaríala:

La comunión de los cristianos con Jesús tiene como modelo, fuente y meta la misma comunión del Hijo con el Padre en el don del Espíritu Santo: los cristianos se unen al Padre al unirse al Hijo en el vínculo amoroso del Espíritu [...] La comunión de los cristianos entre sí nace de su comunión con Cristo [...] esta comunión fraterna es el reflejo maravilloso y la misteriosa participación en la vida íntima de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. (n. 18)

De lo contrario, desdice su ser. No es posible hablar de una comunión sin el Espíritu Santo:

El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. (n. 117)

Francisco (2014) pedirá una Iglesia cuya comunión atraiga “a los cristianos de todas las comunidades del mundo, quiero pedirlos especialmente un testimonio de comunión fraterna que se vuelva atractivo y resplandeciente” (n. 99).

Propone una comprensión de la Iglesia como “comunidad misionera”, con lo que recoge de *Lumen gentium* (1964) y de Aparecida, reforzando el hecho de que la comunión se verifica en la misión, en la evangelización. Al respecto, afirma: “En un dinamismo evangelizador que actúa por atracción [...] Solo Él puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, realizar la unidad” (n. 131).

El nuevo paradigma de Francisco estriba en que todas estas verdades ya sabidas y difundidas sobre el ser de la Iglesia se resume en que ella está llamada a ser sacramento de la ternura de Dios. Rocchetta (2001), aunque escribe antes del pontificado de Francisco, expresa muy bien lo que la persona y el pensamiento papal transmiten:

Se quiere que la Iglesia se presente ante el mundo como el sacramento de la ternura de Dios, de un Dios de bondad y de gracia, y no de castigo y de miedo. La verificación teológica sobre la ternura lleva consigo notables implicaciones de orden eclesiológico. [...] La teología de la ternura supone, de hecho, la praxis de la ternura; pone en crisis todo un modo de ser cristianos que se queda en la superficie o se contenta con un cristianismo mediocre, [...]. Fuera del evangelio de la ternura, es fuerte la tentación de ser o de volver a ser una Iglesia del dominio y de la exclusividad. [...] sin ese secreto de armonía interior, de gozo de creer, de esperar y de amar, la comunidad de los cristianos corre el riesgo de transformarse en una Iglesia enrocada en sí misma, rígida, ligada solo a las instituciones y privada de espíritu de profecía, incapaz de anunciar de forma creíble la novedad salvífica de la pascua. (pp. 20-21)

Francisco actualiza “la Iglesia que quiso el Concilio que no es la Iglesia encerrada en sí misma, en sus problemas, en su organización, en sus intereses y en sus normas, sino la Iglesia que dialoga con el mundo, con la sociedad y con la cultura de nuestro tiempo” (Castillo, 2002, p. 26). Ser “Iglesia en salida” (Francisco, 2014, nn. 17, 20-24, 26) es, pues, dar testimonio de ser “sacramento de la ternura”: que los creyentes sin distinciones de nada den un paso para salir a la calle, al mundo, para transformar rescatando a la humanidad y al cosmos, con gestos de compasión y ternura. Haciendo de la solidaridad señal de fraternidad verdadera. Que en las comunidades cristianas se den experiencias de sencillez, acogida, ternura, en vez de adoctrinamientos fríos y sin calidez humana. Que la tarea evangelizadora sea realizada con testimonios de amor incondicional traducido en métodos que combinen lo profundo con lo sencillo y lo afectuoso. Que sea una Iglesia que no se limite a hablar de los pobres, sino ser pobre y para los

pobres, y deje de lado cualquier honor y privilegios que distancian a la fraternidad y sororidad, ya que “la evangelización se hace de rodillas”, puesto que “lo esencial, según el evangelio, es la misericordia” (Francisco, 2014a).

La Iglesia necesita la mirada cercana para contemplar, conmoverse y detenerse ante el otro cuantas veces sea necesario. [...]. La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos —sacerdotes, religiosos y laicos— en este “arte del acompañamiento”, para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cf. Ex 3, 5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana. (Francisco, 2014, n. 169)

Una nueva eclesiología que supere realidades eclesiales cerradas, elitistas, separadas de la vida cotidiana, para proyectar una nueva manera de evangelizar, cambiar los métodos pastorales. Francisco quiere que la ternura sea ese nuevo método. No resulta difícil interpretar cuáles podrían ser las estrategias de ese método. Sin duda, serían la escucha, el diálogo y el compromiso amoroso, que darán como resultado “algo nuevo”, que el Reino de Dios se propagará activamente por los confines de la tierra a través de una reparadora conversión.

3. Nueva espiritualidad: “Testigos de la misericordia y de la ternura del Señor”

Francisco (2014) ve con dolor no solo un antropocentrismo desviado y un eciesiocentrismo enfermo, sino que también constata una vida cristiana mediocre y débil. Por eso, de una visión de ser humano relacional y comunitario, y de una visión de una Iglesia misionera y dialogante, ya se puede concluir la espiritualidad que sustenta Francisco. Lejos de ser inhumana, intimista e individual (n. 183), nos presenta una espiritualidad encarnada y relacional. Al hacer un llamado en *Evangelii gaudium* a buscar lo esencial del cristianismo: Jesucristo está recordando las consecuencias de la Encarnación en la vida cristiana, en la vida y en la misión de los creyentes:

Confesar que el Hijo de Dios asumió nuestra carne humana significa que cada persona humana ha sido elevada al corazón mismo de Dios. Confesar que Jesús dio su sangre por nosotros nos impide conservar alguna duda acerca del amor sin límites que ennoblece a todo ser humano. (n. 178)

Para ser evangelizadores de alma también hace falta desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente, hasta el punto de descubrir que eso es fuente de un gozo superior. La misión es una pasión por Jesús, pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo. (n. 268)

Francisco (2014) habla así de un cristianismo verdadero, del que no tiene más meta que la total identificación con Cristo, como invita Aparecida: “Llegar a la estatura de la vida nueva en Cristo, identificándose profundamente con Él y su misión” (n. 281). Ante “el desafío de revitalizar nuestro modo de ser católico y nuestras opciones personales por el Señor, para que la fe cristiana arraigue más profundamente en el corazón de las personas y los pueblos latinoamericanos” (n. 13), resta la firme convicción de cambiar el modo de dar testimonio cristiano. Francisco (2014) afirmará: “Todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos ‘discípulos’ y ‘misioneros’, sino que somos siempre ‘discípulos misioneros’” (n. 120).

De la centralidad de Jesucristo como “gusto espiritual”, Francisco (2014) extiende las implicaciones en el modo de vivir la relación con Dios, con los semejantes y con el cosmos. Desarrolla la fraternidad ampliamente, y lo novedoso es que, siguiendo a san Francisco de Asís, le da uno tono místico:

Sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. (n. 87)

De ahí se extiende que para el discípulo de Jesús no es secundaria la opción por los pobres; siendo esencia de la espiritualidad del Maestro, lo es también para ellos. Francisco (2014) manifiesta que “la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica”, porque “Dios les otorga su primera misericordia” (n. 198). Jesús de Nazaret, un “hombre del Espíritu”, eligió nacer en la pobreza, vivir ignorado y morir injustamente condenado.

La espiritualidad cristiana para Francisco (2015) está en consonancia con Aparecida, “es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera” (n. 263), ya que el estilo de vida cristiana como camino de identificación con Cristo no puede menos que considerar:

Sin la opción preferencial por los más pobres, “el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprometido

o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día". (Francisco, 2014, n. 198)

Francisco lo afirma con la novedad de que esa opción es con corazón: se trata de una acción amante, de dejarse movilizar por el Espíritu, preocupación por su persona, ya que "el verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia, [...]" (Francisco, 2014, n. 198). Invita a "colocar a los excluidos en el centro del propio camino" (Francisco, 2016).

A una espiritualidad que también asume el compromiso de cuidar la creación, Francisco (2015) la llama "evangelio de la creación" (nn. 62-100). Si el cuerpo es un sujeto, un tú, también lo es la naturaleza toda, que está clamando, llamando a considerarla para cambiar los estilos de vida de los cristianos, como bien invita: "Hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena ser buenos y honestos" (n. 229); "La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria" (n. 219). Espiritualidad, sin duda, que lleva a devolver la dignidad del mundo, un estilo de vida, portadora de vida, estilo que da el seguimiento de Jesús, que conoció y trató su entorno como realidades vivas y para dar vida. Estilo que no parte del poder y dominio por interés instrumental, sino de gratuidad e inclusión, puesto que "el gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo" (n. 53).

El papa insiste, pues, en la fraternidad, en la opción por los pobres, en el cuidado del cosmos, pero, su novedad está en que lejos de quedarse en prácticas sociales, de valor sí, ha de manifestarse en gestos de ternura y misericordia: "Nos conmueve la actitud de Jesús: no escuchamos palabras de desprecio, no escuchamos palabras de condena, sino solo palabras de amor, de misericordia, que invitan a la conversión" (Francisco, 2014a). Al referirse a la conversión ecológica indica: "Esta conversión supone diversas actitudes que se conjugan para movilizar un cuidado generoso y lleno de ternura" (n. 220).

Para Francisco (2014a), la misericordia tiene que ver con la calidez de la vida cristiana y con su coherente compromiso social: "Un poco de misericordia hace el mundo menos frío y más justo" (n. 220), con lo que quiere místicos, ya que solo se puede alcanzar ser tiernos y misericordiosos estando llenos de una gracia que Dios da a los humildes y que posibilita "la alegría de redescubrir y hacer fecunda la misericordia de Dios" (n. 220).

Lo que Francisco pretende es mostrar un camino de plenitud humanocristiana, que se logra al identificar también la experiencia de diálogo de ternura

y misericordia con el Dios vivo, presente en cada ser humano, en sus diferentes interrelaciones y en el universo entero, como una experiencia mística, ya que “la experiencia mística es esencialmente vínculo, relación, contacto amoroso con una realidad inmensamente valorada y concebida como el centro secreto más íntimo de la existencia y como fuente permanente de la misma” (Domínguez, 2003, p. 6). Por eso, la consecuencia principal de la experiencia mística es abrir cauces a una evangelización que demanda una mayor práctica de la fraternidad. Cuanto mayor es la experiencia mística, mayor es la misericordia, la comunión y el compromiso personal y comunitario.

Para vivir como comunidad, hay que pasar del “querer estar juntos”, que transforma la “masa” en “pueblo”, al querer estar juntos en Cristo, que hace Pueblo de Dios. Querer amar como Cristo pondrá a la comunidad en la dinámica de un “mismo sentir”, pues Jesús,

en su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos fuesen uno. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos (Io 15, 13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva angélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor. (Pablo, 1965, n. 32)

Ser agentes de comunión y participación exige cambiar la lógica del sistema actual de organización económica, política y social, de consumo, e individualista, en beneficio de la lógica cristiana del servicio humilde hasta el martirio. El sistema anticomunión, por otro lado, está presente no solo en la sociedad sino también en la Iglesia. Por ello, Francisco insiste en la ternura que hará posible una Iglesia cercana y servidora en todas las dimensiones de la sociedad:

La ternura [...] necesita del pensamiento de la alteridad, con la que debe confrontarse continuamente para evitar el peligro —siempre posible— de reducirse a una compensación intimista o a una condescendencia con los vacíos del corazón humano, [...] Solo gracias a la ternura el pensamiento de la alteridad entra en el corazón de los individuos y de la sociedad y transforma la cultura de la identidad o del individualismo en una cultura de la solidaridad y del amor. En este nivel se coloca el valor “político” de la ternura. (Rocchetta, 2001, p 73)

La ternura, para Francisco (2014), es, pues, fruto del esfuerzo humano y de la gracia divina que hace de los creyentes instrumentos de Dios: “Hagámonos

instrumentos de esta misericordia, cauces a través de los cuales Dios pueda regar la tierra, custodiar toda la creación y hacer florecer la justicia y la paz". Si Arquímedes afirmaba "dame un punto de apoyo y moveré el mundo", Francisco manifestaría: dame misericordia y transformaré el mundo, puesto que "la ternura es la fuerza más humilde; pero es la que tiene mayor poder para cambiar el mundo" (Rocchetta, 2001, p. 13). La espiritualidad de la ternura a la que lanza Francisco tiene que ver con una gran dosis de humildad en el sentido expresado por Dostoievski: "La humildad amorosa es una fuerza terrible, la más fuerte de todas, no hay nada que se le parezca" (2000, p. 463). Solo así se entiende que

la adquisición de la ternura, [...] supone el coraje de comprometerse con alguien, el coraje de abrirse al prójimo con gestos concretos, más allá de las respuestas negativas que se pueden recibir, el coraje de arriesgarse uno mismo por amor, con afecto sincero y discreto. [...] Ser tiernos con fortaleza y fuertes con ternura, este es uno de los grados más elevados de perfección moral. (Rocchetta, 2001, p. 46)

Bien se puede concluir que Francisco nos quiere proponer vivir la ternura como mística, que supone el modo de ver al ser humano, al mundo, a la Iglesia y a la espiritualidad que se ha descrito antes.

4. Una propuesta integradora y plenificadora: la mística de la ternura

Se sabe que la palabra *mística* tiene raíces griegas (Pabón, 1991) (*mystikós*: misterio, derivado de *mystes*: iniciado). Dice de prácticas religiosas cerradas, reservadas para iniciados. Hace relación con el hecho de cerrar los ojos (*myein*) y mirar al interior. El cristianismo tomó del griego esta palabra para expresar su experiencia de Dios, pero alteró radicalmente el concepto. En el *Nuovo dizionario di spiritualita*, se lee sobre mística: con este término pretendemos referirnos a ese momento o nivel o expresión de la experiencia religiosa en la que un mundo religioso determinado se experimenta como una experiencia de interioridad e inmediatez. También se podría, y quizá mejor, hablar de una experiencia religiosa particular de unidad-comunión-presencia, donde lo que se "conoce" es precisamente la realidad, lo que se da de esta unidad-comunión-presencia; no una reflexión, una conceptualización, una representación de los datos religiosos vividos (Moioli, 1983, p. 985).

Por tanto, la mística cristiana es una experiencia de "unidad-comunión-presencia". Experiencia posibilitada por la fe en el Dios de la Alianza. Es Dios quien

obra dicha unidad, comunión con el creyente, quien reconoce y acoge tal presencia como pecador, humildemente y desde su fragilidad humana. Esta experiencia plenificada en el encuentro vivo con Jesucristo y en su progresiva identificación con Él se hace comunión-unidad con Cristo. En este sentido, la mística es un encuentro tierno con Cristo. Por eso, la experiencia mística cristiana se hermana con la perfección cristiana en la caridad. No es posible ser místico y no vivir la caridad. Por ello, la figura nupcial de la mística explica muy bien su verdadero sentido: el símbolo nupcial se entiende como capaz de expresar la experiencia no necesariamente de ser uno, sino del ser unido de comunión en transformación, de la presencia que llama la atención, del amor recibido que hace el amor en uno; una nueva forma inédita (Moioli, 1983, pp. 989-990).

Se trata de un nuevo modo de amar en Dios, al mundo y a los demás. Es mística la experiencia gratuita iniciada por Dios en un gesto de su mayor ternura en el creyente, que hace posible en el sujeto, que acoge con ternura, una experiencia cumbre, de plenitud humano-espiritual de unidad-comunión presencia. En palabras de Francisco (2017), sería “el diálogo entre el poder de Dios y el barro”. Como toda experiencia es incomunicable pero no imparticipable, no es privilegio de unos pocos, ni es algo espectacular, sino de cualquier creyente que se ha dejado permear en su vida total por la acción del Espíritu Santo y ha dejado crecer la gracia recibida en el bautismo hasta que Cristo viva en él (Ga 2, 20). Tampoco es una experiencia que aparta del mundo, sino que es a partir de ella que se tiene una especial “novedad” para mirar, relacionarse y transformar el mundo y la sociedad con los mismos sentimientos de Jesús hasta que se realice el Reino.

Hoy más que nunca la humanidad necesita una mística de la ternura en vez de intentos individuales e intimistas. Es urgente redefinir los fines y objetivos de la convivencia humana y los caminos para lograrlos, ya que se está en un mundo globalizado que transforma la interdependencia en dominio de unos pocos sobre el conjunto. Solo con la mística comunitaria basada en la ternura será posible converger, cooperar y dialogar con autenticidad. Se trata de una

adhesión al Reino, a la nueva manera de ser, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio. Tal adhesión, que no puede quedarse en algo abstracto y desencarnado, se revela concretamente por medio de una entrada visible, en una comunidad de fieles. Así pues, aquellos cuya vida se ha transformado entran en una comunidad que es en sí misma signo de la transformación, signo de la novedad de vida. (Pablo VI, 1975, n. 23)

Urge superar los errores de la posmodernidad: el individualismo y el “capitalismo salvaje”. Hoy los medios no “comunican”, el uso de internet por sí mismo

no une al mundo. Solo informan o masifican y agigantan las desigualdades, la brecha entre ricos y pobres se hace más inconciliable. Hay que creer que la Iglesia ofrece una respuesta: rehacer el tejido social roto por el individualismo y la insolidaridad. Esto solo es posible desde una espiritualidad basada en nuevas relaciones de diálogo, de ternura. Relaciones llamadas a crecer por amor, hasta llegar a una verdadera comunión.

La mística de la ternura se basa en la comunión con Cristo, se demuestra y celebra en la comunión fraterna y ecológica. Vivir la mística de la fraternidad/sororidad será posible desde una Iglesia de la misericordia, cuya principal "obsesión" será abolir las diferencias que el pecado del mundo consagra siempre en las relaciones humanas. En la Iglesia misericordiosa, "no habrá varón ni mujer" (Ga 3, 28), ni rico ni pobre, ni blanco ni negro, ni occidental u oriental, sino solo personas nuevas. En palabras de Francisco: "¿Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres! (Hernández, 2013). Y esa Iglesia buscará hacer todo lo posible para no dar ocasión de pensar que ella mantiene esas diferencias abolidas por Cristo.

Desde América Latina, la mística de la ternura tiene una incidencia especial en la transformación de las relaciones sociales de modo que sean igualitarias e inclusivas. No podrá ser mística de ternura si los pobres no se sienten parte de la comunidad eclesial, si no intervienen en toda la dinámica eclesial y si no van dejando de ser pobres, gracias a que se han encontrado con ellos caminos solidarios de justicia social. Ya Medellín denunciaba: "La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 2014, n. 7). "En esta perspectiva, para un cristiano, el compromiso con los pobres no está motivado, en primer lugar, por razones de orden social —por importantes que ellas sean— sino por la fe en un Dios amor ante quien debemos reconocernos como hijas e hijos y por lo tanto como hermanos entre nosotros" (Gutiérrez, 2006, p. 32). Esta dinámica de intercambio de bienes diversos como parte de una auténtica comunión ha sido reforzada por todas las conferencias episcopales latinoamericanas.

En Puebla, se hace un llamado a la conversión hacia una verdadera justicia social (Celam, 2014, n. 30), invitando a un "amor que abraza a todos los hombres. Amor que privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres. Amor que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia" (n. 192). El documento también pone un criterio de la autenticidad de la evangelización: "el amor preferencial y la solicitud por los pobres y necesitados" (n. 382); pide que se revise la unidad eclesial con la comunión y participación

con los pobres y sencillos (n. 974), así como incita a que se revise la medida del seguimiento a Cristo con el servicio a los pobres (n. 1145), y más aún señala que, gracias al potencial evangelizador de los pobres en las comunidades eclesiales de base (CEB), la Iglesia toda se siente interpelada a una vida de valores de comunión (n. 1147). Por esta razón, Puebla imprime rasgos de una mística de la ternura centrada en la opción preferencial por los pobres en medio de una sociedad plural como testimonio de anuncio de la Iglesia.

Santo Domingo, por su parte, ve en el ejemplo de Cristo una interpelación para “dar un testimonio auténtico de pobreza evangélica en nuestro estilo de vida y en nuestras estructuras eclesiales, tal cual como Él lo dio” (Celam, 2014, n. 178), en pro de “promover un nuevo orden económico, social y político, conforme a la dignidad de todas y cada una de las personas, impulsando la justicia y la solidaridad y abriendo para todas ellas horizontes de eternidad” (n. 296). Aparecida relea la realidad actual latinoamericana donde “conviven diferentes categorías sociales tales como las élites económicas, sociales y políticas; la clase media con sus diferentes niveles y la gran multitud de los pobres” (n. 512) y donde “ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social” (nn. 65, 89, 42, 503). Allí se reconocen desde la fe tales escenarios como una sombra eclesial (n. 514) y se responsabiliza a la Iglesia de tal situación: “Si muchas de las estructuras actuales generan pobreza, en parte se ha debido a la falta de fidelidad a sus compromisos evangélicos de muchos cristianos con especiales responsabilidades políticas, económicas y culturales” (n. 501). Asimismo, se alegra de que el pueblo latinoamericano, no obstante sus limitaciones eclesiales, goce “de un alto índice de confianza y de credibilidad por parte del pueblo. Es morada de pueblos hermanos y casa de los pobres” (n. 8). Pueblo sufriente y afligido que da testimonio de evangelización (n. 257). Para Aparecida, los pobres, pues, “interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas” (n. 393).

La mística de la ternura, por tanto, es una experiencia que hace posible y visible la llegada de Reino en el mundo, cuyo fruto será un testimonio de continua conversión que irá creando nuevas y cada vez más profundas relaciones con Dios, con los demás y con la naturaleza. Comunión, por ello, vital, donde se une lo divino, lo humano y lo cósmico en un canto de alabanza a Dios a través de las obras diarias y en el mundo. Así, la mística de la ternura es la experiencia de vida plena en el Espíritu. Vida posibilitada por el encuentro personal con Dios, encuentro interpelante con los demás seres creados y encuentro creativo. Vida que no tiene más remedio que ser alegre.

Conclusión

El pontificado de Francisco está irrumpiendo en la Iglesia y el mundo con la intención clara de salir de un cristianismo mediocre, que yendo a lo esencial, se cambie por uno verdadero. Mirar a Cristo y la vida de los primeros cristianos para ser “signos de contradicción” en este mundo antihumano (insolidario, excluyente y perverso), y mostrar que todavía se puede ser minoría profética desde la convicción de que se cree en un Dios kenótico, pobre y misericordioso. Si en la Biblia la misericordia tiene siempre la última palabra (sobre la venganza y la justicia), sus discípulos no pueden querer lo contrario.

La “revolución de la ternura”, por tanto, es una invitación a la radicalidad de vivir el evangelio de la ternura, a ser sacramento de la ternura, siendo místicos de la ternura, llegar a ser, finalmente, mártires de la ternura. Revolución que en nuestros tiempos es urgente frente a la dureza y cerrazón de la comunidad cristiana ante los seres humanos y ante el cosmos. Esto supone arriesgarse, gastarse, entregarse para primerear y fecundar en el mundo a través de gestos concretos, de vulnerabilidad y convicciones, humildad y valentía, “para que todos podamos redescubrir la alegría de la ternura de Dios” (Francisco, 2015).

Referencias

- Alvarado, A. (2015). *La mística del diálogo como camino espiritual para una santidad en y para el mundo: hacia una espiritualidad laical para América Latina* (Tesis de grado). Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.
- Andrade, B. (1999). *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerigmática*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- Biblia de Jerusalén (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Boff, L. (16 de febrero de 2014). Ternura: la savia del amor. Leonardo Boff. Recuperado de <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/02/16/ternura-la-savia-del-amor/>
- Bonhoeffer, D. (2004). *El precio de la gracia: el seguimiento* (5.ª ed.). Salamanca, España: Sígueme.
- Cappellaro, B. (2008). *Spiritualità di comunione: un'esperienza, una teologia, una pastorale*. Bolonia, Italia: Edizioni Dehoniane.
- Castillo Sánchez, J. M. (2002). *La Iglesia que quiso el Concilio*. Madrid, España: PPC.
- Concilio Vaticano II (1995). *Documentos completos*. Bogotá, Colombia: San Pablo.

- Consejo Episcopal Latinoamericano (2014). *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida. Bogotá, Colombia: Autor.
- Domínguez, C. (2003). Místicos y profetas. *Selecciones de Teología*, 165, 3-15.
- Dostoievski, F. (2000). *Los hermanos Karamázov*. Madrid, España: Debate.
- Eymar, C. (2007). La espiritualidad de los laicos a la luz del vaticano II. *Revista de Espiritualidad*, 66, 247-294.
- Francisco (2013). *Encuentro con los representantes de los medios de comunicación. Discurso del Santo Padre Francisco*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html
- Francisco (2014). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Francisco (2014). *Audiencia General. Plaza de San Pedro*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140910_udienza-generale.html
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Francisco (2015). *Misericordiae vultus. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html
- Francisco (2016). *Audiencia General*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2016/documents/papa-francesco_20160615_udienza-generale.html
- Francisco (2017). *Misas matutinas en la capilla de la Domus Sanctae Marthae. Reconocer nuestra vulnerabilidad*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20170616_vulnerabilidad.html
- González Buelta, B. (2006). *Ver o perecer: mística de los ojos abiertos*. Santander, España: Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (2006). La koinonía eclesial. *Páginas*, 31(200), 18-35.
- Juan Pablo II (1989). *Christifideles laici* (2.ª Ed.). Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Haas, A. (2003). La mística de la encarnación. *Communio: Revista Católica Internacional*, 25, 35-46.
- Hernández Velasco, I. (16 de marzo de 2013). El Papa: "¡Cómo me gustaría tener una Iglesia pobre y para los pobres!". *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/elmundo/2013/03/16/internacional/1363428945.html>
- Martínez, M. (2006). La perfección cristiana en el pensamiento de Antonio Royo Marín. *Ciencia Tomista*, 133(3), 417-446.

- Moioli, G. (1983). *Mística cristiana*. En S. de Fiores, T. Goffi y E. Paoline (eds.), *Nuovo dizionari di spiritualita* (pp. 985-1001). Roma, Italia: Edizione Paoline.
- Pabón de Urbina, J. (1991). *Diccionario manual griego clásico-español* (17.ª ed.). Barcelona, España: Vox.
- Pablo VI (1975). *Evangelii nuntiandi*. En *Encíclicas de Pablo VI* (pp. 323-426). Madrid, España: Edibesa.
- Pablo (1964). *Lumen gentium*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Pablo (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
- Panikkar, R. (2007). *De la mística: experiencia plena de vida*. Barcelona, España: Herder.
- Pikaza, X. (2006). *Antropología bíblica: tiempos de gracia*. Salamanca, España: Sígueme.
- Rocchetta, C. (2001). *Teología de la ternura: un evangelio por descubrir*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- Torralba Rosello, F. (2014). *La revolución de la ternura: el verdadero rostro del papa Francisco*. Lleida, España: Milenio.
- Velasco, J. M. (2007). *Mística y humanismo*. Madrid, España: PCC.



Reseñas

Reviews

Resenhas

Silvia Bara Bancel. *Teología mística alemana: estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters).*

Münster: Aschendorff Verlag GmbH & Co, 2015, pp. 534.

ISBN: 978-3-402-10289-3.

Este libro escrito por Silvia Bara Bancel, doctora en Teología y profesora de la Universidad Pontificia de Comillas representa para la comunidad académica y para los estudiosos de la espiritualidad y de la mística una enorme riqueza. El título *Teología mística alemana* evoca una de las más representativas escuelas de la espiritualidad llamada comúnmente Escuela Renana. La misma autora se refiere a la mística alemana como un nombre que se le adjudica porque se escribe en alemán, el alto alemán medio, o mística dominicana porque sus principales representantes fueron dominicos; también se la conoce con el nombre de *mística abstracta*, o *metafísica*, o *mística de la esencia*, por el carácter intelectual que tiene su formulación e, incluso, por el método que plantea y el lenguaje que ofrece.

En esta perspectiva, la autora hace un estudio comparativo entre el Maestro Eckhart y Enrique Suso, dos frailes dominicos, con afinidad de pensamiento y de posturas teológicas similares, pero también con posturas contrarias. Ellos desarrollaron grandes temáticas como la “unión o el padecer a Dios”, el desasimiento y la vida en el espíritu. Los dos también tuvieron grandes influencias de la teología expuesta por Dionisio Areopagita, el neoplatonismo cristianizado y algunos de los elementos aristotélicos. Ambos, Eckhart y Suso, estuvieron preocupados por la búsqueda de una verdadera *philosophia spiritualis*, de corte teórico-práctica, que diera las pistas pedagógicas necesarias para la conducción del ser humano a la felicidad plena en Dios, es decir, a la unión en Él.

La autora despliega todo su potencial de conocimiento del alto alemán medio para leer en esta lengua a los autores objeto de su estudio y para mostrar con veracidad las categorías teológicas del pensamiento, los modos de actuar y las consecuencias que cada uno de ellos tuvo que soportar a causa de la novedad y de la sospecha que despertaban sus predicaciones y escritos. Por una parte, Eckhart, duramente cuestionado por sus posturas teológicas, por sus escritos en

la lengua propia del pueblo, señalado de hereje mediante la bula *In agro dominico* de 1329 del papa Juan XXII y por otra, Suso, también cuestionado y relevado de su cargo en su carrera universitaria. Estos dos personajes hacen historia en el contexto de la Edad Media, porque, además de ser maestros, estaban dedicados a la pastoral y a la atención itinerante de las personas que solicitaban su acompañamiento espiritual.

En el libro, Bara Bancel dedica un primer capítulo a presentar a Suso en su contexto, testigo de múltiples conflictos que afectaban directamente a la Iglesia: luchas de poder entre el emperador y el papa, incoherencias en el testimonio de los jerarcas de la Iglesia y el surgimiento de la herejía del Libre Espíritu. De esta manera, en el *Libro de la Verdad*, escrito por Suso, se reconoce que aún en medio del convulsionado momento que vivía la sociedad también se evidenciaba una necesidad profunda de espiritualidad, un reclamo por la presencia de líderes espirituales que señalaran caminos o itinerarios en la búsqueda de Dios en la vida. Eckhart, por su parte, escribe para varios públicos: para los que estaban en formación (frailes) y para las personas del común y corriente que iban a escuchar sus sermones. En este sentido, Eckhart acude a la alegoría y a la analogía para presentar que el camino hacia la unión con Dios exige el desasimiento o la entrega total del ser humano a Dios.

Bara Bancel dedica un amplio desarrollo al *Libro de la Verdad* de Suso y describe a fondo sus grandes temas: la unidad divina (en alto alemán medio, *einikeit*), su salida de sí a lo creado (*usbruch*) y el retorno del ser humano hacia su origen (*durchbruch*). En este la persona desprendida recibe la plena filiación divina y la bienaventuranza eterna y es sumergida (*innemung*) en la unidad divina, para hacer la comparación posterior con las enseñanzas del Maestro Eckhart expresadas en sus tratados y sermones alemanes, y también su obra latina, como *Comentario al Evangelio de Juan*, *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico* y el escrito en defensa del proceso que le habían hecho en Colonia. Bara Bancel analiza particularmente la noción de Dios en Eckhart y las concepciones que Suso y Eckhart tienen sobre la creación, a la luz de la generación eterna e intelectual del Verbo. En Eckhart, la relación paradójica entre la infinitud divina y lo creado: la distinción entre el “ser virtual”, el arquetipo o la razón ideal de las cosas en el pensamiento divino, y su “ser formal”, que las distingue y separa de Dios y de las demás; la importancia de la perspectiva o la restricción en una comparación y las explicaciones de Suso sobre el “ser eterno increado”, de su ejemplar eterno (el Logos) y el “ser creado”.

Se desataca la profundidad en la temática cristológica sobre la salvación o deificación del ser humano, que conduce a la bienaventuranza y a la recepción de la filiación divina en plenitud, así como las pistas que indican un camino para la

filiación y la unión plena con Dios, que necesariamente pasa por la *kenosis* o vaciamiento, desprendimiento (*gelassenheit*), separación o desasimiento (*abgescheidenheit*), nociones propias de la mística alemana.

Las conclusiones a las que llega Bara Bancel es que Suso y Eckhart tienen puntos en común y también divergencias, que "si bien es necesario estudiar a Eckhart para comprender a Suso y, en particular, su *Libro de la Verdad*, es igualmente conveniente escuchar al Discípulo, su presentación y precisiones sobre la doctrina eckhartiana, para comprender rectamente al Maestro" (p. 25). Para la autora, Suso es un buen intérprete de Eckhart y "tiene una percepción más acertada que la que se puede tener en la actualidad acerca del sentido de algunas expresiones eckhartianas que, por otra parte, presentan un gusto por lo exagerado y por cierta provocación" (p. 115). También señala que, "al subrayar el valor mediador de Cristo en la deificación y la permanencia de la creaturalidad en la unión mística, Suso se aleja definitivamente de una interpretación panteísta de las expresiones eckhartianas" (p. 120). Todo el sistema de Eckhart, "incluyendo su visión del mundo, del ser humano y de la salvación es su noción de Dios, origen y primer principio de todo, absolutamente anterior y superior a todo lo creado y, por ello, inabarcable, inconcebible por el intelecto humano. Se alinea con todos aquellos que proponen la vía de la negación como mejor camino para poder inferir 'algo' acerca de tal infinitud; pues la negación de toda negación, de toda limitación o delimitación supone la plenitud de la afirmación" (p. 254). Finalmente, es loable que la autora en cada capítulo presente unas consideraciones que recogen a manera de síntesis el tema desarrollado, lo que hace más rica, profunda y fácil la lectura de esta obra, extensa y excelentemente fundamentada en todas sus 534 páginas.

Edith González Bernal
Pontificia Universidad Javeriana

Kallistos Ware. *Verso il compimento della salvezza: nella tradizione ortodossa.*

Roma: Lipa, 2018, pp. 117.

ISBN: 978-88-89667-91-0.

Verso il compimento della salvezza: nella tradizione ortodossa es un libro que, al exponer la temática desde la fe cristiana con un acento en la teología ortodoxa griega, atrae la atención de quien quiere comprender mejor la salvación en el cristianismo desde la perspectiva de la tradición ortodoxa. El lenguaje claro, conciso y ordenado del profesor Ware se combinan con una holgura y flexibilidad en la exposición de sus planteamientos, enriquecidos por el lenguaje teológico, que incluye varios Padres de la Iglesia y teólogos contemporáneos, junto con autores más propios de otros ámbitos como el literario, entre ellos Fiodor Dostoievsky. De esta manera, el profesor Ware logra destacar los elementos clave para comprender lo que implica de fondo la salvación del cristiano.

Kallistos Ware, cuyo nombre de pila es Timothy Ware, nace en Bath, Inglaterra, en 1934. Estudia materias clásicas y teología en la Universidad de Oxford. En 1958, es recibido en la Iglesia ortodoxa griega y en 1966 es ordenado sacerdote y tonsurado como monje, tras lo cual recibe el nombre de Kallistos. En 1966, es nombrado *Spalding Lecturer* en Estudios Ortodoxos Orientales en la Universidad de Oxford, de cuya cátedra se encarga por treinta y cinco años. En 1982, es consagrado obispo de Diokleia y nombrado obispo asistente de la arquidiócesis ortodoxa de Thyateira y Gran Bretaña del patriarcado ecuménico. Es reconocido por sus centenares de entrevistas, conversaciones televisivas y radiofónicas. Además, es autor de varios libros y artículos con los que ha transmitido la riqueza de la Iglesia bizantina y, en general, de la fe cristiana.

El libro está dividido en dos partes. La primera “¿Cómo somos salvados? La comprensión de la salvación en la tradición ortodoxa” y la segunda “Debemos rezar por todos: la salvación según san Silvano del monte Athos”. Estas están precedidas de un prefacio profundo, claro y cuestionante, realizado por la profesora italiana Michelina Tenace, apoyada principalmente en las enseñanzas de san Agustín, quien prepara la lectura del resto del libro con importantes cuestionamientos sobre algunos aportes de este y, en general, de cómo se ha entendido la salvación en la Iglesia católica.

La primera parte está dividida en una introducción, un primer capítulo titulado “¿De qué cosa soy salvado?”, el segundo “¿Cómo soy salvado?” y el tercero “¿Para qué cosa soy salvado?”. Antes de preguntarse “¿De qué cosa somos salvados?”, el profesor Ware inicia respondiendo con otra pregunta: “¿Soy salvado?”. A esta última pregunta responde que la salvación es una realidad completamente realizada y concluida, pero existe la posibilidad de decirle “No” a esa salvación, y añade que mi incorporación a Cristo está incompleta, no a causa de un defecto o ausencia de eficacia de parte de Él, sino porque de parte mía conservo una continua libertad de escogencia, la posibilidad de refutar o de obedecer (p. 39). Kallistos indica que la salvación, según la perspectiva de la Iglesia ortodoxa, no es un evento único en el pasado de una persona, sino que es un proceso continuo.

“¿De qué cosa somos salvados?”. Del pecado entendido como caída o, más específicamente, como andar fuera del camino, el alejamiento de la vía de la justicia, el vagar, el andar errando. Sin embargo, el pecado debe ser visto, no en términos jurídicos, como la transgresión de un código moral, sino en una perspectiva de existencia, como la incapacidad de ser nuestro verdadero yo; el pecado es una ausencia de verdadera humanidad, lo que significa que por encima de cualquier otra cosa el pecado es una ausencia de relacionalidad (p. 42).

La caída no es un evento aislado, sino un desarrollo gradual y progresivo, como ya habíamos mencionado. Al respecto, señala el profesor Ware que, después de la caída de Adán y Eva, los seres humanos avanzaron poco a poco hacia una ignorancia y una corrupción siempre creciente, de tal manera que la caída ha sido acumulativa (p. 45); todos participamos de la naturaleza de Adán y por eso tenemos en común también la caída. Y así como tenemos en común la caída, porque pertenecemos a un mismo cuerpo orgánico, también somos responsables de todos y de cada cosa; en ese mismo sentido, anota el autor, no somos salvados en el aislamiento, sino en unión con todos los hombres, nuestros compañeros de todas las generaciones (pp. 52-53).

El ser humano, hecho a imagen y semejanza, en la caída, afirma Kallistos, pierde la semejanza con Dios, pero no la imagen, lo que lo distingue de Lutero y Calvino que afirmaban que la naturaleza humana había sufrido una corrupción total, y frente a los luteranos específicamente, que consideran que a causa de la caída la imagen de Dios ha sido cancelada. En oposición también a lo que pensaban Lutero, Calvino y también san Agustín, la Iglesia ortodoxa ha insistido siempre en la santidad de muchos justos del Antiguo Testamento, como Abraham y Sara, José y Moisés, o Elías y Jeremías. Así como incluye a estos personajes bajo el nombre de santos, también la ortodoxia considera a la Virgen María sujeta a las consecuencias del pecado original, es decir, considerando inaceptable el dogma

de la inmaculada concepción como sí lo ha hecho la Iglesia católica, no tanto porque sea falsa, sino porque es innecesaria esta doctrina (pp. 53-54).

Por otro lado, afirma Kalistos, la salvación es obra de Dios, pues sin Cristo no podemos hacer nada, pero también es cierto que sin nosotros Dios no puede hacer nada; esta es la sinergia entre la gracia divina y el libre albedrío que debe haber para alcanzar la salvación.

En el segundo capítulo “¿Cómo somos salvados?”, el profesor Ware nos recuerda que la salvación está formulada en términos personales, es decir, no nos preguntamos ¿cómo somos salvados? sino ¿quién es el Salvador? En ese sentido, somos salvados a través de la obra total de Cristo, no simplemente de un evento particular de su vida; esta salvación es realizada sobre todo a través de una inhabitación de “Cristo en nosotros” más que “Cristo por nosotros”. Existe un término, que toma el profesor Ware de Gregorio Palamas, para explicar esta participación en Dios en la salvación, pues no participamos de la esencia trascendente, sino de la energía increada de Dios. Con esta energía de Dios, se entiende no cualquier don creado que Dios concede a la humanidad, sino Dios mismo en acción; en términos más sencillos, es la vida y la potencia y la gloria de Dios comunicada a su creación (p. 69).

“¿Para qué cosa somos salvados?” se nos pregunta en el tercer capítulo, y el profesor Ware comienza respondiendo a esa pregunta indicando que ser salvados significa ser divinizados, participar directamente de la energía divina e increada. Por eso, la salvación significa mucho más que un cambio exterior en nuestro estatus jurídico y, al mismo tiempo, más que una imitación de Cristo, así como la salvación no es un único evento en nuestra vida pasada, sino un proceso continuo de crecimiento en Cristo (pp. 72-73). La salvación es social y común, presupone la Iglesia, la sociedad y el perdón, se entiende como un sacramento y es cósmica, es decir, la salvación engloba toda la realidad del ser humano, involucra a las personas que lo rodean, así como toda la Creación. En esta conciencia social de la salvación, insiste mucho el profesor Ware, señalando, entre otras cosas, que la contaminación del ambiente no es solo una cuestión política o económica, sino también un problema espiritual (p. 80).

Para finalizar el libro, el profesor Ware habla de san Silvano de Athos, un monje ruso que nació en Šovskoe en 1866 y murió en el monte Athos el 24 de septiembre de 1938. Este monje bebió mucho de fuentes como san Isaac el Sirio, entre otros padres espirituales de la Antigüedad. San Silvano hace énfasis en la oración por los demás como la verdadera vocación de la persona humana, y señala tres temas principales en su visión del amor y de la oración universal, a saber: la firme convicción de que Dios llama a cada ser humano a la salvación, su concepción del

Adán total y su insistencia en que mi prójimo soy yo mismo y la firme certeza de que en el plano total de Dios no somos solo los seres humanos, sino todo el cosmos el que es redimido y transfigurado.

En primer lugar, la firme convicción de que Dios llama a cada ser humano a la salvación la resume en cuatro puntos: ama a todos, reza por todos, llora por todos y arrepíentete por todos. En segundo lugar, afirma san Silvano que, a causa de nuestra solidaridad con el Adán total, todos compartimos la culpa de Adán, pero no en una forma jurídica o lógica desarrollada, sino porque estamos unidos como miembros de una única familia humana; cada uno de nosotros es responsable de todos y de cada cosa, por tanto, mi salvación personal está ligada a la salvación de todo el género humano y así de toda la Creación (p. 103). En tercer lugar, la teología de san Silvano sobre la persona humana es decisivamente holística: la gracia abraza a toda la persona, cuerpo y alma juntos, el cuerpo es divinizado junto con el alma; y así como incluye la dimensión corporal de la persona humana, incluye los animales (p. 113), las plantas (p. 115) y toda la Creación. Nuestra salvación está necesariamente ligada a la salvación de cada ser humano, porque “nuestro hermano es nuestra vida” y al mismo tiempo la transfiguración de nosotros, seres humanos, inaugura la transfiguración del cosmos.

Para terminar, podemos indicar que el profesor Ware ha hecho una muy buena síntesis de la postura de la Iglesia ortodoxa frente al misterio de la salvación de la persona humana de manera muy clara y concisa en el presente libro, que si bien es muy completo, al tener apartados tan cortos, introduce temas que desarrolla poco, dejando al lector con ganas de más. No obstante, es la manera en que Kallistos puede presentar de una manera fácil de entender un tema de mucha complejidad y que podría requerir un amplio conocimiento teológico. Asimismo, en este libro no se observan ánimos de oposición a la doctrina de la Iglesia católica, pero sí de mostrar claramente el contraste en algunos puntos, que podríamos decir son secundarios a los elementos fundamentales de la salvación, que comparten, en su gran mayoría, la Iglesia católica y la Iglesia Ortodoxa. Recomendamos ampliamente la lectura de este libro, no solo para comprender la tradición ortodoxa, sino para ver las similitudes que existen entre el pensamiento que proponen las dos Iglesias frente a la salvación de la persona humana.

Carlos Alberto Rosas Jiménez
Universidad de La Sabana

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 7000 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://nodulo.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

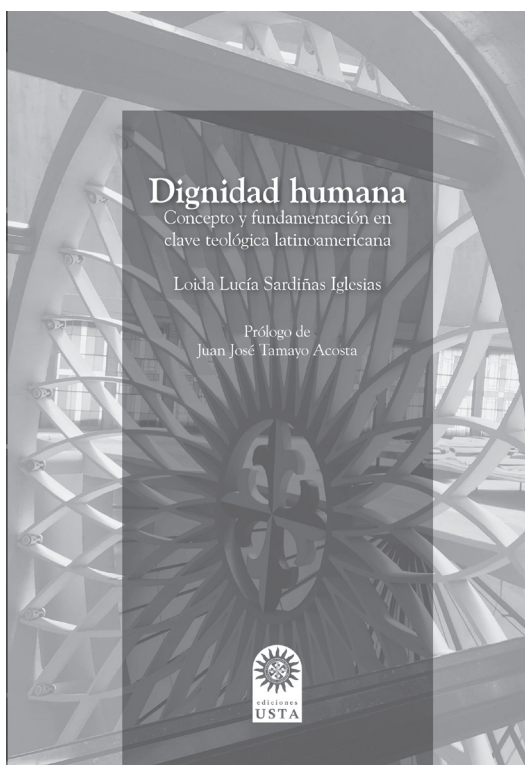
E-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

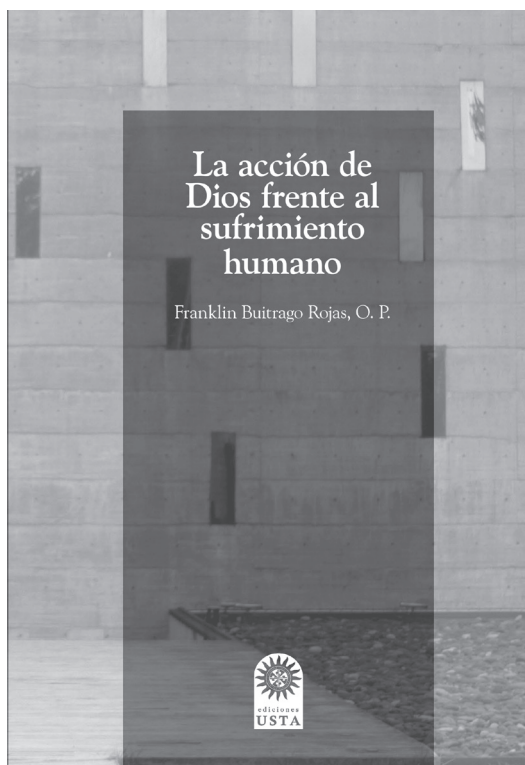
Site: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>

Dignidad humana: Concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana

Esta obra es una aproximación al concepto de dignidad humana como fundamento de los derechos humanos, y, en general, como base del horizonte ético y jurídico de las sociedades modernas. Toma en cuenta los desarrollos del concepto, su fundamentación desde diferentes autores y escuelas de pensamiento filosófico y teológico, y las críticas al uso y a la pragmática conceptual, con el propósito de potenciar los criterios de verificación y concreción de la dignidad humana y los derechos humanos en la realidad siempre cambiante de América Latina.

Loida Lucía Sardiñas Iglesias
(Autora)





La acción de Dios frente al sufrimiento humano

En numerosos ámbitos eclesiales y teológicos se habla de la importancia de elaborar una reflexión teológica capaz de articular la experiencia de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, desde sus contextos culturales y situaciones vitales particulares, con la Buena Nueva de Jesucristo transmitida por la fe y la tradición cristianas. Esta visión de la labor teológica como mediación entre fe y cultura, y diálogo entre la Iglesia y el mundo, reconoce que el Evangelio es palabra viva y vivida que no se limita a la repetición de doctrinas, sino que lleva en sí mismo un mensaje de salvación siempre actual y una novedad para cada época y para cada contexto humano.

Franklin Buitrago Rojas, O. P.
(Autor)

Antropología y metantropología en Abelardo Lobato
Nuevo horizonte de comprensión del humanismo cristiano en el contexto universitario

Este libro trata sobre la comprensión del hombre según el pensador dominico Abelardo Lobato y de su propuesta antropológica original, la cual llama metantropología en virtud de su fundamentación metafísica; además, aborda la aplicación del pensamiento lobatiano a la comprensión de la cultura universitaria y del humanismo cristiano en la formación de la persona.

Wilson Fernando Mendoza Rivera, O. P.
(Autor)

