

Spiri tus



*Edición
hispanoamericana*

*Año 63/4 • N° 249
Diciembre de 2022*

*Identidades y
universalismos*

Revista de Misionología

Spiritus

Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. Spiritus quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, Spiritus no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación	3
--------------	---

Identidades y universalismos

Landry N'ngang		
Ekomie	● Lo universal y lo particular en la filosofía contemporánea	9
Lucien Legrand	● Pablo, ¿universalista? (Gal 3, 28)	22
Thierry-Marie Courau	● La salvación como dia-logo	35
Jean Davy Ngangha		
Mbome Ndong	● Sinodalidad: articulación entre lo particular y lo universal	49
José Scaria Palakeel	● Identidades y universalismos en el contexto de la India	61
Pierre Diarra	● Religiones tradicionales africanas en relación con lo universal	77

Parte aparte

Roberto Charupá	● Un concepto-imagen de misión en Aparecida (15 años después). Hacia nuevas reconexiones integrales y sanadoras	93
Carlos López	● Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres. La actualidad de su compromiso	110

Crónicas

Michel Quedraogo	● Misionero de la cárcel de Les Baumettes, Marsella	121
José María Cantal		
Rivas	● Proyecto Mónica. Formación cristiana en Argelia	126
Gilles Routhier	● Reforma de la curia. Implicaciones eclesiológicas y misionológicas	132
SECAM	● 19a Asamblea Plenaria del Simposio de Conferencias Episcopales de África	144

Índice General 2022

Presentación

La misión de Abraham hasta nuestros días.

“Por ti se bendecirán todas las naciones de la tierra”

La Iglesia, el primer día de cada año nuevo, nos propone un lindo texto del libro de los Números. Por la intermediación de Moisés, Dios confía a Aarón y otros sacerdotes la misión de bendecir al pueblo de Israel:

El Señor te bendiga y te guarde, el Señor te muestre su rostro radiante y tenga piedad de ti, el Señor te muestra su rostro y te conceda la paz (Nm 6 24-26).

Una de las funciones del sacerdote es bendecir, es decir, atraer sobre el pueblo los beneficios de Dios: protección, presencia, paz. En efecto, Israel en su fragilidad tenía inmensa necesidad de la protección de su Salvador. El rostro de Dios es símbolo de su presencia, de su benevolencia y de su apoyo. La paz, “Shalom”, traduce la plenitud de la vida con que colma su pueblo. Significa

la plena armonía entre Dios e Israel, entre los hijos y las hijas del pueblo, entre todos los seres humanos. Esta bendición solamente puede venir de Dios mismo. Los sacerdotes son solamente ministros: “Invocarán mi nombre sobre los israelitas, y yo los bendeciré” (Nm 6, 27).

La bendición de Dios no es en primer lugar un rito. Acompaña toda la historia de salvación. Así Dios bendice Abraham, el padre de los creyentes, quien a su turno llega a ser bendición. La bendición es entonces misión: la de Abraham, la de Israel en medio de las naciones, la de los creyentes en el centro de nuestro mundo: “... te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición... En tu nombre se bendecirán todas las naciones del mundo” (Gn 12, 2-3). Pero, ¿cómo ser bendición de Dios para todos los pueblos, en un mundo donde se enfrentan universalismos totalitarios y particularismos “mortíferos”? Es la pregunta que atraviesa el presente número 249 de la revista *Spiritus*.

Los filósofos que reconocen un sitio importante a la articulación del uno y del múltiple alertan contra cualquier pretensión de “un universal sobresaliente”; lo universal es verdaderamente universal cuando los seres humanos establecen un diálogo de sus diferentes sistemas de referencia. Es lo que confirma la perspectiva universalista de Pablo. El apóstol de los gentiles se desmarca de la ideología universalista dirigida por el estoicismo: “el universalismo paulino no es de fusión, sino de comunión”. Esta comunión se traduce por el diálogo y el encuentro, importantes para la Iglesia y su misión. Son esenciales para la salvación cristiana que es fundamentalmente diálogo. La persona humana se descubre como identidad abierta a lo universal. Porque “en el cristianismo, y esto podría parecer paradójico, identidad y universalismo no se oponen, sino funcionan juntos”.

En países como la India, las complejidades de la relación entre universalidades y particularidades atraviesan el conjunto del país

y amenazan la armonía. Habitan las relaciones entre los cristianos y las tendencias cada vez más identitarias. Pueden corromper a la misma Iglesia. No obstante, “los cristianos de la India mantienen su identidad y su fe, viviendo en amistad y armonía con los demás”. Por otra parte, en África son las religiones tradicionales africanas (RTA) quienes se hacen la pregunta de la relación con lo universal. Los valores morales y espirituales que llevan, pueden constituir una plataforma para el diálogo entre hombres y mujeres de las religiones y de opiniones diferentes. A esta mesa de intercambios, las RTA pueden aportar su contribución en asuntos comunes de la ecología, de la articulación entre lo divino y la responsabilidad, en relación al fatalismo.

Finalmente, la aventura de la sinodalidad, al que nos invita el Papa Francisco, ¿no será una bendición de Dios? ¿No es un paradigma concreto de la articulación entre identidades y universalismos? En efecto, la sinodalidad “pone en evidencia la universalidad de la Iglesia y su misión, como también la diversidad de las culturas y de los contextos en donde la misión se desarrolla”. La misión de ser bendición de Dios, de hacer soñar (como Isaías y Miqueas) en la posibilidad de un mundo de justicia y paz, de ser signo y fermento.

Paulin Poucouta - París
Helmut Renard - Quito



*Identidades y
universalismos*

Lo universal y lo particular en la filosofía contemporánea

Landry N'ngang Ekomie

Originario de Gabón, Landry N'ngang Ekomie es sacerdote de la Congregación del Espíritu Santo. Exdirector de estudios en el filosofado espiritano de Libreville, actualmente es estudiante de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Estrasburgo. Es miembro del Consejo Editorial de la revista Spiritus.

La misión de los filósofos es interesarse en cuestiones que se relacionan con nuestra condición humana y nuestra relación con el mundo. Muchos la han tematizado únicamente desde el punto de vista de la racionalidad europea. Tanto es así que, desde el Renacimiento y más aún en el Siglo de las Luces, la “humanidad europea”¹ se ha erigido como un modelo civilizatorio ejemplar para toda la “*ecúmene*”.² Tal postura fue descrita como universalismo sobresaliente en la medida en que considera que la particularidad europea es universal, válida para todos “en todas partes y siempre”.

Además, los autores de la corriente poscolonial, rebelándose contra un eurocentrismo marcado por el lugar más bien exclusivo donde se define, muestran que “lo universal no es simplemente

1 Tomamos prestado este concepto del filósofo alemán Edmund Husserl. Para él, Europa no es solamente una zona geográfica, es sobre todo una idea.

2 La “*ecúmene*” es un concepto geográfico que vuelve a la superficie habitada de la tierra. Es especialmente estudiado por Augustin Berque; *Ser humano en la tierra: principios de ética de lo ecúmeno*, París, Gallimard, 1996; *Ecoumène: introduction à l'étude des milieux humains*, París, Berlín, 2000.

diverso en sus figuras; es ambiguo en su principio: existen varios *universales*". Por así decirlo, lo universal y lo particular mantienen una relación de referencia mutua. Es por eso que, en este artículo, consideramos tratar la relación de lo universal con lo particular preguntándonos: ¿cómo tematizan los filósofos contemporáneos la relación entre lo universal y lo particular?

Para tratar de responder a esta pregunta, defenderemos la siguiente tesis: la filosofía contemporánea despliega un concepto plurívoco de lo universal. Crítico con cualquier posición sobresaliente, este último es respetuoso de las particularidades. Nuestro enfoque explorará tres caminos: la fenomenología, la filosofía política y la corriente poscolonial.

Fenomenología: de un universal sobresaliente a un universal lateral

En su curso de primavera de 1907 titulado "La idea de la fenomenología. Cinco lecciones", Edmund Husserl define el campo problemático de la fenomenología como el dominio de la inmanencia. La fenomenología apunta así al significado de las cosas a partir de la experiencia que tenemos de ellas. Para el fenomenólogo, de hecho, las cosas se consideran como relativas a la conciencia que las ataca, "todo conocimiento conduce a una experiencia",³ la experiencia tiene significado solo como una experiencia vivida. Un acercamiento fenomenológico a lo universal consistiría, por tanto, en deshacer los amarres del barco de la humanidad para hacerlo navegar en aguas donde nunca se habría aventurado. Dicho de otro modo, lo universal desde un punto de vista fenomenológico tiene muy en cuenta la diversidad y singularidad de la experiencia humana. No podría elevar a uno de ellos, ni siquiera a uno euro-

3 Edmund Husserl, *Ideas directrices para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducido por Jean-François Lavigne, París, Gallimard, 2018, I, § 24.

peo, al rango de “verdad evangélica” válida para todos, en todo lugar y en todo momento. Las palabras del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty son particularmente interesantes. En su informe para la creación de una cátedra de antropología social en el Collège de France, el autor escribe:

El aparato de nuestro ser social puede ser deshecho y rehecho por los viajes, ya que podemos aprender a hablar otros idiomas. Hay aquí un segundo camino hacia lo universal: ya no el universal sobresaliente de un método estrictamente objetivo, sino como un universal lateral que adquirimos a través de la experiencia etnológica, la prueba incesante de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo. Se trata de construir un sistema general de referencia en el que se pueda encontrar el punto de vista del nativo, el punto de vista de lo civilizado y los errores del uno sobre el otro, de constituir una experiencia extendida que se vuelve en principio accesible a los hombres de otro país y de otro tiempo. La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades “primitivas”. Es una forma de pensar, la que se impone cuando el objeto es “otro” y requiere que nos transformemos.⁴

En este extracto, el lector notará primero que Merleau-Ponty deconstruye la institución social, con lo que implica como pesos e ilusiones, por la invitación a viajar. Es una llamada a un cambio de escenario que lanza de esta manera, con el fin de mostrar cómo la estructura de nuestro “ser social” no se fija de una vez por todas. Por eso cree que el método objetivo (la posición sobresaliente) es ingenuo. Porque olvida que el ser social emerge de un Ser más grande del que siempre forma parte. Por lo tanto, propone pasar de un “universal sobresaliente” a un “universal lateral”. Recordemos a todos los efectos que, para nuestro autor, la lateralidad se presenta como una antítesis de la frontalidad característica

4 Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, *Signos*, París Gallimard, 1960, p 193.

del método objetivo. De hecho, mientras que el método objetivo vuela sobre la experiencia desde una conciencia pura, la lateralidad refleja más bien el hecho de que la conciencia está sujeta a la experiencia que la abarca.

Así, la etnología, como experiencia de la diversidad humana, aparece al fenomenólogo como una vía relevante para acceder a un “universal lateral”. Así, Merleau-Ponty entiende la universalidad lateral como una experiencia intersubjetiva, una prueba recíproca de uno mismo por los demás y del otro por uno mismo. Tanto es así que se trata de captar lo universal como un concierto de particularidades sobre la base de una humanidad compartida donde los demás son considerados por sí mismos en “un sistema general de referencia”, donde “el punto de vista del nativo, el punto de vista de lo civilizado y los errores de uno sobre el otro” pueden encontrar lugar.⁵

Por “errores de uno sobre otro”, es necesario, por lo tanto, entender que un universal sobresaliente se basa en una concepción fijista de la alteridad, mientras que la posibilidad del error que recae en la lateralidad prohíbe cualquier fijismo.

Así, lo universal para Merleau-Ponty se refiere a su concepto de “carne”, entendido como la dimensión común de la experiencia del Ser. El autor parece sugerirlo cuando habla del universal lateral como “un sistema general de referencia” donde se tienen en cuenta todas las perspectivas de la relación con el Ser. Incluso, si el enfoque del fenomenólogo no es principalmente ético, nos parece que su atención a las humanidades no europeas se asemeja a una postura ética en la medida en que habla del viaje hacia el universal lateral como un “requisito”: “exige que nos transformemos”.

5 Ibid.

El enfoque de Merleau-Ponty de pensar en lo universal, y no objetivamente, es interesante por dos razones:

1. Debido a que nuestras experiencias pueden ser vividas por otros, la identificación se hace posible, lo que constituye una barrera contra la violencia del universal sobresaliente.
2. Dado que el “ser social” es inestable, lo universal es, por así decirlo, el lugar del diálogo entre los individuos.

Filosofía política: universal reiterativo y universal impuro

Nos centraremos aquí en el filósofo estadounidense Michaël Wazler y el filósofo francés Étienne Balibar. El primero acuñó el concepto de “universal reiterativo”, mientras que el segundo habla de “universal impuro”. La mayor parte de su trabajo se centra en temas específicos de la filosofía política. Para el filósofo estadounidense Charles Larmore, esta disciplina puede definirse “como parte de la filosofía moral, cuyo objetivo es poner de manifiesto los principios de la sociedad ideal”.⁶ Como veremos, es en esta línea programática donde se sitúan nuestros dos autores.

Para Wazler, la búsqueda de esta sociedad ideal se tematiza a través del concepto de “universal reiterativo”. Muy cercana del universal lateral de Merleau-Ponty, esta noción se opone al dualismo frontal que caracteriza las discusiones en torno al universalismo y al particularismo. Así, en un famoso artículo titulado “Los dos universalismos”,⁷ el autor toma una posición que escapa a la opo-

6 Charles Larmore, “¿Qué es la filosofía política? Actas del coloquio de estudiantes de filosofía práctica. Normas acción e instituciones”, *Revista Phares* [en línea], # p 13, Universidad de Brown, accedido 7 de octubre de 2022, <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-X-02-Charles-Larmore.pdf>.

7 Michael Wazler, “Los dos universalismos”, *Esprit*, 187, diciembre de 1992, pp 114-133.

sición clásica. Sugiere “que hay otro universalismo, de una variedad no reconocida, que circunscribe y tal vez incluso ayuda a comprender la apelación al particularismo moral”,⁸ sugiriendo que la formulación de un concepto de universal reiterativo es un alegato a favor del particularismo, sin que este último sea exclusivismo. Para defender su posición, Wazler considera un ejemplo de particularismo, el judaísmo, que según él ha dado lugar a dos universalismos: el universalismo sobresaliente transmitido por el cristianismo y el universalismo reiterativo que considera que los beneficios del Dios de Israel se repiten en las historias de otros pueblos.

Para comprender mejor este enfoque, es útil detenerse en el primer universal con el que trata Wazler, es decir, el universalismo sobresaliente. Según el autor, esta noción afirma el “triunfo de la singularidad religiosa y moral”.⁹ Tanto el judaísmo como el cristianismo son los vectores históricos. A partir del texto bíblico, el autor muestra que estas dos religiones monoteístas defienden la unicidad de Dios de una manera sobresaliente. La verdad reclamada por estas religiones es vinculante para todos. Por lo tanto, la proposición “Cristo murió por nuestros pecados puede dirigirse a cualquier persona, en cualquier lugar, y siempre será verdad”. Por lo tanto, no es sorprendente, según Wazler, que este universalismo inspirara el trabajo civilizador de las potencias occidentales. Dicho esto, el universalismo sobresaliente presupone un centro que se observa en lo que debería llamarse “un patrón común a los universalismos sobresalientes”. Según este diagrama:

Los siervos de Dios están en el centro de la historia y forman la corriente principal, mientras que las historias de otros son crónicas de ignorancia y conflicto sin sentido. En cierto sentido, no tienen historia, como en la concepción hegeliano-marxista, ya

8 Ibid., p 114.

9 Ibid., p 116.

que nada significativo en la historia del mundo les ha sucedido. Nada significativo en la historia del mundo les sucederá nunca, excepto en la medida en que se acerquen y se mezclen con la corriente principal.¹⁰

Los argumentos a favor del universalismo sobresaliente encuentran aquí su justificación desde un doble punto de vista. Uno se refiere a la responsabilidad de los “siervos de Dios” que ocupan una posición central. En el profeta Isaías, por ejemplo, recuerda Wazler, Israel es considerado como la “luz de las naciones” (Is 49, 6 y 42, 6). El segundo, por otro lado, considera que la historia de Israel tiene un significado que toda la humanidad debe seguir sin excepción. En otras palabras, lo universal sobresaliente es un hegemonismo que, al negar lo particular, ignora que es en sí mismo un cierto particular que, en un momento de la historia, ha tenido prioridad sobre los demás.

Después de presentar este primer universalismo desde una perspectiva crítica, Wazler presenta su concepto de universalismo “reiterativo”. A partir de un extracto del profeta Amos, muestra que el Dios de Israel *repite* de manera diferente su acción saludable en otros pueblos: “Hijos de Israel, ustedes son míos, pero ¿no me pertenecen también los hijos de los etíopes? Saqué a Israel de Egipto. ¿Pero no saqué también a los filisteos de Capadocia y a los sirios de Cirene?”¹¹ Según este extracto, la acción de Dios trasciende las fronteras de Israel. Se “repite” en otros pueblos a quienes el Dios de Israel también considera suyos. Lo que parece así universal es, por un lado, la certeza de que la experiencia humana es diversa, y que la acción divina se realiza según modalidades específicas de cada situación histórica particular, por otro lado.

10 *Ibíd.*, p 116.

11 Amos 9, 7, citado por Michael Wazler, “Los dos universalismos”, p 117.

El universal reiterativo se distingue así del universal sobresaliente por “su atención al particularismo y al pluralismo. No tenemos ninguna razón para pensar que el éxodo de los filisteos y sirios es idéntico al de Israel, o que termina en un pacto, o incluso que las leyes de los tres pueblos son o deben ser las mismas”.¹² La distinción aquí está claramente marcada. A diferencia del sobresaliente, que asume un único punto de partida que se extiende dondequiera que haya una alteridad diferente cultural o históricamente, la reiteración asume que la historia de la humanidad está tejida con particularismos que constituyen el telón de fondo.

Esto significa que si una visión del mundo va a inspirar a otra se haría por medio de una recepción limpia, creativa e inventiva. Wazler lo resume en términos claros cuando argumenta que “el universalismo de la reiteración se deriva en parte de una cierta concepción de lo que significa tener una historia propia”.¹³ Esta propuesta decisiva tiene como interés en relación con lo universal reiterativo, la tolerancia como factor esencial de la paz. Esto es favorable a la construcción de un mundo donde las diferencias sean asumidas y respetadas.

Los desarrollos anteriores muestran así que el concepto de universal, además de ser sospechoso, no es fijo y siempre necesita de una discusión que necesariamente busca que se tengan en cuenta las condiciones para un diálogo fructífero. Una de estas condiciones sería sin duda salir de una concepción “pura”¹⁴ de lo universal. Es hacia este camino que el filósofo Étienne Balibar dirige su enfoque a la problemática del universalismo.

12 Michael Wazler, “Los dos universalismos”, 118.

13 *Ibíd.*, p 119.

14 Sobre esta manera de calificar la intención de Balibar, seguimos la lectura de Patrick Magnier, “Lo universal molesto”, Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, París, Galilée, 2016; *Critique*, No 833, octubre de 2016, pp 772-788.

En una serie de ensayos y conferencias recopilados bajo el título *Des universels*, introduce sus comentarios señalando que lo universal es una noción equívoca. Añade que esta noción, que hoy es muy disputada, no puede ser unívoca, debe *pluralizarse*, o más bien *diferenciarse* por dos razones, cuya totalidad conforma una dialéctica sin fin preestablecido: por un lado, cualquier *enunciación de lo universal* (por ejemplo, los “derechos del hombre”) se ubica en un marco geográfico e histórico (que puede llamarse civilización) que lo afecta en su forma y contenido; por otro lado, la enunciación de lo universal no es tanto un factor de unificación de los seres humanos como de *conflicto entre ellos y consigo mismos*. Digamos que une dividiendo.¹⁵

En este extracto, el autor señala primero la equivocidad de la noción de universal y la disputa que consecuentemente suscita. Sin embargo, si esta es la condición de lo universal, Balibar cree que debe liberarse del totalitarismo y “*pluralizarse*”. Por lo tanto, lo universal se inclinaría hacia lo que podría llamarse, en términos nietzscheanos, una “genealogía”, para decir que nuestros conceptos, incluido el universal, no son realidades ahistóricas, sino que emergen en contextos que deben establecerse para tener una concepción correcta, una concepción humana. Así, para justificar la necesidad de un acercamiento de lo universal a lo plural o en términos de diferencia, nuestro autor habla de una “dialéctica sin fin preestablecido”.

Esta propuesta, que suena como una advertencia contra cualquier teleología de lo universal, tiene el papel de recordar que la contingencia histórica está siempre en el corazón de cualquier formulación de lo universal.

La orientación marxista de Balibar se refleja aquí en el hecho de que el autor presta cierta atención a las condiciones históricas de la formulación de lo universal. Este interés sirve para comprender

15 Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, p 9.

las causas del “conflicto” y la “unificación”. Por eso, hablando de “derechos humanos”, evoca también la geografía, la historia y la civilización. La equivocidad de lo universal se debería, por tanto, a la ambigüedad de sus efectos: “une dividiendo”. En lugar de postular una tesis a través del título “Universales”, el autor hace una pregunta:¹⁶ ¿Hay uno o más universales? Para Balibar, no hay ambigüedad. Hay necesariamente varios universales que, a su vez, se entienden en varios sentidos; es decir, se dividen y su serie no está terminada porque nosotros mismos somos “universales”, cada vez singulares en la relación por definición difícil que mantenemos con las formas, instituciones, discursos y prácticas que nos inscriben en la frontera de las comunidades de las que recibimos nuestras palabras y nuestros lugares.¹⁷

Lo que podemos retener aquí es la idea de que las polémicas en torno a lo universal se basan en una dificultad estructural: es difícil ponerse de acuerdo en un sentido de lo universal. ¿Quiere esto decir que, en su propio principio, la enunciación de lo universal siempre es problemática? ¿Por qué el autor habla en términos de necesidad? En nuestra opinión, estas preguntas ayudan a explicar por qué el universal balibario se llama “universal impuro”. Para tratar de responder a esto, primero debemos notar que el discurso del filósofo francés insiste en el hecho de que lo universal es un concepto construido que está en constante transformación y refundación.¹⁸ Por eso es también el “lugar de la lucha contra la violencia estructural y la violencia que induce”.¹⁹ Por lo tanto, el trabajo de Balibar presta especial atención a las formas en que se declina lo universal.

La cuestión de esa atención serían dos hechos. Según Patrick Maniglier, existe ante todo en Balibar “la conciencia de la imposibili-

16 *Ibíd.*, p 11.

17 *Ibíd.*

18 *Ibíd.*, p 13.

19 *Ibíd.*, p 18.

dad de separar lo universal de lo singular de una manera sencilla”. Luego, a diferencia de los otros autores, Balibar “niega a la filosofía el poder de concluir”,²⁰ porque no se trata de elegir un campo, el de lo universal o el de lo particular. Más bien, Balibar trata de invitar a los contemporáneos a meditar sobre las siguientes preguntas cada vez que se discute lo universal: “¿Qué universalismo propone? ¿Cómo planea hacerlo? ¿Qué sentencia nos da?”. Aquí hay una tesis fuerte según la cual lo universal siempre nos hace una pregunta ontológica, una cuestión metodológica y una cuestión de traducción. El universal balbariano es, por lo tanto, un “universal impuro” porque rechaza la hegemonía, no afirma nada ahistórico, sino que entrega lo universal en manos de los hombres. Es en el corazón de la historia de este último que lo universal se traduce ya sea en sobresaliente o en un milhojas de conceptos que son vehículos de una relación respetuosa del *alter ego* en su particularidad.

Estudios poscoloniales: un universalismo de la traducción

Si la historia es, por lo tanto, el lugar de traducción de lo universal, los “estudios poscoloniales” son uno de los lugares donde la traducción adquiere toda su importancia. Las figuras representativas del postcolonialismo incluyen al filósofo senegalés Souleymane Bachir Diagne.²¹ Antes de exponer su noción de “universalidad de la traducción”, recordemos brevemente en qué consiste el postcolonialismo.

20 Patrick Maniglier, “Lo universal molesto”, Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences; Critique*, No 833, octubre de 2016, pp 778-779.

21 Seguimos a Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En búsqueda de África (s). Universalismo y pensamiento decolonial*, París, Albin Michel, 2018.

Según Anthony Mangeon,²² el postcolonialismo es una corriente “teórica y crítica”. Por un lado, según nuestro autor, se trata de entender cómo la expansión colonial cambia “un discurso por otro que rápidamente lo encerró en una diferencia radical con el mundo occidental”. Por otro lado, y como en un gesto de retorno, se trata de ver “cómo respondía este postcolonialismo a los occidentales, en lenguas y géneros discursivos (literatura, historia, filosofía...) que estos últimos le habían impuesto, para elaborar a la inversa una imagen crítica del mundo europeo”.²³

A través del concepto de un “universal de la traducción” es la concepción centrada en Europa de lo universal lo que Souleymane Bachir Diagne quiere criticar. El autor también denuncia el universalismo sobresaliente o hegemónico por su “identificación abusiva” de lo universal con Europa. Explota así el concepto Merleau-Pontiano de universal lateral, que describe como postcolonial y que “solo puede ocurrir en la horizontalidad de las relaciones entre culturas y lenguas”.²⁴ Por lo tanto, el desafío de la traducción sería garantizar el diálogo entre idiomas y culturas. En otras palabras, siguiendo a Balibar, la traducción sería un vector de lateralidad (de traducción generalizada) si, y solo si, las culturas y las lenguas no funcionan como mónadas, la singularidad de los individuos es respetada y la incomprensión o la disputa se vuelven posibles.²⁵ Además, Jean-Loup Amselle, en un intercambio epistolar con el filósofo senegalés, recuerda con razón que la traducción solo es posible en un mundo descentralizado, es decir, donde se respeta la alteridad.

Basado en este sentido, el universalismo de la traducción se centra en el hecho de que hay ingenio en todas las culturas. A partir

22 Estas definiciones vienen del prefacio de la obra de Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, citada en la nota anterior.

23 Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En búsqueda de África (s). Universalismo y pensamiento decolonial*, p 10.

24 Souleymane Bachir Diagne, «Pensar lo universal con Étienne Balibar» [en línea], www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-page-15-htm, 19. (accedido el 10 de octubre de 2022).

25 *Ibíd.*, p, 20.

de entonces, el postulado colonial de que “la lengua imperial se impone como la encarnación de la razón y los dialectos indígenas definidos de manera negativa”²⁶ cae en desuso. Lo que Bachir Diagne propone con la universalidad de la traducción es la idea de que la traducción es el lugar de la intersubjetividad. Es “el lenguaje de las lenguas” (Ngugi wa Thiong’o).

Poner a dialogar nuestras diferencias

En el corazón de la filosofía contemporánea, la cuestión de la relación entre lo universal y lo particular lleva en sí misma la de la relación con una alteridad reconocida como *alter ego*. Según los diversos filósofos estudiados surge una constante. Las filosofías contemporáneas de lo universal son menos dogmáticas que críticas. Cualquier pretensión de un universal sobresaliente es, por lo tanto, sospechoso. Lo universal es “verdaderamente universal” cuando los humanos ponen sus diferentes sistemas de referencia en diálogo y se comunican cada vez mejor. Porque lo universal es la perla rara que la comunidad de individuos debe buscar para su supervivencia.

Nuestro mundo globalizado no es una suma de insularidades, sería conveniente distinguir entre una exposición unilateral de lo universal y un objetivo recíproco de este último. Hay valores compartidos y lo universal tiene sentido cuando se recuerda que es un particular alrededor del cual se reúne la comunidad de humanos.

Landry N’ngang Ekomie
Traducido por Soledad Oviedo

26 Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En búsqueda de África (s). Universalismo y pensamiento decolonial*, p. 69.

Pablo, ¿universalista? (Gal 3, 28)

Lucien Legrand

Sacerdote de las Misiones Extranjeras de París (MEP), Lucien Legrand es profesor emérito en el St. Peter Pontifical Institute de Bangalore (India). Como especialista en san Pablo, se ha dedicado mucho en el estudio de la misión en la Biblia, especialmente en el Nuevo Testamento.

Para Pablo, “ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús”. Esta declaración categórica del apóstol, en Gal 3, 28, resuena como entonación de una *Internacional* cristiana. Parece proclamar un universalismo que borra toda distinción y toda identidad nacional, social o de género.

Este lenguaje estaba acorde a la época. Fue especialmente expresada por el estoicismo, una filosofía de moda en el comienzo de la era cristiana, relevado por oradores enfáticos que ganaban su vida popularizando una ideología muy universalista. Un texto de Séneca,¹ contemporáneo de Jesús y de Pablo, resume este ideal:

Existe un proyecto de república... que remonta a Zenón, fundador de la escuela estoica. Esta organización tiende a un solo fin capital... Quiere que consideremos a todos los hombres como verdaderos conciudadanos y miembros de un mismo Estado; que haya un mismo estilo de vida, un mismo orden... Este proyecto, bajo la pluma de Zenón, es un sueño, una utopía... Pero

1 Lucius Annaeus Séneca, nacido en Córdoba hacia el comienzo de la era cristiana, muerto en el 65.

Alejandro adjunta la aplicación de la teoría. No quiso, aunque Aristóteles le aconsejó, tratar a los griegos como reyes, a los bárbaros como déspotas... Creía que era enviado por Dios con la misión de organizar todo, de conciliar todo en el universo... Parecía que quería, en una misma copa amigable, confundir las existencias, las costumbres, los matrimonios, las maneras de vivir. Su consigna era que todos consideren al universo entero como una patria... Los griegos y los bárbaros ya no debían ser diferenciados los unos de los otros por la clámide, el escudo, la cimitarra... Una comunidad perfecta era adoptada para la vestimenta, la mesa, los matrimonios, la manera de vivir.²

Un universalismo teórico, aplicado por Alexander. Universalismo integral que nivela toda especificidad identitaria, vestimenta, armamento, hábitos y manera de vivir. Las campañas relámpago de Alexander realizaron esta utopía en cierta medida con el advenimiento del helenismo. Pero las especificidades siguieron con enfrentarse y, en las guerras de sucesión, los Diadochi de Alexander estaban muy lejos de ponerse a beber “de la misma copa amigable”.

¿Qué hay de Pablo? ¿No seguía el paso del idealismo de Zenón y los estoicos? ¿Su declaración en la Carta a los Gálatas significa que pensaba también en una “comunidad perfecta” suprimiendo las diferencias éticas, sociales y de género? ¿Era Pablo el soñador que negaba toda identidad? Habrá que mirar más de cerca.

Contexto y estructura

Primeramente, hay que situar este texto. El contexto general es el contenido de la Carta a los Gálatas. Una comunidad de origen pagana, llevada por Pablo a la fe, se deja seducir por cristianos

2 Séneca, *De la fortune d'Alexandre*, pp. 1, 6.

procedentes del judaísmo, que les han hecho creer que la circuncisión y la observación de la Torá estaban requeridas para pertenecer al Pueblo de Dios. Ahora bien, Pablo les había enseñado el Evangelio de la libertad cristiana: no es la Ley que salva, sino “la fe en Jesucristo” (2,16).³ El regreso a la Ley restablece la división entre Israel según la carne (6, 12-13) y los otros creyentes.

Pues, todos ustedes son, por la fe, hijos de Dios en Jesucristo. Sí, todos ustedes han sido bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo. Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús. Y si ustedes pertenecen a Cristo, son descendencia de Abraham, herederos de la promesa (Gal 3, 26-29).

El bautismo que une a Cristo (vv 26-27) y la unidad en Cristo (vv 28b-29) enmarcan la declaración universalista.

De hecho, esta declaración sobrepasa su marco contextual. La lógica del argumento y de toda la carta requiere subrayar la fusión de las dos constituyentes del pueblo cristiano. La referencia a los hombres libres y esclavos y también, menos, al hombre y a la mujer no es requerida por la proporción del debate. Se puede recalcar además que los versículos 27-28 llevan la marca de una inserción.

El versículo 29 estaría muy bien después del v 26: “Por la fe en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios... Y si ustedes pertenecen a Cristo, son descendientes de Abraham, herederos de la promesa” (Gal 3, 26-29). Es el parecer de un buen número de comentaristas, que la secuencia de los vv 27-28 representa una catequesis bautismal anterior a la composición de la carta y que esta solamente hace recordar.

3 No es aquí el lugar para entrar en debate acerca de qué significa “la fe en Jesucristo”: la fe de Jesucristo o la fe en Jesucristo, la obediencia de Cristo al Padre, obediencia que vuelve justa a la multitud (Rom 5, 19). Ver la nota en la versión TOB.

Sea como sea, el universalismo de este texto no se basa sobre un fundamento filosófico como la de la unidad de la naturaleza, común a todo género humano. Es la expresión de la gracia que brota de la experiencia del bautismo que, por el Espíritu, hace entrar en la comunidad de la Nueva Alianza.

Algunas puntualizaciones

Ahora conviene precisar el sentido de los términos-clave que imponen la comprensión del texto. “Ya no se distinguen (*ouk eni*)”, dice el Apóstol. La declaración está en presente y toda la perícopa se mantiene en presente y concluye en presente: “todos ustedes son uno con Cristo Jesús”. Betz lo subraya, “es significativo que Pablo no hace estas declaraciones como ideas utópicas o exigencias éticas, sino como hechos consumados”.⁴ El pensamiento de Pablo no sigue un lineamiento filosófico que no parte de la naturaleza humana y no se deduce una imagen idealizada de lo que debería ser una estructura social perfecta. Él describe los cambios que, de hecho, se establecen en las relaciones mutuas en la comunidad de quienes “bautizados en Cristo” han llegado a “ser uno en Cristo”. No es un sueño, les recuerda a los Gálatas lo que ha pasado entre ellos. Pero, como insiste Betz, “queda la pregunta que hay que entender por este presente: ‘ustedes están’... ¿Cuál es la realidad de esta afirmación?”⁵ ¿De cuál negación se trata en esta negación repetida enfáticamente por tres veces? ¿Niega Pablo la existencia misma de las especificidades judía y griega para rebajar la variedad de las culturas al más pequeño denominador común? ¿Rechaza la institución de la esclavitud? ¿Considera, a la manera de los gnósticos, la emergencia de generaciones andróginas? ¿O, más bien, rechaza el estilo de relaciones, existente entre los dife-

4 Hans Dieter Betz, *Galatians. A Commentary*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p 189.

5 *Ibid.*

rentes grupos sociales? ¿Se ubica en una perspectiva ontológica o relacional? ¿Hace filosofía o habla como profeta? Cada binomio debe ser considerado separadamente.

Ya no se distinguen judío y griego...

En lo que se refiere al binomio judío-griego, ¿habría que entender que Pablo quería borrar toda distinción entre judíos y los demás? Esto iría en contra de todo lo que Pablo dice y hace. Él trata específicamente del estatus relativo de Israel y de los gentiles en Rom 9-11. Pablo permanece visceralmente atado a su pueblo:

Les voy a hablar sinceramente, como cristiano, sin mentir; y el Espíritu Santo confirma el testimonio de mi conciencia. Siento una pena muy grande, un dolor incesante en el alma; hasta desearía ser aborrecido de Dios y separado de Cristo si así pudiera favorecer a mis hermanos, los de mi linaje. Ellos son israelitas, adoptados como hijos de Dios, tienen su presencia, las alianzas, la ley, el culto, las promesas, los patriarcas; de su linaje carnal descende Cristo. Sea por siempre bendito el Dios que está sobre todos. Amén (Rom 9, 1-5).

Su posición es clara. Israel es y permanece el tronco; las naciones son ramas que en él se injertan (11, 16-18). Israel mantiene el privilegio de ser premisa: "... desde el punto de vista de la elección son amados, en atención a los patriarcas. Porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables" (Rom 11, 28-29). Si él es verdaderamente "el apóstol de los gentiles", es con la esperanza de excitar la envidia de los de su sangre y de salvar algunos (Rom 11,14). El fin último de la estrategia paulina es que "... entonces todo Israel se salvará, según lo escrito: De Sion saldrá el liberador para alejar los crímenes de Jacob" (Rom 11, 26). "Ya no se distinguen judío y griego" no significa entonces que la identidad judía va a disolverse. No es una fórmula que se basará en el principio

de igualdad de la raza humana a partir de una *tabula rasa*. No hay una *tabula rasa* para Israel. “No que haya fallado la promesa de Dios”. Las promesas son irreversibles (9, 6-13), incluso si se cumplieron a manera de “decisiones insondables” y de “caminos incomprensibles de Dios” (Rom 11, 33).

... esclavos y libres...

En lo que se refiere a la antítesis entre esclavos y libres, Pablo habla de una realidad desgraciadamente muy propagada en la antigüedad y discutida por los filósofos. Por un lado, la postura conservadora fue defendida por Aristóteles. Para él, entre los seres humanos, “cuando uno es inferior a sus semejantes, tanto como el cuerpo lo es frente al alma y la bestia frente al humano... , se es esclavo por naturaleza” (*Política*, 1254b, 13); “Es entonces evidente que ciertos humanos por naturaleza [van] unos como libres, otros como esclavos; la esclavitud para estos últimos es a la vez ventajosa y justa (*Política* 1255a). Reconoce, sin embargo, que “otros al contrario pretenden que el poder del Maestro es contra la naturaleza” (1253b, 3). Y añade: “se negaría difícilmente que la opinión contraria contenga alguna verdad” (1255a, 16). Con el estoicismo, en tiempo de Pablo, esta opinión contraria llegó a ser predominante. Así, entre otros, Séneca:

Tú dirás: ¿Qué? ¿No son esclavos? Pero son seres humanos... Son esclavos, pero son amigos respetados. Son nuestros compañeros... Dices bien que este ser que tu llamas un esclavo ha salido del mismo origen que tú... Por lo que a mí se refiere, lo miro no en función de su trabajo, sino de su integridad.⁶

Pero estas lindas declaraciones no han tenido ningún efecto práctico sobre la vida social. Como solución concreta, los filósofos

6 Séneca, *Carta a Lucillius*, p 47.

solamente pudieron interiorizar el sueño de la libertad. La verdadera libertad es la libertad interior. Así, el ser humano libre puede ser esclavo de sus pasiones y el esclavo gozar interiormente de una libertad real. Es esta actitud que representa Epítetos, siendo esclavo:

¿Un ser disfrutando de esta paz que ha sido proclamada no por el César, sino por Dios, por intermedio de Su palabra, no es suficiente para sí mismo cuando es solo? Mira y piensa en sí mismo: “Ningún mal se me puede ocurrir ahora; para mí ya no existe más nada de bandolero, ni de terremoto; todo está lleno de paz y de tranquilidad”.⁷

Pablo se encontraba en la misma situación. No podía imaginar que grupúsculos cristianos de Corinto o de Éfeso pudiesen cambiar la sociedad grecorromana. Se dirigía a creyentes que le ponían preguntas prácticas y se esforzaba en darles una respuesta práctica. Tuvo dos veces la ocasión de hacerlo.⁸

Una hace referencia al problema que le plantea el caso de Onésimo. Las opiniones están divididas acerca de la naturaleza exacta de este caso.⁹ La opinión dominante sigue viendo a Onésimo como un joven esclavo fugitivo que Pablo encuentra en prisión, en quien “engendra” la fe (Flm 10). Pablo conocía muy bien al amo de Onésimo, Filemón, miembro importante de la comunidad de Colosas. Pablo reenvía al joven convertido donde su amo con una palabra de recomendación, invitando al amo perjudicado de recibir al fugitivo “ya no como esclavo, sino como algo mucho mejor que esclavo, como un hermano muy querido para mí y más aún para ti, como hombre y como cristiano” (Flm 16). Pablo

7 Epítetos, *Conversaciones*, III 13, pp 12-13.

8 Hay que atenerse al corpus de las cartas auténticas y omitir Col 3, 22-4; Ef 5, 5-9; 1 Tim 6,1-2; Tit 2, 9-13. Son textos generalmente considerados como deuteropaulinos, escritos en el ambiente paulino sin ser de su propia mano.

9 Se encuentra un buen resumen de opiniones en Camille Focant, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, París, Cerf, 2015, pp 211-215.

no cuestiona la institución de la esclavitud. Invita a transformarla desde el interior por el poder del amor fraterno. La situación es la misma que en el caso de Epítetos. No se puede cambiar nada al peso de las instituciones, pero la motivación difiere. Para el esclavo filósofo, la libertad interior le va a aislar en la atmósfera rarificada de un heroísmo elitista. Para Pablo hay que rodear al esclavo con un clima de amor: “prefiero suplicarte en el nombre del amor” (v 9) y el amor le pone al gran terrateniente delante del desafío de una conversión radical en sus relaciones con quienes considera como su rebaño humano.

La otra referencia a la esclavitud en 1Cor 7, 21 se sitúa en un contexto que invita a cada uno “continuar viviendo en la condición donde ha encontrado el llamado del Señor” (7, 20-24). La formulación es ambigua. “¿Te llamaron siendo esclavo? No te importa, aunque si puedes conseguir la libertad... El que es llamado siendo esclavo es hombre libre en el Señor; el que fue llamado por el Señor siendo libre es esclavo de Cristo (*mallon Chrēsai*)”. Literalmente las palabras griegas significan: “Haga más bien uso”, lo que puede entenderse de dos maneras opuestas. Bien sea “aprovecha la oportunidad que se te ofrece para liberarte”; bien sea, al contrario, como traduce la TOB, “al contrario, aun cuando pudieras liberarte, aprovecha más bien tu condición de esclavo”. Gustaría poder optar por la primera interpretación y ver en Pablo un pionero de la antiesclavitud. Pero el contexto y el giro de la frase favorecen la otra traducción: “al aceptar la situación en que te encuentras, trata de sacar el mayor provecho”. Es una respuesta muy parecida a la de Epítetos, una invitación a interiorizar la libertad. Pero la motivación difiere. Para el estoico, se trata de dominarse por un desprendimiento draconiano que aísla al filósofo en una atmósfera enrarecida de un heroísmo elitista. Para Pablo, la libertad se realiza en un acto de oblación, para “pertenecer a Cristo” (Gal 3, 29) y ponerse, “por el amor, al servicio unos y otros. Porque la ley entera encuentra su cumplimiento en esta

única palabra: amarás al prójimo como a ti mismo” (Gal 5, 13-14). Así, la relación de dominación ha sido derribada: “El que fue siendo esclavo es hombre libre en el Señor; el que fue llamado por el Señor siendo libre es esclavo de Cristo” (1 Cor 7, 22).

Sea lo que sea, la interpretación que se dé a estos dos textos, se notará que son proporcionalmente muy raros en el conjunto de la correspondencia paulina. En el asunto de la esclavitud, Pablo no ha dedicado la reflexión elaborada, la desarrolla de manera recurrente sobre las relaciones entre judíos y griegos. Él habla raras veces de este asunto y de una manera ambigua, abierta a interpretaciones opuestas. Si hubiera hecho campaña contra la esclavitud, la habría hecho de una manera más nítida con la ayuda de estas fórmulas típicas cuyo secreto tenía. Cuando dice “ni esclavo, ni hombre libre”, Pablo no se mete con la institución. Igual que Epítetos, no podía hacer nada. Trasciende la situación al situarla “en Cristo”. No apunta a nivelar el orden social deshaciendo su complejidad. “En Cristo” el esclavo es libre y el hombre libre es invitado a liberarse de sus esclavitudes innatas. Esta perspectiva no deja de tener incidencias sociales que se desprenden en el transcurso de la historia. Pero sería un anacronismo pedir al Apóstol el percibir todos los trastornos socioeconómicos por venir durante los siglos.

... hombre y mujer...

Para el binomio “varón-hembra”, el ritmo binario está alterado de dos maneras. En primer lugar, la pareja ya no es más cualificada por el género masculino, como en las antítesis anteriores, sino por un género neutral. No es hombre/mujer, sino macho/hembra. Además, los dos binomios precedentes estaban ligados por la conjunción “ni” (*oude*). El binomio “macho/hembra” lo es por la conjunción “y” (*kai*). No es “ni macho ni hembra”, sino

“macho y hembra”. ¿En qué pensaba Pablo y por qué este doble cambio de construcción, cuando está por cuestionar la alteridad “macho/hembra”?

Se ha evocado la influencia del estoicismo, según lo que mujeres y hombres comparten la misma naturaleza.¹⁰ También se ha querido un eco del mito gnóstico andrógino: la humanidad primordial habría sido hermafrodita y estaría llamada a recobrar esta forma.¹¹ Pero el Apóstol no es un filósofo que especula sobre la naturaleza humana ni un gnóstico antes de hora.¹² Es un buen judío, con formación rabínica, conocedor de las Escrituras. La fórmula “macho y hembra”, con sus dos términos en neutro y unida por un “y”, viene directamente de Gn 1, 27: “macho y hembra los creó”.¹³ De la misma manera, en Mt 19, 4 y en Mc 10, 6, Jesús había citado este texto para demostrar la superioridad de la ley de la Creación sobre la ley de Moisés. Pablo, como Jesús, se remite al orden de la Creación; la alteridad de los sexos pertenece al orden fundamental establecido por el Creador: todo lo que Dios había hecho, era “muy bueno” (Gn 1,31). Pablo se atiene a lo que dice la Escritura: los sexos no eran antitéticos, sino más bien eran la expresión de una armonía divina, la obra “muy buena” del Creador, una reflexión de “la imagen de Dios” (Gn 1, 26-27). No es asunto de oposición, sino de relación. Pablo, como Jesús, no opone los géneros, sino los ve en su complementariedad mutua.

10 Munitius Rufus, “las mujeres como los hombres han recibido de los dioses el don de la razón”, *Stoic Fragments*, III, p 215.

11 Se encuentra esta concepción en el Evangelio de Tomás, p 22: “Cuando ustedes harán macho y hembra una unidad, de tal modo que el macho ya no sea macho ni hembra..., ustedes entrarán en el reino”. La tesis gnóstica está desarrollada en Hans Dieter Betz, *Galatians*, pp 196-198.

12 “Los paralelos aducidos a propósito del segundo eslogan son discutibles en el caso del tercero, por lo cual la influencia gnóstica del primer hombre andrógino y de sus consecuencias parece muy lejano para los creyentes e incluso parece ser presumido solamente por un precio de anacronismo” (Simon Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, París, Cerf, 2000, p 282).

13 Traducción de la TOB. Otras Biblias lo traducen más púdicamente, pero menos fielmente, “hombre y mujer los creó”.

Pero, a diferencia de Jesús, quiere ir más allá del orden de la Creación. Jesús, más allá de la ley de Moisés, vuelve a la ley original de la Creación. Para Pablo, a la luz de la resurrección, este orden de la Creación será trascendido en la “nueva creación” (Gn 6, 15; cf. 2 Cor 5, 17). Transcender no quiere decir confundir. Él no piensa en una abolición de las diferencias de sexo. Todo el capítulo de 1 Cor 7 muestra cuánto él toma en serio esta diferencia y entra en detalle en los problemas sexuales que se presentan en la vida según “el Espíritu de Dios” (1 Cor 7, 40). Pablo no es gnóstico. No piensa en la androginia, sino en los dones diversos del Espíritu (1 Cor 7, 7; cf. 12, 4-13). No piensa en mutaciones ontológico-fisiológicas, sino en la fuerza transformadora del amor (1 Cor 13).

Por lo que se refiere a los géneros, no habrá entonces “ni, ni”, sino “y”. No se cuestiona la identidad, sino la relación. La identidad permanece, “imagen de Dios”. Pero la relación según la carne debe ceder paso a la unión según el Espíritu, en la filiación común de los hijos del Padre (Gal 4,4), la verdadera familia de Abraham según el Espíritu (Gal 4, 21-31).

Así resumo la conclusión del pasaje: “... todos ustedes son uno con Cristo Jesús” (Gal 3, 28).

La traducción es ambigua.¹⁴ ¿De qué unidad se trata? El texto griego original quita la ambigüedad: “un” es masculino y no neutral. El neutral sugería una unión abstracta, un principio general de identidad. El masculino se refiere a una persona. Se puede pensar que esta persona es la de Cristo como en 1 Cor 12, 12: “... los miembros, siendo muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo”.¹⁵

14 La traducción de la Biblia de Jerusalén lo es más todavía. Da a pensar que se trataría de una unidad abstracta.

15 “Después de ‘todos ustedes’, se esperaría *en* en neutro; pero hay un masculino, *eis*, que indica una persona. La unidad se realiza en Cristo Jesús. Pablo atribuye al bautismo en Cristo la unidad que afirma otorgado por la Eucaristía”, Jean-Pierre Lémonon, *L'Épître aux Galates*, París, Cerf, 2008, p 139.

Incluso si se duda en percibir una referencia directa a la persona de Cristo,¹⁶ se encontrará al menos en esta unidad personificada implicada en el “un” en masculino, la unidad interpersonal de comunión íntima, del orden del misterio, cuya unión conyugal es la imagen en Ef 5, 31-32. En cualquier hipótesis, este “un” en masculino significa que el pensamiento de Pablo se mueve en el campo no de principios abstractos que definen la naturaleza humana, sino de relaciones interpersonales de un cuerpo unido en Cristo.

Un universalismo de comunión

El universalismo paulino no es entonces un universalismo de fusión, sino de comunión. A diferencia del estoicismo, Pablo no sigue una ideología universalista que nivelaría la complejidad étnica, social o de género de la existencia humana.

El propósito de Pablo no es suprimir todas las distinciones. Los judíos permanecían judíos (2, 15); los esclavos cristianos no cesarían de ser esclavos (1 Cor 7, 21; Col 3, 22). Más bien estas distinciones han sido relativizadas (cf. Gal 5, 6; 1 Cor 7, 22; Flm 16). Se consideraba estas distinciones basadas en diferencia de raza, de nivel social, de género como principios de valor y de estatus privilegiado. Delante de Dios, sin embargo, han perdido su significado.¹⁷

El Apóstol se sitúa en el marco de una comunidad donde la diversidad ya no es un factor de hostilidad, sino más bien es asumida en la nueva creación, fundada en el amor que une, en Cristo, a los hijos del mismo “Padre y del Señor Jesucristo” (2 Cor 1, 2).

16 Cf., Simon Légasse, *Galates*, p 285.

17 James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Londres, Black, 1993, p 206.

“Sin ninguna duda, la declaración de Pablo tiene implicaciones sociales y políticas, incluso una dimensión revolucionaria”.¹⁸ El mismo Pablo desarrolla poco estas implicaciones. Con el paso del tiempo, Lucas pudo sacar ventaja. En Hch 15, 20-21; 282-29 propone un *modus vivendi* que permite la comensalidad y el matrimonio mixto entre cristianos de origen judío y pagano. Mostrará, en una comunidad primitiva de Jerusalén, el ejemplo de una comunión socioeconómica integral (Hch 2, 44-45; 4, 34-37). El Evangelio de la Infancia como los relatos de la Pasión y de la Resurrección presentan a María, Isabel, Ana, y “a las mujeres que habían seguido (a Jesús) desde Galilea”, como el corazón y el modelo de la comunidad creyente.

Esta comunión respeta sin embargo las identidades. Atenas nos es desposeída del prestigio de su cultura (Hch 17, 22.26). Las mujeres guardan su *diaconía* específica (Lc 8, 3)¹⁹ y tampoco se dice que Zaqueo debía renunciar a su puesto de recaudador de impuestos (Lc 19, 1-10).

Desde entonces, en la línea de Pablo y de Lucas, la Iglesia se esfuerza por hacer penetrar en la complejidad de las identidades múltiples la radicalidad de la unión en Cristo. La tarea está lejos de ser cumplida. ¿Será alguna vez?

Lucien Legrand

Traducido por José Rodríguez

18 Hans Dieter Betz, *Galatians*, 190.

19 Este “servicio” las confinaba a la cocina. Administrar la “casa” era una función de dirección en el marco de las “Iglesias domésticas”. Sobre todo, ellas eran las testigas primordiales del Resucitado. Cf. Virginia Rajakumari, *Woman as eyewitnesses to the Christian Kerygma*, Bangalore, Kristu Jyoti Publications, 2017.

La salvación como dia-logo

Thierry-Marie Courau

Hermano dominico, ingeniero y doctor en Teología, Thierry-Marie Courau es especialista en budismo. Enseñó en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París (Theologicum). Fue director del Instituto Superior de Ciencias y Teología de las Religiones (ISTR), y luego decano del Theologicum.

En el cristianismo, y aunque parezca paradójico, identidad y universalismo no se oponen, sino que trabajan juntos. No son instrumentos que pretenden hacer que el mundo sea uniforme y homogéneo, sino operadores de desaturación de la humanidad que “la mantienen en búsqueda”.

La comprensión cristiana del ser humano y la de Dios son inseparables entre sí. Al mismo tiempo, son caminos nunca completados. La primera se refiere a la identidad de cada ser humano reconocida en su singularidad; la segunda a la universal de un Dios que, si existe, solo puede relacionarse con todos y cada uno.

El cristianismo no debería tener otra pretensión que la de transmitir al mundo la revelación de la finalidad del hombre que debe ser capaz de sostenerse por sí mismo en caso de ausencia de fe en Dios y los medios dados a él para corresponderla. Esto debe hacerse sobre la base de la experiencia relacional vivida de comunión que nunca deja de recibir de las comunidades que la han constituido durante milenios. Esta revelación de Dios y del ser humano dentro de su relación encuentra en el pueblo de Israel y en su historia la raíz a partir de la cual se desarrolla y se realiza

plenamente en la persona de Jesucristo, de quien es posible comprender los juegos del mundo y su resolución final esperada.

Esta reivindicación cristiana no puede ser un instrumento de exclusión o absorción de los demás; sino, por el contrario, un servicio de promoción de su libertad en su singularidad, confiando en la capacidad de esta última para corresponder a su fin último y disfrutarlo. Esta confianza fundamental e inalterable de que los seres humanos pueden encontrar y acceder a su verdadero bien proviene de su propia experiencia de Dios en Jesucristo, que las Iglesias hacen como una comunidad cristiana salvada y reconciliada de personas libres. Es lo que hace el universalismo cristiano.

El cristiano recibe así su identidad no de una figura o una forma de ser humano que debe defender y preservar, sino de su vida presente con el Dios de Jesucristo donde su humanidad se revela y se realiza plenamente. Continúa profundizando, realizándose y comprendiéndose en los contextos y oportunidades actuales de la vida del mundo, donde constantemente se aceptan nuevas posibilidades, de conciencia de las trampas históricas y actuales, de los caminos a elegir para alcanzar la felicidad esperada, la de la libertad de ser. Una libertad siempre relacional.

La noción de salvación

Para comprender esta correspondencia entre la identidad cristiana y el universalismo cristiano, *la noción de salvación es indispensable*. Estructura toda la perspectiva de la vida cristiana desde sus orígenes, en sus antecedentes y hasta los detalles más pequeños de su vida litúrgica cotidiana, en sus corpus textuales fundamentales, sus teologías, sus comunidades, sus prácticas sociales, etc. Paradójicamente, si bien es omnipresente, esta noción es probablemente una de las menos comprendidas hoy en día.

Una de las razones está indudablemente relacionada con la historia del impulso misionero mundial hacia los no cristianos. “Por su salvación” era la consigna, el estandarte llevado con angustia por misioneros generosos sabiendo que la mayoría de ellos a menudo llegaban a morir en pocos años. Debido a sus compromisos históricos, esta perspectiva de salvación se ha convertido, para la comprensión contemporánea ordinaria, en sinónimo de la justificación de la opresión y el desprecio de las poblaciones sometidas al “colonialismo” más abyecto.

Paradójicamente, es también indudablemente gracias a esta actividad misionera que, dentro de la codicia de los dominantes, muchas lenguas, culturas y hechos han sido y son preservados. Depende cada vez más de las ciencias históricas discernir la corrección de los actos en su contexto histórico y cultural. Lo que nos preocupa aquí no es hacer un juicio, sino resaltar la dinámica que la perspectiva de la salvación involucra de acuerdo con sus entendimientos contemporáneos.

Con la declaración de Pablo en su primera carta a Timoteo, está claro que “Dios quiere que todos los hombres sean salvados y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4-6). Cómo lo hace Dios es una pregunta que ha durado siglos. Fueron las respuestas de las Iglesias a esta pregunta las que motivaron sus acciones misioneras.

Por eso es de suma importancia aclarar cada vez mejor las perspectivas. La historia del siglo pasado permite apreciar de nuevo la comprensión de la salvación en el cristianismo. Si el trabajo de Louis Capéran sobre *El problema de la salvación de los infieles* (1912) es una marca de la apertura del campo a nuevas respuestas, cincuenta años después, los textos del Concilio Vaticano II y la primera encíclica del Papa Pablo VI, *Ecclesiam suam*, sellan el establecimiento de la fundación para establecer las prácticas y desarrollos teológicos de la salvación en el mundo católico con una palabra clave: *diálogo*.

Por lo tanto, surge una pregunta vital para la vida de nuestras comunidades eclesiales: si la salvación es dialogante, ¿qué significa esto concretamente para nosotros hoy? La respuesta solo se puede encontrar en la coherencia general del discurso cristiano, por lo que es necesario recordar su arquitectura.

El camino a la salvación cristiana

El cristianismo se entiende como la forma instituida de la revelación de Dios al ser humano que lo lleva a su meta: convertirse en el Amor que Dios es, participando en su vida.

Entendida como una autocomunicación del propio Dios, del Absoluto que, como persona del Padre, es origen y principio del tiempo y del espacio, y por tanto de toda existencia, la revelación cristiana encuentra su realidad y su manifestación definitiva en la persona de Jesucristo, Palabra de Dios, Dios mismo venido, en la persona del Hijo, a la humanidad.

Uniendo en Él, sin mezcla y sin división, la naturaleza divina, fuera del tiempo y del espacio, y la naturaleza humana, en el tiempo y en el espacio, da testimonio al mundo del Amor con el que es amado por Dios Padre. Este Amor, una traducción del ágape griego, puede ser visto como una acogida incondicional de aquellos que se dejan recibir tal como son, cuando y como quieren, y cuidar de ellos.

Esta acogida, esta apertura total al otro, su servicio, se revelan no solo por la vida de Jesús, sus palabras y sus obras, sino que encuentran su expresión más completa en su muerte en una cruz que se ha convertido en la fuerza de la vida y de la reconciliación en y por el acontecimiento conjunto e inseparable que es su resurrección por el Padre. A partir de entonces, el camino cristiano de la salvación se traza con esta palabra de Jesús a sus discípulos:

“Como yo os he amado, amaos los unos a los otros” (Jn 13, 34). Cristo traza el camino y lleva consigo a toda la humanidad, si esta quiere.

Este camino es aquel del aprendizaje del Amor-*ágape*, en el que el ser humano tiene asegurada la actividad liberadora del Espíritu Santo que proviene de la vida “dialogal” del Hijo y del Padre, de su unión, de su “beso”, como dirían los místicos. En este camino constituye a la Iglesia un cuerpo formado por aquellos que han elegido deliberadamente seguir a Cristo para asumir la responsabilidad de manifestar el amor de Dios por el mundo, por cada uno, y de entregarles las llaves del mismo. A través de ella, el cristiano se dispone por elección a recibir la gracia divina, salvífica y transformadora, para transmitirla sin convertirla en un instrumento de poder.

En el cristianismo, la comprensión de Dios como la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) ofrece la clave que funda la de la persona de Jesucristo y la del ser humano. Este, llamado a ser hijo del Padre, hermano del Hijo, está construido para escuchar y acoger a aquellos hacia quienes va y que vienen a Él para vivir en comunión fraterna con ellos, para servirlos.

Aunque se obstaculice a sí mismo por la realización voluntaria de sus apetitos (pecado) dentro de los del mundo que forman su ambiente, y que parecen contradecir su vocación, su finalidad siempre lo lleva y lo conduce a desear el diálogo y el amor-*ágape*, a reelegir una y otra vez convertirse en un ser para y con los demás por sus palabras y hechos. Por medio de la Iglesia, los cristianos han elegido recibir los medios.

Las Iglesias se inclinan naturalmente a invertir por la justicia, por la libertad y en obras de caridad educativas y sociales que son los lugares donde se encarna por excelencia esta vocación a la disponibilidad hacia los demás. La vida recibida en el nacimiento,

probada y refinada en esta existencia por el ejercicio de la libertad por Amor, continúa más allá de la muerte a través de la Vida en Dios, en el Amor de Dios, de manera desconocida, con la promesa, para el fin de los tiempos, de la resurrección del cuerpo; es decir, de todas las capacidades relacionales. Esto se dice mediante la metáfora de la “boda eterna”. Ningún ser humano está excluido *a priori*, cristiano o no.

Una capacidad de diálogo

Esto nos da las claves para entender al ser humano como una capacidad de diálogo. El diálogo es la forma concreta que toma el encuentro para acompañar a los hombres, pueblos y culturas en su movimiento, en el discernimiento de lo que es justo con vistas a una posible unidad del género humano. Si el propósito del ser humano es efectivamente el de la recepción en la disponibilidad a otros de su propia singularidad, esta es la condición de posibilidad de la unión de singularidades. Lleva a los seres a afinarse como una orquesta de instrumentos y voces diversas totalmente dispares y, sin embargo, capaces de ofrecer música y una canción melodiosa deleitando ángeles y *apsaras*.

Esta vocación humana al diálogo necesita ser aclarada, porque la palabra diálogo conlleva una profunda ambigüedad en el mundo contemporáneo. “Cuando la palabra ‘diálogo’ aparece hoy en la teología y en la Iglesia, significa menos un acto limitado que una actitud general, la actitud que permanece abierta a una nueva escucha y reconoce al otro como otro, aunque por un tiempo no se pronuncie nada más: la actitud que no renuncia y es muy parecida a la esperanza”.¹ Este pasaje de *Theodramatik I*, de Hans Urs von Balthasar, sitúa en la teología cristiana la postura dialó-

1 Hans Urs von Balthasar, *El drama divino*, París/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, col. Le sycomore, 1984 [*Theodramatik I*, 1973], p 29.

gica como una escucha, como la opción de abrirse a los demás incondicionalmente. ¿En qué se basa esta visión?

El término *dia-logos* es de origen griego, pero se entiende en el cristianismo solo a partir de la Escritura y la Tradición, que se refieren a un rico tejido de significados. El diálogo² es ante todo un evento de cruce (*dia*) en sí mismo de la palabra del otro, de la aparición en sí misma de una palabra por causa (*dia*), gracias a los demás. El *logos* debe entenderse según el *logos* divino que vino en la carne, intervino en la historia del mundo desde la creación, el *dabar* hebreo, y no solo según los diferentes significados del *logos* del mundo griego.

La revelación, que es la relación sobrenatural que Dios mismo ha tomado la iniciativa de establecer con la humanidad, puede representarse como un diálogo en el que la Palabra de Dios se expresa a través de la Encarnación y luego a través del Evangelio.³

Su densidad proviene de la doble carga de razón y voluntad, palabra y obra, verdad y amor, escucha y hospitalidad. La búsqueda de la comprensión y la opción de acoger, la renuncia a creer que se puede comprender y la renuncia al hecho de que la invitación a acoger sea recibida y sea objeto de una respuesta están inextricablemente vinculadas con ella.

La combinación de *dia* y *logos* lleva a un ajuste de toda la persona a la realidad “a través de la verdad y el amor”, una postura kenótica siguiendo a la persona de Jesucristo, un “impulso interior de caridad” para el mundo:

Si la Iglesia realmente (...) es consciente de lo que el Señor quiere que sea, surge en ella una plenitud singular y una necesidad de

2 *Dia*: por, a través, en medio de, durante, por medio de, por intermedio de, gracias a (con el genitivo); debido a, a favor de, en vista de (con el acusativo). Maurice Carrez y François Morel, *Diccionario griego-francés del Nuevo Testamento*, Ginebra/Villiers le Bel, Labor et Fides/Société biblique française, 1992, p 67.

3 *Ecclesiam suam*, p 72.

expansión, con una clara conciencia de una misión que va más allá de ella y de una nueva por difundir (...). Con respecto a este impulso interior de caridad, que tiende a traducirse en un don externo, usaremos el nombre, que se ha convertido en costumbre hoy, de diálogo.⁴

Lejos de ser un “du-ólogo” o una acumulación de monólogos, el diálogo conduce y participa en el misterio del Verbo hecho carne, el misterio de la relación como la Iglesia experimenta a través y en su práctica.

Es con esta carga completamente diferente a la de su uso habitual que el diálogo debe ser abordado si queremos emprender el camino que debe permitir a cada uno habitar su lugar en el respeto total de su identidad y en relación de comunión con los demás. Solo el diálogo bien entendido ofrece a los cristianos la mediación insuperable y única de la salvación por medio de Cristo Jesús como lugar mismo, universal, del encuentro con los demás incondicionalmente, en su singularidad inalterable, sin mezcla y sin confusión.

El proyecto del hombre y sus obstáculos

Vivir en diálogo se presenta, así, como el verdadero proyecto humano. Otro término para designar el amor de la amistad, marca con su sello, la finalidad de toda vida. Si el hombre tiene esta vocación de descubrir y convertirse en este ser en diálogo, ¿cómo es conducido a él?

Debemos volver al fundamento del diálogo que se deja ver en la Revelación cristiana: “la vida misma de Dios uno y trino”.⁵ Así,

4 Ibid., p 66.

5 Juan Pablo II, “El diálogo es parte de la misión de la Iglesia”, *Documentación católica*, 1874, p 521.

queriendo hacer al hombre partícipe y asociado a su propia vida, a sus propios bienes, a imagen de sus relaciones trinitarias, diálogo de verdad y amor, Dios no cesa de tratar de entrar en diálogo con los hombres, de persona a persona, a través de los actos que realiza hacia ellos. Dios nunca deja de dar su palabra, de proyectarla en la humanidad, de dirigirse a ellos, de desafiarlos. El ser humano es llamado, invitado a entrar y vivir esta experiencia de relación dialógica donde cada uno de los interlocutores en el diálogo es llamado a entregarse sin reservas.

Esta perspectiva de convertirse en un hombre de diálogo está lejos, es difícil de alcanzar. Toda la Biblia es su narrativa. En ella y a través de ella se habla del *Logos*, del *dia-Logos*. Es a partir de *Génesis* 3, 9 que el hombre, escuchando de manera parcial lo que quiere con respecto a lo que puede comprender y habiendo devorado la palabra que le permitió existir dentro de su límite, comienza a destruirse a sí mismo escondiéndose y rechazando el diálogo con Dios. El pecado original abre un vasto período en el que podríamos decir que aprender a dialogar se convierte en una tarea difícil.

El diálogo, por lo tanto, no se experimenta como un hecho, sino que sigue siendo un trabajo por hacer donde los obstáculos que se presentan en el camino (*dia-bolos*) son múltiples. Es la obra de Dios con el hombre. El “diálogo de salvación” se elabora en una historia, la de la salvación.⁶

Después de que Noé escucha a Dios y así salva a la creación animada de la destrucción total, Abraham introduce la historia humana en el aprendizaje de hablar con Dios. Se convierte en un socio en el diálogo abierto ofrecido por Dios. Porque si Dios escucha al hombre desde el principio, el hombre no escucha a Dios

6 “La historia de la salvación cuenta precisamente este diálogo largo y diverso que parte de Dios y establece una conversación variada y sorprendente con el hombre”, *Ecclesiam suam*, p 72. Thierry-Marie Courau, *La salvación como dia-logo*, París, Cerf, 2018.

ni a sus hermanos en la humanidad. El camino del ser humano es trazado por Dios mismo: aprender a escuchar y, como resultado de esta escucha, atreverse a hablar libremente. Es el aprendizaje del diálogo del ser humano con Dios y con los hombres.

Podríamos ir retomando uno a uno los textos de la Biblia para descubrir cómo poco a poco se da este aprendizaje del diálogo. Iniciado en el Génesis, vivido en los acontecimientos del Éxodo, el diálogo toma forma en el Sinaí donde la llamada y la respuesta puestas en marcha por los oradores se inscriben en términos de alianza, promesa, ley. Definitivamente comprometido, el diálogo se convierte en historia de los hombres y de Dios. Poco a poco, se arraiga bajo la acción de los profetas, se desarrolla en los salmos y los escritos de sabiduría lo promueven. De este modo, encuentra la manera de establecerse en el curso y a través de la historia del gesto divino con su pueblo, que poco a poco se deja atravesar por la Palabra y descubre que su Dios es cada vez más Otro.

Con Cristo estalla el marco mismo del diálogo. En Cristo, el hombre escucha a Dios y Dios se comunica plenamente con el hombre tal como es, ya que es recibido allí sin compartir. Se logra el intercambio de amor y palabra. Su fruto es poder acoger a todos los seres humanos en este diálogo humano-divino y llevarlos a poder dialogar juntos en la medida en que a su vez se dejen convertir en hijos del Padre, hermanos del Hijo. A través de su vida, muerte y resurrección, Cristo se manifiesta como el Maestro del diálogo, abriendo el camino a las alteridades que se llaman y responden entre sí, a las singularidades que no se mezclan, a la unidad de identidades inmiscibles.

La fe cristiana revela así al hombre que su vocación no solo es estar en diálogo, sino que su ser es diálogo. Y allana el camino para que llegue a su fin. El hombre se descubre a sí mismo como un ser orientado hacia los demás por la palabra y para ella. Lo que es correcto se ordena entonces de acuerdo con la palabra. La

fe cristiana en sí es dialógico. Su teología y liturgia solo pueden ser entendidas como tales. Muchas corrientes de las ciencias filosóficas, psicoterapéuticas y sociales coinciden y enriquecen su antropología teológica. El hombre está destinado a ser para y por el *logos* en el sentido en que lo hemos definido previamente.

El diálogo, por lo tanto, no es un bien que se adquiere, ni una obligación, ni un método o un medio. No tiene objeto ni propósito. Vale la pena por sí mismo. Es la forma de estar en relación con todas las cosas que le permiten a uno mismo y a los demás ser cada uno lo que son, en toda libertad y verdad. Si el diálogo estructura su ser-en-el-mundo, el hombre a menudo no se da cuenta. O más bien, vive en un modo reducido o caricaturizando su capacidad de “ser-diálogo”. A menudo esta es ignorada, sofocada, herida, dañada. Sin embargo, es el lugar de su felicidad, de su libertad que se produce en la única comunión de los seres, a la que conduce la plena realización del diálogo.

Si su capacidad fundamental es “ser-diálogo”; si su vocación es de corresponderla, entonces todas las actividades del hombre están llamadas a ser llevadas a cabo por ella. O más bien es cuando se ajusta a ella, es decir, a lo que está llamado a ser y a vivir fundamentalmente, que estas actividades se vuelven justas, es decir, dialogantes.

Diálogo, del legado al proyecto

El diálogo viene como una decisión personal de escuchar al que viene a ti con todo lo que es y como lo quiere. Sin buscar el acuerdo o el reconocimiento de una similitud; esta actitud, suscitada por una palabra y una acción que le corresponden, nos invita a avanzar hacia lo común, hacia la realización de un tiempo en común, de una posible comunidad de personas. El diálogo se

elabora así en el camino del intermedio: de la herencia recibida o por recibir, individualmente (su historia personal) y en común (la familia o grupo cuya historia precede a la que se le une), hacia la realización común de un proyecto (el de la comunidad así constituida). El diálogo tiene lugar si la palabra se recibe en este intermedio, en este ambiente, y provoca una respuesta que es, ante todo, el hecho de haber sido acogido, escuchado. La palabra escuchada es la persona que es recibida, considerada, reconocida, por lo tanto, amada. Esta es la primera respuesta a su llamado. Esta dimensión es esencial para quien tuvo el coraje de decir su palabra, prevalece sobre el hecho de haber obtenido un acuerdo sobre lo que dice o pide.

¿Cómo podemos imaginar la implementación de comunidades dialógicas en este momento decisivo de la historia del planeta y sus culturas cuando todo se acelera y te marea? La Revelación cristiana nos muestra que el diálogo renuncia a mantener una mezcla ilusoria de mundos o a su lucha por prestarse a un encuentro asombroso de estos, conservándolos en su distinción donde uno entra en unidad con el otro, sin confusión, por un ambiente común, por un intermedio. El otro, invitado a prestarse también al diálogo, sigue siendo libre de responder o no y de entrar en unidad.

El que dialoga establece su límite, su superficie de separación según un modo impermeable y flexible, resistente y maleable. Abrirse a Él no significa desgarrarse, es decir, perderse, sino dejarse distorsionar para recibir a los demás sin perder nada de su realidad, de su identidad, sino todo lo contrario. Este mundo adquiere así el poder de modificarse bajo una fuerte presión sin estallar, de dejar que el ser interior se abra y expanda sin dividirse, de permitirle ser acogedor a lo que produce presión sin miedo a desaparecer. La deformación radical puede parecer destrucción o absorción, pero en realidad es una excavación, el ajuste del mun-

do a lo que le llega, su respuesta, que es esencialmente la capacidad de recibir. Tal mundo renuncia a cualquier superficie lisa, arrogante e ilusoria para hacerse acogedor a las particularidades, las lagunas y la singularidad que reconoce como tal y para las cuales no tiene objeto ni perspectiva de transformación, de dominación. Es Él quien se ajusta y no al revés. Es Él quien se moviliza hacia la persona que encuentra y a la que se acerca. No exige la respuesta o actitud recíproca y acepta ir hasta el final, es decir, hasta la muerte. Al tratar de ajustarse de esta manera, se revela a sí mismo y aprende a conocerse a sí mismo en sus resistencias y miedos. Paradójicamente, el encuentro con los demás revela su identidad. Llega a su singularidad abriéndose al otro, es Él mismo. Reconoce que no hay dos mundos iguales. Está disponible para compartir lo que es con aquel que no se parece a Él al servicio de un proyecto. Se deja convertir en “ser-diálogo”.

El “diálogo de salvación” articula identidad y universalidad

La universalidad buscada se erige como un horizonte no homogeneizador, como el reconocimiento de una perspectiva deseada por la mayoría: la posibilidad de ser uno mismo en un mundo en paz, en comunión con los demás.

Esto requiere el reconocimiento de la separación de identidades, no su confusión. La separación no es un problema para la relación de unos con otros, para la puesta en común. Todo lo contrario. Reconocida como tal, la separación (y no la división) se da desde el origen de cada uno. Hablar de separación original es observar y preservar la distancia infranqueable entre los seres mientras les permite vivir una proximidad íntima. Conduce a la renuncia a creer que uno puede apoderarse del otro y, es en cambio, estar listo para servirlo. Por eso, quizás paradójicamente, el diálogo se establece solo con aquellos que siguen siendo incomprensibles, es

decir, con aquellos a quienes no es posible reducir a las propias ideas y no con aquellos que creemos que son similares (ya no es una cuestión de diálogo, sino de confusión).

La identidad se revela en y a través del encuentro. Este trabajo de llegar a los demás para tratar de comprenderlos sin miedo y sin condiciones da el fruto inesperado de un conocimiento que es doble. La primera es la de haber tenido una experiencia íntima del otro, de haberlo encontrado tal como es, en el camino recorrido juntos. La segunda es que a través de los demás hemos llegado a conocernos. El encuentro juega el papel de revelar quiénes somos realmente. Por eso el diálogo y el encuentro son tan importantes para la Iglesia (y para cada persona) como esenciales para la salvación. Le permiten conocerse mejor a sí mismo para adaptarse a las verdaderas necesidades del mundo contemporáneo según el deseo de Dios.

Thierry-Marie Courau
Traducido por Soledad Oviedo C.

Sinodalidad: entre lo particular y lo universal¹

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong es sacerdote de la Archidiócesis de Libreville, doctor en Teología, vicario parroquial y profesor en el Seminario Mayor Nacional San Agustín y en el Instituto Superior de Ciencias Humanas Daniel Brottier de Libreville. También es responsable de la Comisión diocesana para el sínodo sobre la sinodalidad.

En octubre de 2021, el Papa Francisco comprometió a la Iglesia en un proceso sinodal que durará hasta 2023. Es un sínodo sobre la sinodalidad con el tema “Por una Iglesia sinodal, comunión, participación, misión”. Este proceso se hace eco del “sueño misionero de llegar a todos”² del Papa Francisco y se corresponde perfectamente con la afirmación programática de que “el camino de la sinodalidad es el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.³ Así, la noción de sinodalidad, aunque muy antigua, está experimentando una importante reapropiación bajo el actual pontificado. Esta reapropiación se considera fruto del Concilio Vaticano II, cuya recepción ha traspasado un umbral con el Papa Francisco. Lo ha convertido en “un eje principal de su pontificado dedicado a la transformación misionera de la Igle-

1 Este artículo es un extracto de nuestra tesis defendida en el Theologicum del Institut Catholique de París: “*La phénoménologie de la réception conciliaire*. Análisis teológico de la teorización de Gilles Routhier sobre la recepción de un consejo”.

2 Papa Francisco, Exhortación apostólica pos-sinodal *Evangelii Gaudium*, 2013, p 31.

3 Papa Francisco, *Caminando juntos. Discurso para el 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (2015), París, Salvator, 2019, p 11.

sia”.⁴ Y, como ya hemos establecido, es en sus exhortaciones post-sinodales donde pone de relieve los elementos estructurantes de esta sinodalidad.⁵ Para él, la sinodalidad no es solo una idea. Por el contrario, conlleva un dinamismo que compromete a la Iglesia en un proceso de transformación por medio de la escucha común del Espíritu Santo y de la escucha recíproca como miembros del cuerpo eclesial. En definitiva, se trata de un “gran trabajo en curso” que, en la práctica, plantea muchas otras cuestiones. Entre ellas se encuentra la articulación entre identidades y universalismo que pone de relieve la universalidad de la Iglesia y su misión, así como la diversidad de culturas y contextos a través de los cuales se desarrolla esta misión.⁶ En este artículo quisiéramos mostrar cómo la sinodalidad permite articular las dimensiones universal y particular de la Iglesia, y destacar así su fecundidad en el debate, siempre actual, entre la Iglesia universal y la Iglesia particular.⁷

Dos momentos estructurarán nuestro planteamiento. En primer lugar, mostraremos el vínculo entre sinodalidad e inculturación.

4 Nathalie Becquart, “Prefacio”, en Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, París, Salvator, 2021, p 6.

5 Ver nuestro artículo en coautoría con François Moog, “Du synode comme institution à la synodalité de l’Église entière”, *Transversalités*, vol. I, No 1, p 159; No 4, 2021, pp 189-190. Observamos, entre otras cosas, que en *Amoris laetitia*, en los § 4 y 7, el Papa presenta el acontecimiento sinodal como un viaje. Indica así que, para él, la sinodalidad es ante todo un proceso de transformación. El Papa Francisco confirma esta perspectiva en *Christus vivit* cuando habla del “camino sinodal” (§ 3) y especialmente cuando habla de la pastoral juvenil, precisando que debe ser una “pastoral sinodal”, es decir, una pastoral con los jóvenes y no una pastoral para los jóvenes (§ 203 ss.). En *Querida Amazonia*, la expresión “Iglesia sinodal” (§ 103) refuerza esta impresión, sobre todo cuando afirma que “una Iglesia sinodal es una Iglesia que escucha”.

6 Lea la contribución de Mons. Éric de Moulins-Beauforts, “Le rêve missionnaire d’arriver à tous”, en Nathalie Becquart, Laure Blanchon (al), *Les derniers seront les premiers. La parole des pauvres au cœur de la synodalité*, París, Éditions de l’Emmanuel, 2022, pp 15-30.

7 Recordemos el debate entre los cardenales Ratzinger y Kasper a raíz de la afirmación del primero, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina y la Fe, de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares (Congregación para la Doctrina y la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión*, 28 de mayo de 1992. Otro teólogo y cardenal, Joseph A. Komonchak, también participó en este debate en su artículo “Sobre la prioridad de la Iglesia universal: análisis e interrogantes”, en Gilles Routhier y Laurent Villemin, *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand*, París, Cerf, 2006, pp 245-268), por citar solo estos dos.

En segundo lugar, veremos cómo la sinodalidad contribuye a la afirmación de la Iglesia local sin alterar la catolicidad de la Iglesia. Este doble enfoque permitirá presentar la sinodalidad como un correctivo a una tendencia eclesiológica demasiado universalista y que, desgraciadamente, no reconoce suficientemente a las Iglesias particulares. Por último, ayudará a ver cómo, a través de la sinodalidad, la Iglesia puede “beneficiarse de la globalización enriqueciéndose con las culturas particulares”.⁸

La sinodalidad al servicio de la inculturación

En un reciente artículo publicado en la *Nouvelle Revue Théologique*, François Odinet aborda con notable pertinencia el vínculo entre sinodalidad e inculturación. Orienta su reflexión hacia una profundización de la teología de la inculturación que ponga de relieve la naturaleza misionera de la Iglesia y exija procesos de inculturación del Evangelio. En su planteamiento, Odinet insiste en la urgencia de escuchar la voz de los más pobres, “los últimos”.⁹ Para él, “la sinodalidad es ante todo una experiencia de encuentro, incluso de reencuentro, entre cristianos que toman conciencia de la naturaleza misionera de la Iglesia y los destinatarios de la evangelización, cuya palabra se reconoce importante”.¹⁰ Esta sinodalidad sigue los contornos de la inculturación en la medida en que “supone el reconocimiento del grito de los pobres (...) que resuena en el Evangelio y se expresa de manera diferente según el contexto (y) él mismo da un eco cultural y socialmente situado al Evangelio”.¹¹

8 Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, París, Salvator, 2021, p 11.

9 François Odinet, “Sinodalidad e inculturación”, *Nouvelle revue théologique*, No 144-2, abril-junio de 2022, pp 232-246.

10 *Ibid.*, p 245.

11 *Ibid.*

De acuerdo con esta exigencia sinodal de escucha, quisiéramos centrar nuestra reflexión en “los más pobres”, que son aquí no solo las personas sino también todos aquellos lugares llamados de misión, a menudo mantenidos en y por lazos de subalternidad en relación con la cultura occidental (romana), a través de los cuales se ha transmitido a menudo el Evangelio en aras de una cierta unidad. Consideramos aquí que, así como una multitud sin unidad conduce a la confusión, la unidad sin conexión con la multitud produce tiranía. En realidad, el camino hacia la unidad, como desafío para la Iglesia, solo es posible a través de un diálogo fecundo con la diversidad de lugares, culturas y tiempos. La unidad de la Iglesia, fundada en la unidad trinitaria, no puede, pues, confundirse con un uniformismo o un mimetismo plano que negaría las diferencias. Por eso la Comisión Teológica Internacional, al acoger los testimonios de los Padres, recuerda:

La sinodalidad se ha presentado desde el principio como la garantía y la encarnación de la fidelidad creativa de la Iglesia a su origen apostólico y a su vocación católica (...) Así, esta forma unitaria conoce diversas expresiones según los distintos momentos históricos y en diálogo con la diversidad de culturas y situaciones sociales.¹²

La Iglesia no es, pues, una abstracción, ni mucho menos una realidad incorpórea. Se vive en lugares concretos.¹³ Lo mismo ocurre con la fe, que se vive y se expresa en las culturas que ilumina, a la vez que se deja iluminar por ellas, sobre todo en la forma en que debe expresarse. Así interpretamos la afirmación de Philippe Barras de que:

12 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, París, Cerf, 2019, p 40.

13 Cf. Jean Davy Ndongha Mbome Ndong, *La phénoménologie de la réception conciliaire. Analyse théologique de la teorización de Gilles Routhier sobre la recepción de un concilio*. Tesis doctoral en teología, Instituto Católico de París, junio de 2021.

La inculturación requiere no solo la encarnación del Evangelio en una cultura particular, sino también la introducción de esa cultura en la vida de la Iglesia. Esto significa que el propio proceso de inculturación no puede ser unilateral. No se trata solo de adaptar el mensaje cristiano o un rito litúrgico a una cultura determinada (...). Se trata de una interpenetración recíproca de la Buena Nueva, tal como se encarnó y reveló en la cultura judía hace dos mil años, y luego en otros ámbitos culturales a lo largo de los siglos. Continúa hoy transformando radicalmente la cultura así irrigada y enriqueciendo así a la Iglesia con una comprensión más profunda del Evangelio.¹⁴

Esta afirmación establece el estrecho vínculo entre inculturación y sinodalidad, y permite comprender, con François Odinet, que “la sinodalidad es fecunda en la medida en que sirve a la inculturación del Evangelio y de las realidades eclesiales”.¹⁵ Por tanto, es posible considerar que “sinodalidad e inculturación se corresponden”.¹⁶

Además, este vínculo entre inculturación y sinodalidad subraya el carácter sujeto de las Iglesias locales que reciben el Evangelio. No son destinatarios pasivos de la acción evangelizadora. Al contrario, son sujetos en el sentido de que, en este proceso de evangelización, actúan. Su recepción de la Buena Nueva es un proceso que moviliza su identidad sociológica, cultural e histórica.

Además, la tradición como acto de transmisión y como contenido transmitido no puede ignorar el lugar y la cultura que caracterizan el espacio que recibe. Por tanto, el modo en que se recibe el Evangelio nunca es ajeno a las realidades culturales de cada lugar. Estos elementos, por el contrario, modulan la recepción del Evangelio y arrojan nueva luz sobre la comprensión que la Iglesia

14 Philippe Barras, “Liturgia e inculturación”, p 21.

15 François Odinet, “Sinodalidad e inculturación”, 233.

16 *Ibíd.*

tiene de sí misma y del mensaje evangélico que transmite. Esta atención, no solo al bien a recibir (el Evangelio) sino también al sujeto receptor (la Iglesia local), corresponde a la exigencia de una Iglesia que quiere ser sinodal.

Además, señalemos con Phillipe Barras que la inculturación, “como concepto teológico (...), remite particularmente al misterio de la encarnación”.¹⁷ Está estrechamente vinculada a la actividad misionera de la Iglesia y expresa la idea de que la misión ya no se entiende, desde el Concilio, como el hecho de “imponer” a los demás valores y convicciones pertenecientes a una cultura que no es la suya. En cambio, la misión se entiende como una iniciativa “que reconoce debidamente la capacidad de los pueblos para escuchar la Buena Nueva en su propia lengua, cultura y tradiciones”.¹⁸ Este enfoque corresponde perfectamente a la visión de la sinodalidad como una forma de ser Iglesia con especial atención a las periferias. Así pues, la sinodalidad, entendida como inculturación, refleja mejor las palabras del obispo Tshibangu:

Como católicos africanos, afirmamos por una parte nuestro inquebrantable apego a la Unidad en la fe católica que no está ligada a ninguna cultura, ni siquiera a la cultura occidental con la que su historia está estrechamente entretejida.¹⁹

Por último, la sinodalidad nos permite comprender mejor la inculturación como la recepción, en una cultura diferente, de la Buena Nueva que la tradición apostólica participa en transmitir. No es erróneo, por tanto, considerar la sinodalidad como una especie de interfaz entre tradición e inculturación, en la medida en que garantiza tanto la fidelidad a la primera como la creatividad en la segunda. Sinodalidad es, por tanto, un arte que sitúa a la

17 Philippe Barras, “Liturgia e inculturación”, p 10.

18 Ibid. pp 10-11.

19 Tharcisse T. Tshibangu (Mgr), *El Concilio Vaticano II y la Iglesia africana. Mise en œuvre du Concile dans l'Église d'Afrique* (1960-2010), Kinshasa-Paris, Épiphanie/Karthala, 2012, p 24.

Iglesia en una dinámica más inclusiva, generativa y multicultural.²⁰ Así, la Iglesia puede tener un rostro africano en África, un rostro asiático en Asia, un rostro europeo en Europa, etc., sin que se cuestione su unidad.

Es también lo que nos recuerda Philippe Barras al analizar un texto del padre Gy sobre la inculturación de la liturgia en Occidente. Observa que en este lugar: “la liturgia (inculturada) de la Iglesia pudo expresar lo que la tradición le había legado en el contexto particular que se le ofrecía”.²¹ En otras palabras, la tradición evangélica nunca se recibe en un terreno neutral, sino que se confronta necesariamente con tradiciones y culturas diferentes que también enriquecen tanto al Evangelio como a la Iglesia. Todo ello nos permite reafirmar la pertinencia del vínculo entre inculturación y sinodalidad, y sobre todo acoger esta dinámica sinodal propuesta por el Papa Francisco como un *Kairós* que permita a las diferentes Iglesias locales responder a su vocación misionera desde sus identidades culturales.

Sinodalidad y revalorización de las Iglesias locales

La sinodalidad, en su reapropiación actual, es fruto del Concilio Vaticano II. Esta singular experiencia conciliar ha permitido, por su estilo y despliegue, poner de relieve los límites de la monarquía pontificia,²² si bien hay que señalar que “los debates sobre los límites de la autoridad del Papa ya estaban presentes en el Vaticano I y durante su recepción, con el deseo de muchos actores, entre

20 Nathalie Becquart, “Prefacio”, Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, p 9.

21 Philippe Barras, “Liturgia e inculturación”, p 14.

22 Esta expresión “hace referencia al proceso secular de centralización romana, así como al peso de los Estados Pontificios que desaparecieron en 1870”, Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, p 72.

ellos Pío IX, de valorar el ministerio de los demás obispos”.²³ En cualquier caso, el Papa Francisco, tomando parte en este debate, presenta la sinodalidad como una forma de “descentralización saludable”²⁴ en respuesta a la violencia del centralismo romano. Jean-François Chiron describe su evolución utilizando el término “centralización”, que considera el que mejor resume la historia de la Iglesia católica.²⁵ Según él, el gobierno eclesial sigue marcado por este “paradigma universalista” que hay que descartar si se quiere dar una respuesta pertinente a “las exigencias que se plantean hoy de una mayor sinodalidad en la Iglesia, e incluso de la Iglesia”.²⁶ La sinodalidad, desde este punto de vista, exige una cierta revalorización de las Iglesias locales. ¿No es la Iglesia ante todo y fundamentalmente local? Esto es al menos lo que hemos entendido siguiendo a Gilles Routhier.²⁷ De hecho, es en lugares concretos donde las personas, movidas por el Espíritu Santo, se reúnen para responder comunitariamente a la llamada de Dios, dando así origen a la Iglesia. La Iglesia es, pues, teándrica, porque atraviesa dos horizontes: el de Dios, que toma primero la iniciativa de revelarse; y, el del hombre, que responde a esta autorrevelación en un lugar concreto y en su cultura, que lo distingue de los demás hombres. Es el Espíritu Santo, como coconstituyente de la Iglesia, quien garantiza también la diversidad de los miembros del cuerpo eclesial y hace posible articular esta diversidad de manera armónica a partir de la noción de comunión. A este respecto, la Comisión Teológica Internacional afirma:

Como católica, la Iglesia realiza lo universal en lo local y lo local en lo universal. La particularidad de la Iglesia en un lugar se

23 Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, p 73.

24 Papa Francisco, *Caminando juntos*. Discurso con motivo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos.

25 Jean-François Chiron, “Sinodalidad y eclesiología de la Iglesia universal”, *Recherches de Science Religieuse*, No 106/3, julio-septiembre de 2018.

26 Jean-François Chiron, “Sinodalidad y eclesiología de la Iglesia universal”, p 383.

27 Cf. Jean Davy Ndongha Mbome Ndong, “El fenómeno de la recepción conciliar. Análisis teológico de la teorización de Gilles Routhier sobre la recepción de un consejo”.

realiza dentro de la Iglesia universal y la Iglesia universal se manifiesta y se realiza en las Iglesias locales y en su comunión mutua con la Iglesia de Roma.²⁸

La Iglesia universal no es, pues, la suma de las Iglesias locales. Asimismo, las Iglesias locales no son subdivisiones administrativas de una única Iglesia. Estos dos polos de una misma realidad son portadores de una riqueza que solo aparece en su “correlación y dependencia mutuas”.²⁹ Según la Comisión Teológica, se trata de una “*pericoresis* eclesiológica en la que la comunión trinitaria se encuentra con su imagen eclesial”.³⁰ La diversidad de las Iglesias es así, una vez más, reflejo del “modelo trinitario”³¹ que realiza su unidad en la diversidad de las personas divinas. Por consiguiente, no se puede pensar en la unidad como una “nivelación de las diferencias”.³² Así interpreta Gilles Routhier el “*in quibus et ex quibus*” del número 23 de la *Lumen gentium*, que recuerda que es en las Iglesias locales, y a partir de ellas, cómo se constituye la Iglesia universal:

Así como el modo concreto de existencia de la diversidad en la Trinidad es la unidad de naturaleza, y esta única naturaleza solo existe en la diversidad de personas, así la Iglesia universal solo existe en la diversidad de Iglesias locales, todas ellas católicas. Cada Iglesia local es plenamente Iglesia, asume plenamente su naturaleza y tiene su identidad. La catolicidad se vive en la particularidad y esta catolicidad, capaz de llegar a todas las culturas, introduce la diversidad de las Iglesias.³³

Así, la catolicidad de la Iglesia parece fundamentalmente ligada a la diversidad de sus expresiones. Por eso “la unidad católica no

28 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, p 76.

29 *Ibid.*, p 77.

30 *Ibid.*

31 Gilles Routhier, *El desafío de la comunión*, 68.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p 69.

puede expresarse según el modelo federal o según la relación de una casa madre con sus filiales”.³⁴ La Iglesia no es una confederación de Iglesias locales, ni una especie de corporación multinacional con sede en Roma. Es una comunión que se expresa en cada Iglesia local. Donde hay una Iglesia local, hay también una Iglesia universal. La identidad de la Iglesia “se mueve en todas las culturas y se encuentra en todas las diversidades”.³⁵ Tal armonía solo es posible gracias a la acción del Espíritu, a quien estamos invitados a escuchar en la perspectiva sinodal. Es el Espíritu, en efecto, el agente de la diversidad y de la unidad de la Iglesia. Esta diversidad de las Iglesias locales no cuestiona la unidad de la Iglesia y la unidad de la Iglesia no se opone a su diversidad; al contrario, encuentra en ella toda su pertinencia.

Pero esa diversidad necesita orden para no convertirse en anarquía. Por eso, más allá de la referencia al misterio trinitario, siempre se plantea la cuestión de cómo articular este vínculo entre unidad y diversidad. Gilles Routhier esboza una posible respuesta inspirándose en la teología paulina:

Si la unidad no es uniformidad, que solo manda obediencia, tampoco hay que confundir la diversidad con la división o el desorden, como nos recuerda a menudo el apóstol, que fue sin duda el primero que tuvo que enfrentarse a este formidable problema. Nos ha dejado algunas pautas para las futuras generaciones de cristianos: esta diversidad es orgánica, está relacionada con un todo, está mediada por la caridad, ordena el intercambio y el servicio mutuo, está sostenida por un proceso constante de reconocimiento, conversión y reconciliación.³⁶

Esta enseñanza de Pablo se presenta como la norma que rige la diversidad en la Iglesia. En definitiva, la sinodalidad permite la

34 *Ibíd.*, p 71.

35 *Ibíd.*, p 69.

36 *Ibíd.*, p 76.

capacidad de la Iglesia universal de dar, pero también de recibir de las Iglesias locales. Tal propuesta enriquece el debate teológico sobre el vínculo entre universalismo e identidad, y el enfoque sinodal es una forma de superar lo que Routhier describe como una “deficiencia dentro del catolicismo”,³⁷ ya que señala que “la realidad de las Iglesias locales no parece tenerse en cuenta de forma efectiva”.³⁸

El proceso sinodal: un signo eclesial

En definitiva, entre el deber de mantener la unidad católica y la legítima necesidad de afirmar la identidad, el proceso sinodal propuesto por el Papa Francisco se presenta como signo eclesial de la articulación entre universalismo y particularidad. A través de sus escritos y, sobre todo, de sus actos, el Papa se esfuerza por transformar las relaciones en el seno de la Iglesia. Al orientar la Iglesia hacia su naturaleza sinodal original, promueve una mayor participación de todos los bautizados. El Papa Francisco allana así el camino para una nueva orientación de la eclesiología católica al sentar las bases de la reforma. Pretende llevar a cabo esta reforma valorando la realidad eclesiológica de la sinodalidad. Es esta noción eclesiológica la que hemos analizado a lo largo de este proceso, mostrando su fecundidad en el debate entre la Iglesia universal y la Iglesia local. En este contexto, el Papa Francisco nos recuerda que su función como Obispo de Roma (y por tanto Pastor de la Iglesia universal) es ante todo velar por la unidad del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Así, cuando en última instancia se pronuncia como “pastor y doctor de todos los cristianos [lo hace] no sobre la base de sus convicciones personales, sino como testigo supremo de la *fides totius Ecclesiae*, garante de

37 *Ibid.*, p 233.

38 *Ibid.*

la obediencia y conformidad de la Iglesia a la voluntad de Dios, al Evangelio de Cristo y a la Tradición de la Iglesia”. El principio que se recuerda aquí es que el sínodo actúa *cum Petro* y *sub Petro*. Este principio, lejos de impedir la libertad, más bien preserva la unidad del Cuerpo de Cristo. La sinodalidad es, por así decirlo, el otro nombre de la Iglesia. Así lo subraya el Papa, basándose en la enseñanza de San Juan Crisóstomo: “Iglesia y Sínodo son sinónimos”.³⁹ La Iglesia es, pues, la comunidad de los que “caminan juntos” a través de la historia y en el encuentro con Cristo.

Además, la sinodalidad como identidad de la Iglesia otorga un lugar de orgullo a las Iglesias particulares. En relación con el *cum Petro* y el *sub Petro*, y en el contexto de la revalorización de las Iglesias locales, el Papa Francisco recuerda que “no es oportuno que el Papa sustituya a los Episcopados locales en el discernimiento de todos los problemas que surgen en sus territorios”,⁴⁰ por lo que propone lo que llama una “saludable descentralización”. De ahí la importancia de la revalorización de la Iglesia local como fundamento de la recepción conciliar.

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong
Traducido por Norma Naula ssc

39 Cf. Juan Crisóstomo, *Explicatio in Ps*, p 149.

40 Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, No. 16. Gilles Routhier ya lo ha mencionado en varios artículos: “Repensar el ejercicio del ministerio del primado del Obispo de Roma en la perspectiva de la encíclica *Ut unum Sint*”, *Oecumenismo* 136, 1999, 26-32; “Gobierno centralizado y actividad globalizada. *Le cas de l'Église catholique*”, *Revue internationale de politique comparée* 7, 2000, pp 355-383; “*L'autorité dans l'Église, un débat sans cesse recommencé*”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, 2000, pp 153-174.

Identidades y universalismos en el contexto misionero de la India

José Scaria Palakeel

Sacerdote indio de la Sociedad Misionera Santo Tomás Apóstol (M.S.T.), Joseph Scaria Palakeel enseña Teología básica y Comunicación social en varios institutos teológicos. Es el facilitador de IMPACT (Iniciativas para la Animación Pastoral Misionera y la Teología de la Comunicación)

India es una de las civilizaciones más antiguas del mundo, con una historia de al menos cinco mil años y una de las culturas más diversas del mundo. El país ha forjado su propia identidad universal como hogar de diferentes religiones, etnias, culturas, idiomas y formas de vida, pero que prosperan juntas como una sola nación. La diversidad, la adaptabilidad, la tolerancia y la armonía están profundamente arraigadas en los textos religiosos y en la Constitución de la India, así como en los corazones y en las mentes de las personas. A lo largo de los siglos, estas diversidades no solo han coexistido, sino que se han enriquecido mutuamente e incluso han dado lugar a nuevas religiones, a través de la fusión de identidades religiosas y culturales. Es el producto de un intercambio cultural dinámico entre religiones, sin sacrificar identidades.

Todas las diversidades y complejidades características de la India como nación también son visibles en el cristianismo indio. India tiene tres Iglesias o ritos católicos, varios grupos de cristianos ortodoxos, así como casi todas las denominaciones protestantes

y evangélicas, sin mencionar las subdenominaciones de origen indio. Los cristianos indios son étnica, cultural, lingüística y ritualmente diversos, pero están orgullosos de ser cristianos. Participan activamente en el evangelismo a través de la predicación y la acción. Su contribución a la construcción de la nación es mucho más grande que su número.

En este artículo nos centraremos en las sutilezas de las identidades y universalismos en la India, principalmente desde una perspectiva religiosa, incluida la misión cristiana. Comenzaremos examinando la realidad global de las identidades y luego veremos las identidades cristianas en el contexto indio contemporáneo.

Con la globalización actual, muchos creen que la tecnología ha marcado el comienzo de una era de universalismo que socava las identidades. Por el contrario, la globalización está llevando a un resurgimiento de la conciencia de identidad que amenaza el universalismo. Las identidades y los universalismos no pueden existir el uno sin el otro. El análisis de la realidad cristiana india nos enseña que las identidades y los universalismos están en un flujo incesante de coexistencia y/o dominación, mejora y/o distorsión mutua sin estabilizarse nunca.

La identidad religiosa de la India

La religión juega un papel esencial en la vida de los indios y el país es el hogar de casi todas las religiones del mundo, además de todas las religiones populares indias. Sin embargo, según su constitución, India es una república democrática secular. Si las identidades religiosas se mantienen estrictamente, la tolerancia es considerada un gran valor por todos los indios, como muestra la encuesta realizada por Pew Research en 2019:

En los principales grupos religiosos, la mayoría de la gente dice que es muy importante respetar todas las religiones para ser verdaderamente indio (...). Los indios están unidos en la idea de que el respeto por otras religiones es una parte muy importante de lo que significa ser miembro de su propia comunidad religiosa.¹

Sin embargo, a pesar de la tradición centenaria de tolerancia religiosa y cultural, la India contemporánea está experimentando una crisis de identidad debido, en parte, a la globalización y la política de identidad. La búsqueda mayoritaria de hegemonía y homogeneidad amenaza la identidad y la existencia de las minorías. Socava los universalismos seculares y la identidad multirreligiosa de la India.

Una civilización centenaria de tolerancia

India es el lugar de nacimiento de cuatro religiones mundiales: hinduismo, jainismo, budismo y sijismo, sin mencionar las diversas religiones tribales. El hinduismo es la religión primitiva de la India, descrita como el Sanadhana Dharma que dio lugar a las diversas religiones. India es también el hogar de todas las otras religiones del mundo, como el parsismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam desde sus primeros momentos. Además, dos religiones sincréticas surgieron en la India.

En 1582, el emperador mogol Akbar inició una nueva religión bajo el nombre de *Dīn-i-Ilāhī*, que literalmente significa “religión de Dios o religión divina”, en un intento de fusionar las diversas identidades religiosas de sus súbditos en una nueva religión universal que no duró mucho, ni siquiera durante su vida. Hace un

1 <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and-segregation/>.

siglo, la fe *bahá'íe* nació como el sistema de creencias más nuevo del mundo. Enseña la unidad de Dios, la unidad de la humanidad y la armonía esencial de la religión. Es interesante notar que la universalización de varias religiones en una sola nunca tiene éxito.

La lucha por la independencia como catalizador

En 1947, India obtuvo la independencia política y una nueva identidad como nación moderna, bajo el liderazgo visionario de Mahatma Gandhi y otros luchadores por la libertad, así como un puñado de misioneros europeos con visión de futuro. Sin embargo, en el Día de la Independencia, el subcontinente indio se dividió en líneas religiosas en India hindú y Pakistán musulmán. Esto ha empujado a millones de personas a encontrar una nueva identidad y emigrar a la nación de su afinidad religiosa. No tardó mucho en redefinir su pertenencia e identidad.

Mientras que Pakistán ha optado por convertirse en una república islámica, India, afortunadamente, ha elegido ser una nación laica con una Constitución (1950) que aboga por valores democráticos y seculares.² Por lo tanto, el sentido de diversidad de larga data se ha fundido con la identidad nacional de la India, esencialmente como una celebración de la diversidad de idiomas, culturas, religiones y etnias. Incluso 70 años después de la independencia, los ideales de secularismo y unidad en la diversidad siguen siendo la ideología dominante en la India. A pesar de todos los signos de malestar y polarización, e incluso los ocasionales enfrentamientos extremistas y violentos, el ideal posterior a la in-

2 El artículo 15 de la Constitución india prohíbe toda discriminación basado en la raza, religión, casta, género o el lugar de nacimiento, mientras que el artículo 25 garantiza la libertad de conciencia y la libre práctica y propagación de la religión. En la India, el término "laico" significa que no favorece ni discrimina a nadie, ninguna cultura, religión, grupo étnico, o lengua.

dependencia del secularismo y la tolerancia religiosa sigue siendo un sello distintivo del “ser verdaderamente indio”.

La separación de India y Pakistán es un ejemplo de lo que la cristalización de identidades y el chovinismo pueden provocar: animosidad y conflictos interminables. Si bien la lucha por la independencia ha sido una fuerza positiva a favor de la defensa de los valores y principios universales para crear una nación a partir de 600 pequeños reinos, una política de identidad cada vez más reducida ha sido igual de poderosa para crear, en cuestión de días, dos naciones a partir de una, dividiendo familias y creando fronteras artificiales y enemistad que perduran. Las identidades son tan frágiles y sutiles que se consolidan en nuevas percepciones de la realidad, ignorando los ideales universales.

La ambivalencia de identidades y universalismos

India está pasando una vez más por una crisis de identidad debido a la política de identidad de las ideologías de derecha de la comunidad mayoritaria. Con el surgimiento de los movimientos nacionalistas, Sangh Parivar o hindúes y las controvertidas políticas del gobierno nacionalista vigentes desde 2014 a nivel central y estatal, estamos presenciando una condensación de la identidad india en la identidad hindú en las esferas política, social, cultural e incluso religiosa. Los líderes de la organización de derecha, Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), no dudan en argumentar que cualquiera que viva en “Bharat” ya es hindú y que no hay “Ahindus” (no hindúes), sino solo cuatro tipos de hindúes: “orgullosos, reacios, hostiles, ignorantes”. Sueñan con convertir a la India en un “Rashtra hindú” con el ideal de “una nación, una cultura, una religión” donde cada ciudadano adopte el estilo de vida hindú en el marco de una nueva Constitución.

Cristianos, musulmanes y algunos miembros de tribus se oponen a la idea de agrupar a todos bajo el hinduismo. Para ellos, no es solo una forma de vida, sino una religión. Las tribus, los cristianos y los musulmanes tienen diferentes formas de vida, y son indios.³ Temen que la supremacía de la raza y la religión hindúes pueda incluso conducir a la supresión de otras, como ciudadanos sumisos y de segunda clase.

Muchos optimistas creen que el nacionalismo político hindú, o *Hindutva*, no puede destruir en última instancia el tejido de las comunidades indias debido a la tolerancia de la India hacia la diversidad. Sin embargo, el dogma supremacista de fusionar la identidad religiosa de la mayoría con la identidad nacional a través de la política electoral está llevando lentamente a la polarización de la sociedad india por temor a que las minorías se vean privadas de sus antepasados, cultura y religión. El ideal tradicional de tolerancia ha dado paso a una identidad “tolerante, pero separada” entre los seguidores de diferentes religiones.⁴

Los cristianos en el sistema político indio

El cristianismo en la India se remonta al primer siglo. La antigua comunidad cristiana en Kerala, conocida como los cristianos de Tomás, en referencia al apóstol, era una parte integral del sur de la India. La segunda fase del cristianismo indio comenzó en el siglo XVI con la llegada de los misioneros europeos. A medida que más y más comunidades cristianas se asentaron en toda la India, iniciando principalmente en las regiones costeras, el cristianismo

3 La nueva identidad religiosa se volvió un factor de definición y división, no solamente entre India y Pakistán, sino también entre todos los seguidores de religiones de origen indio y no indio.

4 Según la investigación de Pew, más y más hindúes, en particular aquellos que han votado por el BJP, “tienen tendencia a considerar que su identidad religiosa y la identidad nacional india están estrechamente relacionadas”.

comenzó a considerarse una religión extranjera vinculada a la colonización. La tercera fase de la presencia del cristianismo en la India fue el período posterior a la independencia, cuando los misioneros indígenas se trasladaron por toda la India y establecieron misiones. Comenzaron el trabajo educativo, médico, caritativo y de desarrollo, así como la proclamación del Evangelio y el establecimiento de la Iglesia.

La Iglesia apostólica de los cristianos de Tomás

Se dice que Santo Tomás Apóstol llegó a la India en el año 52 d. C. con comerciantes judíos. Habría fundado siete comunidades cristianas en Kerala, entonces conocida como la Costa Malabar. Hay una tradición ininterrumpida y la presencia de una comunidad robusta en Kerala, conocida como los “cristianos de Tomás”, con fuertes raíces arameas. Los documentos patrísticos y otros documentos antiguos, así como los primeros viajeros europeos y de Medio Oriente, dieron ampliamente testimonio de la existencia del cristianismo apostólico en la India.

El cristianismo antiguo en la India tenía una identidad única, descrita como “cristiana en la fe, oriental (siria) en la adoración, e india en la cultura”. Los indios abrazaron la fe cristiana sin sacrificar su herencia cultural y fueron bien aceptados por la población. También estaba estrechamente vinculada a la Iglesia hermana de Persia, debido al vínculo apostólico, ya que se supone que Santo Tomás fundó ambas Iglesias. La Iglesia persa envió preladados, a través de los cuales las tradiciones litúrgicas y las oraciones sirias fueron adoptadas al menos desde el siglo IV. Los cristianos de Tomás han conservado sus identidades cristiana, oriental e india. Han vivido en perfecta armonía con otras religiones y otras Iglesias. Es un buen ejemplo de una comunidad cristiana inculturada, donde identidad y universalismo armonizan.

El cristianismo europeo y la evangelización de la India

La segunda ola de cristianización comenzó en el siglo XVI con la llegada de colonizadores portugueses, españoles e ingleses. Mientras que el cristianismo indígena se limitaba a la Costa Malabar, los misioneros europeos comenzaron la actividad misionera en toda la India, y el catolicismo y el protestantismo, tal como existían en Europa en ese momento, comenzaron a echar raíces en la India, especialmente en las líneas costeras. Mientras que los misioneros hispano-portugueses difundieron el catolicismo de rito romano, los misioneros anglicanos y alemanes establecieron varias comunidades protestantes en varias regiones de la India.

La llegada de cristianos europeos también tuvo un impacto negativo en los cristianos indígenas. Al encontrar diferente al cristianismo indígena, los misioneros portugueses y españoles se propusieron purgarlo de elementos “heréticos” reemplazando la jerarquía con europeos, revisando la formación de los sacerdotes, quemando libros litúrgicos e introduciendo la liturgia romana. La anexión forzada y romanización del cristianismo malabar fue realizada por los colonizadores en el Sínodo de Diamper en 1599. El aumento de las tensiones finalmente llevó a la división de los cristianos de Tomás en 1653 por el Juramento de la Cruz de Koonan.

La remodelación de un cristianismo de 1500 años de antigüedad en el hábito romano llevó a la división de los cristianos de Tomás en un grupo que favorecía la lealtad al Papa sobre las prácticas tradicionales y otro grupo que favorecía el “camino de Tomás” por sobre el “camino de Pedro”. Hoy en día, los primeros cristianos de Tomás en la India incluyen dos Iglesias católicas y varias Iglesias ortodoxas y jacobitas.

El cristianismo en la India posterior a la independencia

Después de la independencia, los cristianos indios rápidamente tomaron la iniciativa en actividades misioneras a gran escala. Sin embargo, los estilos de vida, la organización de la Iglesia, los rituales litúrgicos y la música occidentalizada continuaron, aunque los cristianos indios trataron de adaptarse a la religiosidad india y adoptaron muchas prácticas indias.

Una razón importante es la educación superior del clero en las universidades europeas y la continuación del mismo sistema de teología y formación en los seminarios indios. Aunque los cristianos indios aspiran a parecer más indios, la inculturación no es una característica primaria, excepto en centros especializados y ashrams que han abrazado los ideales religiosos indios, las ideas teológicas, el estilo de vida, el arte y la arquitectura, la música y los rituales en su búsqueda de ser verdaderamente indios y verdaderamente cristianos.

La mayoría de los cristianos indios consideran que su fe y religión son muy importantes en la vida y comparten con otros indios un profundo sentido de lo divino y una visión religiosa de la vida, características comunes a todos los indios. La Iglesia es parte de su vida social, como un segundo hogar para muchos. El culto dominical, la oración familiar vespertina, las oraciones personales, el ayuno y otras observancias ascéticas, dar dinero a la Iglesia, la lectura de la Biblia y las devociones especiales como el rosario, las novenas y las peregrinaciones marcan su ciclo de vida. Al igual que para el resto de indios,⁵ los festivales cristianos atraen a grandes multitudes, procesiones, bandas de música y fuegos artificiales.

5 Ariana Monique Salazar, "8 hallazgos clave sobre los cristianos en la India", <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/07/12/8-key-findings-about-christians-in-india/>, julio 12, 2021.

Además de varios rituales cristianizados adoptados de los rituales del templo, ciertas creencias, costumbres, supersticiones y celebraciones arraigadas en la religión hindú también se han infiltrado en los cristianos. En medio de personas de otras religiones, los cristianos mantienen su identidad y fe distintivas mientras viven en armonía y amistad con todos los demás, compartiendo sus epopeyas nacionales y celebrando fiestas como Diwali y Onam. La identidad distintiva de los cristianos indios es que proporcionan servicios educativos, médicos y de desarrollo que benefician principalmente a los no cristianos.

Demografía de los cristianos indios

Los cristianos representan apenas el 2,4% de los 1300 millones de habitantes de la India, o alrededor de 32 millones de cristianos, que no es nada comparado con los aproximadamente 180 millones de musulmanes y 980 millones de hindúes.

Los cristianos están distribuidos geográficamente en las regiones sur, noreste y costera de la India. Alrededor de la mitad de ellos viven en el sur de la India y son la religión mayoritaria en unos pocos pequeños Estados del noreste. Alrededor del 37% de los cristianos indios son católicos, pertenecientes a tres ritos diferentes, dos ritos orientales y un rito latino romano, 13% bautista, 7% Iglesia del norte de la India y 7% Iglesia del sur de la India y 36% otras denominaciones orientales y evangélicas. No hay una gran cohesión entre las diferentes denominaciones, lo que hace vulnerable la identidad cristiana.

Además, el 57% de los cristianos indios pertenecen a castas (33%) y tribus (24%) consideradas inferiores. Son víctimas de discriminación en la Iglesia y en la nación. Con la conversión, sus afiliaciones religiosas cambian, pero el estigma asociado con su

origen permanece vivo. Están obligados a renunciar a su derecho a reservar en instituciones educativas y en empleos públicos.

Es una mancha que ensucia al cristianismo indio que los conversos dalit sean siempre discriminados. Esto se refleja en la disparidad perceptible en la educación y la economía, la imposibilidad de contraer matrimonios mixtos. Hasta hace poco, había pocos sacerdotes y religiosos de estos orígenes en la comunidad. En algunos lugares hay iglesias y cementerios separados, dependiendo de los orígenes.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades, los dalits están ansiosos por abrazar la fe cristiana por razones espirituales, como adherirse a un Dios liberador que tiene poder sobre los espíritus malignos. De ahí la importancia de los exorcismos y las oraciones de sanación. También buscan la curación física, psicológica y espiritual.

La misión cristiana en las condiciones ambivalentes de la época

Señalamos anteriormente que la India religiosa tolerante está pasando lentamente por una crisis de identidad y se está volviendo virulenta por razones esencialmente políticas.

Por lo tanto, desde la década de 1990, los activistas hindúes han ganado impulso presentando la idea de que los musulmanes y los cristianos no son verdaderos indios y que adoran a un Dios extranjero. Once Estados ya han implementado una ley contra la conversión, cariñosamente llamada la “Ley de Libertad de Religión”, bajo el pretexto de proteger la religión hindú. También están presionando para que dicha ley se adopte a nivel nacional. Aunque no hay evidencia de conversiones forzadas, y los datos del censo muestran que la población cristiana en la India no está creciendo, los grupos *Hindutva* culpan a los cristianos de las conversiones masivas.

Las leyes contra la conversión plantean un gran desafío a la actividad misionera cristiana. De hecho, los grupos hindúes marginales los utilizan como arma para restringir la libertad religiosa de los grupos minoritarios y obstaculizar incluso actividades cristianas inocentes, como el culto de la Iglesia, los villancicos, las reuniones privadas, la ayuda humanitaria. Los hindúes que verdaderamente se han convertido en cristianos son perseguidos. Christian United Forum reportó 486 actos violentos contra cristianos en 2021 y 127 en 2022. Cabe señalar que los Estados con leyes contra la conversión tienen más incidentes de violencia contra los cristianos que todos los demás Estados combinados.

Curiosamente, a menudo estas leyes permiten tácitamente conversiones y reconversiones al hinduismo, incluso por la fuerza o la incitación, llamándolas *Ghar Vapasi* que significa “retorno a las religiones de los antepasados”. Otra arma utilizada por el aparato estatal contra los cristianos es el estricto control y restricción de los fondos extranjeros recibidos por los cristianos, bajo el pretexto de que se utilizan para conversiones masivas.

El nacionalismo religioso ha logrado así, hasta cierto punto, retratar la misión cristiana como una actividad sospechosa y anti-nacional, e inculcarla en la mente de una parte de la población. Incluso las obras educativas, de desarrollo y caritativas de los cristianos se interpretan como un programa oculto de conversión. Esto hizo de la evangelización una actividad laboriosa. El enfoque institucional de la misión seguido por la Iglesia católica y el anuncio directo de la Palabra seguido por los cristianos protestantes y evangélicos, también se ven afectados por la oposición organizada y la propaganda del creciente número de ultranacionalistas.

Sin embargo, a pesar de estas numerosas dificultades, los cristianos en la India no se desaniman. Siguen el consejo de Pablo a su discípulo Timoteo: “Proclamad la Palabra, intervenid a tiempo y

fuera de tiempo, denunciad el mal, reprochad, animad, siempre con paciencia y preocupación por enseñar” (2 Tm 4, 2).

Todos los cristianos saben que “evangelizar significa llevar la Buena Nueva a todos los estratos de la humanidad y, a través de su influencia, transformar a la humanidad desde dentro y hacerla nueva”.⁶ Todo esto se realiza a través del testimonio comunitario y personal de la Iglesia y de los cristianos, a través de su servicio y sufrimiento. La misión continúa a pesar de la oposición y la persecución.

Universalización de las identidades e identificación de universales

El Papa Francisco describe “un universalismo autoritario y abstracto” que busca eliminar todas las diferencias y tradiciones como “una búsqueda superficial de unidad” y una “uniformidad unidimensional”:

Este falso universalismo termina privando al mundo de sus diversos colores, su belleza y, en última instancia, su humanidad. (...) La familia humana debe aprender a vivir junta en armonía y paz, sin que todos tengamos que ser idénticos.⁷

En filosofía, la relación entre identidad y universalismo es el problema más antiguo y difícil, el del uno y el múltiple. Uno es uno y el múltiple es múltiple por la razón misma de las identidades. Lo universal es un punto de referencia posterior basado en identidades religiosas, culturales, sociales o políticas. La acentuación excesiva de la alteridad conduce al caos, mientras que la absolutización de la singularidad conduce al totalitarismo. El universalismo solo es posible cuando las identidades se mantienen en tensión

6 *Evangelii Nuntiandi*, p 18.

7 Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, p 100.

dinámica. En otras palabras, el universalismo es la singularidad en la multiplicidad.

La historia también está marcada por la dinámica y la tensión entre particularismo y universalidad.⁸ Todos los acontecimientos históricos son particulares y los diferentes particulares existentes en la tensión dialéctica crean lo universal, porque lo particular está arraigado en lo universal y lo universal se manifiesta en lo particular. Esto permite que diferentes momentos de la historia coexistan, creando espacios comunes donde se superponen, lo que indica que las personas de la misma nación pueden compartir diferentes historias basadas en sus identidades.

En el contexto indio, el hinduismo no puede ser universalizado porque el tejido indio está compuesto por todas las religiones, culturas, diversidades lingüísticas, costumbres y tradiciones. La indianidad es una idea compartida por la mayoría de los indios, sin perder sus identidades religiosas, culturales y sociales particulares. Esta es la razón por la cual la monopolización de la indianidad por parte del grupo *Hindutva* es injustificada y contraproducente para la identidad nacional misma.

En la propia naturaleza, la sostenibilidad del ecosistema natural depende de la diversidad de especies que viven allí, ya que la competencia intraespecífica por los mismos recursos es a menudo más violenta que la competencia interespecífica, que es complementaria. La diversidad aumenta la sostenibilidad.

Incluso en los ecosistemas humanos, la historia enseña que las sociedades diversas prosperan mejor que las sociedades totalitarias. Cuando las identidades son respetadas y alentadas, los individuos y los grupos contribuyen más al bien común. Por lo tanto, un universalismo que va más allá de las leyes y los acuer-

8 Cf. Nathan Rotenstreich, "Universalismo y particularismo en la historia", *The Review of Metaphysics*, 37, No 1 (1983), pp 21-36.

dos comunes funcionales no conduce a una sociedad pacífica y armoniosa.

Por una cultura del encuentro

Las dinámicas de identidad y universalismo en una sociedad multirreligiosa, multicultural y multiétnica como la India son las de identidades religiosas que se autosegregan y vacilan entre “tolerancia y segregación” en un aparente esfuerzo por la coexistencia pacífica. La dinámica de las identidades y el universalismo son poderosos para engendrar amistad y animosidad, creación y destrucción. Las identidades asumidas y atribuidas causaron estragos en la India durante la partición, y hoy la politización de las identidades religiosas ha generado odio religioso y violencia, más allá de la violencia basada en castas e incluso violencia criminal en la nación. La unidad en la diversidad es la belleza de la India y, por lo tanto, el esfuerzo actual de la mayoría para homogeneizar la sociedad es peligroso para la identidad de la India como nación tolerante y pacífica.

El cristianismo en la India era y es verdaderamente indio. Los cristianos indios no solo están ansiosos por adaptarse a las prácticas culturales y religiosas indias, sino que también es menos probable que se separen de las personas de otras religiones o culturas, a pesar del odio y la persecución que enfrentan. La Iglesia tiene estima por los seguidores de todas las demás religiones y “tiene un gran respeto por su forma de vivir y conducir sus preceptos y doctrinas”; pero, como dice el Papa Francisco, los cristianos están convencidos de que no pueden dejar que “la música del Evangelio deje de resonar en los corazones, los hogares y en la esfera pública porque la fuente de la dignidad humana y de la fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo”.⁹

9 Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, p 277.

Los cristianos de la India mantienen su identidad y su fe mientras viven en armonía y amistad con todos los demás porque, como dice bellamente el Papa Francisco: “el aislamiento y el repliegue en los propios intereses nunca son el camino para restaurar la esperanza y traer renovación”.¹⁰ Es en este espíritu que los cristianos continúan proporcionando servicios educativos, médicos y sociales que benefician a la mayoría de los no cristianos, especialmente los pobres y marginados en la India.

Figuras cristianas representativas como la Madre Teresa de Calcuta, Graham Steins de Orissa, los cristianos tribales de Kandhamal, la hermana Rani María de Indore y el padre Stan Samy eran más indios en su estilo de vida, actitud y amor por la nación y su gente que la mayoría de los autoproclamados nacionalistas. Estos son solo algunos ejemplos entre los cientos de misioneros cristianos que prestan servicio desinteresado a los indios. Los cristianos creen que todos los seres humanos pertenecen a una familia humana y que, por lo tanto, lo que la India necesita hoy es una “cultura del encuentro, el compromiso y la cercanía”¹¹ para transformar a la humanidad desde dentro, a través del poder del Evangelio.

José Scaria Palakeel

Traducido por Soledad Oviedo C.

¹⁰ *Ibíd.*, 30.

¹¹ *Ibíd.*

Religiones tradicionales africanas en su relación con lo universal

Pierre Diarra

Pierre Diarra es doctor en Teología y Antropología religiosa y responsable de la Pontificia Unión Misional en Francia. Enseña en el Theologicum del Institut Catholique de París y es consultor del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. También es miembro del Consejo editorial de la revista Spiritus.

En África, los cambios se producen rápidamente, ¡aunque los habitantes de este continente intenten tomarse el tiempo necesario para vivir, discernir y rezar! Están inventando soluciones a los numerosos problemas de educación, poder y gestión de la vida comunitaria, a menudo basadas en valores religiosos. Las religiones tradicionales africanas (RTA) hacen referencia a los antepasados y a su mediación, de ahí la pertinencia de otro nombre: religiones de los antepasados. Cristianos, musulmanes y otros creyentes africanos diversos viven enraizados en el suelo cultural y espiritual constituido por las RTA (*Africae munus*, 92). ¿Qué relación con lo universal puede establecerse con esta tradición religiosa?

Por ello, según el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica “exhorta a sus hijos a reconocer, conservar y promover los valores espirituales, morales y socioculturales que se encuentran en otras religiones, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los seguidores de otras religiones, al tiempo que dan testimonio de la fe y la vida cristianas” (*Nostra aetate*, 2). La

apertura de las RTA a lo universal puede apreciarse en el plano de los valores espirituales. En general, constatamos la hospitalidad de los africanos y su disposición a la autocrítica cuando entran en contacto con los demás y a dialogar con ellos. ¿Qué pasa con los seguidores de las RTA o de las religiones ancestrales?

Los seguidores de las RTA nos sitúan en África, en el corazón de las familias y los pueblos africanos. Los ancestros y las prácticas rituales rara vez son los mismos de un pueblo a otro, de una gente a otra. Por tanto, no se puede hablar de universalismo sin algunos detalles, sobre todo porque de un pueblo a otro las diferencias son a menudo significativas. A veces, el investigador puede observar variaciones o incluso divergencias de una familia a otra dentro del mismo pueblo. Sin embargo, es posible establecer una relación entre las RTA y el universalismo aunque la búsqueda de identidad en algunas partes de África parezca pisotear varios valores de las RTA. Así, el “auge del tribalismo”, con sus consecuencias de injusticia y diversas formas de violencia,¹ lleva a los creyentes a cuestionar la aportación de las RTA, terreno común de los creyentes africanos abierto a los valores universales. ¿Cómo vivir bajo la mirada de Dios sin excluir a los demás, a los que no son miembros de la familia, de la comunidad o del pueblo? Sin duda, el significado de las palabras identidad y universalismo deben interpretarse sin duda en plural para encontrar respuestas a las preguntas planteadas.

Tras destacar los valores vinculados a las RTA como valores universales (I), veremos la importancia que tiene para los adeptos la eficacia de los ritos o la fecundidad de las prácticas y cómo se orientan hacia lo universal (II) en el sentido de que los valores de las RTA pueden ser comprendidos por diversos creyentes y seducirlos. Los seguidores de las RTA critican la incoherencia entre el discurso religioso y las prácticas sociales (III). Denuncian la

1 Jean-Pierre Bwalwel y Jean-Baptiste Malenge (eds.), *Mission universelle et tribalité*, Kinshasa, Baobab, 2020, p 13.

búsqueda de identidades que pueden ser mortales porque para muchos de ellos se trata ante todo de enraizar sus prácticas en tradiciones ancestrales que respetan la vida. ¿Acaso la hospitalidad, el respeto y la defensa de la vida de los demás no son los cimientos de los valores universales? La incoherencia entre los valores religiosos y las prácticas sociales explican en gran medida las derivas totalitarias, la violencia política y económica, pero también el resurgimiento de la violencia y los actos racistas. ¿Acaso la lucha contra estos abusos no es un valor universal?

Valores vinculados a las RTA, ¿valores universales?

Los seguidores de las religiones ancestrales intentan vivir según valores positivos específicos y valores abiertos al mundo, llamémoslos valores universales. Entre los primeros está la creencia en un Ser Supremo, Eterno, Creador, Proveedor y Juez justo. Estos valores positivos son considerados por los cristianos como una preparación evangélica, ya que incluyen preciosas semillas de la Palabra, que ayudan a muchas personas a “abrirse a la plenitud de la Revelación en Jesucristo mediante el anuncio del Evangelio” (*Ecclesia in Africa*, 67).

Lo específico de los seguidores de las RTA es la relación que mantienen con Dios, pero también con sus semejantes, sean africanos o no, del mismo pueblo que ellos o no. Lo grave no son tanto los nombres y atributos que se dan a Dios como lo que provocan en las relaciones interpersonales. ¿Cómo debe comportarse un ser humano con sus semejantes cuando dice, por ejemplo, que Dios es Providencia y Juez justo? Cuando un creyente en las RTA dice que Dios es el Creador de todo y de todos, ¿cómo debe relacionarse con los demás, sean o no creyentes en las RTA? Los que creen que Dios es el creador de todo y de todos deben evitar el lenguaje irrespetuoso sobre los demás en las reuniones. Para los cristianos,

la sangre derramada de Cristo se convierte, mediante el bautismo, en principio y vínculo de una nueva fraternidad. Es lo contrario de la división, del tribalismo, del racismo, del etnocentrismo (cf. Gal 3, 26-28). La Eucaristía es la fuerza que reúne a los hijos de Dios dispersos y los mantiene en comunión, lo que es propio de los hijos de Dios, de los miembros de la Familia de Dios (*Africae munus*, 41). Esta Familia está abierta a todos y en las tradiciones africanas el papel de la familia se considera universalmente fundamental, de ahí la importancia de la veneración de los antepasados. Abiertos a este sentido de la familia, el amor y el respeto a la vida, los seguidores de las RTA quieren permanecer en comunicación y comunión con sus antepasados (*Ecclesia in Africa*, 42-43) y apoyan los valores familiares. Estos valores son universalmente reconocidos, a pesar de los riesgos de exclusión que pueden derivarse de las diferentes concepciones de la familia y la fraternidad.

Por un lado, el creyente no siempre establece la conexión entre lo que cree que es su Dios y los ritos que celebra y, por otro, el comportamiento que debe tener en su vida en sociedad. Aunque haya hecho la conexión, no es seguro que se comporte como debería. Si dice, por ejemplo, que su Dios es bueno y justo, ¿no debería ser también bueno y justo? Si el creyente en las RTA piensa que el Dios en el que cree es el creador de todo y de todos debe, por respeto a Dios, tener buenas relaciones con todo lo que Dios ha creado y especialmente con todos los seres humanos. ¿Es esta la razón teológica de la hospitalidad que aprecian los seguidores de las RTA y de su respeto por la naturaleza y el orden cósmico? Sin duda, siempre que esta hospitalidad y respeto por la naturaleza no se limiten a la región del adepto.

Siempre existe un gran riesgo de que el creyente solo ame a sus parientes y a las personas que creen como él² y, al final, solo los

2 Amadou Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, París, Seuil, 1980, pp 142 y 158; véase Pierre Diarra, *Gratuité fraternelle au cœur du dialogue*, París, Karthala, 2021, p 329.

acoya a ellos. Si los seguidores de las RTA consideran que su Dios es bueno, ¿piensan que también lo es para todos los seres humanos? Si este Dios no se ocupa de todos o no es el mismo para todos, ¿qué pasa con el Dios o los “dioses” de los demás?

¿Debemos hablar de un Dios universal que nos invita a trabajar por unos “valores universales”? Sin duda.

Los practicantes de las RTA dicen creer en un Dios, pero ¿quién es para un pueblo africano y para otro? ¿Quién es para los cristianos, musulmanes, judíos y demás creyentes que creen que Dios es uno? ¿Pueden los practicantes de las RTA tener una perspectiva universalista si su principal preocupación es mantener buenas relaciones con sus antepasados?

Cabe señalar que la indiferencia religiosa y la incredulidad no están ausentes en África, como ha puesto de relieve Eloi Messi Metogo, basándose en las experiencias del Congo, Malí y Benín.³ La búsqueda de la autenticidad africana impide a algunos africanos, incluidos los seguidores de las RTA, abrirse a lo que es bueno en otros lugares, de ahí la pertinencia del título del libro de Achille Mbembe: *Afriques indociles*.⁴ Los africanos también muestran su indocilidad cuando critican lo que viene de fuera, y esto puede considerarse una virtud, porque no todo lo que viene de fuera es necesariamente bueno.

En la misma línea, algunos africanos son reacios a criticar sus propias tradiciones y modos de vida, especialmente en lo que se refiere a la justicia y el respeto por la vida de los demás. Otros prefieren culpar al colonizador o a los cristianos para enmascarar su incapacidad o falta de voluntad para comprometerse con el respeto de los derechos humanos y la mejora de las condiciones de vida de muchos. Y, sin embargo, los seguidores de las RTA

3 Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique*, París-Yaoundé, Karthala-UCAC, 1997.

4 Achille Mbembe, *Afriques indociles*, París, Karthala, 1988.

abogan por la justicia, el respeto a la vida e incluso la solidaridad, que se valora durante varias iniciaciones.

Pero cuando se trata de organizar la convivencia, las dificultades parecen insuperables porque no es fácil ser justo, establecer la tolerancia y la aceptación del otro con sus diferencias, al tiempo que se trabaja por la comunión.⁵ En el primer sínodo especial para África (*Ecclesia in Africa*, 114), la justicia y la caridad centraron la atención de los padres sinodales. Con la segunda asamblea especial para África del Sínodo de los Obispos (4-25 de octubre de 2009), debían sentarse las bases para “construir un África reconciliada, por los caminos de la verdad y de la justicia, del amor y de la paz (cf. Sal 85,11)” (*Africae munus*, 2).

Puesto que las mujeres y los hombres son portadores de la imagen de Dios,⁶ y están llamados a formar parte de la misma familia redimida por la sangre de Cristo, debe garantizarse a todos un acceso equitativo a los recursos de la tierra que Dios ha puesto a disposición de todos. De no ser así, sería demasiado fácil culpar únicamente a los seguidores de las RTA. Es posible observar el egoísmo humano entre todos los creyentes africanos, incluidos los cristianos, independientemente de los gobiernos que dirijan los países africanos.

Entre el reconocimiento universal y fecundidad o “eficacia”

Las diferentes concepciones que los distintos creyentes tienen de Dios pueden confrontarse en el seno de un diálogo para permitir-

5 Paulin Poucouta, Gaston Ogui y Pierre Diarra (eds.), *Les défis du vivre ensemble au XXIe siècle*, París, Karthala, 2016, pp 8-9; véase Pierre Diarra, “Postface: mission universelle au-delà des différences”, Jean-Pierre Bwalwel y Jean-Baptiste Malenge (eds.), *Mission universelle et tribalité*, Kinshasa, Baobab, 2020, pp 269-303, especialmente pp 275-280.

6 Gn 1, 27; Ef 1, 1-14; 2, 4-7; Rom 8, 28-30. Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre?*, París, Cerf, 2020, p 420.

les acercarse al “verdadero rostro de Dios”, criticando las formas en que hablan de Dios y se relacionan con Él. Este diálogo fomenta las buenas relaciones entre los seres humanos. Se entiende que la expresión “portarse bien con los demás” deberá precisarse en los encuentros entre creyentes, dado que lo que es “bueno” para unos puede no serlo para otros, de ahí la importancia de destacar los valores religiosos y morales, en particular los defendidos por los seguidores de las RTA.

El primero es el respeto por la vida de los demás. Los practicantes de las RTA suelen asombrarse cuando se enteran de que algunos creyentes matan a sus semejantes con el pretexto de que no creen o rezan como ellos. Se asombran al oír que un creyente mataría en nombre de Dios o de su concepción de Dios. Al mostrar una gran tolerancia hacia las creencias de los demás, los practicantes de las RTA invitan a los creyentes a ser abiertos y tolerantes a la hora de aceptar la libertad religiosa de todo ser humano. Se trata de un valor apreciado en todo el mundo. Piense en algunos fundamentalistas musulmanes, pero también en algunos cristianos de la Edad Media o en los tiempos oscuros en que católicos y protestantes luchaban a muerte en Europa. Algunos conflictos se trasladaron de Europa a diversos países en el curso de la evangelización de los siglos XIX y XX.

Incluso hoy en día, algunos creyentes pueden tener una tendencia agresiva a proponer sus creencias a sus contemporáneos, con poco respeto por la libertad de estos últimos. ¿No es la libertad religiosa la condición y garantía de todas las libertades? La tolerancia y el respeto por las creencias de los demás que muestran los seguidores de las RTA es una invitación a respetar las creencias de los demás. En este punto, los seguidores de las RTA se unen a Juan Pablo II: “La Iglesia propone, no impone. Respeta a las personas y las culturas y se detiene ante el altar de la conciencia” (*Redemptoris missio*, 39).

A continuación, destaquemos la cuestión del proselitismo. Los seguidores de las RTA no hacen proselitismo ni van de misión. Para el Papa Francisco, los cristianos no deben tomar el camino del proselitismo, sino el del diálogo, como subrayó el Concilio Vaticano II (*Nostra aetate*, 2). Se invita a los creyentes a buscar juntos a Dios, a luchar por el Bien y la Verdad, abriendo caminos de amor, convivencia y paz, valores queridos por los seguidores de las RTA. Esto no significa que todo sea perfecto entre los seguidores de las RTA, sino que es urgente que los creyentes den prioridad a escuchar y servir a los demás con la mayor libertad posible (Mt 10, 8; *Fratelli tutti*, 140). “El verdadero amor, articulado en el diálogo y el anuncio, es humilde y amable, sin arrogancia ni complacencia”.⁷ La Iglesia no crece por proselitismo, sino “por atracción” (*Evangelii gaudium*, 14).

Los seguidores de las RTA no toleran lo que consideran hipocresía o incluso mentira, o al menos incoherencia entre las palabras y los hechos. A menudo se escandalizan de los conflictos entre cristianos. Los creyentes que hablan de un Dios de Amor sin mostrar amor a sus hermanas y hermanos humanos devalúan sus religiones y a su Dios, aunque su número sea pequeño. Siguiendo a su Dios-Amor, los cristianos son invitados a amar (Jn 13, 35), pero ¿lo hacen? ¿No es el amor un valor universal?

Los cinco grandes mandamientos de la humanidad, según Hans Küng, que se encuentran en todas las religiones, también están presentes en la RTA. Lo son: “1. No matar; 2. No mentir; 3. No robar; 4. No fornicar; 5. Respetar a los padres y amar a los hijos”.⁸ Estos mandamientos son muy generales, pero cuánto cambiaría si se cumpliera, por ejemplo, el tercer mandamiento. Una lucha feroz contra la lacra de la corrupción y la apropiación indebida de bienes públicos podría librarse sin hipocresía.

7 Pierre Diarra, “La Iglesia crece por atracción, no por proselitismo”, *Perspectives missionnaires*, 82, 2021, pp 46-51; esp. p 51.

8 Hans Küng, *Proyecto de ética planetaria. La paz mundial a través de la paz entre las religiones*, París, Seuil, 1991, p 100.

Lo que es universal y lo que los practicantes de las RTA intentan valorizar es el vínculo entre el discurso religioso y las prácticas sociales. ¿Qué pasa con las personas implicadas en la política y la economía que dicen ser religiosas? De nada sirve pronunciar buenos discursos o tener buenos principios, religiosos o de otro tipo, si no se ponen en práctica. ¡Cuánto cambiarían las cosas si la retórica sobre la libertad, la solidaridad y la lucha contra la injusticia y la pobreza se pusieran en práctica!

Los seguidores de las RTA no piden tanto creer como participar en ritos religiosos y acciones sociales. Cuánto cambiaría si, por ejemplo, se pusiera en práctica la “regla de oro”: “Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a los demás” o “No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti” y, en otras palabras, “todo lo que quieras que los hombres hagan por ti, hazlo tú por ellos” (Mt 7, 12; Lc 6, 31).⁹

Los seguidores de las RTA nos invitan a volver no a principios a veces tan complejos que parecen intentos de negar el amor y la justicia, sino a una moral y una ética sencillas y prácticas en las que el otro ocupa el centro de la preocupación.

Al hacer hincapié en lo que prescriben los antepasados, los partidarios de las RTA parecen querer “limpiar” a Dios de todas las acusaciones contra Él, dando la posibilidad de criticar lo que se dice que Dios dice. ¡Cuánta injusticia y alienación se ha impuesto a los humanos en nombre de Dios!

Al hacer hincapié en la experiencia humana de lo divino, los seguidores de las RTA comprometen intensamente la responsabilidad del creyente, aunque algunos de ellos cedan fácilmente al fatalismo, explicando que no se puede hacer nada contra el destino, la voluntad de los antepasados o la de Dios. Después de

9 Hans Küng, *Proyecto de ética planetaria*, p 103.

crear el mundo, ¿no lo dejó Dios en manos de sus criaturas? ¿No se marchó, como intentan explicar diversos mitos,¹⁰ como para dar todo el espacio al hombre y hacerle responsable de su planeta y del futuro de las sociedades?

Incoherencia entre el discurso religioso y prácticas sociales

Quienes practican la brujería maligna suelen estar vinculados, con razón o sin ella, a las RTA. La brujería, un sistema tan antiguo como el mundo, tiene un lado maligno y otro beneficioso que podría denominarse contra-brujería, una especie de estrategia que la gente utiliza para hacer frente a la amenaza permanente del poder de dañar a los demás. Cuando las instituciones, como la justicia y la palabrería,¹¹ muestran su relativa incapacidad para resolver los conflictos por medios legales, ¿qué se puede hacer? Cuando el diálogo parece insuficiente para resolver los problemas relacionales y afrontar los retos de la convivencia, resulta muy tentador recurrir a la brujería (*Africae munus*, 93). El “otro”¹² se plantea entonces como una pregunta: ¿acudimos a los demás para utilizarlos o para servirlos?

De hecho, el miedo a los demás y su poder para causar daño no es exclusivo de los africanos ni prerrogativa de los seguidores de las RTA. La negativa a aceptar la verdad, incluso cuando parece obvia, y el deseo de buscar “la verdad” en otra parte, sospechando siempre de alguna fuerza maligna e incluso de las teorías de la conspiración¹³ pueden aparecer en cualquier parte del mundo.

10 Pierre Diarra, “Dieu, à partir de quatre mythes de la ‘retraite de Dieu’”, Gaston Ogui Cossi, Christiane Baka, Pierre Diarra y Paulin Poucouta (eds.), *¿De qui Dieu est-il le nom? Penser le divin*, París, Karthala, 2021, pp 385-396.

11 Éric de Rosny (ed.), *Justice et Sorcellerie*, París-Yaoundé, Karthala-Presses de IUCAC, 2006.

12 Paulin Poucouta, Gaston Ogui y Pierre Diarra (eds.), *Les défis du vivre-ensemble au XXIe siècle*, París, Karthala, p 7.

13 Jean-Pierre Dozon, *La vérité est ailleurs. Complots et sorcellerie*, París, Ed. Fondation Maison des sciences de l’homme, 2017, pp 30-31.

Basta pensar en las diversas ideas que han circulado sobre la vacuna contra la Covid-19 o sobre la guerra de Ucrania. ¿Podemos hablar de universalismo cuando se trata de reconocer la presencia de fuerzas malignas en nuestras sociedades? Sí, sin duda, aunque los partidarios de las RTA se apresurarían a admitirlo. Pero, ¿cuánto crédito damos a la ciencia y cuánto espacio dejamos a lo irracional? El otro puede asustarme, despistarme, pero también puede ayudarme a avanzar hacia la verdad.

Los miedos crean vínculos paralizantes de sometimiento, dependencias serviles, que constituyen un verdadero caldo de cultivo para diversas formas de corrupción. Sedientos de bienestar o ansiosos de protección contra los malos espíritus o los poderosos de este mundo, tanto los campesinos como los habitantes de las ciudades¹⁴ recurren a veces a prácticas reñidas con la moral cristiana y de las RTA. Las oraciones de liberación¹⁵ no bastan para resolver el problema si no hay una verdadera formación.

Se perciba o no como un problema, la “doble pertenencia” al cristianismo y a las RTA es un reto. También es un reto allí donde los cristianos se ven tentados por otras prácticas religiosas. ¿Por qué siente el creyente la necesidad de “saborear” los frutos de otras prácticas religiosas sin abandonar las suyas? Al criticar las prácticas de los seguidores de las RTA y de los cristianos, los creyentes abren perspectivas universalistas. En efecto, la acogida del otro y la hospitalidad, vinculadas a los seguidores de las RTA, deben interpelar a los creyentes. Es posible que cualquier creyente cambie de religión porque espera encontrar una mayor realización en la nueva; pero, lo que también es exigente es aceptar, en contacto

14 Pierre Diarra, Gaston Ogui Cossi y Paulin Poucouta (eds.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, París, Karthala, en particular la cuestión de las influencias, las dependencias y la circulación del dinero; véase Eloi Diarra, “Au cœur de la ville africaine: l'argent et l'impôt”, pp 169-176.

15 Meinrad Pierre Hebga, *Sorcellerie et Prière de délivrance*, París, Présence Africaine, 1982, pp 145-159 y p 200.

con los demás, criticar las propias concepciones teológicas y morales para darles una dimensión más universal.

Es importante aceptar algunos de los criterios necesarios para aclarar lo que significan ciertas palabras como amor y justicia, paz y reconciliación, amistad y fraternidad. ¿Qué creyente rechazaría estos valores? Las personas de las RTA, como otros creyentes, no pueden limitar su amor y la aplicación de otros valores a los miembros de sus familias, comunidades o pueblos. Para avanzar hacia una educación abierta a los valores de la humanidad, los seguidores de las RTA proponen diversas iniciativas en un intento de rectificar la educación recibida en el seno de la familia. ¿No merece todo ser humano ser acogido y que se defiendan su vida? Es juntos cómo los humanos aclaran lo que es bueno y lo que es malo, lo que es humano y lo que no lo es.

Cuando los creyentes aceptan cuestionarse a sí mismos

A partir de la reflexión sobre las RTA, se plantean tres retos universales para toda la humanidad. El primer reto es ecológico: se refiere al equilibrio en la naturaleza, la sociedad y el universo. Ante todo, se trata de mantener relaciones pacíficas con el medio ambiente y, en la lógica de las RTA, con la tierra, los animales, los seres visibles e invisibles.

El segundo reto es la articulación adecuada entre el papel de la responsabilidad divina y humana. Cualquiera que sea el papel que otorgue al creador, el creyente debe preguntarse cómo avanzar hacia la verdad con otros creyentes y encontrar compromisos para dialogar y actuar con ellos, basándose en la tolerancia, muy querida por los seguidores de las RTA, y en una cierta libertad religiosa. Para vivir juntos, el diálogo permite compartir ideas de distintos orígenes.

El tercer reto se refiere a la responsabilidad, la relación con el fatalismo que debe vincularse a la confianza y la desconfianza, siendo la pregunta pertinente: ¿quién es responsable de qué? ¿Es el número de mediadores o intermediarios en las RTA una expresión de su incompetencia o un signo de la irresponsabilidad de los creyentes ante las dificultades de la vida?

Las mismas cuestiones se plantean ante los nuevos movimientos religiosos cuando un creyente acumula prácticas de distintas tradiciones religiosas. La cuestión del discernimiento se plantea, pues, frente a diversas propuestas religiosas. Los demás son intermediarios para buscar a Dios, discernir y tomar buenas decisiones, pero también para asumir las propias responsabilidades dejándose sacudir por los valores espirituales en diversos ámbitos de la vida.¹⁶

Pierre Diarra

Traducido por Norma Naula scc

16 Ver la oración de los obispos de Malí con motivo del torneo de fútbol de la CAN: Pierre Diarra, "La prière en Afrique noire", Michel Meslin (ed.), *Quand les hommes parlent aux dieux*, París, Bayard, 2003, pp 54-828, especialmente pp 824-825.

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Un concepto-imagen de misión en Aparecida (15 años después).

Hacia nuevas reconexiones integrales y sanadoras

Roberto Tomichá Charupá

Director del Instituto de Misionología, facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba, Universidad Católica Boliviana. Participa activamente en diversos congresos y simposios internacionales; publica artículos en diversas revistas especializadas; autor y editor en temas etnohistóricos y teológicos.

Además de *ser hijos de una historia que hay que custodiar, somos Artesanos de una historia que hay que construir*, pues “estamos también llamados a generar, a ser padres, madres y abuelos de alguien más”.¹

En sintonía con el documento *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II, que señala la *Missio Dei* o *Missio Trinitatis* como fundamento y presupuesto de la *missio ecclesiae* (cf. AG 2; DA 347), el documento de Aparecida recuerda que “el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos”.² La armonía trinitaria experimentada por toda/o discípula/o representa el origen de la misión cristiana que comunica la Iglesia. En efecto, si el Hijo de Dios vino al mundo para hacernos “par-

1 Francisco, Viaje apostólico a Canadá. Homilía en “Commonwealth Stadium” de Edmonton (12 de julio de 2022); cursivas en el original. Enlace de referencia para todos los discursos del Papa en Canadá: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2022/outside/documents/canada-2022.html> (accedido 25 de octubre de 2022).

2 V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento de Aparecida* (29 de junio de 2007), No 347.

tícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4), es decir, de su propia vida, que revela y comparte con inmenso amor a sus hijas e hijos, toda persona considerada discípula misionera necesita “anunciar y también escuchar, porque la gracia tiene un primado absoluto en la vida cristiana y en toda la actividad evangelizadora de la Iglesia” (DA 348), pues, como decía Pablo, “por la gracia de Dios soy lo que soy” (1 Co 15, 10). Precisamente, en las experiencias cotidianas de escucha interior, en el encuentro consigo misma/o y con el entorno creatural, en las múltiples resonancias entre diferentes y diversas/os, resulta urgente un proceso de discernimiento continuo para acoger, hospedar y compartir el Misterio de la Vida que emerge en los nuevos tiempo-espacios, en el actual “cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural” (DA 44).

En tal sentido, toda misión supone una experiencia previa de escucha, encuentro y contemplación del “Misterio de vida” que se comparte más como imagen que como concepto, pues generalmente el concepto, en el sentido occidental, está asociado a la idea mental o representación general y abstracta de algo, relegando en cierta medida lo sentido, percibido, imaginado o recordado. Todo concepto limita, reduce o incluso llega a desfigurar la misma imagen. Sin embargo, se podría considerar también el concepto como una dimensión o aspecto de la imagen, siendo esta más abarcadora, polisémica, simbólica.

En el caso de la misión, la imagen crístico-trinitaria puede tener varios conceptos, incluso en un mismo evento, como es el caso de Aparecida. En el presente compartir se opta más por un concepto-imagen, una imagen siempre en movimiento, viva y, al mismo tiempo, limitada a un determinado espacio-tiempo, en este caso más relacionado con una de las raíces latinoamericanas: los pueblos originarios.

1. Un concepto en la imagen: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación”

La vida trinitaria, vida relacional armónica, experimentada por toda persona cristiana, bajo la primacía de la gratuidad, representa el origen y fundamento de todo quehacer cotidiano que se comparte y comunica en el entorno existencial creatural. De allí que para Aparecida la misión tenga relación con “vivir y comunicar la vida nueva en Cristo a nuestros pueblos” (capítulo 7.1). En otras palabras, se trataría del Misterio uni-trinitario y tri-unitario hospedado, vivenciado y resignificado en la profundidad existencial de la persona creyente y, en cuanto tal, se comunica y comparte para que otras gentes –en sus variadas búsquedas personales interiores-relacionales-cósmicas– pueden ser también conectadas, atraídas e inmersas en aquel Único Misterio de Vida Plena (cf. Jn 10, 10). Es un Misterio que en su intimidad es “comunidad de amor de las tres Personas divinas”, “no es una soledad, sino una familia” (DA 434).

De allí que el propósito inter-conectivo y unitivo en “ese amor vivificador de Dios” (DA 348), un amor interrelacional que se dona constantemente en Cristo, sea siempre particular, situado y experimentado por sujetos ubicados en determinados contextos geo-existenciales. Precisamente, el misterio de la Encarnación y la misma vida de Jesús de Nazaret-Hijo de Dios lleva a considerar tal conexión en sus variadas y biodiversas riquezas. Según Aparecida, “el misterio de la Trinidad nos invita a vivir una comunidad de iguales en la diferencia” (DA 451); de allí que la misión de la Iglesia sea ante todo promover aquella reconexión permanente del ser humano relacional con el Misterio Divino. Esto supone visibilizar en la práctica, con palabras, obras y testimonios creíbles aquella igualdad intrínseca de todas/os y de todo cuanto existe, sin menoscabar las diversidades, tanto a nivel personal como institucional, mediante el testimonio comunitario creíble, con cele-

braciones litúrgicas inclusivas y sostenidas por teologías locales en permanente búsqueda profética y creativa. Así, la misión podrá retomar su encanto atractivo si es capaz de marcar una diferencia cualitativa en un determinado contexto.

Ya en 1985 dos conocidos biblistas consideraban la misión en la Biblia como aquel “llamamiento divino para valorar y compartir la propia experiencia y las propias ideas religiosas, primeramente en el seno de la propia comunidad y tradición, y luego con personas y comunidades de otras tradiciones culturales, sociales y religiosas”.³ Esta aproximación, que integra la experiencia de vida de un pueblo con las reflexiones teológicas, está muy en sintonía con el caminar de la Iglesia y de muchos pueblos en el continente Abya Yala, cuyo punto de partida y retorno en el quehacer cotidiano es precisamente la defensa y cuidado de la vida en todas sus expresiones.

De allí el proyecto bíblico retomado por Aparecida: “para que nuestros pueblos tengan vida en Él” (DA 1). ¿Quién es Él? Es aquella imagen-recuerdo que representa, para toda persona cristiana, el principio de convergencia, “punto arquimédico” (Romano Guardini) o *chakana* (puente, cruz...) en términos andinos; es el fundamento, razón de ser y sentido último de todo cuanto existe: Jesucristo, Hijo de Dios, “Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15). Él es la imagen que se actualiza vivencialmente en cada comunidad que celebra y comparte el pan de la vida entre sí, con otros pueblos y con toda la creación: “fracción del pan” (Hch 2, 42; 20, 7; cfr. Lc 24, 35) y amor-servicio a Dios en el prójimo, expresado en el lavado de los pies (Jn 13, 1-17). Aparecida recuerda que toda persona creyente está llamada “a realizar la imagen de Jesucristo, nuevo Adán (cf. 1 Cor 15, 45)” (DA 28); realizar en el sentido de escuchar, acom-

3 Donald Senior y Carrol Stuhmueller, *Biblia y Misión. Fundamentos bíblicos de la misión*, Estella, Navarra, EVD, 1985, p 15.

pañar, estar al lado de, dejarse encontrar por quienes buscan por diversos senderos existenciales dar plenitud a sus vidas.

Es más, Cristo está estrechamente vinculado a María su Madre pues ella es “imagen perfecta de la discípula misionera” (DA 364), “imagen espléndida de configuración al proyecto trinitario que se cumple en Cristo” (DA 141). En la Madre, en cuanto prototipo de lo femenino existencial y creatural, resplandece la imagen crítico-trinitaria de todo discipulado misionero. En otras palabras, según Aparecida, la misión adquiere su perfección cuando aquella “imagen perfecta” de discipulado o principio femenino existencial y relacional se reproduce y actualiza concretamente en las imágenes de los seres vivos –mediatizados por las comunidades cristianas– llamados a contemplar el Misterio de la Vida, que es “el misterio del Reino” (cf. Mc. 4, 11, 33-34) (DA 154, 276), “el misterio de la Trinidad” (DA 155, 451).

2. Vida/s interrelacionadas: convivires y compartires en sinodalidades humano-cósmicas

El Reino de Dios es el proyecto central y transversal de Aparecida y, por tanto, de la acción misionera eclesial, en coincidencia con el mismo proyecto de Jesús de Reinado del Padre, de los cielos, o de la vida (cf. Mt 10, 7). El contenido fundamental de la misión de Jesús se resume en el “Reino de la vida”, en cuanto “oferta de una vida plena para todos”; de allí que “la doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y toda la actividad misionera de la Iglesia, debe dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América Latina y de el Caribe” (DA 361). Por tanto, la Iglesia *en todos sus sujetos y en todas sus instancias*, sean éticas, ministeriales, rituales o teológicas, debe “someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de la vida”, lo “que implica escuchar con atención y discernir ‘lo que el Espíritu

está diciendo a las Iglesias' (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta" (DA 366).

Por consiguiente, la misión cristiana asume y apuesta por la permanente conversión personal, pastoral e institucional (DA 366) para vivir, anunciar e implementar el Reinado de la vida o –mejor todavía, en términos de los pueblos indígenas asumidos por el Papa Francisco– el “buen vivir” o los “buenos convivires”, que buscan siempre aquella “armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica, y que se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza que preserva los recursos para las siguientes generaciones”.⁴

De este modo, la misión retoma su sentido y horizonte amplio humano-cósmico del cuidado de la vida mediante actitudes concretas de escuchas, encuentros, resonancias y diálogos a todo nivel y en/desde todas sus instancias (eclesiales, sociales...) y no reducidas a relaciones simplemente horizontales, pues en la visión indígena toda la existencia está marcada por el Misterio y se convierte en continua celebración. En efecto, a nivel eclesial, como se ha dicho antes, la misión está llamada a reconfigurar cada una de las expresiones de la Iglesia como Pueblo de Dios; no es suficiente el testimonio auténtico personal, comunitario y relacional, sino que toda la estructura organizativa e institucional está llamada con urgencia a recrear y reinventar sus relaciones, servicios y ministerios cotidianos. Todo ello a partir de la permanente y profunda reconfiguración de su lenguaje doctrinal, más acorde a los sujetos sociales, culturales y eclesiales hoy muy marcados por lo digital y que se ha de plasmar –si se quiere una conexión efectiva, eficaz y creíble– en celebraciones vivas, incluyentes, creativas y atractivas.

4 Francisco, “Exhortación apostólica pos-sinodal Querida Amazonia” (2 de febrero de 2020), No 71, en adelante: QA.

Es precisamente el proyecto transformador que impulsa actualmente el Papa Francisco en los procesos sinodales en marcha, a través de diversos caminares, pero confluyentes en la defensa de la vida en todas sus expresiones, y que se resume en el cuidado de la casa común, en la ecología integral, asumiendo e incluyendo, por ejemplo, la escucha de los saberes ancestrales indígenas y contemporáneos. A propósito, señalaba el Papa en su encuentro de este año con los indígenas de Canadá: “Esta es *una casa para todos*, abierta e inclusiva, tal como debe ser la Iglesia, familia de los hijos de Dios donde la hospitalidad y la acogida, valores típicos de la cultura indígena, son esenciales”.⁵ Así, por ejemplo, en el caso del pueblo guna de Panamá, la choza grande o casa común es denominada *onmmagged nega*, que traducido sería “casa del congreso” o “casa de reuniones”, donde se canta, escucha, comparte y se toman decisiones importantes para el pueblo. Conviene señalar, siguiendo los relatos ancestrales, que “cada palo, tronco, hoja, sea grueso, grande, largo, delgado, pequeño o insignificante [...] tiene su importancia” pues mantienen la unidad del pueblo, la casa grande.⁶ Por cierto, es una *casa* donde conviven cada una de las creaturas del cosmos, todo el entorno, pues todo vive y todo está interrelacionado e interconectado.⁷

Releyendo y profundizando Aparecida se puede decir que la creación o mejor las creaturas son “imagen” crística de lo divino, pues “el Señor es el autor y el dueño de la vida y el ser humano su imagen viviente, es siempre sagrado” (DA 388 y 112). Si la vida del ser humano depende de su relación con el entorno, entonces su sacralidad está cuanto menos conectada con la sacralidad cósmica, cuyo único autor es el Señor. Sin embargo, el ser humano y su

5 Francisco, Encuentro con los pueblos indígenas y los miembros de la comunidad parroquial, Edmonton (25 de julio de 2022).

6 Rolando Obaldía, “El Espíritu Santo en el pueblo Guna”, texto inédito compartido en el VII Simposio de Teología India (Panamá, 3-8 de octubre de 2022), que consideró el tema: “Espíritu Santo y pueblos originarios”.

7 Cf. Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si'* (24 de mayo de 2015), *passim*; en adelante: LS.

territorio de convivencia, particularmente para muchos pueblos no solo indígenas están en proceso de destrucción permanente, debido a extractivismos, depredaciones e intereses neocoloniales en diversos ámbitos (cf. QA 9).

En este contexto de muchos gemidos y gritos de los seres y de la misma tierra (cf. LS 117), la misión cristiana, si quiere ser creíble y fiel a sus fuentes y tradición, debe apostar con mayor ahínco a defender y sanar la vida de la creación. A la luz del proceso sinodal, no existe misión auténtica y pertinente al margen de sinodalidades y eclesialidades humano-cósmicas comprometidas real y explícitamente con el cuidado de la casa común. En este sentido se comprende la frase de Aparecida: “La dimensión comunitaria es intrínseca al misterio y a la realidad de la Iglesia que debe reflejar la Santísima Trinidad” (DA 304). Tal misión trinitaria se realiza en una Iglesia sanadora de la vida, una Iglesia chamánica capaz de ser curada para volver a curar todo lo creado.

3. Misterio como abuela/o ancestral: presencia, ternura, cercanía

Aparecida, al hablar de la “piedad popular”, recuerda la relación de la persona creyente con “una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios”, en una experiencia donde “el amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio [...], se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños” (DA 259). Por cierto, como señalaba el Papa Benedicto XVI, en un texto que recoge Aparecida, “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.⁸ Este encuentro con

8 Benedicto XVI, *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), No 1; DA 12.

la Persona-Misterio (Jesucristo para las/os cristianas/os) transforma y recrea permanentemente cada uno de los tiempo-espacios cotidianos de la persona creyente. Por cierto, el encuentro con el Misterio se experimenta según las propias situaciones personales y contextos socioculturales y se expresa con diversos nombres y variados modos y matices.

Desde la tradición indígena de Abya Yala, donde tradicionalmente todo está interconectado, adquiere importancia lo ancestral como fuente primaria de cohesión social, cultural y religiosa de toda la vida. Así, por ejemplo, en el mundo maya hay abuelas y abuelos que se convierten en espíritus o ancestros/os, mediadoras/es o “puentes” de comunicación entre el más acá y el más allá, por medio de las/os cuales es posible acceder a la imagen del Misterio Divino como Abuela o Abuelo. Ya los k’iche’ en el Popol Wuj –donde las figuras de la abuela y del abuelo son omnipresentes– así se relacionaban con la divinidad: “Gracias a ustedes hemos sido creados, hemos sido construidos, hemos sido formados, hemos sido originados. ¡Tú, abuela nuestra! ¡Tú, abuelo nuestro!”⁹ Tal imagen expresa algunos atributos o rasgos vivenciales de la Divinidad Abuela-Abuelo muy presente en este texto antiguo y que aún perduran en la experiencia de los actuales descendientes mayas, en especial el binomio creador-formador de todo cuanto existe. De allí la relación del Abuelo con el sol –“abuelo sol”¹⁰– como sucede entre los guna de Panamá, o de la Abuela con la luna o con el tigre –“abuela-tigresa”¹¹– según los relatos guaraní.

9 Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj* (edición popular); traducción al español y glosario de Sam Colop, Guatemala, F&G, 2012, Ukaj cap. IV, p 116.

10 Aiban Wagua, *Así habla mi gente-Uegü an tule sunmake* (anotaciones históricas y mitos kunas para niños, II), Ustupu, EMISKY, octubre de 1986, p 17.

11 Margot Bremer, *El sueño de dios Namandú en la creación humana y en el cosmos presente en la mitología guaraní de la creación*, en CELAM, *Teología India. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, Bogotá, CELAM, 2013, p 99.

Entre los pueblos indígenas sudamericanos, las/os guarayú de las actuales tierras bajas bolivianas se consideran nietas/os de *Ava'ängui*, antes denominado *Tamoi* (abuelo) por las/os tupinambás,¹² quien –junto a Mbirachua y Candir– no solo ha creado el mundo, sino que sostiene la vida cotidiana del mismo pueblo; las/os guarayas/os han de “pasar por muchos sufrimientos y trabajos para llegar a la tierra prometida del Abuelo”;¹³ de allí que *Ava'ängui* sea considerado el “símbolo mayor de identidad cultural”,¹⁴ un Símbolo religioso que garantiza la vida de todo el pueblo.

En resumen, el Misterio de la Abuela y/o del Abuelo –que son un mismo y único Principio Divino– siguen formando y creando en la vida cotidiana de las/os indígenas. En todo caso, además de Padre-Madre, desde la vivencia indígena, el Principio Divino es percibido, vivido y celebrado también como Abuela-Abuelo, con aquellos rasgos experimentados en las propias comunidades: sabiduría de vida, transmisión de saberes ancestrales, cercanía a cada una/o, guía y referencia en momentos difíciles, autoridad moral, cuidado y respeto a la creación, entre otros. A propósito, el Mensaje final del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India (Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6-10 mayo 2002) ya mencionaba a Dios como Abuela-Abuelo: “Dios Madre-Padre, Abuelo-Abuela, sembró en estas tierras a nuestros pueblos para hacernos florecer. También nosotros [...] sembramos la sabiduría ancestral de nuestros pueblos [...]; es en esta Tierra Florida donde toda la creación y todos los seres se vuelven

12 Isabelle Combés, *De la una y otra banda del río Paraguay. Historia y etnografía de los itaitines (siglos XVI-XVIII)*, Cochabamba, Itinerarios, 2015, p 41.

13 [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 al 10 de mayo de 2002, Quito, Abya-Yala, 2004, p 37.

14 Juan Urañavi, *Ava'ängui, Abuelo de los Gwarayu. Símbolo Mayor de identidad cultural*, Cochabamba, Instituto de Misionología, 2009, p 37.

preciosos, hermosos, relucientes, verdaderos, abundantes y vivificantes”.¹⁵

El mismo Papa Francisco señalaba en su reciente visita a Canadá: “Gracias a nuestros abuelos recibimos *una caricia de parte de la historia*; aprendimos que la bondad, la ternura y la sabiduría son raíces firmes de la humanidad. [...] la fe se comunica esencialmente así, se comunica “en lengua materna”, se comunica en dialecto, se comunica a través del afecto y el estímulo, el cuidado y la cercanía. [...] somos hijos porque somos nietos”.¹⁶ A partir de esta experiencia humana, personal y familiar podemos talvez comprender mejor un rasgo de Misterio Divino como Abuela-Abuelo, en cuanto Ancestro/a y depositario/a de Sabiduría de Vida.

La misión cristiana, por tanto, está llamada a reconectarse con las sensibilidades de los varones y mujeres de hoy en sus búsquedas del Misterio Último, de aquella Imagen capaz de dar sentido a sus vidas como lo es, en el caso indígena tradicional, la imagen de la Ancestro Abuela y/o del Ancestro Abuelo que ha creado y formado el mundo y que se expresa concretamente en sembrar sabidurías de vida, hacer florecer la tierra y los campos, cuidar y proteger la creación, embellecer cada instante de la vida, escuchar y dejarse guiar por los espíritus que reflejan la voz del Gran Espíritu.

4. Asombros y estupores integrales: corazonares, senti-pensares caosmicos

El asombro, el estupor, la fascinación, al mismo tiempo que la incertidumbre, el desasosiego, la crisis, son siempre parte de la

15 [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indígenas*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuaménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 al 10 de mayo de 2002, Quito, Abya-Yala, 2004; Mensaje final, No 15, p 69.

16 Francisco, Viaje apostólico a Canadá. Homilía en “Commonwealth Stadium” de Edmonton (12 de julio de 2002); subrayado en el texto. Cf. DA 27.

vida-misión de quien, como Jesús de Nazareth, se deja “empujar” por el Espíritu divino (cf. Mc 1, 12). Así Jesús comienza su misión, como quien necesita ser lanzado a lo nuevo y desconocido, a iniciar su caminata, su encuentro, testimonio y anuncio con la única confianza-certeza de la Presencia Viva de Su Padre. En cuanto ser humano encarnado sintió, al mismo tiempo, como Moisés, el temor y la fascinación ante lo nuevo y desconocido que suscitaba encanto y atracción. Y, como Abraham, que confió en la Promesa Divina que le acompañaba, comenzó a salir de sí mismo; y, como peregrino y forastero, probablemente caminó también “sin saber adónde iba” (Heb 11, 8).

Aparecida recuerda cómo Jesús “despertaba” en sus discípulas/os aquellas “aspiraciones profundas” de atracción, “asombro” y “fascinación que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena” (DA 277); los primeros discípulos de Jesús, sin duda, “quedaron fascinados y llenos de estupor ante la excepcionalidad de quien les hablaba, ante el modo cómo los trataba, correspondiendo al hambre y sed de vida que había en sus corazones” (DA 244). Ellas/os eran atraídas/os y llegaron a ser discípulas/os “por la sabiduría de sus palabras, por la bondad de su trato y por el poder de sus milagros, por el asombro inusitado que despertaba su persona” (DA 19). Aquel mismo asombro y estupor debe seguir atrayendo a las/os discípulas/os misioneras/os de hoy en los diversos escenarios de la vida, para compenetrarse existencialmente con el mismo Jesucristo y, al mismo tiempo, comunicarlo con alegría a las nuevas generaciones, buscando suscitar fascinación a tantas personas inquietas.

En efecto, la misión cristiana está llamada a recuperar el asombro, estupor y fascinación de los personajes bíblicos que confiaron y se abandonaron a la Presencia-Promesa divina que se manifiesta y revela en los procesos continuos de transformaciones integrales existenciales, donde la persona creyente descubre también con

asombro aquel mismo Misterio fascinante en medio del caosmos cotidiano, pues el caos y cosmos conviven en la historia y no necesariamente se contraponen.¹⁷ En la caminata, muchas veces nomádica como la de Abraham, se realizan encuentros inusitados entre diferentes, encuentros que interpelan y que invitan a renovar los propios esquemas para recuperar y volver al estilo de Jesús. Son, sin embargo, asombros y estupores que denotan también la gran miseria humana reconocida en los abusos eclesiales latentes, clericalismos, discriminaciones variadas, intereses neocoloniales, depredaciones de todo tipo, maltratos a la casa común... En este contexto, la fascinación se convierte en principio interpelante y creativo de la misión cristiana, una misión llamada a ser siempre, en todo tiempo-espacio, atractiva y atrayente, simbólica y artística, más allá de todo proselitismo y autorreferencialidad. En otras palabras, la misión –y por supuesto la misionología–¹⁸ en cuanto vida es un “laboratorio” permanente donde las diversidades pueden escucharse y encontrarse –aunque no siempre dialoguen– para articular proyectos de vida auténtica a favor de todo lo creado.

5. Autocríticas y desaprendizajes: “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica”

Aparecida, al referirse a los Seminarios y Casas de formación religiosa, insistía en “ofrecer una formación intelectual seria y profunda en el campo de la filosofía, de las ciencias humanas y, especialmente, de la teología y la misionología” “con atención crítica [...] al contexto cultural de nuestro tiempo y a las grandes

17 Cf. Luis Sáez Rueda, “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35/1 (2018), pp 51-75.

18 Cf. Francisco, Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* sobre las universidades y facultades eclesásticas (27 de diciembre de 2017), No 3.

corrientes de pensamiento y de conducta” contemporáneas (DA 323) y que interpelan el quehacer evangelizador. En tal sentido, la “crítica” supone, al mismo tiempo, la “autocrítica” pastoral y misionera y su correspondiente justificación teológica (misionología). En el primer caso, se menciona, entre varias “sombras”, “una evangelización con poco ardor y sin nuevos métodos y expresiones, un énfasis en el ritualismo sin el conveniente itinerario formativo” (DA 100c); “lenguajes poco significativos para la cultura actual y en particular para los jóvenes”, irrelevancia “de la Iglesia en la generación de cultura”, pues la familia ya no trasmite la fe (DA 100d); abandono del catolicismo “para pasarse a otros grupos religiosos” (DA 100f); falta de “valentía, persistencia y docilidad a la gracia” para así ser consecuentes con las decisiones de las anteriores Conferencias Generales.

Ante esta situación, marcada también por la “mentalidad colonial” que impregna el imaginario y quehacer eclesial, Aparecida señala con claridad la alternativa pastoral y teológica en relación con las diversidades sociales, culturales y religiosas: “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DA 96). Como alternativa autocrítica a la colonización/colonialidad introyectada en la praxis misionera y en la teología, Aparecida propone la formación a la interculturalidad que conlleva el reconocimiento del verdadero estatuto epistemológico de teologías latinoamericanas otras, también cristianas y católicas, como las indígenas, afrodescendientes, feministas, entre otras. Estas teologías, en constante proceso de resignificación y que acompañan las prácticas eclesiales des/decoloniales, reúnen algunas características:

- a) “Desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente”;
- b) “Elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante”;

- c) “Poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos”.¹⁹

Años después, el *Instrumentum laboris* del Sínodo panamazónico (2019) retomará esta vía misiona iniciada en Aparecida: “Dado que todavía persiste una mentalidad colonial y patriarcal, es necesario profundizar un proceso de conversión y reconciliación”,²⁰ lo que “implica desaprender, aprender y reaprender” modelos, esquemas, estilos de vida, nada acordes a la espiritualidad fundante de Jesús de Nazaret y del cristianismo primitivo; de allí la urgente necesidad de “una mirada crítica y autocrítica que nos permita identificar aquello que necesitamos *desaprender*, aquello que daña a la Casa Común y a sus pueblos”.²¹ En tal sentido, “la Iglesia está incluida en esta llamada a desaprender, aprender y reaprender, para superar así cualquier tendencia hacia modelos colonizadores que han causado daño en el pasado”.²²

En este proceso de desaprendizajes creativos, y particularmente en relación los pueblos indígenas y afrodescendientes, ocupa un lugar central la sanación de las memorias profundamente heridas y que requieren nuevas re-conexiones interiores desde nuevos cristianismos más jesuánicos integrales, comunitarios, histórico-cósmicos. El Papa Francisco en su visita a Canadá se refería a propósito: “un proceso de sanación eficaz requiere acciones concretas”,²³ que implica la misma formación y educación, que “siempre debe partir del respeto y de la promoción de los talentos

19 Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, Cochabamba, Itinerarios, 2018, p 95.

20 Asamblea especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019), *Instrumentum laboris*, No 117.

21 Asamblea especial para la Región Panamazónica, *Instrumentum laboris*, No 102.

22 Asamblea especial para la Región Panamazónica, Documento final, No 81.

23 Francisco, Discurso a las delegaciones de los pueblos indígenas de Canadá (1 de abril de 2022); *ibid.*, Encuentro con los pueblos indígenas y los miembros de la comunidad parroquial, Edmonton (25 de julio de 2022).

que ya están en las personas [...], porque educar es la aventura de explorar y descubrir juntos el misterio de la vida”.²⁴ Este “descubrir juntos” es precisamente el camino sinodal que supone, ante todo, un camino espiritual de conversión a los mitos profundos de vida, tanto cristianos como culturales, ancestrales y contemporáneos, donde el Espíritu Santo ha estado siempre presente: “la mística del estar juntos tan agradable al Espíritu Santo favorezca la sanación de la memoria herida”.²⁵ Así la misión cristiana regresa a sus orígenes tradicionales de *salus animarum*, que se entiende como salud, sanación, salvación no solo de las personas, sino de todo lo creado: *salus creaturarum*.

6. Imágenes misioneras sinodales: “repensando el lenguaje, las estructuras, la liturgia, los ministerios”

En este sentido, entre los 41 desafíos señalados por la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe (26 de noviembre de 2021), se insiste en “reafirmar y dar prioridad a una ecología integral” en la vida de las comunidades cristianas, “denunciando las acciones que atentan contra la casa común”, en particular contra la vida de los más pobres (AEAL y C, desafío 10, orientaciones pastorales). En el proceso permanente de “conversión integral”, “ecológica”, que ha de vivir cada discípula/o misionera/o, en todo tiempo-espacio se ha de “fortalecer la dimensión social de la evangelización” (desafío 13). De allí la urgencia de “vivir la fe” en los nuevos escenarios, “repensando el lenguaje, las estructuras, la liturgia, los ministerios, estando abiertos a descubrir los signos del Verbo en los nuevos areópagos” (desafío 38, orientaciones pastorales). Repensar es otro modo de decir y aplicar en la vida eclesial el criterio transversal de “desaprender, aprender y reaprender” como vía de

24 Francisco, Encuentro con los pueblos indígenas y los miembros de la comunidad parroquial, Edmonton (25 de julio de 2022).

25 *Ibíd.*

la misión a discernir en todos los ámbitos de la Iglesia-comunidad, desde lo teológico y celebrativo hasta lo ministerial y testimonial, con todas sus implicancias. En este proceso, “descubrir los signos del Verbo” será posible si existe apertura sincera y confiada a la escucha profunda del Espíritu, que sigue interpelando a todos los miembros de la Iglesia, a vivir la sinodalidad en todas sus dimensiones para que pueda ser realmente integral, plena, e incluyente de todo lo creado.

De este modo, las intuiciones y propuestas misioneras expresadas en Aparecida en torno a la conversión interior, personal, pastoral y permanente (DA 226, 234, 365-372, 382) son releídas, ampliadas y unificadas quince años después –siguiendo al Papa Francisco– en una única “conversión integral” o “conversión sinodal” que supone e incluye la “conversión ecológica”; es decir, la conversión personal, comunitaria, teológica, pastoral y eclesial (cf. AEAL y C, desafíos 21, 36, 10, 17, 19, 25). Por tanto, no habrá una auténtica misión cristiana creíble y atractiva sin una cotidiana, profunda y permanente conversión integral y sinodal.

Roberto Tomichá Charupá

Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres.

La actualidad de su compromiso

Carlos López

Carlos López es jesuita de la provincia de América Central. Ha vivido dos etapas de su formación en El Salvador. Ahí fue ordenado y pasó el primer año de su vida sacerdotal. Él queda marcado por uno de sus antepasados, el jesuita salvadoreño Rutilio Grande.

Rutilio Grande ha sido presentado como jesuita durante largos años. Su testimonio ha sido de un gran impacto para mí. Desde el inicio, cuando en mi búsqueda personal llamé a la puerta de la Compañía de Jesús, el primer libro que me da a leer el director de vocaciones fue sobre el padre Grande, *Una gran luz nos iluminó*. Puedo decir que esta simple historia de su vida me animó mucho a seguir en este camino.

Mártir de la Iglesia de los pobres

Rutilio y sus dos compañeros han sido beatificados como mártires de la Iglesia. Pero es importante decir “de la Iglesia de los pobres”. En efecto, esta precisión ilumina la elección que condujo a Rutilio al martirio y también las rupturas que existieron (y aún existen) dentro de la Iglesia. Si el padre Rutilio ha sido declarado mártir de la Iglesia, precisamente es por su identificación con los pobres. No por ideología (como a menudo se ha pensado), sino por coherencia con el Evangelio. En este sentido se puede decir

que es mártir, es decir, testigo. En razón de su identificación con Jesús y la causa del Reino de Dios y su justicia, para Rutilio son los pobres quienes le mostraron el camino a seguir en su vida de hombre, de cristiano, de jesuita y de sacerdote. Son los pobres a quienes intentó acompañar en sus debilidades. Es por ellos que sufrió el martirio.

Por esto, la primera característica de la actualidad de su mensaje precisamente se encuentra en esta definición de “mártir de la Iglesia de los pobres”. Sus palabras resuenan con gran actualidad cuando nos dice: “Amigos, retomemos el Evangelio, volvamos a los pobres. Ahí se precisa el horizonte de nuestro camino pastoral”.¹

En los pobres, Rutilio vivió la experiencia más profunda de Dios, abriendo su corazón a la compasión y sus ojos para ver el mundo tal cual es, sin ocultar ni su pecado ni su experiencia. Y, sobre todo, su cercanía con los pobres le ayudó a ver al ser humano tal como es, en el exterior y en el fondo de su corazón, y que todos somos llamados a convertirnos en hermanos y hermanas. Él lo decía: “En medio de nosotros están Abel y Caín; pero, sobre todo, más allá de Abel y Caín, todos tenemos a Dios como Padre. Él es la fuente de toda esperanza”. Según las palabras de Rutilio:

Tenemos un Padre común, luego todos somos hijos del mismo Padre, aun si hemos nacido de diferentes madres. Todos somos hermanos. Los Caín son también nuestros hermanos, aunque sean un engendro en el plan de Dios.²

A partir de esta experiencia, Rutilio no pensaba en la eliminación de aquellos que oprimían a los pobres. Esperaba de ellos su conversión. Su visión del Reino de Dios, como Jesús en el Evangelio

1 Salvador Carranza Oña, *Romero-Rutilio. Vidas encontradas*, San Salvador, UCA Editores, 2015, p 144.

2 Rutilio Grande, *Sermón de Apopa*, El Salvador, 1977.

incluye a todos. Él mismo dirá que es un gran banquete, con una mesa grande y manteles largos. Todos tienen un lugar y algo para comer. Era su visión de la Iglesia y de lo que debía ser la sociedad.³

Herencia de Rutilio Grande

¿Pero cuál es en la actualidad el compromiso de Rutilio? En otros términos, ¿qué puede hoy día decirnos Rutilio? La primera certeza que nos lleva a creer que su mensaje sigue vigente es lo que afirma el padre Jon Sobrino:

Es una verdad cristiana que donde hay una muerte como la de Jesús en la cruz, para defender a las víctimas de este mundo, y con un fuerte grito, también hay una resurrección, una palabra sigue resonando y los crucificados permanecen en la historia.⁴

En otros términos, estos testimonios permanecen todavía actuales y es a nosotros de preguntarnos lo que estos crucificados nos han dejado. En este sentido, la herencia que podríamos tener de la vida, del mensaje y de la muerte de Rutilio es extensa. Querría detenerme principalmente en tres elementos que hoy en día pueden hablarnos, sobre todo a nosotros que tenemos una responsabilidad teológica y pastoral en el mundo.

El lugar central de la Palabra de Dios

En una de sus homilías, monseñor Romero afirma que ha comenzado en Aguilares “un movimiento audaz para un Evangelio más comprometido”.⁵

3 Ibid.

4 Jon Sobrino, *El principio misericordia*, San Salvador, UCA editores, 1993, p 249.

5 Óscar Romero, *Homilía del 19 junio*, 1977.

En efecto, Rutilio poseía un gusto particular por el estudio y la meditación de la Palabra de Dios. Es suficiente leer algunos escritos que poseemos de él y que nos convencen. La Sagrada Escritura animó su vida. Sobre todo, el estudio y la reflexión inventiva de la Palabra de Dios encaminaron a Rutilio en su trabajo pastoral de liberación. Organizó comunidades dedicadas a la lectura de la Biblia y la reflexión sobre la realidad de El Salvador de la época. Por la Palabra de Dios, este pastoral logró que personas sencillas se convirtieran en adultas, críticas de la realidad injusta, capaces de tomar en sus manos su propio destino. Gracias a la Palabra estos hombres y mujeres tomaron conciencia de su propia dignidad. Se despertó en ellos la creatividad que les ayudó a defenderse, afirmar sin ambigüedades sus derechos y a luchar por la vida.

¿Cuáles fueron las características de la predicación de Rutilio? La primera, como Jesús, Rutilio hizo próxima la Palabra. Lo que llama la atención es la claridad en su predicación. Es una Palabra popular (en el sentido positivo del término). Su lenguaje es como de un campesino que, a pesar de sus estudios, nunca se cansó de ser un campesino. Sabía cómo su pueblo habla y piensa. Se dirigió a él con estas palabras y expresiones. Se hizo entender. Razón por la cual la gente le escuchaba con mucha atención.

La predicación de Rutilio Grande pone a la Biblia en contacto con la realidad, vivida por los campesinos que le escuchan. La finalidad de la predicación –para quienes predicán y para quienes escuchan– no es solamente “comprender” lo que dice la Biblia (esto es ciertamente muy importante), pero también de saber lo que Dios nos dice en la realidad de hoy.

Para comprender lo que pasa, para discernir los signos de los tiempos, la Palabra de Dios es irremplazable, ilumina como una lámpara. Pero la pregunta, y la repetimos, no es de admirar solamente la belleza de la lámpara (la Biblia), sino también la manera cómo ella ilumina (nuestra realidad).

Esta encarnación de la Palabra de Dios en la realidad concreta vivida por la comunidad no es un invento de Rutilio Grande. Él pone en práctica lo que dice el magisterio de la Iglesia.

(...) Verdaderamente son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de un discreto anuncio que marca aquello que dice el Señor en esa circunstancia concreta. Es suficiente poseer una sensibilidad espiritual para leer en los acontecimientos el mensaje de Dios.⁶

Rutilio proclama la Buena Noticia de manera profética. La palabra profética es pronunciada a tiempo, en el buen lugar y en el buen momento. La palabra profética de Rutilio Grande desempeña una doble función: denuncia la injusticia y al mismo tiempo da ánimo y esperanza a los pobres.

La centralidad de la Palabra de Dios, que se hace una palabra cercana a nosotros, sumida en la realidad y profética, me parece ser el primer mensaje que Rutilio puede dejarnos hoy día. Su compromiso nació precisamente de su intimidad con la Palabra de Dios, de su conocimiento interior de Jesucristo a través su Evangelio. A partir de ahí, podemos comprender su compromiso con los pobres y su búsqueda de la transformación de la realidad.

La sinodalidad

El segundo rasgo de la vida de Rutilio que me parece actual, y de lo que hemos hecho la experiencia en la Iglesia estos últimos tiempos, es del sentido de la sinodalidad en su manera de concebir su ministerio pastoral.

En efecto, Rutilio Grande ha enseñado en su parroquia un estilo nuevo de pastoral. Además, con el Concilio Vaticano II y los

⁶ Cf. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*.

documentos de Medellín, Rutilio quería que los laicos asuman un papel importante en su parroquia. Organizó comunidades de base, formó un equipo de trabajo con el cual discernió el recorrido pastoral de la comunidad. Era un pastor que favorecía el diálogo, la escucha, el discernimiento y la toma de decisión comunitaria. Se lo verá reflejado en el ministerio de monseñor Romero.

Desde el momento de sus funerales, monseñor Romero expresó del padre Rutilio que era “un sacerdote con sus campesinos, en camino con su pueblo para identificarse con ellos, para vivir con ellos: no tenía inspiración comunista, pero sí una inspiración de amor”.⁷ El modelo pastoral que había desarrollado en Aguilares llegó a ser un paradigma para las numerosas comunidades cristianas salvadoreñas. Queda una fuente de inspiración, sobre todo allí donde la presencia de sacerdotes es limitada. Lo sabemos, la sinodalidad no es fácil. Ella encuentra resistencias. Por lo mismo es el estilo de la Iglesia que estamos llamados a vivir. Y Rutilio lo vivió.

Las periferias

El tercer mensaje que podemos retener de Rutilio es vivir hoy, en tanto como Iglesia, en las periferias, en las fronteras existenciales de nuestra sociedad. Y Rutilio identificó las periferias donde debía llevar el Evangelio. La vida amenazada constituía en esta época en El Salvador “una frontera” donde Rutilio llegó y se estableció a fin de transmitir un nuevo mensaje. Leonardo Boff lo dirá en lenguaje profundo y poético:

Mi iglesia ha dejado la sacristía. Ha cesado de iluminar con velas. Ha dejado de preparar al hombre solo para el más allá y ha ido en busca de aquel que está lejos, fuera de su entorno. Releyendo

7 Oscar Romero, *Homilía en los funerales de Rutilio Grande*, 14 de marzo de 1977.

el Evangelio, descubrió que la palabra es la voz de los sin voz, la fuerza de los débiles.⁸

Esto es lo que descubrió Rutilio en las periferias. Y esto es que lo condujo al martirio, porque su compromiso de vida representaba entonces una amenaza para los que se oponían al Evangelio de Jesús. Hoy en día, el Papa Francisco nos habla de una Iglesia en salida, capaz de llegar a las fronteras existenciales de nuestros contemporáneos. Una Iglesia con las puertas abiertas, en solidaridad y compasión. Esto traduce muy bien la vida del padre Grande y aquella de tantos hombres y mujeres que, como él, han vivido el Evangelio de Jesucristo con radicalidad.

El sueño de Rutilio

En conclusión, Rutilio Grande nos recuerda la pertenencia y la centralidad de la Palabra de Dios en todo compromiso. Dios continúa hablando a su pueblo, sobre todo a los más pobres, en sus realidades cotidianas. Además, tenemos necesidad de caminar juntos, en sinodalidad, como un pueblo unido y de discernir cómo vivir como cristiano en las periferias existenciales de la humanidad hoy. Rutilio no nos da recetas para anunciar hoy la Buena Nueva. Nos muestra el espíritu que debe animar nuestro compromiso cristiano.

Rutilio Grande nos despierta y nos anima. Su memoria nos ilumina y nos ayuda a imaginar una “Iglesia que va en buena dirección”. Podemos estar impregnados de la esperanza que sus palabras ponen de manifiesto. Y esto es una buena noticia. Su sueño, en el sentido bíblico del término, es hoy en día para nosotros una interpelación. Como él debemos tener un sueño para nuestra tie-

8 Leonardo Boff y Silvio Ciappi, *Periferias del imperio: poderes globales y control social*, Bogotá, Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, 2006, p 14.

rra, nuestra sociedad, nuestra Iglesia. ¿El mensaje de Rutilio no continúa siendo actual?

Un mundo sin fronteras para todos. Una mesa común con manteles largos para todos. Cada uno con su propio taburete. La mesa, el mantel y qué comer para todos.⁹ Cada año, el 12 de marzo, fecha de su martirio, muchas comunidades se reúnen en “Las tres cruces”, el lugar del asesinato. Estas comunidades continúan la ruta al final de la que Rutilio y sus compañeros no pudieron llegar segados por la muerte. Simbólicamente, toman el relevo para seguir la misión de defender la vida, acoger el Reino y buscar la justicia.

Carlos López

Traducido por Teresa Egüez ssc

9 Rutilio Grande, *Sermón de Apopa*, 1977.

*Spiri
tus*

Crónicas

Misionero en la cárcel de Les Baumettes, Marsella

Michel Quedraogo

El autor es misionero de África, originario de Burkina Faso. Durante siete años fue capellán en la cárcel de Baumettes en Marsella (Francia). Desde agosto de 2021 sigue sus estudios en Nairobi.

El centro penitenciario de Marsella, comúnmente llamado “Les Baumettes”, está ubicado en el noveno distrito de la ciudad de Marsella (Francia). Allí ejercí mi ministerio pastoral durante siete años. Esta experiencia fue para mí una oportunidad de profundizar ciertas dimensiones de la vida misionera. Además de ser un imperativo evangélico (cf. Mt 25, 34-36), ir al encuentro de personas detenidas hace parte integrante de la pastoral de la Iglesia. En la Biblia, ellos son objeto de una atención particular de parte de Dios (Gn 39, 20-23; Hch 4, 1-3; 5, 17-19; Heb 13,3...).

Razón por la que la visita a los prisioneros es parte de las obras de misericordia, de que los cristianos deben dar testimonio.¹ En su mensaje en agosto de 1997, el santo Padre Juan Pablo II aseguraba a los jóvenes detenidos que la Iglesia queda cerca de ellos para dar testimonio de la esperanza de Cristo, a saber, que ningún acto puede quitar la dignidad de los hijos de Dios.² Este es el mensaje

1 Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, París, Bayard/Cerf/Mame, 2013, p 2447.

2 Jornada Mundial de la Juventud (agosto 1997). Mensaje del Papa Juan Pablo II a los jóvenes presos. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1997/august/documents/hf_jp-ii_spe_19970822_youth-frikart.html.

que la Iglesia de Marsella entiende que debe llevar por medio de sus orientaciones y compromisos pastorales. En este sentido, la misión de los capellanes de la cárcel consiste en ser un signo de la cercanía de Dios al lado de nuestros hermanos y hermanas detenidos en Baumettes.

He vivido esta misión como un momento de gracia: la gracia de trabajar en equipo. La gracia de encontrar personas nuevas, de reflexionar y de orar con ellas. La gracia de tener la confianza de algunas personas que me compartían lo que estaban viviendo. La gracia de escuchar a gente privada de libertad y marcada por la rutina carcelaria. Como lo subrayan bien Sarg y Lamine,³ el encarcelamiento pone al detenido en una situación muy apremiante, con una organización impuesta y que muchas veces hace compleja su cohabitación con otras personas procedentes de otros ambientes socioculturales.

Una de las grandes dimensiones de la misión del capellán de cárcel es estar al servicio de un encuentro que puede echar las bases de una relación de confianza al servicio de una verdadera escucha, de un fructífero intercambio. Este encuentro puede ser individual (una conversación en celdas o en una sala de audiencia), o colectivo (en el marco de celebraciones eucarísticas o animaciones de talleres), cuyo objetivo es favorecer los intercambios entre las personas detenidas, entre ellas, y con los auxiliares de la capellanía. En una sociedad con un sistema penal esencialmente punitivo fácilmente se reduce aquel o aquella que comete un delito o un crimen a un peligro del que hay que preservarse lo más posible. Entonces, encerrar y privar de la libertad parece llegar a algo común y normal. En este contexto, el prisionero tiene más que nunca la necesidad de una oreja exterior que no pertenece

3 Rachel Sarg y Anne Sophie Lamine, "La religión en prisión", *Archives de sciences sociales des religions*, p 153, enero-marzo de 2011, pp 85-104. (En línea), <https://doi.org/10.4001/assr.22761>.

al mundo penitenciario o judicial. La misión del encuentro y de la escucha del capellán encuentra entonces su sentido. En este ministerio de encuentros, he podido frecuentar y escuchar a personas afectadas por los golpes de la vida y llenos de miedo por su futuro. He tenido el gran desafío de escuchar a personas llenos de ira y de sentimientos de injusticia, y muchas veces con el deseo de venganza.

Aun así, he encontrado personas con relaciones familiares y sociales distendidas, incluso rotas; también fui un feliz testigo de caminos de crecimiento humano y de fe. Pude igualmente contemplar manifestaciones de remordimiento y de tomas de conciencia de las heridas que uno pudo infligir al otro. Afortunadamente, pudimos compartir esta misión con capellanes de otros cultos. Así, los capellanes cristianos y musulmanes pudieron organizar en varias oportunidades encuentros interreligiosos, reagrupando los presos de dos cultos para un momento de oración y compartir. Hacíamos lo mismo con nuestros amigos y hermanos evangélicos.

Las celebraciones litúrgicas fueron para mí siempre momentos que revestían un sabor especial. Con un equipo de participantes ocasionales nos encontrábamos cada dos semanas, los domingos, para compartir con nuestros hermanos y hermanas en prisión, en el momento privilegiado de la celebración eucarística. Un espacio donde se acoge, se reconforta, donde se confía nuestras alegrías y nuestras miserias humanas al Dios de misericordia. Las celebraciones nos recuerdan que todos somos buscadores de Dios en el mismo camino de la fe. Y con la ocasión de las fiestas grandes, como de Pascua y Navidad, fuimos siempre animados por la presencia del obispo o del vicario general que venía a celebrar con todos. Su presencia reforzaba el sentimiento de pertenencia a la Iglesia de Marsella y del mundo.

Mi ministerio cerca de personas detenidas me ha permitido tocar de cerca una dimensión particular del sufrimiento humano. Me

he dado cuenta que, muchas veces, me encontré con personas heridas por la vida, que fueron heridas por otros. Pero como lo subrayó el Papa Benedicto XVI,⁴ los prisioneros son hermanos y hermanas que merecen, a pesar de su falta, ser tratados con respeto y dignidad. Con el paso de los encuentros, mi experiencia en el medio carcelario me hizo crecer mucho en mi humanidad. Aprendí a mirar al otro con un profundo respeto, más allá de lo que pueda haber cometido. Incluso, si no fue fácil encontrar siempre un equilibrio, creo que uno de los desafíos era escuchar a las personas detenidas y entender, al mismo tiempo, en lo profundo de mi corazón, los sufrimientos y las miserias de las víctimas, sin jugar como juez, ni como quien da lecciones. Esta experiencia ha sido un andar y un caminar durante los cuales he tratado de comprender a los detenidos, sin por ello disculparles.

Así, mi ministerio en la cárcel de Baumettes me ha ayudado a comprender y a integrar la dimensión comunitaria de la misión (cf. Lc 10, 1-4). En el camino de la misión tenemos necesidad de la gracia de Dios para escucharnos mejor, ayudarnos mutuamente, reconfortarnos, enriquecernos mutuamente. El equipo de capellanía, en la diversidad de sus miembros, me ha sido de gran respaldo en el cumplimiento de la responsabilidad pastoral que nos fue confiada por la Iglesia de Marsella. Comprendo mejor el mensaje del Papa Francisco que invita a salir de nuestra hipocresía para percatarnos cuán prisioneros somos sin darnos cuenta.⁵ Las celebraciones eucarísticas fueron un momento importante de interiorización. Me han ayudado a releer lo que vivía en el ambiente carcelario, a comprender que formábamos una comunidad de creyentes con las personas detenidas, comprometidos en el mismo camino de la fe.

4 Cf. Papa Benedicto XVI, *Africae munus, Exhortación apostólica pos-sinodal sobre la Iglesia en África al servicio de la reconciliación, de la justicia y de la paz*, 2010, p 83.

5 Papa Francisco, entrevista con el diario italiano la Republica, 13 de abril de 2017, <https://www.cath.ch/news/fr/pape-francois-sommes-prisonniers-rendre-compte/>.

Resumiendo, el tiempo de este ministerio ha sido un momento de discernimiento. Aprendí a contemplar lo mejor en cada persona y a dar gracias al Señor, que no dudó en identificarse con una persona detenida: “... estaba encarcelado y me vinieron a ver” (Mt 25, 36).

Michel Ouedraogo

Traducido por José Rodríguez

Proyecto Mónica.

Formación cristiana en Argelia

José María Cantal Rivas

Misionero de África, el padre José María Cantal Rivas trabajó en Burkina Faso de 1994 a 1997, antes de trasladarse a Argelia donde dirige un proyecto de formación cristiana llamado Mónica.

Mónica es el nombre romanizado de una mujer del siglo IV, nacida en la actual Argelia. Será la madre del futuro San Agustín (también nacido en nuestro país). Se le festeja cada año, el 27 de agosto.

El proyecto Mónica tiene como objetivo la formación de laicos en Argelia. Este es uno de los frutos de la Asamblea sacerdotal interdiocesana celebrada en 2017. Después de varias sesiones de trabajo, estudio y consulta interdiocesana, a lo largo de 2018, para definir los objetivos, los destinatarios y las modalidades de participación, la elección de la universidad dominicana en línea www.domuni.eu resultó ser la más interesante, esto se debe a la calidad de los cursos y la entusiasta acogida que sus gestores han reservado para nuestro proyecto; pero también porque las enseñanzas se imparten en varios idiomas, incluidos el francés y el árabe.

El programa del proyecto

El proyecto se organiza en un ciclo de formación de dos años. Incluye:

1. Temas a estudiar: una visión global de la fe de la Iglesia.
2. Inserción pastoral: un servicio de la Iglesia ya en marcha o por venir.
3. Tres fines de semana al año: con todos los inscritos del país.
4. Una semana, todos juntos, durante el verano: con tiempo de estudio, dos días de recogimiento y formación pedagógica.
5. Tutoría: en la comunidad de origen diseñada como una ayuda para leer, comprender y crecer con los demás.

Los candidatos para el curso Mónica son católicos, bautizados y confirmados, recomendados por parroquias (o estructuras similares). Deben pagar un aporte anual de 2500 dinares argelinos (unos 15 euros). La parroquia y las diócesis cubren el resto de los gastos relacionados con la formación (desplazamiento, alojamiento durante los fines de semana, equipamiento, materiales de los cursos, etc.). Una vez confirmada la inscripción, los candidatos reciben desde el sitio *domuni.eu* una contraseña para acceder a la sección donde se van añadiendo, gradualmente, los distintos cursos descargables que componen la formación.

Los temas para el primer año son:

1. Grandes figuras bíblicas de la fe
2. Credo, virtudes teologales, oración
3. Sesión de verano: perdón y reconciliación. Jesús frente al mal y dos días de recogimiento.
4. Fe cristiana y compromiso social

Y para el segundo año:

1. Historia de la Iglesia
2. Sacramentos

3. Sesión de verano: recogimiento de dos días y evangelios sinópticos
4. Eclesiología

La dinámica del proyecto

Durante el primer fin de semana de Mónica, en enero de 2018, intercambiamos experiencias sobre nuestros diferentes recorridos personales y nuestros compromisos. Luego hablamos de nuestras expectativas y temores. Esto permitió unir al grupo, acercarse unos a otros y comenzar los intercambios en un espíritu de fraternidad. La mayoría de los 19 principales solicitantes de registro eran argelinos, pero no todos. Cada año tenemos, para todo el ciclo, un promedio de 22 inscritos (a quienes cariñosamente llamamos “moniquinos”).

Para esta primera reunión, algunos inscritos habían descargado los cursos con antelación y otros habían iniciado *in situ* el uso del sitio para acceder a los cursos que gradualmente se pusieron a disposición de los suscriptores. Posteriormente, encontramos que pocos podían imprimir, en casa o en otro lugar, muchas páginas sobre temas cristianos: ¡las parroquias tuvieron que asumir este gasto y este trabajo adicional inesperado! Volveremos más adelante sobre el aspecto “informático” en relación con Mónica.

Durante los tres fines de semana que reunieron a todos los inscritos del país, hubo talleres de lectura grupal, intercambios bíblicos, juegos de “preguntas y respuestas católicas”, debates abiertos y también momentos de formación gracias a videos bien elegidos. Una evaluación al final de cada fin de semana nos permitió identificar cómo mejorar el proyecto.

Además de los cursos “doctrinales”, la formación pedagógica forma parte del ciclo Mónica y se han abordado varios temas: cómo

responder a la petición de aquellos que quieren conocer la fe cristiana, la animación de grupos, la acogida de heridos o personas con un trastorno psicológico, la diferencia entre acompañamiento y catequesis, iniciación a la *lectio divina* y animación litúrgica, etc.

En comunión con la Iglesia universal, hemos incorporado a la formación Mónica un módulo, en presencia de los miembros de la Comisión Diocesana de Escucha, sobre el tema del abuso sexual en la Iglesia. Los participantes en el proyecto Mónica se convierten, sin saberlo, en “personas con autoridad” y colaboradores que pueden hacer de nuestras comunidades lugares dignos de Cristo. Este punto es importante en un contexto marcado por muchos tabúes, dificultades para cuestionar la autoridad, la posible búsqueda de una comunidad de refugio, una fuerte desigualdad de género, etc.

Durante los tres fines de semana anuales ofrecimos, a aquellos que deseaban, estar acompañados por uno de los sacerdotes disponibles para este servicio. Pero la apretada agenda del fin de semana no permitió que todos aquellos a quienes les hubiera gustado puedan beneficiarse de este apoyo.

Después del ciclo de dos años, es decir, seis fines de semana y dos semanas de verano, sin contar las horas de estudio personal y las reuniones con otros inscritos de la parroquia o diócesis, al final del curso un “examen final” sirve como validación académica. Pero para validar el curso, también tenemos en cuenta la presencia de inscritos en las distintas reuniones de Mónica del año y su evolución en la comunidad de origen. Si todo resulta concluyente, entonces se otorga un certificado firmado por el obispo del candidato. Cada diócesis decide cómo se lo entregará, pública o discretamente.

Actualización del proyecto

Después de tres años de implementación y dos promociones completas de “moniquinos”, se llevó a cabo una revisión del método y de todo el proyecto a principios de 2022, después de consultar con los párrocos que nos envían candidatos. Aquí anoto los elementos más llamativos:

- Más allá de los logros intelectuales, todos los participantes dijeron que se sentían más seguros y dispuestos a servir en la Iglesia.
- La idea básica de hacer de los “moniquinos” futuros agentes pastorales (catequistas u otros) fue abandonada para ofrecer a los laicos un camino de calidad.
- Uno de los frutos inesperados, pero preciosos de este viaje, fue el fuerte vínculo que ahora une a todos los participantes.
- Sin convertirla en una condición *sine qua non*, se debe dar prioridad a los candidatos de este país (Argelia).
- Se optó por hacer un mayor uso de los idiomas locales.
- El sitio dominicano www.domuni.eu ha sido reemplazado por YouCat como texto de referencia.
- En consecuencia, se han reorganizado el trazado y el contenido de la ruta.
- Una pareja se ha integrado al equipo de animación.

Durante la pandemia de la Covid-19 y los largos períodos de confinamiento, el grupo resintió fuertemente la imposibilidad de encontrarse físicamente. ¡Pensamos que podríamos hacer entre-

namiento por videoconferencia! ¡Tuvimos que desilusionarnos rápidamente! La mayoría de los inscritos no tenían una computadora personal o una conexión suficiente, sin mencionar el hecho de que, como toda la familia estaba confinada en la casa, muchos “moniquinos” tenían que contentarse con escuchar las presentaciones sin poder participar, aparte de decir “sí” o “no”, porque son los únicos cristianos en la familia.

Formación de discípulos

El proyecto Mónica, deseado y acompañado por los obispos de Argelia, todavía necesita crecer y mejorar. No buscamos formar “teólogos”, sino discípulos capaces de compartir con amor y pasión la fe de la Iglesia. Tal fue el caso de santa Mónica, modesta y eficaz catequista de san Agustín, a quien supo transmitir una semilla de vida eterna.

José María Cantal Rivas

Traducido por Soledad Oviedo

Reforma de la curia.

Implicaciones eclesiológicas y misionológicas

Gilles Routhier

Sacerdote y teólogo de Quebec, Gilles Routhier trabaja en misionología, mariología, catequesis y eclesiología. Profesor honorario y exdecano de la facultad de Teología de la Universidad Laval, actualmente es superior general del Seminario de Quebec.

El último cónclave, que eligió a Jorge Bergoglio como Papa, trató ampliamente la cuestión de la reforma del gobierno central de la Iglesia católica que había sido socavado bajo el pontificado de Benedicto XVI, pero cuyas disfunciones ya habían sido demostradas a finales del pontificado de Juan Pablo II. Estaremos en mejor posición, dentro de unos años, cuando tengamos más distancia para ver si, al final, la reforma del Sínodo de los Obispos y el Sínodo sobre la sinodalidad no fueran más decisivas en esta reforma que la reforma de la propia curia.

Sea como sea, la Constitución apostólica que reforma la curia romana, *Predicate evangelium* (marzo de 2022), es posterior a la que reforma el Sínodo de los obispos (*Episcopalis communio*, septiembre de 2018). Claramente, la reforma de la curia, que tardó nueve años en completarse, fue un proceso laborioso, siguió caminos tortuosos y encontró resistencia y presiones. Uno puede incluso preguntarse si la curia es reformable.

La reforma de la curia: de Juan XXIII a Francisco

En mi opinión, la curia, instrumento esencial de gobierno, constituye una de las enfermedades de la Iglesia católica y es uno de los candados que impide cualquier reforma profunda de su gobierno. Todos los últimos Papas han pagado el precio. Para eludir la curia, después de las primeras reformas,¹ Juan XXIII convoca un concilio. Si, en el funcionamiento habitual, la *urbs* (la ciudad) gobierna el *orbis* (el mundo) a través del gobierno de la curia, en el concilio el *orbis* invade la *urbs*. Esto tiene el efecto de encadenarla.

Su sucesor, Pablo VI, que había pasado mucho tiempo en la curia antes de convertirse en arzobispo de Milán, pensó que podía reformarla. Su reforma fue con mucho la más importante. Al final del concilio, anunció la reforma de la Congregación del Santo Oficio.² Consiste en la creación de varios nuevos organismos³ antes de adoptar el perfil de una reforma global, presentada en la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae* (agosto de 1967). Esta coordina los diferentes organismos de la Curia, los reorganiza y precisa

1 Además de llenar las funciones vacantes, Pio XII decidió gobernar sin secretario de Estado y, en sus últimos años de pontificado, no reemplazar a los dirigentes desaparecidos. Juan XXIII retoma las audiencias de Tabella suspendidas desde 1953 y la costumbre de reunir a los responsables de los distintos dicasterios, con vistas a concertar la actividad de los distintos órganos administrativos. Además, el 5 de mayo de 1960 creó un nuevo organismo en la curia: el Secretariado para la Unidad de los cristianos.

2 Ver el *Motu proprio Integra Servandae, Acta Apostolicae Sedis* 57, 1965,952-955. Traducción francesa en *La Documentación Católica*, 2 de enero de 1966, pp 82-84.

3 Pienso en particular en el Secretariado para el diálogo con los no-cristianos (anuncio del 12 de septiembre de 1963), pero creado por el *Progrediente Concilio* el 19 de mayo de 1964), el Secretariado para los no creyentes (9 de abril de 1965), la Comisión Justicia y Paz (6 de enero de 1967), el Consejo Pontificio de los Laicos (6 de enero de 1967). Es más o menos así que se designó (Concilio de Laicos) en la carta apostólica *motu proprio Catholicam christi Ecclesiam* que fue creada. Este consejo estaba destinado en particular a ser un lugar donde “en la santa Iglesia uno se encuentre de alguna manera y dialoga, ya sea la sagrada jerarquía y los laicos o las diversas asociaciones de laicos, en el sentido indicado por las últimas páginas de la encíclica *Ecclesiam suam*”. A partir de su reforma (*motu proprio Apostolatus peragendi*, 10 de diciembre de 1976) toma el nombre de “*Pontificium consilium pro laicis*”).

En 1973, se le añadirá el comité para la familia. Pablo VI añade igualmente la Comisión pontificia para las comunicaciones sociales (*Motu Proprio In fructibus multis*, 2 de abril de 1964), el Consejo pontificio para la Pastoral de Migrantes y de Personas Desplazadas (*Motu Proprio Apostolicae Caritatis*, 19 de marzo de 1970) y el Consejo pontificio *Cor unum* (1971).

las competencias, los procedimientos y los métodos de trabajo. El Concilio es el fundamento y la inspiración.⁴ Pablo VI cumple el deseo de los Padres conciliares que habían deseado que “estos dicasterios, (...) sean sometidos a una nueva organización más en relación con la necesidad de los tiempos, de países y de Ritos, especialmente en lo concerniente a su número, su nombre, su competencia, sus métodos propios y la coordinación de sus trabajos”.⁵

Juan Pablo II retoma las cosas a su manera. Su reforma principal, aunque no es exclusiva,⁶ se encuentra en la constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988) que centraliza los nuevos organismos creados por Pablo VI.⁷ Él gobernará la curia de otra

4 Ver *Christus Dominus*, pp 9 y 10.

5 En efecto, en la formulación de este voto, los Padres conciliares retoman la visión de la reforma que había anunciado Pablo VI en su alocución a los miembros de la Curia romana, el 21 de septiembre de 1963, poco antes de la apertura de la segunda sesión del Concilio (AAS, 1963, 793s).

6 Tiene tres modificaciones: el 2 de julio de 1968 crea la Comisión *Ecclesia Dei* y el 25 de marzo de 1993 reúne en un solo dicasterio el consejo pontificio de la cultura y el consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes. Se debe también resaltar la competencia acordada a la Congregación de la doctrina de la fe para el tratamiento de ciertos delitos, los más graves contra los menores, en particular los abusos sexuales de un sacerdote con un menor (Motu proprio *Sacramentum sanctitatis tutela* 2001, seguido de la carta *De delictis gravioribus* del cardenal Ratzinger que precisa las modalidades de aplicación de estos delitos).

7 No solamente los consejos pontificios se convirtieron en dicasterios por derecho propio y las comisiones pontificias se hicieron autónomas, sino que la “nueva curia” creada por Pablo VI, y vista con gran recelo por la “antigua curia”, se normaliza. Los vínculos que mantenía con el mundo exterior, en particular con los “mundos no católicos”, se desvanecieron (desaparición de SODEPAX en 1980). Luego, la composición (varios laicos, entre ellos varias mujeres, en Justicia y Paz, en los consejos de laicos y de la familia), la estructura Justicia y Paz a una estructura muy descentralizada, con comités nacionales; el funcionamiento, los métodos de trabajo, el tipo de documentos producidos, la forma de encuentros se distingue por relación a aquello que se encuentra en la “antigua curia”. En fin, en algunos casos, el presidente de los nuevos dicasterios es un obispo residencial (es el caso del cardenal König, quien permaneciendo como obispo de Viena está a la cabeza del secretariado para los no creyentes [1965-1980], del Cardenal Rov presidente de la Comisión de Justicia y Paz [1967-1976], del Consejo para los laicos [1967-1976] y el “Comité por la familia” [1973-1976], permaneciendo arzobispo de Quebec y del cardenal Willebrands presidente del Secretariado para la Unidad de los cristianos y arzobispo de Utrecht de 1975 a 1983). Todos estos casos se iniciaron en el pontificado de Pablo VI. Si se quiere mirar a que se asemeja una curia reformada, es necesario mirar la vida de estos nuevos dicasterios entre 1965 y 1976. Con la Constitución *Pastor Bonus* se asiste a una normalización progresiva de la curia. De la innovación posconciliar, se pasa a lo rutinario. El período de creatividad institucional ha terminado.

manera: estableciendo su propio programa, viajando a través del mundo, desarrollando sus propias actividades,⁸ dejando la curia atrás, cuya actividad envió mensajes contradictorios. Benedicto XVI, en el transcurso de su corto pontificado, con algunas reformas,⁹ nunca logrará dominar la curia y será su víctima a través de filtraciones bien organizadas.

Francisco es llamado a tener éxito donde otros no lo han logrado completamente. La Constitución pone las cosas en orden, pero es necesario mirar que la reforma lleva un tiempo en marcha, en primer lugar, por ordenar la gestión de finanzas y de bienes de la Santa Sede, lo que pasa desapercibido en la Constitución apostólica.

Perspectivas y orientación de la reforma

La misión

Lo que más retiene la atención es la orientación misionera dada a la curia por la Constitución apostólica. Esta orientación, ya indicada en el título, desarrollada a continuación en el preámbulo (parr. 1 y 2) y confirmada en la enumeración de dicasterios para la evangelización (art. 53 a 68), encabezando la lista y “presidido directamente por el Pontífice romano” (art. 54). Es la orientación fundamental que se da al conjunto de actividades de la curia.

8 Pienso especialmente en las jornadas mundiales de la juventud, en los encuentros interreligiosos de Asís, en las actividades alrededor del Jubileo del Año 2000, etc.

9 En 2009 se incorpora la comisión *Ecclesia Dei* a la Congregación de la Doctrina de la fe (*motu proprio Ecclesiae unitatem*) y el 30 de diciembre 2010 se crea la autoridad de información financiera. A continuación, se transfiere al Tribunal de La Rota ciertas competencias de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, se crea el Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización el 21 de septiembre de 2012 (*motu proprio Ubicumque et Semper*). En fin, el 16 de enero de 2013, se transfiere la competencia sobre los seminarios de la Congregación para la educación católica a la Congregación para el clero y aquellas sobre la catequesis de la Congregación para el clero al Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización. Aunque útiles, estas modificaciones no reforman en profundidad a la curia romana.

La evangelización es su principio y el criterio que mide el conjunto de su actividad,¹⁰ siempre es necesario recordar que “en el marco de la naturaleza misionera de la Iglesia se sitúa la reforma de la curia romana” (parr. 3) y es con el criterio de la “conversión misionera de la Iglesia” (parr. 2) que se medirá el éxito de esta reforma de la curia.

Las Iglesias particulares

En el plano eclesiológico, la segunda orientación de fondo es sin disputa la insistencia sobre las Iglesias particulares, el servicio de los obispos y la colegialidad episcopal al servicio de la comunión de la Iglesia. Si el preámbulo de la Constitución *Pastor Bonus* incluye algunas reflexiones sobre las relaciones de la Curia con el colegio de los obispos (No 7, 8 y 10), no ofrecía nada significativo a propósito de las conferencias episcopales. Al contrario, *Predicate Evangelium* tiene dos enunciados muy claros sobre la realidad: que la curia no está solamente al servicio del primado sino llamada a apoyar a las iglesias particulares, su obispo y las conferencias episcopales (No 1, sp. 4).

Por lo tanto, se dice que la curia está al servicio de las Iglesias locales y al servicio de los obispos, ya anunciado en lo sistemático del documento siendo el párrafo 1, “Servicio a la misión del Papa”, correspondiente al párrafo 3, “Servicio de la misión de los obispos”. Como lo afirma muy claro el No 8: “La curia romana no se sitúa entre el Papa y los obispos, sino al servicio de ambos según las modalidades propias de la naturaleza de cada uno”.

Esta afirmación es retomada y repetida en el artículo que inicia la sección III, las normas: “Ella está al servicio del Papa, sucesor

¹⁰ Aquí retomo el título II: “Principios y criterios para el servicio de la curia romana”.

de Pedro, y de los obispos, sucesores de los apóstoles –según las modalidades propias a la naturaleza de cada uno”. Estas pequeñas frases, colocadas en lugares estratégicos y estructurantes del documento, no son inocentes y están colmadas de cambios por estar en las relaciones entre la curia, los obispos y las conferencias episcopales. La constitución rompe con la lógica “Top-down” como se utiliza en las administraciones: la curia definiendo las reglas a aplicar en las *orbis* para favorecer una mayor comunicación circular y horizontal que va de las Iglesias locales a la curia y a toda la Iglesia:

La Curia romana, en su servicio para el bien de la *communio* entera, es capaz de recoger y analizar (...), la riqueza de sus conocimientos y de experiencias de iniciativas y propuestas creativas las mejores en materia de evangelización de las diferentes Iglesias particulares, Conferencias episcopales y Estructuras jerárquicas orientales, así como la manera de actuar frente a los problemas, desafíos y propuestas creativas. Juntando todas estas experiencias de la Iglesia en su universalidad, ella las hace participantes y como apoyos a las iglesias particulares, las conferencias episcopales y las Estructuras jerárquicas orientales (No 4).

Además, sin que se pronuncie la palabra, el principio de subsidiaridad se incluyó tímidamente cuando se declaró que la curia “examina los hechos y los problemas que sobrepasan el área de competencia de los obispos diocesanos individuales u organismos episcopales (Conferencias o Estructuras jerárquicas orientales)” (art. 21).

Esto significa que los organismos más cercanos al problema tienen la competencia para tratar los asuntos de la vida de la Iglesia. Se sale también del régimen de concesión de poder para adoptar el de la reserva de competencias, asuntos muy cruciales en los debates en tiempos del Concilio Vaticano II: “Cada una de las instituciones curiales, en el marco de sus propias competencias,

trata de asuntos que, por su naturaleza o por una disposición de la ley, son reservadas a la Sede apostólica” (art. 21).¹¹

Finalmente, si *Pastor Bonus* se limitaba en la “afección colegial” (cuatro circunstancias en el preámbulo, No 9 y 14), *Predicate Evangelium* subraya: “la comunión afectiva y eficaz (parr. 3 y 8) entre los obispos y el sucesor de Pedro”. En realidad, la Constitución es más vigorosa y menos tímida en la recepción del capítulo III de *Lumen Gentium* y de la eclesiología conciliar.

El Ecumenismo

No debemos olvidar la preocupación ecuménica planteada en la Constitución. Si el término “unidad” saturaba la constitución *Pastor Bonus*, el objetivo era ante todo la unidad de/en la Iglesia católica, excepto los artículos que se refieren directamente al pontificio Consejo para la unidad o la Congregación para las Iglesias orientales. Aquí, la preocupación ecuménica, que consta en el Preámbulo, aparece como uno de los fines de la reforma de toda la curia y no solo de uno de sus organismos:

Por lo tanto, debe quedar claro que “la reforma no es un fin en sí mismo, sino un medio para aportar un fuerte testimonio cristiano; para favorecer una evangelización más eficaz; para promover un espíritu ecuménico más fecundo” (...) No 12.

El ecumenismo no aparece entonces como una especialidad relevante de un dicasterio particular, pero sí de una dimensión de trabajo de toda la curia.

11 Ver también el numeral 2 donde se afirma que se trata “de dejar a la competencia de los pastores la facultad de resolver, en el ejercicio de su propia función de enseñanza, las cuestiones que conocen bien (29) y que no afectan a la unidad de la doctrina, de la disciplina y de la comunión de la Iglesia (...)”.

La Iglesia, pueblo de Dios

Al fin, limitándome a estas cuatro orientaciones, la Constitución integra el conjunto de los miembros del pueblo de Dios. Los laicos, hombres y mujeres (No 10) encuentran (por fin, dirían algunos) su lugar en la curia y bajo diversos títulos, entre los consultores (art. 16) y los miembros de los dicasterios (art. 15), también entre los oficiales (art. 14, No 3) e incluido aquellos que ejercen una función de gobierno (No 10) de los organismos de la curia. Esta afirmación es constante, desde el Preámbulo (No 6, 7 y 10), hasta las disposiciones específicas (art. 78, No 3, 206 y 221).

El párrafo 10, titulado “Cada cristiano es un discípulo misionero”, enuncia el principio y el fundamento de esta incorporación de laicos a la curia: “El Papa, los obispos y los otros ministros ordenados no son los únicos evangelizadores en la Iglesia (...). Todo cristiano en virtud de su bautismo es un discípulo misionero en la medida que encuentra el amor de Dios en Jesucristo”.

Es imposible no tener esto en cuenta en la actualización de la curia. Su reforma debe prever por tanto la participación de los laicos, hombres y mujeres, incluso en roles de gobierno y de responsabilidad. Su presencia y participación son indispensables, pues cooperan al bien de toda la Iglesia. La eclesiología inclusive del pueblo de Dios del Concilio Vaticano II se encuentra aprobada.

Se podrá decir una palabra de la regla de movilidad (dos quinquenios, luego retorno a las actividades pastorales [art. 17,4] de la disminución del número de dicasterios que tiene un impacto en las asambleas del Sínodo de obispos a las cuales asistieron todos los miembros y agrupaciones de los dicasterios que no siempre conducen a una verdadera integración en un nuevo conjunto de dos o tres organismos reunidos, de la relevancia de determinadas agrupaciones; por ejemplo, familia y laicado, como si los diáco-

nos que son clérigos y varios sacerdotes de las Iglesias orientales, fueran ajenos a las realidades familiares), etc.

Los procedimientos

Por más inspirador que sea el Preámbulo, por elocuentes que sean las normas generales, la reforma de la curia, como todas las reformas, se juega en los procedimientos (art. 20 ss) y a través de las personas que lo trabajan. La Constitución apostólica representa un programa, las acciones diarias se sitúan sobre el plan efectivo. Bajo el título colocamos en particular el trabajo de colaboración entre los dicasterios y el servicio de los obispos, de las conferencias episcopales y de las Iglesias particulares.

Podemos afirmar el principio, pero tenemos que dar los instrumentos y las reglas para que se haga efectivo. De lo contrario, volveremos a tener un trabajo aislado que se realiza en la competencia entre los dicasterios, uno u otro manejando para delimitar los temas, asegurándose de bloquear todos los desarrollos.

Por otra parte, dejar a las conferencias episcopales y a los obispos actuar y resolver todas las cuestiones que les conciernen requerirá una gran moderación por parte de la curia. Quién garantizará y qué procedimiento asegurará que los organismos curiales no vuelvan a invadir áreas no reservadas para ellos (art. 21). Aquí nuevamente son necesarias una medida procesal y unas reglas si no queremos encontrarnos en la situación en la que nos encontramos en el presente.

Afirmar como lo hace el No 4 del Preámbulo que el rol de la curia es recoger y analizar la riqueza de estos conocimientos y experiencias de iniciativas y de propuestas creativas en materia de evangelización de las diferentes Iglesias particulares, Conferencias episcopales y Estructuras jerárquicas orientales, como también la manera de actuar

frente a los problemas, desafíos y propuestas creativas, de juntar “estas experiencias de la Iglesia en su universalidad” y de compartir con las otras Iglesias, jugando un papel de mediación y apoyo, esto implica una reorientación significativa de la manera de trabajar y de relacionarse con las Iglesias locales y las conferencias episcopales. Esto exige un cambio de mentalidad, pero también a pensar de otra manera la actividad de los organismos curiales y a repensar en profundidad el trabajo que se les encomienda. ¿Quién garantizara este cambio en la forma de trabajar de estos organismos?

Probablemente que la debilidad del documento, más allá de su generosidad en sus intenciones y su amplitud de miras en la exposición de sus principios, resida en una reflexión aún insuficiente sobre la organización del trabajo de los organismos curiales y la definición de la tarea de sus funcionarios.

En este tema nos quedamos insatisfechos. No estamos en una lógica “*dixit et factum est*”, y sería ingenuo pensar que la mera afirmación de principios conduzca a una reforma de la curia. La implementación de esta reforma debe ser evaluada periódicamente y cada dicasterio debe tener en cuenta los cambios de las prácticas realizadas, para cumplir con los objetivos de la reforma propuesta por la constitución.

Cambiar la cultura institucional

Como vemos, no basta con crear nuevos organismos, agrupar otros, reducir su número, es sobre todo la cultura institucional misma que hay que cambiar, incluso la mentalidad. Pablo VI volvió varias veces sobre la “*novus habitus mentis*”, que era necesario a desarrollar a continuación del concilio.¹² No se trata simplemente

12 Ver su alocución en la Universidad Gregoriana del 14 de diciembre 1973 (AAS66 [1974] 10) y su alocución a la Rota Romana del 4 de febrero de 1977 (AAS69 [1977] 153).

de reformar el derecho, las instituciones, constatar la práctica y los procedimientos, sino de renovar la manera de pensar, las actitudes y la mentalidad.

Una verdadera reforma de la Curia engloba el desenvolvimiento de la sinodalidad de toda la Iglesia. No se trata simplemente de reformar la curia, como si se tratara de una pieza de un conjunto, cuyo funcionamiento estaría siempre inspirado en el modelo monárquico más que en un modelo sinodal. La reforma de la curia debe acompañarse de una revalorización del episcopado.

Además, un obispo no es un individuo aislado o despreocupado de su Iglesia, sino que le representa no como un delegado, sino que su palabra está inscrita en el cuerpo de una Iglesia (principio sinodal). No está tampoco separado de sus hermanos obispos (principio colegial). Aún más, su Iglesia no es una isla, viviendo en autosuficiencia, sin comunión efectiva con las otras Iglesias, comenzando por las Iglesias de su misma provincia y de su país. La relación de un obispo con el colegio no se expresa simplemente por su lazo de comunión con el obispo de Roma, sino igualmente a través de los intercambios con las otras Iglesias de la misma provincia, del mismo país y de una misma región (continente).

Una verdadera reforma de la curia no debe aislar la curia de otros componentes del gobierno de la Iglesia católica. Solamente una visión sistemática y una aprehensión global de este gobierno podrán conducir a una fecunda y real reforma. ¿Se puede reformar la curia sin enlazar íntimamente esta reforma con aquella de la institución del Sínodo de los obispos (*Episcopalis communio*) y sin mirar en profundidad la constitución apostólica: *Apostolos suos*? Esto era reclamado por ciertos obispos en el Sínodo del 2001. Si se quiere ir hasta el fondo de la reforma de la curia, es necesario ver este otro elemento del conjunto. En una tal reforma deben primar los principios primaciales, colegiales y conciliares de la Iglesia y finalizar por la evangelización.

En resumen, la reforma actual, aunque inspiradora y prometedora por ciertas medidas, no propone la descentralización del Gobierno central de la Iglesia y, en este sentido, se paraliza el camino.¹³

Guilles Routhier

Traducido por Teresa Egüez ssc

13 Ver Gilles Routhier, “¿Una descentralización saludable o una revisión en profundidad del gobierno de la Iglesia católica?” *Theologiques*, 27, 2 (2019), pp 37-57 y “La reforma de la curia romana y la sinodalidad de la Iglesia”, Joseph Famerée et Gillles Routhier, *Pensar en la reforma de la Iglesia*, París, Cerf, 2021, pp 65-129.

19ª Asamblea Plenaria del Simposio de Conferencias Episcopales de África

Conferencias de África y Madagascar (SECAM)

Con ocasión de su XIX Asamblea Plenaria, inaugurada por el cardenal Luis Antonio Tagle, proprefecto del Dicasterio para la evangelización, la SECAM ha renovado sus órganos de gobierno. Al Consejo saliente, dirigido por Su Eminencia el cardenal Philippe Ouédraogo, arzobispo de Uagadugú (Burkina Faso), le sucedió el dirigido por Su Eminencia el cardenal Richard Baawobr, obispo de Wa (Ghana). Al término de la Asamblea, los obispos de África pronunciaron el siguiente mensaje

La 19ª Asamblea Plenaria del Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SECAM) se celebró del 25 de julio al 1 de agosto de 2022 en Accra (Ghana), bajo el lema: “Apropiación del SECAM: Seguridad y Migración en África y las Islas”.

Al final de esta asamblea plenaria, después de haber escuchado a los diversos oradores de África y de otros continentes, nosotros, sus pastores, dirigimos este mensaje a la Iglesia, Familia de Dios, que está en África y en las islas.

Sabemos que “la salvación abarca todas las realidades, ya sean económicas, políticas, socioculturales, ecológicas o éticas. Por tanto, abarca todas las cuestiones contemporáneas...” (*Documento de Kampala*, 189). Así, pues, nos dirigiremos específicamente a ustedes en relación con la propiedad del SECAM, la seguridad, la migración, la comunicación y la sinodalidad.

Compromiso con SECAM

SECAM es el órgano pastoral de solidaridad de la Iglesia en África y Madagascar. Es el órgano que hace que la Iglesia del continente se sienta en casa y contribuye a la Iglesia universal. La evangelización, que es la principal tarea de la Iglesia, requiere que cada entidad eclesial sea, en la medida de lo posible, capaz de mantenerse a sí misma. Por tanto, es urgente que la SECAM, que es nuestro órgano continental para el ejercicio de la evangelización, se esfuerce, mediante el compromiso concreto de todos sus miembros, por ser autosuficiente financiera y materialmente.

Nosotros, sus pastores, nos comprometemos a apoyar plenamente la misión de la SECAM a partir de ahora, y les exhortamos a identificarse con ella para hacerla más dinámica y funcional en el cumplimiento de su misión de evangelización.

Sabemos que “el verdadero misionero es el santo” (*Redemptoris Missio*, 90). Por eso, nosotros, sus pastores, renovamos nuestro compromiso de llevar a cabo esta misión que Cristo nos ha confiado. También te invitamos a unirte a nosotros para comprometernos en una vida de santidad como signo de nuestro testimonio cristiano.

Inseguridad en África y Madagascar

Varias regiones de nuestro continente sufren una gran inseguridad debido a la inestabilidad sociopolítica, la violencia, la pobreza económica, la debilidad de las estructuras sanitarias, la insurgencia, el terrorismo, la explotación de la religión con fines políticos y la falta de respeto por el medioambiente y la buena gobernanza. Estas situaciones son causa de ansiedad para nuestra gente. Por ello, enviamos un mensaje a todas las personas de buena voluntad para que contribuyan a ponerles fin.

Los agentes sociales y políticos y los responsables de la toma de decisiones tienen una gran responsabilidad en la gestión de nuestros países. Les instamos a que sigan esforzándose al máximo para combatir la inseguridad de nuestros pueblos y nuestros países. También instamos a las fuerzas extranjeras a implicarse en la construcción de la paz y la seguridad en el continente africano.

Al final del II Sínodo para África, los obispos exhortaron a los hijos e hijas del continente a levantarse, tomar sus esteras y caminar (cf. Jn 5, 8). Hoy invitamos también a todos nuestros pueblos a estar atentos a las situaciones de inseguridad y a buscar colectivamente soluciones al problema.

La Iglesia debe desempeñar un papel importante en esta búsqueda. Por ello, la Iglesia debe desempeñar su papel profético, denunciando con firmeza y claridad las situaciones de inseguridad y sus causas. También debe seguir ofreciendo a todas las personas razones para la esperanza y la paz, en comunión con las organizaciones que trabajan por la reconciliación, la justicia y la paz (*Africae Munus*).

La Iglesia y las personas en situación de migración

La migración es un fenómeno social normal ligado a la historia de la humanidad. Tiene una base bíblica. Así, según el libro del Deuteronomio, la ofrenda de las primicias de la cosecha al Señor iba acompañada de una solemne profesión de fe: “Mi padre era un arameo errante. Descendió a Egipto y vivió allí con los pocos que estaban con él” (Dt 26, 5). Las personas pueden emigrar por diversas razones: naturales, económicas, políticas, intelectuales. El artículo 13 de la Declaración Universal de Derechos Humanos hace de la migración un derecho.

Por tanto, la migración no puede considerarse ilegal, pero sí irregular. El sufrimiento de los emigrantes no está relacionado con el hecho de emigrar como tal, pero la emigración puede implicar sufrimiento: abuso del estatus social de los emigrantes, explotación, ignorancia y “aporofobia” (actitud hostil hacia los pobres).

Instamos a los dirigentes y responsables sociopolíticos a poner en marcha las estructuras y condiciones que desincentiven la migración irregular: buena gobernanza, oportunidades de empleo, seguridad polifacética, inclusión política y social, fomento de la justicia social. Instamos a los países de tránsito y de acogida a que respeten los derechos y la dignidad humana de los migrantes.

A todos los futuros emigrantes, especialmente a los jóvenes que pretendan ejercer su derecho a emigrar, les instamos a que lo hagan de un modo aceptable desde el punto de vista administrativo y con pleno conocimiento de los retos que les aguardan. Animamos a nuestros jóvenes a no perder la esperanza y a aferrarse a Dios mediante una vida de santidad.

Instamos a las comunidades cristianas a desarrollar una pastoral migratoria activa, dividida en cuatro etapas de acción: acoger, proteger, promover e integrar. Deseamos expresar nuestro pesar por ver a nuestros jóvenes abandonar nuestros países, sabiendo que sufrirán y tal vez pierdan la vida, y lamentamos nuestra incapacidad para impedir que se marchen. Nos comprometemos a tomar medidas que favorezcan su libre elección y las que les impliquen en la construcción de su país.

La Iglesia en la sinodalidad

Desde octubre de 2021, el Santo Padre, el Papa Francisco, ha llamado a la Iglesia a vivir un proceso sinodal de reflexión sobre su vocación para promover la comunión, la participación y la

misión. Ha invitado a la Iglesia a escuchar más atentamente al Espíritu Santo, a nosotros mismos, al pueblo de Dios e incluso a los no cristianos. Es nuestra responsabilidad como Iglesia misionera anunciar a Cristo *ad intra* y *ad extra*. Por ello, renovamos nuestro compromiso de promover el diálogo interreligioso y el ecumenismo.

Este proceso de sinodalidad ya ha comenzado a nivel de comunidades cristianas de base, parroquias, diócesis, naciones y regiones. Ahora entramos en la fase continental, que se celebrará en marzo de 2023. Invitamos a todos los fieles a apoyar este dinamismo y a hacerlo suyo mediante la oración y el arte de vivir. En línea con las encíclicas *Laudato' Si* y *Fratelli Tutti* del Papa Francisco, os instamos, en el espíritu de la sinodalidad, a escuchar el grito de los pobres y el grito de la tierra cuidando el medioambiente, luchando contra el cambio climático y promoviendo la justicia social para los necesitados y los pobres.

Comunicaciones sociales

La enseñanza de la Iglesia sobre las comunicaciones sociales y la buena voluntad de nuestros socios nos han animado en esta asamblea. Como familia de la Iglesia de Dios en África y Madagascar, seguimos comprometidos con el mundo de los medios de comunicación a través de los medios tradicionales, modernos y sociales y los nuevos descubrimientos de la era digital.

Intensificaremos la formación ética y técnica de los profesionales y practicantes de la comunicación de la Iglesia, al tiempo que nos comprometemos con las filosofías e ideologías que sustentan las instituciones, la práctica y la experiencia de los medios de comunicación contemporáneos, para ayudar a convertirlos en agentes de comunión, reconciliación y paz.

Acción de Gracias

Al término de esta 19ª Asamblea Plenaria de la SECAM seguimos dando gracias a Dios por la celebración de las Bodas de Oro de 2019 y por el *Documento de Kampala*, que constituye también nuestra hoja de ruta para proseguir nuestra misión en el continente africano. Y que la Santísima Virgen María, Reina de África y de Madagascar, interceda por nosotros.

Para el SECAM, Richard cardenal Baawobr, obispo de Wa
Traducido por Norma Naula ssc

Índice General. Año 63/2022	Nº	pp.
Appiah-Kubi / Jeboah Robert		
Dinámicas de la misión		
El punto de vista de David J. Bosch	248	74
Aquilina Oliver		
Formación para la misión.		
Seminario SEDOS 2022	248	150
Ayuso Guixot / Kodithuwaka		
Janakarathne Karkanamlage		
Cristianos e hindúes.		
Juntos para llevar la luz a las personas desesperadas.		
Mensaje a los hindúes con ocasión de la fiesta de Deepavali	246	142
Baekelmans Peter		
El futuro de la misión.		
Simposio SEDOS 2021	246	111
Bergarin Lara / Spolaore Ana /		
Piovesan Francesca		
La actualidad de Carlos de Foucauld	248	141
Boonen Nelly Petronella María		
Justicia restaurativa en prisión.		
Una Chispa de luz en la oscuridad	247	71
Cantal Rivas José María		
Proyecto Mónica.		
Formación cristiana en Argelia	249	126
Chaleb Marie-Laure		
¿Pueden los Padres de la Iglesia esclarecer las		
dinámicas de la misión hoy en día?	248	24
Chambon Michel		
La Iglesia en China.		
Misión fuera de los caminos trillados	247	59
Courau Thierry-Marie		
La salvación como diálogo	249	35
Diarra Pierre		
Religiones tradicionales africanas en relación con lo universal	249	77
D'Souza Ignatia		
Hermana de la Pequeña Flor de Betania.		
Misionera en Mauritania	248	123
Duchène Bernard		
La Iglesia en Angola.		
Los rostros de hoy	247	137
Elangabeku Elvis		
Organización de la misión en las Cartas Pastorales	246	9
Estévez López Elisa		
Un encuentro en las fronteras.		
Jesús y la mujer cananea (Mt 15,21-28, y par.)	247	9
Fossion André		
La catequesis contemporánea, al servicio de las Iglesias en Europa	246	76
Herman John Paul		
La misión de la Iglesia en la India.		
Retos y oportunidades	248	64

Hirch Victor	Vivat y la misión en los nuevos areópagos	248	99
Larivera Luciano	Una misión europea. Los jesuitas en Bruselas	247	34
Legrand Lucien	Pablo, ¿universalista? (Gal 3, 28)	249	22
López Carlos	Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres. La actualidad de su compromiso	249	110
Martínez-Saavedra Luis	Dinámicas de la misión en América Latina	248	50
Masson Catherine	Pauline Jaricot, actualidad de un carisma	246	37
Mavougou Larios	Exhortación apostólica Africae munus. Diez años después	247	123
Mba Magloire Bienvenu	Catequistas en la historia de la fundación de la Iglesia en el Sur de Camerún	248	104
Mujyambere André	Educación en la paz y en la ecología. ¿Qué métodos?	246	137
Nelumba Ngamdiguimal Paola	Al servicio de la Iglesia en la República de Chad. Las Hermanas de la Caridad de Santa Juana Antide Thouret	246	119
Neves Tony	XXI Capítulo General de los Misioneros Espiritanos. Es urgente hacer algo nuevo	246	103
Nganga Mbome N. Jean Davy	Sinodalidad: articulación entre lo particular y lo universal	249	49
N'hang Ekomie Landry	Encontrar el impulso misionero. Congreso misionero de Estrasburgo	246	130
.....	Lo universal y lo particular en la filosofía contemporánea	249	9
Ogui Cossi Gaston	La misión actualmente en África. "Ustedes son ahora sus propios misioneros"	246	51
Petit Jean-François	El futuro de la misión en Europa. Fuera de los caminos trillados	247	23
Poucota Paulin	Dinámicas de la misión en Juan 21	248	9
Prudhomme Claude	Propaganda fide y la historia de las misiones católicas: 1622-2022	247	105
Quedraogo Michel	Misionero de la cárcel de Les Baumettes, Marsella	249	121
Raschiotti Estévão	El CELAM y la misión en América Latina Sinodalidad y misión	246	65
Rodin Noelsen Robotovao	La Iglesia de Madagascar	248	133
Routhier Gilles	Reforma de la curia. Implicaciones eclesiológicas y misionológicas	249	132

Scaria Palakeel	Identidades y universalismos en el context de la India	249	61
SECAM	19ª Asamblea Plenaria del Simposio de Conferencias Episcopales de África	249	144
Simon-Perret Agnès	Misión con aliento de alteridad. Hermanas Misioneros del Espíritu Santo, 100 años después	246	95
Tabard René	En una misión rural en Francia	247	149
Tauchner Christian	Misión en un horizonte divino. "Missio Dei", setenta años más tarde	248	37
Tomichá Roberto	Un concepto-imagen de misión en Aparecida (15 años después). Hacia nuevas re-construcciones integrales y sanadoras	249	93
Vivier-Muresan Anne-Sophie	¿Paz de las Iglesia, paz del mundo? Seminario de las Facultades de Teología (ISEO)	247	130
Zitisa Kuyinimina Justín	Una lectura africana de Evangelii Gaudium. Misión fuera de los caminos trillados	247	44
Zorn Jean-François	La misión al ritmo del ecumenismo	246	23



**Spiri
tus**

Edición
hispanoamericana

Próximo número
Inculturación y liberación

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



Identidades y universalismos

Presentación

**Landry N'ngang
Ekomie**

- Lo universal y lo particular en la filosofía contemporánea

**Lucien Legrand
Thierry-Marie Courau
Jean Davy Ngangha
Mbome Ndong**

- Pablo, ¿universalista? (Gal 3, 28)
- La salvación como dia-logo

José Scaria Palakeel

- Sinodalidad: articulación entre lo particular y lo universal
- Identidades y universalismos en el contexto de la India

Pierre Diarra

- Religiones tradicionales africanas en relación con lo universal

Parte aparte

Roberto Charupá

- Un concepto-imagen de misión en Aparecida (15 años después). Hacia nuevas reconexiones integrales y sanadoras

Carlos López

- Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres. La actualidad de su compromiso

Crónicas

**Michel Quedraogo
José María Cantal
Rivas**

- Misionero de la cárcel de Les Baumettes, Marsella

Gilles Routhier

- Proyecto Mónica. Formación cristiana en Argelia
- Reforma de la curia. Implicaciones eclesiológicas y misionológicas

SECAM

- 19a Asamblea Plenaria del Simposio de Conferencias Episcopales de África

Índice General 2022



**Edición
hispanoamericana**
Quito, Ecuador