

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN SIGUE SU CURSO

A sesenta años del Vaticano II

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN SIGUE SU CURSO.

A sesenta años del Vaticano II.

© Jorge Costadoat, 2023

© EDP SUD, agosto 2023

EDP SUD

San Sebastián 2957, Las Condes

Santiago de Chile

ISBN Edición impresa: 978-956-6230-12-0

ISBN Edición digital: 978-956-6230-13-7

Fotografía portada: Jorge Costadoat

Diseño de portada: Josefina M. Gajardo

Diagramación: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com

info@ebookspatagonia.com

Impreso en Chile / Printed in Chile

La reproducción total o parcial de este libro queda prohibida,
salvo que se cuente con la autorización del editor.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN SIGUE SU CURSO

A sesenta años del Vaticano II

Jorge Costadoat



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

9

I

DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

15

TEOLOGÍA DE LOS <i>SIGNOS DE LOS TIEMPOS</i>	17
1.- Origen y uso del término.....	18
Origen bíblico.....	18
<i>Gaudium et spes</i> en América Latina.....	20
2.- Supuestos teológicos fundamentales	27
<i>Signos de los tiempos</i> y praxis histórica	27
Índole histórica de la revelación cristiana	30
3.- La Iglesia, hermeneuta de los <i>signos de los tiempos</i>	36
RECEPCIÓN TEOLÓGICA DEL CONCILIO	41
1.- El despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña	41
2.- Surgimiento de un “nuevo modo” de hacer teología	46
Definición y método de la Teología de la liberación	50
Epistemología y método en Clodovis Boff.....	55
Apreciación crítica de Clodovis Boff.....	58
3.- Nuevas teologías latinoamericanas.....	60
El método de la Teología india	60
El método de la Teología feminista de la liberación.....	62

IMPLICANCIA EPISTÉMICA DEL TEÓLOGO/A EN EL MÉTODO TEOLÓGICO	64
1.- El teólogo profesional.....	64
La teología como ciencia	64
El teólogo/a orgánica.....	66
2.- El pobre como teólogo/a.....	73

II

EL *CUR DEUS HOMO* LATINOAMERICANO

77

LA NECESARIA HISTORIZACIÓN DE LA ENCARNACIÓN	79
1.- Inculturación griega de la cristología	79
La contribución de los grandes concilios	79
El Cristo impassible de los afartodocetas	82
2.- El giro de la soteriología latina	86
Mérito y límites de san Anselmo	86
La versión sacrificial del cristianismo	90
EL DIFÍCIL ABANDONO DE LA CRISTOLOGÍA NEO-ESCOLÁSTICA.....	93
1.- La cristología de los manuales preconciliares	94
La salvación entendida como satisfacción	95
Comprensión ahistórica de Cristo	98
2.- Crítica de Eduardo Briancesco a Medellín.....	100
“Dominio de la teoría por la praxis”	100
Lagunas de Medellín	102
LA CRISTOLOGÍA DE MEDELLÍN Y LOS TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN.....	106
1.- El discurso olvidado de Pablo VI	106
2.- Análisis y descripción de la cristología de Medellín.....	110
3.- Recepción de Medellín por teólogos latinoamericanos.....	113
4.- Sintonía de la cristología latinoamericana con Medellín.....	119
CONCLUSIÓN:	
EL <i>CUR DEUS HOMO</i> LATINOAMERICANO.....	123

III
LA “IGLESIA DE LOS POBRES”

131

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEBS): UN CASO	134
1.- La Comunidad Enrique Alvear	135
Los orígenes	135
Preeminencia de la Palabra de Dios.....	137
La liturgia de la vida	138
Vida y servicio sacramental	141
Ubicación poblacional	143
Gobierno comunitario.....	144
Centralidad del amor	145
2.- Consideraciones teológicas: en busca de un concepto de CEB	146
Recepción latinoamericana del Concilio: “La Iglesia de los pobres”.....	146
Actualidad de la palabra: “Dios habla hoy”	149
Las CEBs como sacramentos: “miren cómo se aman” (Hch 4, 32-37)	151
La tarea de la unidad: “¿Cómo es que cada uno los oímos en nuestra lengua nativa?” (Hch 2, 1-13)	153
Gobierno de las CEBs: “sea el último de todos y el servidor de todos” (Mc 9, 35).	156
IMAGEN DE CRISTO DE EDITH CABEZAS	158
1.- Prenotandos metodológicos y campo conceptual	159
2.- Antecedente biográfico	161
3.- Presupuestos existenciales de su experiencia religiosa	161
Círculos de pertenencia	161
Conciencia de sí misma	164
4.- Perfil religioso	167
5.- Cristología	168
Perfil humano de Jesús.....	168
María	174
Experiencia de Jesús	176
La comunidad y la misa	178

Conclusión.....	179
EL CRISTIANISMO DE HILDA MORENO.....	182
Introducción.....	182
1.- Vida y cristianismo	184
Orígenes y familia	184
Comunidad cristiana y religiosidad	185
Oración	188
Fe y amor	190
Autoconciencia	194
2.- Teología	195
El Dios de la vida	195
Idea de Cristo	198
<i>Cristo íntimo</i>	198
<i>Cristo crucificado</i>	200
Conclusión.....	202
CONCLUSIÓN	204

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La Teología de la liberación es una, entre otras, de las teologías que se han desarrollado en América Latina y el Caribe, pero es aquella que les abrió el camino metodológico.

Una primera parte de este libro se dedica al asunto del desarrollo de la teología en el continente. Un primer capítulo trata de la Teología de los *signos de los tiempos*. Se describe su fundamento bíblico y, brevemente, su aplicación en la estructuración de la constitución conciliar *Gaudium et spes*. La Iglesia latinoamericana hizo suya esta constitución del Vaticano II en la II Conferencia General del Episcopado realizada en Medellín (1968). Al igual que en el Concilio la Iglesia de la región atendió a los acontecimientos de la época y juzgó que la pobreza de entonces, a los ojos de Dios, exigía compromisos sociales por erradicarla. Las siguientes conferencias de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) orientaron su acción pastoral de acuerdo a la opción por los pobres. Esta opción ha llegado a caracterizar a la Iglesia de esta época y ha sido hecha suya por los últimos papas. Esta Iglesia, al alero de Vaticano II, ha redescubierto la índole histórica de la revelación. La Teología de la liberación ha operado incluso como si Dios continuase revelándose en el presente y hablando por la boca de los pobres.

Un segundo capítulo se adentra en la recepción teológica del Concilio. Esta sección es de notar la importancia que tiene que la Iglesia del continente comenzara a pensar por sí misma en clave teológica. Hubo en el pasado esfuerzos teológicos notables. Pero con el Concilio se originó algo nuevo: la Iglesia en esta parte del mundo, por decirlo de algún modo, comenzó a hacer *uso de razón*,

sea a nivel de Magisterio sea en virtud de la Teología de la liberación. Medellín es el ícono del acceso de los católicos/as a la adultez. El trance no ha sido fácil. La Curia romana ha vigilado en exceso a una Iglesia que no quiere seguir dependiendo intelectualmente del centro europeo. Pero entre los mismos teólogos latinoamericanos ha sido necesario aclarar su método. La contienda generada por Clodovis Boff fue importante. Debe llamar la atención que el teólogo tenido por experto en el método terminara enemistado con los demás teólogos a propósito de un asunto crucial como ha sido la cualificación teológica del pobre. En esta sección de esta parte del libro se ofrece una definición renovada de esta teología y sucesivamente se describen otras dos teologías latinoamericanas importantes, la india y la feminista.

Un tercer capítulo se detiene en un aspecto muy característico de la teología latinoamericana, este es, el de la implicancia de los teólogos/as en el método. Estos no han querido ser teológicamente imparciales sino *parciales*. Se saben participantes de colectivos oprimidos en su empeño por liberarse. Este compromiso, empero, tiene riesgos. José Francisco Gómez Hinojoza despeja el camino a la comprensión de lo que podría ser un *teólogo orgánico* que supere el modo gramsciano de serlo. Juan Luis Segundo ha planteado un dilema: “¿cómo se puede hacer teología para el pueblo sin tener como sujeto agente al mismo pueblo?”. El teólogo uruguayo no cree que el pueblo pueda avanzar por cuenta propia. Pedro Trigo, por el contrario, exige romper con la “relación ilustrada” que caracteriza el desempeño de los teólogos en las comunidades. Ellos solo pueden cumplir su misión si se convierten al modo de vivir, de pensar y de creer de los pobres.

El primer capítulo de la II parte se dedica a la cristología. En la cristología del siglo XX es posible reconocer un giro hacia la historia en sus varias acepciones. En esta segunda parte de este libro se advertirá que la cristología latinoamericana ha regresado al Jesús de la historia porque le interesan los pobres y los oprimidos del presente. Aquí se ofrecerá un panorama, por cierto, muy esquemático, de la cristología greco-latina. La cristología de la liberación valora la tradición griega y, a su modo, participa de los con-

flictos que se dieron en la antigüedad a propósito de la recepción de Calcedonia. Pero le interesa ir más lejos que el gran concilio en cuanto a la concepción de la humanidad del Hijo de Dios. Jesús ha debido relacionarse con su Padre en virtud del Espíritu. Este libro es original en haber desenterrado el *afartodocetismo* del siglo VI, a saber, una herejía consistente en pensar que Jesús, por ser el Hijo de Dios, decidía cuándo sufrir y cuándo no; herejía que, no se explica cómo, no ha tenido ninguna importancia en la historia del dogma, tanto que no se halla ni siquiera en los diccionarios más reputados. Un Jesús *afartodoceta* es imposible que sea objeto de seguimiento. Por semejante razón, la cristología de la liberación ha sido muy crítica de la soteriología latina. Esta se ha centrado en ver en el Hijo encarnado a un hombre que ha podido ofrecerse a Dios en la cruz solo para el perdón de los pecados. La concentración latina en el sacrificio de la cruz también constituye una abstracción, una negación de la historicidad del salvador, que ha conducido a olvidar que Jesús no solo perdonaba pecados sino que, en primer lugar, liberaba de sus males a gente completamente inocente.

En un segundo capítulo se da cuenta de la suerte posconciliar del tratado neo-escolástico titulado *De Verbo incarnato*, el cual consistió en la cristología que adquirieron los seminaristas antes del Vaticano II. El tratado reproduce lo dicho en el capítulo anterior. De principio a fin este da cuenta de la cristología greco-latina. Se esmera en explicar cómo en Cristo se da la plena humanidad, la plena divinidad y cómo se vinculan ambas en la persona del Verbo encarnado. Lo que no aparece en él es el influjo subterráneo de san Anselmo. La cristología griega se orienta por la soteriología de la satisfacción por el perdón de los pecados. El Cristo resultante —el Cristo que a futuro habrían de representar los seminaristas actuando *in persona Christi*— es el Sumo y eterno sacerdote. La cristología del siglo XX abandona la cristología neo-escolástica. La conferencia de Medellín constituye el giro latinoamericano a una cristología histórica. La crítica del teólogo Eduardo Briancesco a Medellín ilustra esta transición. Para Briancesco Medellín traiciona un dato central de la fe cristiana consistente

en la muerte de Cristo para el perdón de los pecados. Lo que él no percibe es la recuperación del Cristo, por decirlo así, asesinado a causa del Reino, resucitado por el Padre por la misma causa y que en la actualidad, por su Espíritu, alienta a los cristianos a proseguir su praxis de liberación de los oprimidos e inocentes.

Un siguiente capítulo se centra en Medellín. Por entonces ha debido sorprender el discurso de Pablo VI a los campesinos de Mosquera, Colombia, al considerarlos directamente sacramentos de Cristo. A continuación se asume el análisis que Paolo Parise hace de la cristología del documento. Se sigue luego con la opinión de otros teólogos sobre Medellín a este respecto. Entre Medellín y la cristología de la liberación latinoamericana, en suma, se da una profunda sintonía. El Cristo que emerge del documento es el Hijo de Dios *hecho pobre* (2 Cor 8, 9) para liberar a *los pobres* de sus miserias. Los teólogos de la liberación le han llamado *Jesu Cristo liberador*. A él ha podido acceder el pueblo pobre latinoamericano gracias a un mejor conocimiento del anuncio del Reino de Dios del Jesús de los evangelios. Este Cristo, a su vez, ha inspirado un seguimiento y un proseguimiento de su causa mesiánica. Por esta vía los cristianos pobres de América Latina y el Caribe han podido superar las imágenes alienantes de Cristo, semidocetas y sacrificialistas, que inducen en ellos resignación ante el sufrimiento.

Esta segunda parte de este libro titulada *El Cur Deus homo latinoamericano* ofrece la respuesta latinoamericana a la pregunta de san Anselmo. Si la respuesta del santo de Canterbury explicaba la razón de ser de la Encarnación como satisfacción al honor de Dios herido por los pecados de la humanidad, para la cristología de la liberación el Hijo de Dios se ha hecho un ser humano como nosotros para liberar y rehabilitar a las víctimas inocentes de la historia de todas las aflicciones que les oprimen o terminan por quitarles injustamente la vida. Hay en la historia un *mysterium iniquitatis* que mejor sería no llamarle *pecado original* si con ello se deja entender –como suele hacérselo– que los pobres padecen un mal que ellos mismos habrían causado. En América Latina y el Caribe ha podido constatarse que existen personas y pueblos

a quienes Dios mismo debe una respuesta por los males que los deshumanizan.

En la tercera y última parte de este libro el lector advertirá un brusco cambio de método. Los contenidos son tratados con un método inductivo y narrativo. De esta manera se confirma lo dicho en las partes anteriores. La pastoral y la teología latinoamericana han tenido un feliz arraigo en las vidas de los cristianos/as y en la Iglesia del continente. En esta tercera parte habría que reconocer el enorme impacto que ha podido tener *Dei Verbum* en el pueblo cristiano latinoamericano y caribeño. Ha de considerarse que el pueblo pobre del continente ha aprendido a leer en el siglo XX muchas veces con la Biblia en sus manos. De esta experiencia ha surgido otro cristianismo, no ajeno al anterior, pero ilustrado por la Palabra de Dios. El título *Iglesia de los pobres*, dado a los capítulos finales de este libro, no pretende dar razón de la eclesiología latinoamericana. Ha sido titulado de esta manera para identificar el *locus theologicus* que ha podido tener más importancia (de la que efectivamente tuvo) en el Concilio. El papa Francisco se alinea con esta intención eclesiológica cuando sostiene: *cuánto querría una Iglesia pobre y de los pobres*". En esta Iglesia he participado como cristiano, presbítero y teólogo. Hablo de comunidades eclesiales de base en Santiago de Chile. En la Comunidad Ignacio Vergara por ocho años y después por más de veinte en la Comunidad Enrique Alvear he querido ser –modestia aparte– un *teólogo orgánico* en medio de personas que en las eucaristías dominicales se han desempeñado efectivamente como teólogos/as.

Luego de una descripción y reflexión teológica acerca de la experiencia de Dios de la Comunidad Enrique Alvear, doy cuenta del resultado de dos investigaciones de campo que yo mismo hice sobre la vida de dos cristianas perteneciente al *mundo de los pobres*. En ambas ocasiones mi intención fue reconocer al Cristo del Vaticano II que ha podido generarse en esta Iglesia. En estas personas he visto cumplido el propósito de los teólogos de la liberación que han pretendido superar los límites de su visión academicista para descubrir al Cristo que estas personas han podido sintetizar en sus comunidades de base.

Entre otras conclusiones, comparto esta: puede ser que este cristianismo más laical que sacerdotal haya de ser solo un chispazo en la historia de la teología cristiana y muera por una o varias razones, pero debe decirse que si llega a apagarse –porque está en peligro- siempre tendrá un futuro en la historia de la teología.

La titulación de este libro no ha sido fácil, pues no ha sido resuelto entre las y los teólogos en qué coinciden y en qué se distinguen la Teología de la liberación de la Teología de latinoamericana en general¹. Mi opinión es que la teología generada en América Latina y el Caribe a partir de *Gaudium et spes* permite distinguir dos aspectos teológicos que no se pueden separar. La Teología de la liberación, que caracterizó la primera recepción del Vaticano II, puso énfasis en verificar la salvación escatológica como liberación intrahistórica de los oprimidos de aquellos años. El segundo aspecto, que emergió como fundamental tiempo después, fue el de la identidad cultural de distintos colectivos oprimidos. Mi conclusión es que no puede haber una Teología latinoamericana y caribeña que no sea liberadora; pero tampoco una Teología de la liberación que no tome en cuenta a las personas concretas con su cultura y su religiosidad. Mi opción por el título *La Teología de la liberación sigue su curso* es, por decirlo de alguna manera, una apuesta por la locomotora que ha tirado de la Iglesia del continente, llevándola a salir de la niñez y del miedo a equivocarse. Si alguien aún piensa que se trata de una teología marxista, espero que, tras leer este libro, entienda que este juicio es equivocado.

1 Cf. Jorge Costadoat, «Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana», *Perspectiva Teológica* 50, n.º 1 (2018) 19-40.

I
DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA
EN AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE

La Teología de la liberación ha pretendido ser novedosa. Esta parte primera de este libro reconoce esta originalidad al interior, y como expresión, del giro teológico operado por *Gaudium et spes* consistente en haber puesto a la Iglesia a discernir los *signos de los tiempos* y abrirse a la experiencia histórica de los cristianos/as. En América Latina los teólogos han insistido en que el suyo es un “nuevo modo” de hacer teología. A nuestro juicio, la mayor de las novedades es considerar que el/la teólogo/a por excelencia es el pobre para quien pensar su vida y su liberación a la luz de su fe es un asunto de vida o muerte. Este será el asunto de final de esta parte.

TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El recurso a la categoría de *signos de los tiempos* ha sido celebrado en América Latina por sus muchos frutos pastorales. Sin embargo, la teología de los *signos de los tiempos* no es un tema pacífico entre los teólogos. Por cierto, ha habido un abuso del término que ha conducido a confusiones sobre el mismo².

Desde *Gaudium et spes* en adelante la invocación teológica de los *signos de los tiempos* ha sido problemática porque los teólogos no han terminado de aclarar cómo se relacionan, se conectan o se asocian los acontecimientos históricos con los principios teológicos³. El recurso a esta categoría nueva en la historia de la teología ha servido para recibir creativamente el Concilio en América Latina. Por su medio, empero, unos han podido querer predominar sobre otros en un continente agitado por conflictos sociales y otros, rechazándolo, se han protegido en contra de una eventual apelación evangélica. En todo caso es comprensible que

2 Cf. G. Ruggieri, «La teologia dei ‘signi dei tempi’: acquisizione e compiti», en *Teologia e storia: l’eredità del ‘900* (Milano, 2002) 33-77. 76.

3 Cf. Carlos Schickendantz, “El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales”, *Cristianesimo nella storia* 39, n.º 2 (2018) 441-69. 444-452.

no se acepte un método que, desde un punto de vista teológico deductivo tradicional, parezca muy novedoso. Por otra parte, desde la perplejidad de los comienzos hasta ahora, la teología ha avanzado en la elucidación del concepto. La apertura de la Iglesia y de la teología a la historia, giro decisivo ocurrido en el siglo XX, ha exigido a los teólogos ir a lo fundamental, reconocer errores y hacerse cargo de nuevos fenómenos.

En adelante se tratará de algunas claridades fundamentales acerca de la teología de los *signos de los tiempos* con especial atención a la suerte del concepto en América Latina y el Caribe. Se atenderá al origen de este, a sus supuestos teológicos y a la Iglesia, su intérprete.

1.- Origen y uso del término

Origen bíblico

La expresión *signos de los tiempos* se abrió un espacio en el Magisterio y la teología de la segunda mitad del siglo XX. En la Iglesia latinoamericana este concepto ha llegado a inspirar una pastoral comprometida con los pobres como respuesta a un llamado actual de Dios. Sin embargo, las teologías que lo han tomado como bandera no logran hacerse comprender del todo.

El texto evangélico que sustenta el valor de la expresión *signos de los tiempos* (σημεῖα τῶν καιρῶν) es de Mateo 16, 3. Dice el evangelista: “Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: ‘Al atardecer decís: «Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego», y a la mañana: «Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío». ¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las *señales de los tiempos*! ¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide y no se le dará otra señal que la señal de Jonás”.

En el Israel de la época era común la idea de que antes de la llegada del mesías se darían signos catastróficos como rebelio-

nes, guerras, pestes y hambrunas⁴. Tampoco era extraño entre los judíos pedir señales mesiánicas. Estas podían evidenciar la acción de Dios. En Mateo aquellos *signos de los tiempos* no se refieren a un período histórico ni al clima. Ellos aluden a “este tiempo”, el tiempo de Jesús. La palabra utilizada por el evangelista es καιρός: “coyuntura” u “oportunidad”. Lo que los saduceos y fariseos no saben o no quieren reconocer, es el tiempo decisivo que exige de ellos una conversión. Es Jesús mismo, ante sus ojos, quien les pide acoger el reinado de Dios. Por no acogerlo, Jesús les llama hipócritas.

Este núcleo cristológico del concepto *signos de los tiempos* precave contra el peligro de entender que en cualquier acontecimiento histórico Dios pudiera revelarse. El vínculo entre los *signos de los tiempos* y el tiempo de Jesús permite discernir esos signos en virtud de Cristo, evitando así articular un discurso teológico ideológico. Por cierto, Jesús no niega el valor de los signos que revelan a Dios. Pero rechaza el tipo de signos que le piden los que lo ponen a prueba y, por otra parte, indica cuáles han de ser considerados los signos mesiánicos auténticos.

Los sinópticos son congruentes. Para Marcos, un gran signo es la multiplicación de los panes (Mc 8, 1-21). Para Lucas, todo el ministerio de Jesús y él mismo como hijo del hombre constituye un signo. Para Mateo, como indica 16, 1-4, además de la multiplicación de los panes (Mt 15, 32-39), es signo la suerte de Jonás, símbolo de la muerte y resurrección del mismo Jesús (Mt 16, 4). A lo largo de los evangelios se nos dice que Jesús rechaza los signos del poder. El episodio de las tentaciones de Jesús en el desierto es paradigmático (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13). Jesús desvirtúa la idea de un Dios que habría de reinar imponiéndose a la libertad de las personas. En el Nuevo Testamento, además de los signos señalados, lo son, por ejemplo, dar vista a los ciegos, hacer andar a los cojos y oír a los sordos, sanar a los enfermos, resucitar a los muertos y anunciar la Buena nueva a los pobres (Lc 7, 18-23; Mt 11, 2-6). Por lo demás, en todo el Antiguo Testamento es una constante la idea de que Dios no prevalece gracias a las fuerzas políti-

4 Cf. Antonio González, «Reinado de Dios y signos de los tiempos», *Senderos* 82 (2005) 435-58.

cas o meramente humanas, sino a partir de los débiles, las infértiles, los pequeños y los insignificantes. Triunfan quienes, como David ante Goliat, confían en Yahvé (1 Sam 17, 1-58).

Cuando Jesús remite a la interpretación de *signos de los tiempos*, en consecuencia, pide fe en el Dios que estimula una praxis libre y creativa, en lugar de fiarse de un Mesías que pueda imponerse a los demás por las vías del poder y del prestigio. En palabras de Antonio González: “El reinado de Dios no comienza desde el poder del estado, sino desde un pueblo que libremente decide seguir los caminos del Mesías. El reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobreabunda”⁵. La atención a los *signos de los tiempos* exige correr el riesgo de creer. Creer que la acción de Dios en la historia se verifica en los que no tienen cómo predominar sobre los demás o superar limitaciones naturales.

El caso es que la invocación que en América Latina y el Caribe se ha hecho de la categoría de los *signos de los tiempos* en nombre de la liberación de los pobres alguna vez ha podido ser ideológica. Pues, por decirlo así, no cualquier modo de alimentar a las multitudes es mesiánica. “No cualquier acontecimiento extraordinario, aparentemente grandioso y benéfico puede ser considerado sin más, de una forma apresurada, como ‘signo de nuestro tiempo’”⁶. La invocación de la expresión *signos de los tiempos* encuentra en la praxis de Jesús el criterio de su correcta interpretación. La mejor de las interpretaciones, en sintonía con los textos bíblicos, proviene de la convicción de que Dios, en virtud de Jesús, cambia la historia desde su reverso⁷, desde los pobres; desde los que no tienen “la” razón de la historia, sino que esperan tenerla.

Gaudium et spes en América Latina

La entrada del concepto de *signos de los tiempos* en el Vaticano II fue exigida por una necesidad de actualización (*aggiornamento*)

5 González. 456

6 González. 456.

7 Cf. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1979).

pastoral⁸. La primera vez que el magisterio utilizó la expresión fue para la convocatoria del Concilio que hizo Juan XXIII en *Humanae salutis* (1961). El concepto fue luego usado por el mismo Juan XXIII en *Pacem in terris* (1963), aunque sin emplear el término, para valorar la presencia de la mujer en la vida pública, la emancipación de los pueblos y la conciencia de igualdad entre los seres humanos (PT 39-44). Pablo VI, en *Ecclesiam suam* (1964) retomó el programa de *aggiornamento* de Juan XXIII, recurriendo a la expresión *signos de los tiempos*.

Con motivo de la redacción del documento que habría de tratar de las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, la expresión *signos de los tiempos* fue muy discutida⁹. El esquema que se había encomendado a la comisión presidida por Marcos McGrath, obispo de Panamá, gustó a la asamblea, pero no a los exégetas¹⁰. Esto obligó a usar la expresión *signos de los tiempos*, pero sin hacer referencia al texto de Mt 16, 3.

En *Gaudium et spes* el término se usó con claridad una sola vez para afirmar:

“Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los *signos de los tiempos* (*signa temporum*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el

8 Cf. Carlos Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 53-87, 67 (Santiago, 2013).

9 Cf. M.D. Chenu, “Les signes des temps”, *Nouvelle Revue Theologique* 87 (1965) 29-39.

10 Cf. Beltrán Villegas, “En torno al concepto de *signos de los tiempos*”, *Teología y vida* 17 (1976) 289-99, 291.

mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4)¹¹.

Es de destacar que, independientemente del empleo de las palabras *signos de los tiempos*, el concepto tuvo en *Gaudium et spes* un “papel estructurante”. “Es la arquitectura misma del documento conciliar la que está determinada por él”¹². Fue la inquietud por responder con el Evangelio a las exigencias de los contemporáneos, la que llevó a los padres conciliares a organizar los contenidos en dos grandes partes. La primera se ocupó de describir la época y declarar cuáles eran los grandes asuntos históricos a discernir (GS 4-11); la segunda, abordó derechamente estos asuntos, estos son, el del matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida política, y la paz y su organización. De este modo pareció y fue novedoso que un concilio ecuménico comenzara la reflexión a partir de los acontecimientos, en vez de hacerlo desde los principios teológicos¹³.

Esto fue nuevo, además, porque se supuso que Dios actúa y continúa revelándose en la historia mediante el Espíritu Santo, por lo que no es posible oponer simplemente el orden de la gracia

11 En otros textos se enriqueció el concepto, pero sin utilizar la expresión con la misma claridad: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11). En otro de sus números, *Gaudium et spes* hace de todos los bautizados y bautizadas, el intérprete de la presencia de Dios en la historia: “Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (GS 44).

12 Cf. Villegas, “En torno al concepto de *signos de los tiempos*”, 292. Cf. Juan Noemi, *Credibilidad de cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*. (Santiago, 2012). 86

13 Cf. Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*». 55.

al de un mundo profano. Por el contrario, ha de encontrarse en este a aquel. La Iglesia del Concilio reconoció a la historia un estatuto teológico. Este modo de ver el acontecer de la trascendencia de Dios en la inmanencia del mundo, por cierto, ha tenido como antecedente el dogma de la Encarnación en virtud de la cual Dios penetra en la historia y, desde dentro de ella, la lleva a su plenitud por medio del Espíritu que realiza la creación, especialmente capacitando para hacerlo con las respuestas libres de los seres humanos. La Iglesia debió discernir, escrutar, juzgar esta presencia del Espíritu en los hechos de la humanidad, pues estos no han podido revelar sin más la presencia y la voluntad de Dios. El concilio no ignoró la posibilidad de un uso indebidamente interesado de este conjunto de ideas nuevas¹⁴.

Pero el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método. Utilizó un método que incluía un momento inductivo, el del *ver-juzgar-actuar*, en boga en años anteriores al Vaticano II, consciente de la originalidad de su modo de proceder¹⁵. La noción *signos de los tiempos* no fue aclarada. La índole histórica de ella fue sostenida, pero no explicada¹⁶. En el mismo título de la Constitución quedó grabada esta novedad, y la razón de la tensión que se produjo entre los participantes, obispos y teólogos¹⁷. Incluso teólogos

14 Cf. Paulo Suess, “Sinais dos tempos”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, pp. 895-901 (São Paulo, 2015).

15 Cf. M. McGrath, “La génesis de Gaudium et Spes”, *Mensaje*, n.º 153 (1966) 495-502; Agenor Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana.», *Medellín*, 1994, 201-54.

16 Cf. G. Ruggieri, “La teologia dei ‘segni dei tempi’: acquisizione e compiti”, en *Teologia e storia: l’eredità del ‘900*, p. 33-77, 41-49 (Milano, 2002); Peter Hünermann, «El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los *signos de los tiempos* como elementos esenciales de una teología histórica», en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2014) 217-61.

17 Cf. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes”, 63.

progresistas como Karl Rahner tuvieron dificultad para entender el nuevo método, pero no solo él¹⁸.

Esta nueva relación Iglesia-mundo, facilitada por un método que hizo posible enfocarse en la historia, permitió, en definitiva, sensibilizarse a la suerte los pobres. *Gaudium et spes* 1 ha sido citado infinitas veces en las actividades eclesiales en América Latina¹⁹. En la medida que se pudo observar en los acontecimientos mundanos la obra del Espíritu, la Iglesia llegó a reconocer la necesidad de acatar el reclamo de los que sufren²⁰. El impacto en América Latina del uso del método de *Gaudium et spes* para aproximarse a la realidad fue enorme. Según Víctor Codina es el documento mejor recibido en la Iglesia del continente²¹. En Latinoamérica, las tensiones y discordias a causa del nuevo método se manifestaron en el plano de la teología, como ya se ha señalado, pero también en el de la praxis, pues la mirada creyente de la realidad obligó a los cristianos a tomar partido ante el signo de los tiempos de la opresión de una pobreza que se consideró estructuralmente injusta²². La recepción del Concilio en América Latina fue, así, doblemente conflictiva. La “Conferencia de

18 Schickendantz. 78-79. Cf. McGrath, “La génesis de *Gaudium et Spes*”, 496.

19 “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo...”.

20 Cf. Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*». 79.

21 Cf. Víctor Codina, *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II*. (Bogotá, 2013). 84; Cf. Marcos McGrath, “Método teológico-pastoral: clave del postconcilio”, *Teología y vida* 24, n.º 4 (1985) 285-94; Segundo Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”, en *La recepción del Vaticano II*, 86-101 (Madrid, 1987); Gustavo Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico ‘la Iglesia y los pobres’”, en G. Alberigo - J. P. Jossua, *La recepción del Concilio Vaticano II*, p. 231-237 (Madrid, 1987).

22 La Paz 14, 16, 19, 32. Pobreza 1, 10; Pastoral de conjunto 1.

Medellín fue convocada bajo el lema de los ‘*signos de los tiempos*’. El tema general adoptado fue ‘La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio’²³. La importancia de la mirada en la perspectiva señalada se comprueba en el hecho de que dos de las siete conferencias introductorias en Medellín tuvieron por tema los *signos de los tiempos*, la de Eduardo Pironio y la de Marcos McGrath²⁴. Este, en particular, subrayó el hecho de que en América Latina el principal problema no era la secularización, sino la lamentable realidad socio-económica de la que era causa la dependencia unilateral del continente respecto de los países desarrollados. La visión general de la historia de los latinoamericanos en Medellín no fue optimista. Puede decirse que hizo suyos los *signos de los tiempos sub contrario*. En vez de apreciar el advenimiento de la modernidad, optó por la denuncia profética y un llamado a la liberación. Las situaciones injustas, por cierto, fueron consideradas un pecado²⁵.

En las Conclusiones de Medellín se hizo explícito un supuesto clave de la teología de los *signos de los tiempos*, esto es, el de la unidad de la historia²⁶. Tal vez por esto mismo, por tratar de declarar cuál es el sentido de la historia particularmente aquellos años la recepción de Medellín en la Iglesia latinoamericana hasta el presente, sin embargo, no fue fácil. En los documentos finales de las sucesivas conferencias latinoamericanas el método del *ver-juz-*

23 Villegas, “En torno al concepto de *signos de los tiempos*”, 297.

24 Cf. Marcos McGrath, “Los *signos de los tiempos* en América Latina hoy”, en *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias*, pp. 73-100 (Bogotá, 1969); Eduardo Pironio, «Interpretación cristiana de los *signos de los tiempos* hoy en América Latina», en *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. Ponencias 1 (Bogotá, 1969) 99-120.

25 Justicia 1, 2; Paz 2.

26 La Introducción lo expresa así: “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (Med 9).

gar-actuar jugó un rol decisivo. La atención a los *signos de los tiempos* estuvo presente en Puebla (12,15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128), en Santo Domingo (147a, 164-209) y en Aparecida (33, 366). Pero en cada una de estas conferencias la discusión acerca del método que partía de la realidad fue motivo de conflictos²⁷. Unos obispos quisieron partir de ella (método inductivo), mientras otros prefirieron hacerlo desde principios teológicos (método deductivo). No puede pasarse por alto que quienes quisieron adoptar el método del *ver-juzgar-actuar*, abierto a ver la realidad de un continente mayoritariamente pobre, fueran de “izquierdas” y los otros, quienes preferían comenzar por los principios teológicos, es decir, por categorías ahistóricas, fueron de “derechas”. En el caso de la Conferencia de Santo Domingo esta fue intervenida por la Santa Sede y los obispos con dificultad redactaron un documento; y que el texto de Aparecida enviado a Roma volviera del Vaticano gravemente modificado en varios lugares, incluido el párrafo referente al método del *ver-juzgar-actuar* (Apa 19).

Por otra parte, Medellín ha tenido el mérito de considerarse muchas veces la fragua de la Teología de la liberación. Es muy significativo que Gustavo Gutiérrez, llamado el “padre de la Teología de la liberación”, haya participado en la conferencia como redactor del documento sobre *Pobreza* y haya formado parte de la comisión redactora del documento titulado *Paz*. Es de notar que este mismo año el teólogo peruano pronunció la conferencia “Hacia una teología de la liberación” (publicada luego como libro el 1971). También los demás teólogos latinoamericano ha tenido a Medellín como un hito de esta teología²⁸.

Gracias a la atención de los *signos de los tiempos*, dicho en breve, la Iglesia latinoamericana recibió el concilio en términos de “opción por los pobres”. Esta opción, promovida en Medellín, formulada en Puebla y confirmada en Santo Domingo y en Aparecida, y postulada como el núcleo organizador de la Teología de la

27 Cf. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes”, 87.

28 Cf. Geraldina Céspedes, “Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos”, 78, n.º 309 (2018) 109-22.

liberación, ha remecido internamente a la Iglesia del continente y le ha costado incluso mártires como San Romero de América.

El Papa Francisco, el primer papa latinoamericano, representa bien la convergencia dialéctica del Magisterio y la Teología de la liberación, y varios de los conflictos dentro de la Iglesia. El Papa ha respaldado la lucha de los movimientos sociales²⁹. Su expresión oral “¡Ah, como querría una Iglesia pobre y para los pobres!”, repetida luego en *Evangelii gaudium*: “Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres” (EG 198)³⁰, ha expresado el decantarse espiritual, pastoral y teológico de una Iglesia que redescubre su identidad en la atención prestada a lo que Dios hace en su historia y en el servicio de personas y pueblos oprimidos y crucificados³¹. Es de notar, además, que Leonardo Boff, teólogo sancionado por la Congregación para la Fe en los años 80, haya contribuido con Francisco en la redacción de *Laudato si'*, la encíclica que responde “tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49)³², probablemente el “signo de los tiempos” más importante en la actualidad.

2.- Supuestos teológicos fundamentales

Signos de los tiempos y praxis histórica

En América Latina la teología de los *signos de los tiempos* ha sido acogida de un modo emblemático en Medellín. El *aggiornamen-*
to pastoral que el Vaticano impulsó tuvo en este continente una acogida metodológica y un resultado temático. La II Conferencia

29 Cf. Francisco de Aquino Júnior, *Organizações populares* (São Paulo, 2018).

30 Cf. Francisco de Aquino Júnior, *Igreja dos pobres*. (São Paulo, 2018). 10-20.

31 Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Colección Estructuras y procesos (Madrid: Editorial Trotta, 1991). 18. 254. 260. 322-325; Cf. Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, vol., II, pp. 49-82 (Madrid, 1990).

32 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).

General del Episcopado latinoamericano, al atender los acontecimientos de la época, descubrió que en ella se dan *signos de los tiempos* propios. Afirma el documento:

“Esta evangelización debe estar en relación con los ‘*signos de los tiempos*’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘*signos de los tiempos*’ que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (Elites 13).

Por cierto, el objetivo principal de Medellín fue promover una respuesta eclesial al habla de Dios en los acontecimientos de la época. En el mensaje conclusivo, la Conferencia sostiene: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’”³³. Medellín tiene una visión cristológica, escatológica y unitaria de la historia. Ve en las aspiraciones y clamores de los pobres del continente los signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”³⁴. Esta visión de gran angular, sin embargo, no se presta a forjar un concepto de mundo que pudiera invocarse ideológicamente, pues el Señor de la historia es el Dios que “se hace pobre” (2 Cor 8, 9), es decir, un Dios que hace suya la queja de los pobres. Jesús, el hombre crucificado, radica cualquier explicación teológica. Su grito a Dios y contra Dios (“Dios mío, por qué me has abandonado”) funge de criterio decisivo para la teología. No puede ser falso que Jesús represente a tantos seres humanos a los cuales es muy difícil explicarles que Dios los ama e imposible si la respuesta a la pregunta por el mal del mundo no proviene de la praxis por combatirlo³⁵.

33 Consejo episcopal latinoamericano, «Medellín: Conclusiones. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín, Colombia 26 de Agosto al 7 de Septiembre de 1968» (CELAM, 2008). “Mensaje a los pueblos de América Latina”.

34 Consejo episcopal latinoamericano.

35 Cf. Jorge Costadoat, «La pregunta por Dios en la Teología de la liberación», en *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009) 29-57.

La historia es el lugar en el cual los cristianos han descubierto al Dios trino que, por una parte, vincula principio y fin, creación y redención y, por otra, lo hace en virtud de su participación en un mundo roto. La Encarnación es la respuesta trinitaria a la demanda de un tipo de salvación que sería mera alienación si no se verificara en el tiempo como liberación de las penalidades de la finitud y de la culpa de los seres humanos. El salvador no es el Logos, por decirlo así, sino el Logos encarnado, Jesús³⁶, aquel que asume la creación y su fracaso mediante una praxis acorde con un plan de Dios que, en última instancia, es un misterio.

En esta misma historia los seres humanos, gracias al Espíritu, prosiguen la praxis de Jesús de un modo equivalente a la suya³⁷. Los cristianos y cristianas, supuestamente, son conscientes de aquella adhesión a Cristo que los demás seres humanos cumplen de acuerdo a sus propios paradigmas conceptuales religiosos o culturales. Estos pueden concretar de otros modos aquello que en el cristianismo se llama “seguimiento de Cristo”³⁸. También en estos actúa el Espíritu, y no menos, llevándolos por otras vías a la plenitud de Cristo (GS 22). En todos los casos el acontecer salvífico de Dios no tiene lugar de un modo genérico e indeterminado sino trinitario, es decir, concreto, tan concreto como Jesús de Nazaret, su predicación del reino, el reino que le costó la vida y el reino que en la actualidad lo tiene a él por mesías para siempre.

Los *signos de los tiempos* pertenecen al ámbito de la razón práctica. Tienen arraigo en la existencia secular de los seres humanos. No son signos teológicos sin antes ser signos históricos-filosó-

36 Según Jon Sobrino —“la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los *signos de los tiempos* desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret” (“Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, *Estudios eclesiásticos*, n.º 64 (1989) 249-69, 266).

37 Cf. Pedro Trigo, “El método en teología”, en *XXX años de itinerancia*, pp. 135-230, 153-155 (Iter, 2010).

38 Cf. Jorge Costadoat, “Seguimiento de Cristo”, 2016, <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.

ficos-éticos³⁹. Las acciones de unas personas son “signos” para otras. Las acciones de unos pueden ser significativas para los demás. Tales signos no se evidencian en cataclismos, tsunamis, sequías y desastres de este tipo, sino en respuestas a estos fenómenos mediante praxis colectivas y mantenidas en el tiempo. Lo significativo es siempre una acción libre y compartida por muchos que invita a ser proseguida, sea como empeño por un bien, sea, *sub contrario*, como una lucha contra un mal. Son signos que pueden tener un sesgo apocalíptico las veces que verifican acciones humanas que procuran interrumpir el curso de la historia a una tragedia global. No lo son, en cambio, cuando excusan a la libertad humana de encarar desastres como si solo pudiera impedirlos o contrarrestarlos un salvador no humano.

Considerados bajo el respecto teológico, los *signos de los tiempos* pertenecen al orden del reino de Dios. Ellos merecen ser discernidos porque en ellos se juega el reinado de Dios en la historia. Este reino se hace visible en liberaciones históricas, aunque estas no agoten su alcance escatológico⁴⁰.

Índole histórica de la revelación cristiana

La revelación de Dios en el cristianismo proviene de praxis personales individuales y colectivas. El Dios del judeo-cristianismo, no obstante textos de la Escritura que parecen contradecir esta tesis, “no mete la mano en el mundo”⁴¹, sino que actúa en él a través de su Espíritu, moviendo los corazones en una determinada dirección. Los paradigmas de este modo de verificarse la salvación de

39 Cf. Peter Hünemann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los *signos de los tiempos* como elementos esenciales de una teología histórica”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, pp. 217-61, 243-244 (Santiago, 2014).

40 Cf. Francisco De Aquino J., “Atualidade da teologia da libertação”, *Theologica Xaveriana*, n.º 172 (2011) 397-422, 419-420.

41 Pedro Trigo: “Desde una articulación trinitaria, tenemos que decir que Dios *no mete la mano en el mundo*. Él nos ama de modo trascendente: la relación de él con nosotros nos hace reales. Dios actúa en el mundo por su Palabra y por su Espíritu” (Pedro Trigo. 184).

Dios, a saber, como liberación intrahistórica⁴², son, en el Antiguo Testamento, el Éxodo y el retorno del Exilio; y, en el nuevo Testamento, el acontecimiento de Jesucristo que reconstituye histórica y pascualmente a la humanidad y a la creación. Estos paradigmas de la salvación son, a la vez, los paradigmas de la revelación.

La teología de los *signos de los tiempos* supone este modo de entender la salvación y la revelación. Ella parte de la base de que la historia es un lugar teológico, un lugar que tiene densidad teológica porque en ella Dios se hace presente y lo hace liberando; llamando a los seres humanos a la acción y capacitándolos con su Espíritu para hacerlo al modo como lo hizo el Mesías en pos del reino. En este sentido la revelación cristiana no se ha cerrado con la predicación del “último apóstol”, como suele decirse, sino solo en la medida en que el Nuevo Testamento contiene todo lo que de Jesucristo es necesario saber por haber acontecido en él anticipadamente la plenitud de los tiempos. Pues, bajo el respecto principal, la revelación continúa dándose en la historia de los seres humanos, y no solo de los cristianos, que actúan conforme al Espíritu de Cristo. Esta tesis, difícil de aceptar hasta hace poco para quienes han separado tajantemente la historia profana de la historia de la salvación, es hoy aceptada fácilmente por muchos. La afirmación del carácter histórico de la revelación cristiana, dado que el Logos no irrumpe en el mundo, sino que hace propio el mundo y “mundanamente” realiza el sentido de la historia, obliga a suponer que ella no ha concluido. Los seres humanos, gracias a Cristo, aún actualizan su misterio toda vez que se libran unos a otros de los males naturales y morales que los aquejan.

La misma teología de los *signos de los tiempos* hace suyas dos maneras de entender la relación entre “texto” y “contexto”⁴³. Una de ellas supone que la actualización de la Palabra de Dios tiene lugar cuando sus textos son leídos y comprendidos desde

42 Cf. Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Mysterium liberationis*, vol., I, pp. 323-72 (Madrid, 1990).

43 Cf. Carlos Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Revista Teología* LI, n.º 115 (2014) 156-83.

un contexto determinado⁴⁴. Aún más, así como los textos pueden iluminar un determinado contexto, también este puede ayudar a comprender mejor aquellos textos. Esta circularidad hermenéutica, activada y mantenida por la fe, hace posible que la revelación acontecida en Jesús de Nazaret, en su muerte y resurrección, continúe realizándose hasta el final de la historia. La teología de los *signos de los tiempos* es una teología contextual. De aquí que las teólogas/teólogos latinoamericanos sostengan que el lugar teológico de su reflexión creyente sea un “lugar social”, más en concreto, el “mundo de los pobres”⁴⁵. Ellos postulan que en este mundo las Escrituras son mejor conocidas porque fueron escritas para salvaguardar la liberación de los pobres, principio de la salvación de todos los seres humanos.

44 Lo dice Juan Carlos Scannone en estos términos: “Pues precisamente son esos *textos*, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los *signos de los tiempos*, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque –a su vez- desde esos signos actuales discernidos por la fe *se redescubren* en la misma fe y en las Escrituras *nuevas profundidades*, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres” (Juan Carlos Scannone, «El método de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana*, n.º 34 (1984) 369-89. 373. La cursiva es propia.

45 La aplicación del término *lugar teológico* a los pobres o al mundo de los pobres es muy común en la Teología de la liberación latinoamericana. Cf. Antonio González, *Trinidad y liberación*, 75ss (San Salvador, 1994); Gustavo Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico ‘la Iglesia y los pobres’”, en G. Alberigo - J. P. Jossua, *La recepción del Concilio Vaticano II*, pp. 213-237 (Madrid, 1987); Diego Irarrazaval, “Religión popular”, en *Mysterium liberationis*, vol., II, 354-75 (Madrid, 1990); Máximo Ochoa, “Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez” 38-39, n.º 19 (2007) 167-88; Luiz Carlos Susin, “El privilegio y el peligro del “lugar teológico” de los pobres en la Iglesia”, en *Bajar de la cruz a los pobres*, pp. 260-66 (México, 2007); Ignacio Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta*, n.º 4-5 (1981) 225-240.

Un segundo modo de relacionar revelación y hermenéutica en una teología de los *signos de los tiempos* va todavía más lejos. No son pocos los teólogos latinoamericanos que sostienen que, independientemente de las Escrituras, la Palabra de Dios continúa apelando a los seres humanos en el presente a través de praxis históricas⁴⁶. Estos piensan que la voz de Dios se oye en las voces humanas y, en particular, directamente en las voces de los pobres. Lo dice Elsa Támez, en perspectiva feminista:

“Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no sólo puede arribar del texto escrito, sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente* desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías”⁴⁷.

Carlos Mesters sostiene:

“A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la «revelación» que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló sólo en el pasado, sino que continúa hablando hoy!”⁴⁸.

Aún otro biblista, Severino Croatto, sabiendo que se mueve en un terreno movedizo, señala:

“¿No está diciendo nada *nuevo* Dios en las luchas de los pueblos oprimidos en los procesos de liberación, en el aporte de las cien-

46 Cf. Jorge Costadoat, *Revelación y tradición en la Teología latinoamericana* (Santiago: Centro Teológico Manuel Larraín, 2022).

47 Elsa Tamez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* n.º 276 (1998) 419-428. El destacado es propio.

48 Carlos Mesters, «Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil», *Concilium* 27, n.º 233 (1991) 143-56. 144.

cias sociales al conocimiento del hombre y sus problemas, de la realidad y sus estructuras opresivas?”⁴⁹.

Estas dos maneras interpretar la Palabra son distintas, aunque no fáciles de distinguir porque el “lugar social” de la teología en ambas es el mismo, pero el modo de entender la actualidad de la revelación es diferente. Un modo de interpretación traslapa al otro. Son distintos porque el objeto de uno no es exactamente el mismo del otro. Sostener que “desde” un determinado lugar se interpretan las Escrituras no es lo mismo que decir que “en” aquel lugar Dios habla directamente en el presente, haya o no Escrituras para discernir su Palabra.

Esta novedad en la historia de la teología –novedad que, atendida la analogía, no es tan nueva a propósito de las revelaciones privadas⁵⁰- ha sido compleja de expresarse entre los teólogos latinoamericanos, porque ha sido dicha con la terminología tradicional de Melchor Cano, pero sin suficiente atención a su sistema teológico. Se ha solido hablar de la historia, de los pobres, de los pueblos originarios, de las mujeres, y otras realidades parecidas, como de un “lugar teológico”.

El problema se ha producido porque, al afirmárselo, se ha desconocido que Cano, cuando habla de historia se refiere a archivos, monumentos, pruebas útiles para el estudio y no a la historia como acontecimientos; o, aun sabiendo esto, se ha usado la expresión sin hacer referencia al sistema completo de los “lugares” del dominico. Como resultado de esto, suele ocurrir que los teólogos latinoamericanos hablen de “lugar teológico” para referirse a un “lugar hermenéutico” sin reparar en que este puede y no puede constituir una fuente de conocimiento y de argumentación teológica. Puede ser que al contexto “desde” el cual se interpreta la revelación, por ejemplo el territorio amazónico, no se atribuya la virtud revelar algo de Dios. Pero también es posible que este mismo “lugar hermenéutico” sea considerado un lugar “en” el cual Dios apela con su autoridad a las gentes de ese territorio. En este caso, la Amazonía, para seguir con el ejemplo, deviene un *locus theologicus proprius* (como son para Cano las Escrituras y la

49 Severino Croatto, «La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación», *Cuadernos de teología* (1985) 64.

50 Cf. Schickendantz, “El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales”, 453.

Tradición de la Iglesia, y otras mediaciones de esta naturaleza)⁵¹. En este caso se estaría reconociendo que Dios habla a través de la praxis creyente de quienes habitan este territorio.

Esta mutación semántica en la Teología latinoamericana no ha sido captada del todo⁵² y, por consiguiente, requiere ser aún trabajada. Para la hermenéutica latinoamericana el método de captación de la revelación histórica no acaba de aclararse. Como se ha dicho en la introducción, demanda de clarificaciones mayores tanto a propósito de la hermenéutica histórica como de la hermenéutica teológica. Un ulterior desarrollo exigiría, por de pronto, abandonar el sistema de Cano o reformularlo por completo. Pues si se reconoce que Dios habla hoy, los “lugares teológicos” excogitados por este teólogo servirán para conservar la tradición de un modo tradicionalista. Si, por contrario, se acepta que Dios efectivamente continúa revelando “directamente” cosas nuevas, la tradición de la Iglesia se convierte en un reservorio inapreciable para activar un cristianismo creativo. Si se admite que Dios, en virtud de su Espíritu habla hoy, y que su Palabra actual tiene prioridad sobre los textos tradicionales que con-

51 Cf. Peter Hünemann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, 212 (Barcelona, 2006).

52 Cf. Francisco de Aquino Júnior, *Teología em saída para as periferias*, 64 (Paulinas, 2019). Por cierto, el siguiente texto de Ignacio Ellacuría, a menudo citada como importante por otros teólogos latinoamericanos, es un buen ejemplo de la poca claridad en el uso de los términos, porque por una parte parece afirmar que la historia es un *locus theologicus proprio* y, sin embargo, termina dando a entender que la lectura de la Biblia desde los pobres (desde un mero *locus theologicus alienus*) hace que esta dé más de sí: “...es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, ‘lugar’ y ‘fuente’, tomando como ‘lugar’ el desde donde se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como ‘fuente’ o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta, ni menos excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos” (Cf. Ignacio Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* n.º 4-5 (1981) 225-240).

tienen la revelación acontecida en Jesucristo⁵³, han de buscarse los *signos de los tiempos* en aquellas acciones nuevas, originales, que anticipan la realización escatológica de la historia.

3.- La Iglesia, hermeneuta de los signos de los tiempos

La expresión *signos de los tiempos* es, en sentido estricto, un concepto que refiere al discernimiento que la Iglesia hace, en los términos de su tradición, de la actuación de Dios en la historia. En un sentido amplio, empero, esta actuación no es otra que la que se verifica en todos los pueblos de la tierra, cristianos y no cristianos. En contra del aserto teológico “fuera de la Iglesia no hay salvación”, después del Vaticano II es imperioso afirmar que fuera de la Iglesia “sí hay salvación”. Subyace a este nuevo modo de entender la relación Iglesia-mundo la convicción teológica de que la Encarnación ha tenido por objeto la salvación del mundo, y no la salvación de la Iglesia.

Por cierto esta salvación se verifica en la Iglesia en la medida que esta, como creatura entre otras creaturas, responde afirmativamente al sí incondicional del amor de Dios. Nada impide que los otros pueblos del mundo respondan del mismo modo a su llamada, haciéndolo a través de sus propias tradiciones religiosas o filosóficas. Sostiene *Gaudium et spes*:

“Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por *todos*, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es

53 Los biblistas latinoamericanos ceden su experticia en la Biblia en favor de la vida de las personas que la leen en las comunidades. La prioridad está del lado de la vida. Las Escrituras son un medio. El fin, en cambio, es lo que Dios tiene que decir a la vida de cada una de las personas (Carlos Mesters, «Leitura popular da Bíblia», en *Dicionário do Concílio Vaticano II* (São Paulo: Paulinas, 2015) 533-36; Pablo Richard, «Teología en la Teología de la liberación», en *Mysterium liberationis*, vol. I (Madrid: Trotta, 1990) 201-22; Croatto, «La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación», 45-69). Cf. Eduardo Silva, «Dios habla hoy: escritos 1964 a 1987 Autor Chenu, Marie-Dominique, 1895-1990» (Compilación, Santiago, 1991).

decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a *todos* la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual (GS 22)⁵⁴.

En este predicamento *Lumen gentium* subordina la importancia de todas las tradiciones religiosas y filosóficas, incluida la cristiana, a la caridad (LG 14). La Iglesia del Concilio puso entre paréntesis su propia necesidad y, por otra parte, valoró la posibilidad de salvación y de revelación en toda la humanidad aunque fuera con afirmaciones germinales. Así las cosas, la misión de anunciar el Evangelio ha debido replantearse. Desde ahora, el anuncio que un cristiano o cristiana pueda hacer del Evangelio a los que no creen en Cristo, tendrá que quedar abierto a una co-evangelización. Incluso los ateos pueden “evangelizar” a los cristianos en la medida que aman a su prójimo con el mismo amor con que son amados por Dios.

Ubicarse en estas coordenadas es un reto de primera importancia para la Iglesia. La Iglesia puede tener, en principio, un privilegio hermenéutico para discernir los *signos de los tiempos*, pero no un privilegio epistémico. La Iglesia comparte con toda la humanidad el hecho de haber sido creada por Dios y, en cuanto creatura, salvada por Él. Ella es mundana por naturaleza. Requiere ser salvada como las demás creaturas. Puede alcanzar la salvación si la discierne en ella misma, en su condición de creatura condenada por su pecado y salvada por la gracia de Dios. Por esto, una distinción ontológica entre Iglesia y mundo, en orden a retener la Iglesia la salvación para sí, condenando a los demás al error y al pecado, después del Vaticano II solo consigue lo contrario. Precisamente el mayor desafío de la teología hodierna es pensar la

54 El destacado es propio. La convicción de la universalidad de la salvación está presente en otros documentos del Vaticano II. Lo está en *Lumen gentium* (16-17), *Nostra aetate* (2) y en *Ad gentes* (9). La referencia a 1 Tim 2, 4, que afirma que Dios quiere que “todos” se salven y conozcan la verdad, es de las más importantes del Concilio (cf. Luis Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo, 2007). 147-150.

unidad de Dios y creación, y de la Iglesia y mundo, en términos cristológicos y, sobre todo, pneumatológicos⁵⁵.

Dicho con otras palabras, lo decisivo para la misma Iglesia es la *fides qua*, no la *fides quae*. Es cierto que ambas son distinguibles, pero no separables. La fe practicada como caridad (que incorpora la justicia) es prioritaria respecto del conocimiento del depósito de la fe (la verdad acumulada y transmitida por los siglos acerca de lo acontecido en Jesucristo). Este puede ser un privilegio hermenéutico de la Iglesia. Los cristianos han vaciado su experiencia de Cristo en los mismos recipientes en que Jesús se entendió a sí mismo y su misión; y, a lo largo de los años, han precisado en qué consiste la fe de la que depende la salvación. Pero la ortopraxis tiene prioridad sobre la ortodoxia⁵⁶. Una empresa evangelizadora que no haga suya esta distinción y subordinación de un modo de entender la fe del otro, más aun si hace prevalecer la ortodoxia sobre la ortopraxis, no puede sino aunar empeños colonizadores como los que se han conocido en América Latina desde la Conquista⁵⁷.

Esto mismo obliga a entender la Tradición de dos modos estrechamente relacionados. Si se trata de ordenar los factores, la prioridad la tiene aquella Iglesia de los orígenes que ha comunicado por generaciones una experiencia de salvación, la cual se ha articulado en ritos, cantos, expresiones artísticas, monumentos y textos que indican a los cristianos y cristianas del presente y del

55 Cf. Juan Noemi, "Teología de y en la historia. Sobre la pretensión historiográfica de una teología de los *signos de los tiempos*", en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago, 2013) 129-46.

56 Cf. Juan Luis Segundo, "Libertad y liberación", en *Mysterium liberationis*, vol., I, pp. 373-91, 380 (Madrid, 1990); Jon Sobrino, "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios", en *Mysterium liberationis*, vol., I, pp. 575-99, 591-597 (Madrid, 1990); Félix Pastor, "Ortopraxis y ortodoxia", *Gregorianum* LXX (1989) 689-793.

57 La Teología india ha explicitado la gravedad que ha tenido en América Latina la imposición del cristianismo. Cf. Eleazar López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, UNAM (México, 1999); Eleazar López, "La teología india y su lugar en la Iglesia", accedido 2 de noviembre de 2017, http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf; Nicanor Sarmiento, *Caminos de la Teología india* (Bolivia, 2000).

futuro cómo transmitir de un modo auténtico lo que la Iglesia ha probado como camino válido para toda la humanidad. Lo decisivo siempre será una comunicación del Evangelio de persona a persona, en el entendido de que una a otra pueda compartir su experiencia del amor de Dios.

La argumentación contraria, que prioriza el *fides quae* sobre la *fides qua*, entorpece la experiencia de Dios de la Iglesia. Ella, en la práctica, acaba siempre en intentos grotescos o finos de imponer el cristianismo. Por cierto, la teología deductiva en la cual predomina la visión desde la *fides quae* suele olvidar o ignorar la índole histórica de los testimonios. En el extremo de las posibilidades una incorrecta comprensión de la Tradición desemboca en el tradicionalismo que constituye precisamente una traición de la Tradición. No hay antónimo mayor a la Tradición que el tradicionalismo. Esto es, ahistorizar las mediaciones de la fe imponiendo el cristianismo a las siguientes generaciones como si el Espíritu Santo nada aportara a la experiencia que estas pudieran hacer de Dios. Pero el tradicionalismo no se lo puede descartar tan fácilmente. Se replica cada vez que se insinúa algún tipo de separación y contraposición entre Iglesia y mundo.

Es precisamente este el espacio que una teología de los *signos de los tiempos* abre a la Iglesia. Esto es, saberse ella misma un *locus theologicus*, antes como testigo (comunidad de los creyentes) que como institución que tiene enseñanzas sobre la fe (indicaciones objetivas de la vía de la salvación). El mundo en el cual la Iglesia arraiga y que la Iglesia es, constituye el *locus* de la gracia y de la salvación. En adelante cabe decir que, en realidad, fuera del mundo “no hay salvación”, sino alienación y perdición. Por esto mismo, la Iglesia está llamada a un *amor mundi*, esto es, a amar el mundo como Dios lo ama. Una Iglesia que discierne en sí misma las esperanzas y tristezas, la liberación y la opresión de los contemporáneos, sean cristianos o no, anticipa la realización escatológica de un reino que no puede ser identificado con instituciones estatales, eclesiásticas o semejantes que valgan por sí mismas y sacrifiquen a las personas en favor de su perdurabilidad. La misión de la Iglesia, por el contrario, no puede ser sino una misión expurgadora y

descolonizadora de toda suerte de mediaciones que esclavizan o menoscaban a los seres humanos.

Precisamente esta necesidad de la Iglesia de reconocer su mundanidad y, en virtud de la fe en la Encarnación, progresar en su humanización; este hacer suyo la Iglesia la creación que el ser humano continúa con su creatividad; este reconocerse a sí misma necesitada de salvación, son condiciones indispensables para articular fe y razón, fe y ciencia, fe y cultura, y fe y justicia. Estas articulaciones son indispensables. En palabras de Eduardo Silva: “Distinguir la voz de Dios en medio de las voces de los hombres nos obliga a juzgar la realidad desde criterios teológicos, filosóficos, éticos y antropológicos”⁵⁸. Estas mediaciones hacen posible responder a los llamados históricos de Dios con una praxis que pueda efectivamente convertir este mundo en el reino de Dios. Pues la mediación de la revelación propia de la Tradición, como interpretación de las variadas interpretaciones del cristianismo, requiere recurrir también a la muchas mediaciones teóricas y prácticas, interpersonales y colectivas, a riesgo de afirmarse de un modo genérico y, en consecuencia, reciclar la dualidad Iglesia-mundo y la yuxtaposición de la gracia y la naturaleza⁵⁹, de las que se siguen las posibilidades contrarias de experiencias de Dios y pastorales alienantes y colonialistas. En este sentido, una teología de los *signos de los tiempos* necesita desarrollar una criterio-ología compleja como para que la mediación de Cristo⁶⁰, criterio y factor de la salvación trascendente y de liberación intramundana, transforme la realidad a los niveles más profundos posibles.

58 Eduardo Silva, “Criterios de discernimiento para una teología de los *signos de los tiempos* latinoamericanos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, pp. 173-208, 192 (Santiago, 2013).

59 Cf. Eduardo Silva y Jorge Costadoat, “Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente”, *Teología y vida* n.º 46 (2005) 503-9, 505.

60 Cf. Hünemann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los *signos de los tiempos* como elementos esenciales de una teología histórica”, 243, 249.

La Teología de latinoamericana ha dado pasos significativos a este propósito⁶¹. Una teología que reconoce que el “mundo de los pobres” y de las “víctimas” revela a Dios, que este mundo no es un mero “lugar hermenéutico” que incide en la interpretación histórica de la Palabra, ha de ser muy responsable al momento de señalar exactamente cómo Dios se halla entre los pobres y cómo los libera de su opresión. Ha de serlo por una razón de justicia con los no-pobres y de responsabilidad con los pobres mismos. Tendría que tener como meta que los pobres se conviertan en sujetos y protagonistas de su quehacer teológico liberador.

RECEPCIÓN TEOLÓGICA DEL CONCILIO

La teología en América Latina y el Caribe se remonta a los tiempos de la Conquista, pero el Concilio marca una diferencia notable. En esta apartado se tratará de lo sucedido en el postconcilio. A este propósito, se hará una descripción de la novedad de lo ocurrido en los últimos sesenta años y, en particular, se ofrecerá un concepto de lo que puede entenderse por Teología de la liberación y el de dos teologías que la han proseguido, estas son, la Teología india y la Teología feminista.

1.- El despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña

Lo sucedido con la teología latinoamericana después del Vaticano II es novedoso al menos bajo un respecto: desde entonces esta teología experimenta un desarrollo explosivo. En relación a ella, la producción teológica anterior parece exigua. Marcos Mc Grath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, sostenía en 1960:

“Consúltese cualquier libro de nota publicado en Europa o Norteamérica en Filosofía o Teología. Búsquese la bibliogra-

61 Vale destacar el intento de Eduardo Silva de elucidar una “topología de criterios (“Criterios de discernimiento para una teología de los *signos de los tiempos* latinoamericanos”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 173-208, 182 (Santiago, 2013).

ffía. Entre centenares de títulos citados es más que probable que no se encuentre siquiera una obra escrita y publicada en Latinoamérica. No es que nos desconozcan; es que no hay casi nada nuestro que merezca citarse”⁶².

Mc Grath exagera. Antes del Concilio hubo en el continente obras importantes de teólogos nativos. Conocemos, al menos, la de Juan Inés de la Cruz (México)⁶³; José de Acosta (Perú) *De procuranda indorum salute*; y la de Manuel Lacunza: *La venida del Mesías en gloria y majestad* (Chile)⁶⁴. En los primeros años de la Conquista ibérica las publicaciones de Bartolomé de Las Casas tuvieron máxima relevancia⁶⁵.

Pero, a ojos vista, el Concilio inauguró una etapa tan original que desde entonces puede hablarse de un nuevo modo de hacer teología que conlleva un nuevo modo de ser Iglesia; y, llevadas las cosas al extremo de las posibilidades, de una Iglesia de los pobres que da espacio a que los mismos pobres se conviertan en

62 Marcos McGrath, «La misión de la teología en Latinoamérica», *Anales de la Facultad de Teología XII* (1961) 16-17. 15.

63 Cf. Alfonso Méndez Placarte (ed.), *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. II, Villancicos y Letras Sacras* (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2017).

64 En Chile este tema ha sido estudiado en: José Arteaga, Marciano Barrios, y Juan Noemi, *Pensamiento teológico en Chile* (Santiago: Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 1976). Son de mencionar, además, los artículos de Julio Jiménez Berguecio; y las publicaciones de personas como Manuel Larraín y Alberto Hurtado que, sin ser teólogos profesionales, actuaron como, en lo que este artículo respecta, teólogos orgánicos (cf. Jorge Costadoat, «Precursor de la Teología de la liberación», en *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010) 315-25).

65 Gustavo Gutiérrez ha subrayado la labor teológica de la obra de Las Casas (Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Salamanca: Sígueme, 1993). El teólogo peruano empalma esta publicación con la Teología de la liberación.

teólogos⁶⁶. El hecho de que en la Iglesia Latinoamericana post conciliar se haya dado algo así puede parecer extrínseco al asunto del método propiamente tal. En muchos casos lo es. Los métodos teológicos son varios. Mucha de la obra exegética de los latinoamericanos, aun con sensibilidad local, no es diferente de los métodos de la comunidad científica internacional. Lo realmente novedoso estriba en que la Iglesia latinoamericana y caribeña, la reflexión teológicamente sobre su realidad histórica actual se ha convertido en hija y madre de sí misma; y, en virtud de sucesivos alumbramientos, ella misma ha llegado a constituirse en el fundamento de toda teología que quiera llamarse latinoamericana⁶⁷. Esta novedad es metodológica.

Desde entonces no puede volver a considerarse latinoamericana una teología por el solo hecho de hacerse en nuestros territorios; tampoco una hecha meramente por nativos. El caso es que en el post concilio latinoamericano eclosionó una Iglesia capaz de pensarse inseparablemente los acontecimientos históricos que le afectaban y en los cambios que ella misma impulsaba. Al auto constituirse la Iglesia Latinoamericana en sujeto pensante de su propia experiencia de Dios, en este esfuerzo intelectual entreverado del magisterio y las teólogos/as profesionales, se ha abierto algo verdaderamente novedoso eclesial y teológicamente hablando.

Por cierto, la recepción regional del Concilio ha sido ilustrada. Gustavo Gutiérrez y Juan Noemi han reconocido y descrito la transición. Según Gustavo Gutiérrez: “La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que *comienza a alcanzar* la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos”⁶⁸. Juan Noemi precisa la diferencia: “con anterioridad al Vaticano II

66 Cf. Jorge Costadoat, «La “más latinoamericana” de las teologías», en *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (Navarra: Verbo Divino, 2015) 231-51.

67 Cf. Costadoat, «Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana».

68 Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972). 31. La cursiva es propia.

predomina un ejercicio teológico para el cual el contexto espacial y temporal constituye una exterioridad, un accidente que no es considerado en sí mismo como determinante del teologizar”⁶⁹. La teología preconiliar fue europea y destinada a la formación de los seminaristas de una Iglesia configurada desde Europa. El acceso al “uso de razón” de nuestra Iglesia equivale analógicamente a los niños que empiezan a pensar por sí mismos⁷⁰. Mc Grath enfatiza la importancia del paso que se hace necesario dar:

“Esta inmensa porción del cristianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de *infantilismo intelectual*, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de teología que la Iglesia romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí en donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego”⁷¹.

En el caso de la Teología latinoamericana debe decirse que su novedad radica, en principio, en *Gaudium et spes* y el método del *ver-juzgar-actuar*. En su virtud, la Iglesia del continente se relacionó con su época en la misma clave que el Concilio. Este es otro de los respetos del método que, como se verá en adelante, debe mencionarse pues, desde el momento que los/as teólogos/as latinoamericanos reclaman una participación personal en el discernimiento de los *signos de los tiempos* que *Gaudium et spes* propicia, se hace necesario localizar exactamente la respectividad e inherencia entre el quehacer teológico y los tiempos que corren. El

69 Juan Noemi, «Rasgos, imperativos y desafío», en *Teología latinoamericana* (Santiago: Centro Teológico Diego de Medellín, 1998) 1.

70 Noemi. 21.

71 McGrath, «La misión de la teología en Latinoamérica». 16-17. El destacado es propio.

caso es que *Gaudium et spes*⁷², por la senda abierta por el método del *ver -jugar- actuar* de Joseph Cardijn⁷³, superó la práctica teológica corriente de juzgar los acontecimientos históricos por la simple aplicación de principios teológicos sin tener en cuenta la incidencia de estos acontecimientos en el quehacer teológico propiamente tal. La discusión entre los teólogos conciliares acerca de la autoridad teológica de los acontecimientos históricos llevó a reconocer valor a un momento inductivo en el quehacer teológico.

En cuanto a lo que aquí interesa, debe señalarse que, en la medida que la Iglesia asume la tarea de escrutar los *signos de los tiempos* (*Gaudium et spes* 4 y 11), ella opera una verdadera revolución epistémica. Esta se verifica por dos vías. Por una parte, se concede una importancia inédita a los que en la nomenclatura de Melchor Cano constituyen los lugares teológicos ajenos (*loci alieni*), como ser en este caso las ciencias modernas⁷⁴. Y, por otra, en estrecha relación con estas, pero irreductible a ellas, el método teológico demanda una atención espiritual a los acontecimen-

72 En esta materia los estudios más importantes son los de Carlos Schickendantz. Puesto que son numerosos, remito a <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>, el lugar donde se hallan. También son de considerar: M. McGrath, «La génesis de *Gaudium et Spes*», *Mensaje*, n.º 153 (1966) 495-502; Juan Carlos Scannone, “La recepción del método de ‘*Gaudium et spes*’ en América Latina”, en Juan Carlos Scannone et al, *La Constitución Gaudium et spes*. A los treinta años de su promulgación, Buenos Aires, 1995, 19-49; Fernando Berríos, «Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», en *Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2013) 21-51.

73 Cf. Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana.»

74 Sobre la posibilidad de una renovación en el uso del sistema de los “lugares teológicos”, se puede consultar a Peter Hünermann, «Nuevos loci theologici. Una aporte para la renovación teológica de la teología», en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2014) 263-91.

tos⁷⁵. En definitiva, aquello que se trata de discernir es la presencia y la voluntad de Dios en ellos. En consecuencia, la Iglesia se actualiza a sí misma en tanto discierne espiritual y teológicamente los signos de su tiempo.

Medellín es el ícono del magisterio que desde entonces se ha realizado en el continente y de la misma Teología latinoamericana, puesto que en esta II Conferencia General del Episcopado latinoamericano participaron los teólogos de la liberación. Los siguientes años la Iglesia del continente, al hacerse cargo de la realidad histórica, hizo suyos los conflictos que la atravesaban. La conflictividad de aquellos años, en la medida que involucró a católicos de izquierdas y derechas, en plena Guerra Fría, dio lugar a un abanderamiento teológico. Los sectores políticamente conservadores han sido defensores de una teología clásica; los progresistas, en cambio, a una teología que incluyera en su método un momento inductivo y recurriera a las ciencias sociales.

2.- Surgimiento de un “nuevo modo” de hacer teología

El desarrollo de la Teología latinoamericana postconciliar ha estado estrechamente vinculado al movimiento eclesial desencadenado por el Concilio Vaticano II y a los acontecimientos que han agitado a los pueblos latinoamericanos las últimas seis décadas.

La recepción del Concilio en América Latina fue “selectiva y creativa”⁷⁶. La II Conferencia General del Episcopado en Medellín (1968) hizo suyos los principales mandatos del Vaticano II, aun

75 Cf. Pedro Trigo, «Discernimiento de la acción del Espíritu en la historia», *ITER*, n.º 33 (2004) 39-75. 39. 48-49.

76 Cf. Segundo Galilea, «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla», en *La recepción del Vaticano II* (Madrid: G. Alberigo y J.P. Jossua, 1987) 86-101.

cuando las preocupaciones del Concilio fueran prioritariamente dialogar con la Modernidad y desarrollar el ecumenismo⁷⁷.

En Medellín –en muy pocos días- los obispos elucidaron cuáles eran las preocupaciones latinoamericanas y, en vista a estos desafíos, elaboraron varias pastorales, muchas de ellas válidas hasta el presente. Obispos y teólogos trabajaron juntos en la redacción de los dieciséis documentos. En virtud del ejercicio de discernir los propios *signos de los tiempos*, los obispos latinoamericanos llegaron a concluir en los años sucesivos, por ejemplo, que la pobreza es un pecado social y que Dios opta por los pobres. “La opción preferencial por los pobres”, anticipada en Medellín, proclamada en Puebla (1979) y ratificada en Santo Domingo (1992) y en Aparecida (2007), no es exagerado decirlo, es el nombre de la recepción latinoamericana del Vaticano II⁷⁸.

Esta recepción, sin embargo, fue frenada tempranamente por la reacción tradicionalista, asustada y preocupada tanto por cambios tocantes a las formas de la religiosidad como por la orientación social que la Iglesia asumía. La alianza de los sectores eclesiásticos preconciarios, los nuevos movimientos laicales conservadores,

77 Los teólogos latinoamericanos han lamentado que la moción de Juan XXIII y del Cardenal Lercaro de una “Iglesia de los pobres” no hubiera cobrado el interés que merecía (cf. Jon Sobrino, «La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II: promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio», *Páginas* 37, n.º 228 (2012) 24-33; Francisco de Aquino Júnior, «Iglesia de los pobres. Del Vaticano II a Medellín y nuestros días», *Revista latinoamericana de teología* 29, n.º 87 (2012) 277-98.

78 Ernesto Valiente piensa que la opción preferencial por los pobres “ofrece una perspectiva hermenéutica que orienta las directrices y prioridades pastorales de la iglesia, orienta la praxis cristiana hacia un seguimiento más auténtico de Jesucristo, y debe incorporarse a la reflexión teológica de la iglesia. Así entendida, la opción preferencial por los pobres es la contribución más importante de la iglesia latinoamericana a la iglesia universal y es un paso necesario en el cumplimiento del deseo de Juan XXIII para el Concilio Vaticano II: que nos lleve a convertirnos en ‘una iglesia de los pobres’”. (Ernesto Valiente, «The reception of the Vatican II in Latin America», *Theological Studies* n.º 73 (2012) 795-823. 823).

las elites ricas del continente e incluso el gobierno de EE.UU⁷⁹, en un par de décadas, se volvió arrolladora. La Iglesia de Medellín, deseosa de ser solidaria con los pobres, tuvo prontamente dificultades para realizar su proyecto. El Cardenal Alfonso López Trujillo, presidente del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) desde 1972, combatió la renovación comenzada con la II Conferencia. Lo mismo hizo el entonces Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, quien se encargó de poner coto a la Teología de la Liberación. Con su *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (1984) salió al paso de una teología distinta de la suya⁸⁰. Con medidas disciplinarias, por otra parte, inició un proceso de hostigamientos, sanciones y condenas a teólogos y teólogas latinoamericanas. Los casos más conocidos han sido los de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ivone Gebara y, durante el pontificado de Benedicto XVI, el de Jon Sobrino⁸¹. También debe recordarse la censura del CELAM al Proyecto Palabra-Vida elaborado por la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas) con reflexiones para religiosos para el quinquenio 1988-1993. Durante este periodo las religiosas, especialmente las insertas en barrios populares, debieron afrontar los maltratos de parte de un nuevo clero sumamente autoritario.

Asimismo, en el frente externo, el movimiento generado por la recepción del Concilio en América Latina produjo mártires. El caso emblemático fue el de El Salvador donde la resistencia a la “Iglesia de los pobres” causó la persecución y el asesinato de miles de cristianos miembros de comunidades. Entre estos, se recuerda a las norteamericanas Dorothy Kazel, ursulina, Jean Donovan, laica y las hermanas Ita Ford y Maura Clarke de Maryknoll. También

79 Cf. Enrique Dussel, «Teología de la liberación y marxismo», *Cristianismo y sociedad* 26, n.º 98 (1988) 37-60.

80 Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Cristiandad, 1985). 27. Dos años después, el Cardenal Ratzinger publicó un nuevo documento sobre el tema, este más benévolo, titulado «Instrucción sobre libertad cristiana y liberación» (Salesiana, 1986).

81 Sobre la Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Jon Sobrino, ver Jorge Costadoat, *Revelación y tradición en la Teología latinoamericana* (Santiago: Centro Teológico Manuel Larraín, 2022, 65-92).

son de recordar los seis jesuitas de la UCA (Universidad Centro Americana de El Salvador) asesinados en la misma universidad. El crimen de Ignacio Ellacuría da testimonio de una teología martirial. San Romero de América –como ha sido llamado en el continente aun antes de su canonización- representa a estas y a tantas otras víctimas laicos y laicas de las comunidades cristianas.

Después de Medellín, la conferencia de Puebla, inaugurada por Juan Pablo II, experimentó ya fuertes tensiones. No fue fácil volver a utilizar el método *ver-juzgar-actuar*, útil para escrutar los *signos de los tiempos* e impulsar cambios pastorales, tal como hizo Medellín. Bien puede decirse que en Puebla hubo un “empate” entre conservadores y progresistas. Estos últimos, sin embargo, sacaron mejor partido de la novedad pastoral principiada en la conferencia anterior. En Santo Domingo, en cambio, la Curia romana, en particular los cardenales Angelo Sodano y Jorge Medina, intervinieron la conferencia al punto de poner en peligro la publicación del documento final. También en Aparecida, varios años después, volvió a levantarse la preocupación por el método *ver-juzgar-actuar*. Es sintomático que, a propósito de este método, su definición haya vuelto de Roma cambiada. La última redacción no se entiende (Aparecida 19). El texto definitivo de Aparecida volvió de Roma con correcciones al texto de los obispos latinoamericanos tales como la mencionada y, otra muy importante, la atingente a las Comunidades eclesiales de base.

Si bien Aparecida concitó un acuerdo entre los congregados, y no pocos teólogos han sabido valorar varios de sus textos, solo con la llegada de Jorge Bergoglio al pontificado la Iglesia latinoamericana parece haber recuperado la senda de Medellín. Especialmente con *Evangelii gaudium*, *Laudato si'* y los discursos a los encuentros mundiales con los movimientos populares⁸², además

82 Francisco, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. (consultado 7 de enero de 2020); http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html. (consultado 7 de enero de 2020).

de una infinidad de gestos simbólicos, Francisco, en poco tiempo, recuperó la confianza de los sectores progresistas de la Iglesia latinoamericana incluidos los teólogos de la liberación. Pero no puede decirse lo mismo del impacto del Papa entre los obispos. Estos, hasta ahora, no muestran especial entusiasmo por el “papa de los pobres”.

Definición y método de la Teología de la liberación

La Teología de la liberación se planteó desde un comienzo como “un nuevo modo” de hacer teología⁸³. Una mirada atenta al uso de la expresión, sin embargo, deja la impresión de que no todos los teólogos entienden lo mismo al respecto. Por cierto, Agenor Brighenti ha probado que el método *ver-juzgar-actuar* con el cual tanto se la ha identificado no solo es europeo, sino que se utilizó en América Latina aún antes del Concilio⁸⁴. La gran novedad, por tanto, ha podido ser la importancia que se ha dado a este método en el continente y los resultados a que ha llevado.

Los autores, cuando hablan de un “nuevo modo” de hacer teología suelen remitirse a Gutiérrez. Este, en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1972), formula la idea en estos términos:

“Por todo esto la Teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella —reunida en *ecclesia*— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de

83 Cf. Jorge Costadoat, «El método de la teología latinoamericana», en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín* (México: Universidad Iberoamericana, 2018) 87-119.

84 Cf. Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana.».

la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal— al don del reino de Dios”⁸⁵.

En otra ocasión, en esta misma obra, Gutiérrez define la Teología de la liberación como “una reflexión crítica de la praxis a la luz de la palabra de Dios”⁸⁶ Después de años de lecturas de los teólogos latinoamericanos, yo mismo me atrevo a proponer, en línea con Gutiérrez, una definición más precisa: *es una reflexión crítica sobre la praxis (en el más amplio de los sentidos) de cristianos y cristianas pertenecientes a colectivos humanos oprimidos, realizada por teólogos y teólogas comprometidos con su liberación con los instrumentos de conocimiento de la realidad de las ciencias sociales y humanas, y discernida en virtud de la tradición de la Iglesia.*

Las siguientes serían, a mi parecer, las nociones teológicas principales que los autores explicitarán y desarrollarán después de Gutiérrez:

- a) El objeto de reflexión crítica es la praxis. Por cierto, la Teología de la liberación pretende ser crítica de sus propios fundamentos. Es, en este sentido, teología científica. Pero es crítica, sobre todo, de las praxis y de las estruc-

85 Gutiérrez, *Teología de la liberación*. 72.

86 Gutiérrez. 32; cf. 22, 37, 61-70, 72, 126, 187. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986). 17. Sobrino, en continuidad con Gutiérrez, ofrece una definición de la Teología de la liberación que ha tenido gran impacto. Jon Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como ‘intellectus amoris’», en *El principio misericordia* (Santander, 1992). 47-80; Clodovis Boff, «Epistemología y método de la teología de la liberación», en *Mysterium liberationis* (Madrid: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 1990) Tomo I, 79-111, 89; Juan Carlos Scannone, «El método de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana*, n.º 34 (1984) 369-89; Pedro Trigo, «El método en teología», en *XXX años de itinerancia* (Caracas: Iter, 2010) 135-230; Leonardo Boff, «¿Qué es hacer teología desde América Latina?», en *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la Teología en América Latina* (México D.F.: E. Ruiz Maldonado, 1975) 129-54, 129-30. Cf. González, *Trinidad y liberación*.

turas de opresión histórica, de la praxis de la Iglesia que coopera ideológicamente a la configuración de una sociedad injusta y aun crítica de la praxis de los cristianos comprometidos con la liberación de los pobres. En los últimos años, desde Medellín a esta parte, la teología latinoamericana, por una parte, ha extendido el concepto de praxis al mundo-de-la-vida de sujetos colectivos y, por otra, ha puesto énfasis en que la praxis verdaderamente liberadora es una praxis espiritual. Por esto, si el conocimiento de la naturaleza de la opresión de las víctimas depende en buena medida de las ciencias sociales, en última instancia depende de un discernimiento de la acción del Espíritu en los acontecimientos⁸⁷.

- b) El sujeto de esta reflexión ha de ser un “teólogo orgánico”⁸⁸. El teólogo, sea artesanal o profesional, es en primer lugar un cristiano. La Teología de la liberación exige fe al teólogo. El objeto primero de esta teología no es la tradición (*fides quae*), sino la praxis espiritual actual de los cristianos (*fides qua*). Se trata de una teología inductiva que parte de la base de que el científico está comprometido, que está implicado, que no es neutral respecto del objeto de su estudio, sino que, por el contrario, es indispensable que, para hacer teología, tome partido por la liberación de los oprimidos. A propósito de la cristología, Jon Sobrino sostiene que “conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo”⁸⁹. Por esto el teólogo profesional debe servir, como quien ocupa el último lugar en la actividad reflexiva, a los esfuerzos de los cristianos sin más que, en virtud de su cristianismo, están obligados a pensar su vida a la luz de la fe. De aquí que la reflexión

87 Cf. Pedro Trigo, “El método en teología”. 174.

88 Cf. José Francisco Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, ¿intelectual orgánico?”, *Pasos* 10 (1987) 7-18. Jorge Costadoat, “El/la teólogo/a de la liberación latinoamericano/a: ¿un intelectual orgánico?”, *Stromata* 74, n.º 1 (2018) 9-32.

89 Sobrino, *Jesucristo liberador*. 57.

científica de los teólogos de la liberación ha de hundir sus raíces en la sabiduría popular y en los modos de relación con Dios de los colectivos oprimidos.

- c) Dos son las mediaciones para comprender esta praxis. Una es la fe de la Iglesia (*fides quae*) la autoridad de la Sagrada Escritura, de las tradiciones de Cristo y los apóstoles, la Iglesia Católica, la autoridad de los concilios, de la Iglesia romana, de los santos antiguos, de los teólogos escolásticos; y los *loci alieni* (“lugares ajenos”) la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana⁹⁰. Estas fuentes contienen y nos transmiten la que ha sido una experiencia de Dios y, por lo mismo, fungen de criterios de discernimiento de lo que Dios va revelando a lo largo de los siglos. Otra mediación son las ciencias sociales que hacen posible comprender la realidad histórico-cultural en la que se entrelaza aquella praxis cristiana. Gracias a ellas se pueden conocer los mecanismos estructurales de la opresión. En los años sesenta, los teólogos recurrieron a las teorías de la dependencia que postulaban que América Latina debía liberarse de las potencias desarrolladas. Si el desarrollismo prometía que los países subdesarrollados seguirían el curso de los desarrollados, las teorías de la dependencia sostenían, por el contrario, que estos eran subdesarrollados precisamente porque las naciones ricas eran desarrolladas⁹¹. Así las cosas, en vez de estrechar los vínculos, lo que había que hacer era romperlos. En los años sucesivos, las teologías de la liberación han recurrido al auxilio de nuevas disciplinas: la historia, la antropología, las ciencias del medioambiente, las teorías de género y la literatura⁹².

90 Cf. Hünemann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*. 212.

91 Dussel, «Teología de la liberación y marxismo»..

92 Cf. Pedro Trigo, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana* (Caracas, 2002); Alberto Toutin, «La realidad crucial de los pobres da que pensar a la teología latinoamericana: Teología y literatura desde esta ladera del mundo», *Teología y vida* 50, n.º 1-2 (2009) 117-29.

Lo que no se puede olvidar, sin embargo, es que además de tener un origen por los años sesenta, además de depender en buena medida del giro inductivo de la teología, lo que gatilla la Teología de la liberación es la constatación de la opresión de los pobres como un hecho repudiado por Dios. G. Gutiérrez sostiene que ella nace del imperativo de anunciar el Evangelio a “pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas”⁹³.

En fin, a cincuenta de Medellín, cabe tener presente que en la actualidad se ha hecho muy complejo saber, por una parte, qué es lo que realmente está ocurriendo en el mundo y, por tanto, cuál puede ser la praxis social y política que ha de emprenderse para liberar a una gran cantidad de nuevas víctimas. Debe subrayarse, a este respecto, la importancia del giro de Leonardo Boff hacia la ecología⁹⁴. La posibilidad de una catástrofe mundial que afecte en primer lugar a los pobres es ya una realidad. Por otra parte, se constata un problema eclesial. La teología latinoamericana tiene actualmente dificultades para arraigar en una Iglesia cuya institucionalidad necesita cambios profundos. Se está lejos, por ejemplo, de una reforma estructural que se haga cargo de la demanda de autonomía de las iglesias regionales señalada en su momento por Rahner⁹⁵. En lo inmediato urge crear mecanismos que prevenzan y reparen los abusos sexuales del clero y su encubrimiento de parte de la jerarquía católica.

93 Gutiérrez, *Teología de la liberación*. 22. Aparecida, el año 2007, da cuenta de la existencia de una cantidad enorme de formas de ser pobre (AP 65)

94 Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996); Lucio Florio, *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología* (Buenos Aires: Ágape, 2015); Román Guridi, *Eco-teología. Hacia un nuevo estilo de vida* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018).

95 Carlos Federico Schickendantz, «De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial», *Theologia Xaveriana* 68, n.º 185 (2018) 1-28.

Epistemología y método en Clodovis Boff

Un caso que merece especial atención en el desarrollo de la Teología de la liberación es el de Clodovis Boff. Quien fuera el redactor del artículo sobre la epistemología y método de esta teología en la principal obra colectiva sobre la materia, tras una fuerte polémica con otros teólogos liberacionistas, puso un pie fuera de esta teología. Este giro debe considerarse importante en el difícil camino de esclarecimiento de este “nuevo modo” de hacer teología. Bien parece que entre el primer y el último Clodovis Boff no había gran diferencia.

Si en una primera etapa C. Boff consideró que la Teología de la liberación era un caso particular de Teología política, una década después giró hacia la opinión común de los demás teólogos. La Teología de la liberación, piensa el teólogo servita, debe ser considerada “materialmente global”, pues abarca todos los temas teológicos, y “formalmente particular”, pues asume la perspectiva del sentido liberador del Evangelio⁹⁶. En esta etapa C. Boff entiende que la epistemología de la Teología de la liberación radica en una relación dialéctica entre Cristo y los pobres, la cual se articula desde el polo de la fe (*fides quae*). Al igual que los demás teólogos, C. Boff funda la originalidad de esta teología en su referencia a la situación de los oprimidos.

En cuanto al método, C. Boff se ha hecho conocido por distinguir en él tres momentos correspondientes al método pastoral del *ver, juzgar y actuar*. Estos son: La mediación socio-analítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctica⁹⁷:

“La mediación *socio-analítica* contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido. La mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre. La mediación *práctica*, a su vez, contempla el

96 Clodovis Boff, «Epistemología y método de la teología de la liberación». 80.

97 Clodovis Boff. 101.

lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios”⁹⁸.

Gracias a la mediación *socio-analítica*, la Teología de la liberación pretende responder a la pregunta por la realidad de la opresión de los pobres y por sus causas. A resultas de la observación de la realidad de las ciencias sociales, se constata que las explicaciones que se dan de la realidad de los pobres son tres: la “empirista”, que entiende la pobreza como un vicio que se conjura con asistencialismo; la “funcionalista”, que ve la pobreza como un atraso que debe ser superado mediante reformas sociales; la “dialéctica”, que descubre en la pobreza una opresión que demanda una solución revolucionaria, es decir, una “transformación de las bases del sistema económico-social”⁹⁹. La mediación *socio-analítica*, además, exige un conocimiento de la historia de los pobres y de las prácticas liberadoras, pues no habrá liberación efectiva si los pobres no son considerados sujetos de la misma. En este sentido, el marxismo ha ofrecido categorías para conocer la realidad de los pobres (“la importancia de los factores económicos; la atención a la lucha de clases; el poder mistificador de las ideologías, incluidas las religiosas, etc.”¹⁰⁰). Pero el teólogo de la liberación ha de mantener una relación crítica con el marxismo.

Además de lo anterior, C. Boff considera pobres a todos los oprimidos, aunque piensa que el pobre socio-económico es la expresión *infraestructural* que está a la base de las muchas otras opresiones (raza, sexo, etc.). Los teólogos, por su parte, han de recurrir a las ciencias sociales para conocer la realidad de las diversas maneras de ser pobre, pero han de atender también al conocimiento que ellos mismos tienen acerca de la naturaleza de su pobreza.

La mediación *hermenéutica*, según C. Boff, constituye el momento formal del discurso teológico. Ella debe responder a la pregunta: “qué dice la palabra de Dios”¹⁰¹ sobre la situación de

98 Clodovis Boff. 101.

99 Clodovis Boff. 103.

100 Clodovis Boff. 104.

101 Clodovis Boff. 107.

opresión elucidada por la mediación analítica. Tanto la opresión como la liberación actual deben ser juzgadas a “la luz de la fe”; dicho de otro modo, según “las sagradas escrituras”¹⁰². Esto equivale a hacer una “nueva lectura” de la Biblia orientada a desentrañar de ella su sentido liberador. A su vez, la misma situación de los oprimidos debiera cuestionar a aquella pregunta, de modo que la relevancia de esta lectura se establezca en circularidad hermenéutica. La lectura de la Biblia se caracteriza por una “aplicación” actual de la palabra; por un interés en “descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos”¹⁰³; por colocar el texto en el contexto que lo produjo; y por realizarse ella “junto con los pobres”¹⁰⁴, a saber, por consistir en una lectura popular de la Biblia realizada por la Iglesia de los pobres. Esta nueva lectura, sin embargo, no debiera romper con la gran tradición cristiana sino establecerse en continuidad con ella. A este respecto la Teología de la liberación mantiene con la tradición una doble actitud de “crítica”, especialmente respecto del teorismo que vacía los textos de su historicidad; y de “rescate” de “los filones teológicos fecundos que fueron olvidados”¹⁰⁵. Con la doctrina social de la Iglesia, por otra parte, ella mantiene una “relación abierta y positiva”¹⁰⁶. Es así que el teólogo de la liberación puede “construir síntesis de fe verdaderamente nuevas y (...) producir significaciones teóricamente nuevas para los grandes desafíos de hoy”¹⁰⁷.

Por último, la mediación *práctica* lleva a la acción lo que había comenzado ya con la acción. Si lo que origina el quehacer teológico liberador es un compromiso contra la opresión de los pobres y en favor de su liberación, estas tres mediaciones contribuyen a profundizar este compromiso. Ya que la fe ha estado presente en estos tres momentos, debe decirse que es inherente a ella expre-

102 Clodovis Boff. 107.

103 Clodovis Boff. 108.

104 Clodovis Boff. 109.

105 Clodovis Boff. 110.

106 Clodovis Boff. 111.

107 Clodovis Boff. 112.

sarse políticamente, sin perjuicio de la contemplación y de la gratitud que le son propias. Con todo, son distintos los niveles de compromiso de los teólogos y teólogas según sean profesionales, pastores o personas pertenecientes medios populares. Solo en estos dos últimos casos se puede entrar en concreciones mayores y, en todo caso, teniendo siempre en cuenta que es “extremadamente compleja la lógica de la acción”¹⁰⁸. La mediación *práctica*, según C. Boff, comprende varios niveles: el del “análisis de coyuntura”, el “de los proyectos y programas”, el de las “estrategias y de las tácticas”, el “ético y evangélico” y el “performativo”¹⁰⁹. Esta mediación de la Teología de la liberación, por conducir directamente a la acción, es “más ejecutiv(a) que sistemátic(a)”¹¹⁰. El campo de la acción queda entregado, en definitiva, a la sabiduría y la prudencia de los mismos pobres.

Hasta aquí debe valorarse especialmente el protagonismo que C. Boff reclama para los pobres, y que este libro quiere subrayar.

Apreciación crítica de Clodovis Boff

Hasta aquí la exposición del método hecha por C. Boff en el artículo de *Mysterium liberationis* (1990). Años después, sin embargo, el teólogo brasileño, de un modo sorprendente, celebrará que el documento de Aparecida (2007) rompiera con el método del *ver, juzgar y actuar*. Según C. Boff, la Teología de la liberación había partido de “un principio equívoco, por no decir erróneo”¹¹¹. Reconoce él mismo haber cedido a la presión contextual y haber sustituido a Cristo por los pobres, cambiando el único fundamento de la teología. La opción por los pobres habría sido convertida por los teólogos latinoamericanos en “el eje o centro epistemológico”, el “punto de partida” de la Teología de la liberación¹¹². Como resultado de esta inversión en el fundamento de la teología –de

108 Clodovis Boff. 113.

109 Clodovis Boff. 113.

110 Clodovis Boff. 113.

111 Clodovis Boff, «Teologia da Libertação e volta ao fundamento», *Revista eclesialística brasileira*, n.º 268 (2007) 1001-22. 1012.

112 Boff. 1012.

Dios al “pobre”-, la fe se habría politizado, se habría transformado en “ideología”. El pobre, piensa C. Boff, puede ser considerado punto de partida de la teología en tanto “comienzo”, pero no como “principio”¹¹³. Después de Aparecida, C. Boff se apartó de sus compañeros de ruta por pensar ellos que “Dios se revela en el pobre”, que “el pobre es el lugar privilegiado para conocer y encontrar a Dios”¹¹⁴.

Francisco De Aquino, tras valorar la impresionante obra sobre el método de C. Boff, le hace críticas incisivas¹¹⁵. Dos de ellas me parecen especialmente importantes. De Aquino no puede aceptar que C. Boff deje a los pobres fuera de la revelación de Dios. En la revelación bíblica, a diferencia de lo que opina C. Boff, Dios se revela como el Dios de los pobres y no como un Dios que ha podido optar por ellos en un segundo momento. Para De Aquino la “experiencia del pobre” es “originaria” para la teología y para la fe general. Esta disociación en la teología de C. Boff, la detecta De Aquino al separar la *fides qua* (“la experiencia del pobre”) de la *fides quae* (la objetiva de la Iglesia), sobreponiendo esta a aquella, como si fuera posible olvidar la raigambre práctica de todo conocimiento.

La crítica de De Aquino, a mi juicio, es acertada. Como se verá en adelante, C. Boff, y también otros teólogos de la liberación, tienen dificultades para reconocer la historicidad radical de la revelación cristiana. Compartimos, por lo mismo, la apreciación crítica que también A. Brighenti hace de la obra de C. Boff. Según Brighenti, C. Boff no tiene en cuenta que “la propia fe está circunscrita a una configuración histórica particular, lo que nos obliga a leer ‘en’ la historia la manifestación de Dios. Y, en este sentido que la historia es ‘lugar teológico’”¹¹⁶.

113 Boff. 1016.

114 Clodovis Boff, «Volta ao fundamento: réplica», *Revista eclesiástica brasileira* 272 (2008) 892-927. 896.

115 Francisco De Aquino J., «Clodovis Boff e o método da teologia da libertação. Uma aproximação crítica», *Revista eclesiástica brasileira* n.º 271 (2008) 597-613. 610-611.

116 Agenor Brighenti, «A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff», *Horizonte*, n.º 32 (2013) 1403-35.

3.- Nuevas teologías latinoamericanas de la liberación

Bajo diversos aspectos, puede hoy hablarse en América Latina de “la” o “las” teologías de la liberación. A continuación se reseñan dos teologías que en las últimas décadas han enriquecido extraordinariamente la teología latinoamericana. Se verá, por otra parte, que, en lo fundamental, comparten el mismo método que el de los teólogos de la primera hora. Mención aparte merece a este propósito la Teología argentina del pueblo¹¹⁷ y las varias obras de Leonardo Boff sobre ecoteología logía y medioambiente¹¹⁸.

El método en la Teología India

La Teología india no ha desarrollado un método propio. Lo que tiene “son pasos metodológicos”¹¹⁹. Eleazar López, teólogo zapoteca, el autor más relevante en el tema, ofrece una definición de esta teología:

“La Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas reli-

117 Cf. Virginia Raquel Azcuy, «Introducción», en *La Teología argentina del pueblo* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015) 9-49; Jimena Alliende, Ricardo Ferrara, y Carlos María Galli, *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997).

118 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996); Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra* (Madrid: Trotta, 2002); Leonardo Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur* (Madrid: Trotta, 2001); Leonardo Boff, *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo* (Santander: Sal Terrae, 2008).

119 “En el proceso de elaboración de la teología india no existe una metodología como tal, bien sistematizada; lo que existe son pasos metodológicos que responden a la creatividad de los sujetos teológicos” (Sarmiento, *Caminos de la Teología india*. 154.

gias y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia”¹²⁰.

A algunos ha parecido que esta no es teología, sino sabiduría. Pero ella comparte, en términos generales, el método de la Teología de la liberación. Su punto de partida es la situación de opresión centenaria de los indígenas, pueblos vencidos y “empujados a la extinción”¹²¹. La Teología india reclama justicia para estos pueblos y un lugar digno en la misma Iglesia. También ella es inductiva, pues parte de la experiencia de Dios de los indígenas¹²². Lo mismo que la Teología de la liberación, la Teología india relaciona un acto primero, la praxis, y un acto segundo, la reflexión crítica¹²³. Además, da una enorme importancia al quehacer teológico de las mismas comunidades. Son estas fundamentalmente las que hacen teología¹²⁴. Los teólogos profesionales colaboran con las comunidades, arriesgando siempre traicionarlas con conceptualizaciones que se alejen de su realidad.

Parte importante de la incompreensión de la Teología india también tiene que ver con su lenguaje mítico, simbólico y ritual. Su conceptualización es diferente. No tiene la preocupación “por elaborar *ideas claras y distintas*”¹²⁵. Eleazar López es consciente de

120 López Eleazar, «La teología india y su lugar en la Iglesia», 2017, http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf.

121 López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. 10.

122 Cf. Eleazar López, «La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida», *Revista latinoamericana de teología* 6 (2008) 87-117. 87.

123 Cf. Eleazar López, «Teologías indias de hoy», *Christus* 1996. 37.

124 Cf. Eleazar López, «Teología India hoy», *Boletín CIHEV*, 1991. 78.

125 López, «La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida». 88.

la dificultad que este planteamiento significa para la comunicación de esta teología con las demás¹²⁶.

Por último, es muy característico de la Teología india la autoconciencia histórica de su desarrollo. En su larga historia, López celebra que la Teología india cristiana haya ido saliendo de la clandestinidad para constituirse en un verdadero aporte a la Iglesia Católica para la inculturación del Evangelio¹²⁷.

El método en la Teología feminista de la liberación

La teóloga feminista que seguramente ha dado más importancia al tema del método es Consuelo Vélez¹²⁸. Según esta teóloga colombiana, la Teología feminista se beneficia del método de la

126 Eleazar López da cuenta de un importante diálogo sobre este tema con Luis Ladaria, entonces secretario de la Congregación para la doctrina de la fe (cf. López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. 10-11).

127 Eleazar, «La teología india y su lugar en la Iglesia». 9.14.

128 Otras teólogas importantes son: María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (San José: Editorial Dei, 1992); Ana María Tepedino, *Las discípulas de Jesús* (Madrid: Narcea, 1994); Ivone Gebara, «Teología de la liberación y feminismo», *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica*, n.º 19 (2012) 53-68; María Clara Bingemer, «La mujer teóloga: vocación y ministerio», *Christus* n.º 720 (2001) 21-28; Isabel Corpas de Posada, «Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?», *Franciscanum* 51, n.º 151 (2009) 37-76. El trabajo de Teologanda es notable. Puede consultarse su colección: *Mujeres haciendo teología: Azcuy, Virginia, Di Renzo, Gabriela y Lertora, Celina, coord. Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 1. Buenos Aires: San Pablo, 2007; Azcuy, Virginia, Mazzini, Marcela y Raimondo, Nancy, coord. *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 2. Buenos Aires: San Pablo, 2008; Azcuy, Virginia, García Bachmann, Mercedes y Lértora, Celina, coord. *Estudios de Autoras, en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 3. Buenos Aires: San Pablo, 2009; Azcuy, Virginia, Bedford, Nancy y Palacio, Marta, coord. *Huellas y cruces del camino*. Tomo 4. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano, 2013.

Teología de la liberación. Pero, recuerda Vélez, la Teología de la liberación “mantuvo ‘invisibilizada’ la realidad de la mujer hasta una década posterior”¹²⁹. También esta teología ha debido luchar por su reconocimiento.

Para Vélez, la Teología feminista es inductiva: “nace como reflexión dentro de los cánones de la Teología de la liberación. Usa la metodología del *ver-juzgar-actuar*: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad”¹³⁰. Es un “programa de acción” que pretende “partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla”¹³¹.

Vélez, a este propósito, señala la importancia que tiene la teoría de género¹³². La perspectiva de género ha abierto a las mujeres la posibilidad de verse a sí mismas de otro modo: “De ser *seres-para-los-otros* (sentido patriarcal) se descubren como *seres-para-sí*, es decir, son capaces de enfrentar la opresión, mejorar sus condiciones de vida, ocuparse de sí mismas y convertirse por esa vía en *protagonistas* de su vida”¹³³.

La crítica de la Teología feminista a la sociedad patriarcal y “las normas, tradiciones y estereotipos que de ella derivan”, tiene por objeto “una revisión radical de todas esas formas de opresión”¹³⁴. Su intención ulterior es liberar a mujeres y a hombres. No sería posible de otro modo: “La teología feminista comunica la *buena noticia de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos*”¹³⁵.

129 Consuelo Vélez, «Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro», *Horizonte* 11, n.º 32 (2013) 1801-12.

130 Consuelo Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008). 224.

131 Vélez, «Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro». 1811.

132 Cf. Consuelo Vélez, «Teología de la mujer, feminismo y género», *Theologia Xaveriana*, n.º 140 (2001) 545-63. 560.

133 Vélez. 562.

134 Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. 224.

135 Vélez, «Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro». 1810.

Dos son, para Vélez, las principales realizaciones de esta teología. La primera consiste en los principios fundamentales que ha podido asentar:

Entre los principios básicos podemos señalar está la afirmación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres, el imperativo ético de denunciar toda situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, la apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría del imaginario popular¹³⁶.

Y, sobre todo, sostiene Vélez, esta teología ha dado importancia a temas nuevos: la vida cotidiana, lo lúdico, la fiesta, el cuerpo, la sexualidad y el placer; todo lo cual ha merecido ser reflexionado en la óptica de la liberación del sexismo y el término de la violencia sexual.

IMPLICANCIA EPISTÉMICA DEL TEÓLOGO/A EN EL MÉTODO TEOLÓGICO

Entre los teólogos latinoamericanos no se ha reparado suficientemente en que la novedad de la teología tiene que ver también con la participación personal y espiritual en el método del sujeto que hace teología. Todavía más, debiera parecer extraordinario que se considere a los mismos pobres teólogos/as. Pero la relación de estos como teólogos y los teólogos profesionales no ha sido fácil. Se verá en adelante.

1.- El teólogo profesional

La teología como ciencia

La prioridad que la Teología de la liberación dio a la praxis sobre la ortodoxia, equivalente a la relevancia que ha de tener el mo-

136 Vélez. 1806.

mento inductivo arriba señalado, ha hecho que los teólogos del continente terminen por reconocer en la hora actual nada menos que la posibilidad de una revelación de Dios análoga a la que la teología ha restringido a las fuentes de las Escrituras y de la Tradición. Esto ha exigido atender a la voz de Dios en las voces de los pobres y, en consecuencia, valorar al máximo su experiencia espiritual y, por ende, la elaboración intelectual que ellos mismos hacen de su lucha individual, social y política por su vida y su liberación a la luz de su fe. Los teólogos profesionales que han subrayado lo primero han debido entender lo segundo y, en vez de liderar una gesta histórica de un modo paternalista, tendrían que ubicar en un segundo lugar y al servicio del quehacer teológico de quienes por su fe tiene derecho y obligación pensar como cristianos (*intellectus fidei*).

Esta inversión en la importancia de estos roles no es poética. Este ponerse a ayudar los teólogos profesionales a los “teólogos de a pie”¹³⁷, es metodológicamente novedosa. Lo ilustro de este modo: ¿puede un varón hacer teología feminista? Si se otorga valor epistémico a la experiencia humana, puede ser que una comunicación de experiencias entre hombres y mujeres facilite algo así. Pero debe reconocerse que el modo de pensar las mujeres sus vidas a la luz de la fe cualifica la teología de un modo original, pues el objeto material de la reflexión teológica es una experiencia espiritual femenina de Dios. Las fuentes tradicionales de la revelación, vivas en la fe de las mujeres, favorecen en sus casos una comprensión novedosa y aún más pertinente de la presencia y de voluntad de Dios. Un teólogo profesional (varón o mujer), un exégeta por ejemplo, puede activar entre las mujeres de una CEB una conversación sobre el embarazo y motivar una reflexión a la luz del texto de la Visitación. Como resultado esta conversación puede llevar a resultados teológicamente muy originales sobre

137 Jorge Costadoat y Eduardo Silva, «Centro Teológico Manuel Larraín: Una interpretación teológica del presente», *Teología y vida* 46, n.º 4 (2005) 503-9. 506-507.

todo si se da prioridad epistémica a aquella experiencia espiritual femenina de Dios¹³⁸.

Lo que es de advertir en este caso, es un giro metodológico auténticamente científico. Si por siglos se ha entendido la revelación en una clave predominantemente intelectual, la Teología latinoamericana la concibe inseparablemente de la praxis cristiana, dándole a esta la primacía.

Este giro exige una nueva consideración de los lugares teológicos tradicionales¹³⁹. Las y los teólogos suelen hablar de la historia, de las mujeres, de los pueblos originarios y de los oprimidos en general, como de auténticos lugares teológicos. Sobre esto se ha dicho suficiente en una sección anterior.

El teólogo/a orgánico

El lector puede imaginar, por tanto, que la relación entre el teólogo profesional y el cristiano en cuanto teólogo, no ha sido fácil sobre todo cuando lo que ha estado en juego es la liberación de los oprimidos. La Teología latinoamericana es una teología “interesada”, “parcial”¹⁴⁰, con el peligro evidente de llegar a ser ideológica. Este es un riesgo. Pero también ha podido darse una teología popular que, de tanto respetar la autonomía del pueblo creyente, apenas le indica las vías de su liberación.

El tema del teólogo como “intelectual orgánico” ha sido estudiado por José Francisco Gómez Hinojosa en su tesis doctoral. Gómez describe cómo entiende Gramsci -el filósofo italiano

138 Sobre las mujeres teólogas puede consultarse: Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. 105. 108. 112. 169; María Clara Bingemer, «La mujer teóloga: vocación y ministerio», *Christus*, n.º 720 (2001) 21-28; Corpas de Posada, «Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?»; Ana María Tepedino, María Clara Luchetti Bingemer, y Teresa Cavalcante, «A mulher teóloga hoje», 24, *Nuevaamérica*, 1984. 15-39.; Ivone Gebara, «La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión», en *Aportes para una teología desde la mujer* (Madrid: Nuevo éxodo, 1988). 19-19.

139 Cf., Hünemann, «Nuevos loci theologici. Una aporte para la renovación teológica de la teología».

140 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 118.

varios años preso por su comunismo- el concepto del cual es creador¹⁴¹. Gramsci relaciona a los intelectuales con la masa. En esta relación debiera darse un proceso que va del “mundo epistémico” (conocimiento) al “mundo crático” (poder). El intelectual tendría que acercarse al “mundo epistémico” de la “masa”, es decir, a la “problemática cultural” o a la “cultura popular”¹⁴², “para sacarla de su pasividad e ignorancia”¹⁴³. La masa debiera avanzar en un “proceso de superación y concientización, ayudada por el intelectual”¹⁴⁴. El partido es el lugar por excelencia en el cual el intelectual y la masa han de converger.

El objetivo de esta convergencia es que “la masa tom(e) conciencia de su esencia: su ser-política”¹⁴⁵ y llegue al poder¹⁴⁶. El intelectual debiera asistirle en este paso. Para Gramsci, el salto de la cultura a la política se hace efectivo a través de una relación entre la teoría y la práctica. La transición de una a otra es dialéctica, crítica. El intelectual ha de actuar en terreno. “Intelectuales y masa, teoría y práctica, conocer y querer, disciplina y acción, programa y voluntad, son todas expresiones de una misma realidad: la unidad de la praxis”¹⁴⁷. La praxis une los mundos epistémico y crático en un proceso de integración mutua, en pro de la instauración política de una “voluntad colectiva”¹⁴⁸. Sin embargo, advierte Gómez, “el intelectual gramsciano no ‘aprende’ nada de la masa sino que esta es un objeto con el que se debe trabajar; en la medida en que

141 Cf., Gómez Hinojosa, «Teólogo de la liberación, ¿'intelectual orgánico'?» La tesis doctoral de Gómez Hinojosa tuvo por título: «La relación entre el intelectual y la base. Aproximación epistémico-crítica a textos de Antonio Gramsci» (Pontificia Universidad Gregoriana, 12 de junio de 1986).

142 Gómez Hinojosa. 8.

143 Gómez Hinojosa. 9.

144 Gómez Hinojosa. 9.

145 Gómez Hinojosa. 10.

146 Gómez Hinojosa. 11.

147 Gómez Hinojosa. 12.

148 Gómez Hinojosa. 12.

se liga orgánicamente al intelectual –‘masa orgánica’– sale de su situación de negatividad para llegar a la positividad política”¹⁴⁹.

En este punto Gómez toma distancia. Para él el pueblo debiera poder aportar en la actividad intelectual. La actividad teológica debiera arrancar “desde las bases materiales en que se encuentra su discurso, con una ubicación precisa y partidaria (de ‘parte’ no de ‘partido’) y orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación”¹⁵⁰. Gómez tiene en cuenta que los pobres “nos evangelizan” (según el decir de Puebla), pero no de un modo espiritualista, sino de acuerdo a una dialéctica en la que pobres y teólogos “tienen mucho que aportar”¹⁵¹. De todas las relaciones posibles entre una actividad y otra, el doctor de la Gregoriana cree en un intercambio, “pues entre saber intelectual o científico y saber básico o popular se da una diferencia natural ya que son dos modos naturales de abordar el mundo, plantear problemas y resolverlos; es decir, tanto el intelectual como la base ‘saben’ pero de distinta manera”¹⁵². El intelectual aporta con información, consejo y animación. La base, en cambio, pone una “práctica histórica” y “creatividad”. Entre la vida de la base y su expresión simbólica “hay una íntima conexión”; “ella vive su vida, la piensa y expresa su pensamiento; ella sabe lo que vive y no se preocupa de la complicación que significa vivir lo que científicamente se sabe”¹⁵³. En otras palabras, la base no es ignorante de lo que le conviene y esto el intelectual ha de tenerlo muy en cuenta. Caminando unidos en una misma acción, surge “un ‘nuevo’ intelectual y una nueva ‘base’”¹⁵⁴.

Otros teólogos latinoamericanos se han preocupado de esta relación entre el intelectual y la base cristiana. J.L. Segundo sostiene que en la Teología de la liberación se dan “dos tendencias

149 Gómez Hinojosa. 13.

150 Gómez Hinojosa. 13.

151 Gómez Hinojosa. 14.

152 Gómez Hinojosa. 16.

153 Gómez Hinojosa. 17.

154 Gómez Hinojosa. 17.

claras”¹⁵⁵. Una, ilustrada, se inclina a la liberación del pueblo de las opresiones socio-políticas; la otra, popular, reivindica la cultura y religiosidad de los pobres. El teólogo debiera poder transitar entre ambas, lo cual no es fácil.

J.L. Segundo formula una pregunta que también Gómez ha podido plantearse: “¿Cómo se puede hacer teología para el pueblo sin tener como sujeto agente al mismo pueblo?”¹⁵⁶. J.L. Segundo distingue dos “mediaciones intelectuales”¹⁵⁷. Por una parte la mediación filosófica defiende la posibilidad de hacer del pueblo sujeto de su propia liberación; por otra, la mediación de las ciencias sociales “con sus análisis sobre los mecanismos de opresión ocultos al propio pueblo, aunque introyectados en él, aparecen más y más como una presunta ‘ayuda generosa’ ofrecida al pueblo *desde* fuera de él por gente que pretende hablar en nombre de los ‘sin voz’”¹⁵⁸.

Si se trata de dar voz al pueblo, de acuerdo a Segundo, los teólogos han de valorar la mediación filosófica o la de una teología filosófica. Este sería predominantemente el caso de la segunda tendencia, menos proclive a diagnosticar y superar los males que aquejan a los latinoamericanos. Esta tendencia suele ver con desconfianza la crítica de lo popular proveniente de las ciencias sociales. Para el jesuita uruguayo, ella “justifica (‘la espontaneidad popular’) como enseñanza radical para el teólogo y, más en general, para el intelectual”¹⁵⁹. En este sentido, el teólogo debiera aprender del pobre.

155 Juan Luis Segundo, «Dos teologías de la liberación», en *Teología abierta*, III vols. (Madrid: Cristiandad, 1984) 129-59.129; cf. Paulo Ponte, «O relacionamento do teólogo com a comunidade eclesial do ponto de vista de um bispo», *Perspectiva Teológica* 16 (1984) 215-22; Leonardo Boff, «A relação do teólogo com a comunidade eclesial», *Perspectiva Teológica* 1984; José da Rosa Wagner, «Teólogo, intelectual orgânico por essência», *Grande sinal: Revista de Espiritualidade e Pastoral* 71, n.º 2 (2017) 151-60. Bernardino Leers, «O teólogo e a comunidade», *Perspectiva Teológica* n.º 16 (1984) 222-229.

156 Juan Luis Segundo, «Dos teologías de la liberación». 134.

157 Juan Luis Segundo. 136.

158 Juan Luis Segundo. 138.

159 Juan Luis Segundo. 138.

J.L. Segundo retrotrae el problema los orígenes. En el Nuevo Testamento Jesús se refiere a Israel como “pueblo objeto”. Él sabe, él conduce. Toma decisiones que pueden incidir en el pueblo. Supuesto este liderazgo de Jesús, difícilmente la religiosidad popular pudiera invocarlo. Cabe entonces preguntarse: “¿Puede la Iglesia de Jesús de Nazaret contener dentro de sí las masas, es decir, la inmensa mayoría de pobres y marginados? O, dicho en otras palabras, ¿puede la Iglesia ser verdaderamente la Iglesia (que surge) de los pobres? ¿O debe ser una Iglesia puesta al servicio de su humanización desde los medios específicos que ella posee –o que poseen sus miembros específicos– para contribuir a esa humanización?”¹⁶⁰.

J.L. Segundo sabe que su planteamiento extrema las posibilidades. El teólogo duda que la cultura popular –bastante “primitiva”, en el sentido de “monolítica”- acepte una ilustración. La institución eclesial se engaña creyendo que las cosas irán bien con un cristianismo popular de masas. Esta “tendrá que aceptar que hacer la (difícil) opción de determinar si prefiere la fácil y ambigua unanimidad que le brindaba la cultura primitiva o la pertenencia consciente, mucho menos numerosa”, a saber, la que puede “surgir de una nueva y madura evangelización”¹⁶¹. J.L. Segundo se inclina por esta posibilidad.

Pedro Trigo es muy consciente de la dialéctica descrita por J.L. Segundo, pero se ubica en la otra orilla. Trigo rechaza la identificación fácil del cristianismo con el imaginario socialista ilustrado: “si el mundo-de-vida era las izquierdas, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico”¹⁶². En otros términos, “si la teología es acto segundo y la praxis de liberación el acto primero, desde esta perspectiva esa praxis era simplemente la de la izquierda y en concreto el teólogo participaba en ella en la elaboración teórica, en los análisis de coyuntura, en la discusión de bases programáticas, en la propaganda y defensa de este hori-

160 Juan Luis Segundo. 148.

161 Juan Luis Segundo. 158.

162 Pedro Trigo, «Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo», *Iter* n.º 25 (2001) 109-36. 111.

zonte, y eventualmente como extensionista y en tareas organizativas y de apoyo”¹⁶³.

Por su parte, él pide al teólogo que asuma “el mundo-de-vida de los pobres”. Así podrá librarse de la “relación ilustrada” que entorpece el cumplimiento de su misión: “Mi propuesta es que la Teología de la liberación comienza cuando acaba la relación ilustrada. En este sentido, la condición de intelectual de la Ilustración liberal y la de intelectual de la Ilustración socialista serían igualmente heterogéneas respecto de la Teología de la liberación”¹⁶⁴.

Trigo es un teólogo inserto en los medios populares latinoamericanos¹⁶⁵. Según él, el teólogo tendría que iniciarse en el mundo de los pobres para poder así “superar la relación ilustrada”¹⁶⁶. Pero esto parece imposible. Los teólogos son ilustrados y nunca dejarán de serlo. El teólogo, por excelencia, “se conoce a sí mismo y se posee a sí mismo, es el que se auto libera por el uso soberano de su razón y de sus facultades, el que tiene en sí su principio y fundamento, el autártico”¹⁶⁷. Sería necesario que topara con un “límite infranqueable”, equivalente a hacer “la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto”¹⁶⁸. Trigo, a diferencia de J.L. Segundo, descubre en Jesús al Siervo de Yahvé: “un pobre de espíritu, pobre también con espíritu y amigo de pobres y el que se solidariza al modo de Jesús: asumiendo los problemas, cargando con las dolencias y sanando así los ambientes y curando las enfermedades del cuerpo y el corazón, él, pecador y enfermo siempre, sanado y perdonado cada día por Jesús”¹⁶⁹. Este, según Trigo, es el fundamento

163 Pedro Trigo. 112.

164 Pedro Trigo. 113.

165 Cf. Pedro Trigo, *La cultura del barrio* (Caracas: Universidad Andrés Bello, 2004).

166 Pedro Trigo, «Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo». 115.

167 Pedro Trigo. 115.

168 Pedro Trigo. 115.

169 Pedro Trigo. 119.

de una praxis que pudiera ser auténticamente liberadora y, por tanto, considerarse el acto primero del cual la Teología de la liberación quiere ser el acto segundo¹⁷⁰. Esta praxis debiera radicar en la praxis liberadora de Jesús y llevarse a efecto “con Espíritu”, con el Espíritu de Jesús. De la mera praxis política, esencialmente coactiva, no se puede esperar la verdadera liberación.

El lugar donde esta praxis es posible son las comunidades eclesiales de base. En ellas el “teólogo se va haciendo cristiano junto con el pueblo creyente y oprimido”¹⁷¹. No se trata de que el teólogo se mimitice con el pueblo. La relación debe cambiarlos a ambos. Un síntoma decisivo de que la relación se mantiene como horizontal (en cuanto cristianos) es que se dé en la casa del pueblo, en sus casas físicas desde luego, pero también en la cultura popular (en su lenguaje, en sus ritmos, en sus tópicos, en su lógica, en sus sentimientos, en sus expresiones simbólicas, en su modo de organizarse...) y sobre todo, en el catolicismo popular¹⁷². Sigue Trigo: “Si la comunidad tiene que mantenerse como de base (si no, no es comunidad sino grupo y no de base ya que en él hay relaciones piramidales), esa casa no puede ser otra que la cultura y religión populares”¹⁷³.

La tarea específica del teólogo es vincular a la comunidad con la tradición de la Iglesia. Debe hacer oír la Palabra tal como la Iglesia la transmite. En esto consiste el “otro modo de hacer teología” con que suele caracterizarse a la Teología de la liberación. Estamos ante una teología que tiene más que ver con “el modo de producción”¹⁷⁴, que con sus resultados.

De lo anterior se puede concluir que hay fundamentalmente dos maneras de ser “intelectuales orgánicos”. Una, que valora la inserción del teólogo en el pueblo cristiano, exigiendo sumo respeto a su idiosincrasia, resistiendo la iconoclastia ilustrada, pero reforzando a veces la impermeabilidad de la cultura y religiosi-

170 Pedro Trigo. 119.

171 Pedro Trigo. 122.

172 Pedro Trigo. 123-124.

173 Pedro Trigo. 124.

174 Pedro Trigo. 132-133.

dad a la liberación de aquellas opresiones. La otra, típicamente ilustrada, pretende liberar al pueblo cristiano de las opresiones socio-económicas, y habría que agregar también religiosas, pero sin contar con los pobres como responsables primeros de su propia vida. Por esta vía no se repara que esta ilustración simplemente sustituye una alienación por otra.

2.- El pobre como teólogo/a

Las teologías latinoamericanas y caribeñas suponen que los pobres (en el amplio sentido de la palabra) son personas cuya dignidad implica ser sujetos responsables de pensar y llevar adelante una lucha por la vida y la justicia. Pues bien, esto también vale en el campo teológico. El reconocimiento de la dignidad de los pobres conlleva considerarlos los intelectuales primeros de su propia liberación; ellos/as son o deben ser teólogos que piensan su existencia a la luz de su fe¹⁷⁵.

Hemos visto que en la Teología latinoamericana y caribeña en general la implicancia de las y los teólogos en el método es esencial. El teólogo/a ha de sintonizar con la experiencia espiritual personal de quienes representa. La teología tiene métodos para los cuales este requisito es remoto y extrínseco, e incluso perturbador¹⁷⁶. En el caso latinoamericano la participación del profesional en la vida de un colectivo oprimido es un requisito *sine qua non* de la episteme de un tipo de conocimiento teológico que aspira a ser científico. Si el mundo de los pobres constituye un “lugar teológico propio” –en los términos señalados más arriba- el teólogo/a profesional accede a esta fuente de conocimiento de Dios gracias a una convivencia e intercambio personal y espiritual con ellos. Es esta confluencia de experiencias de dos suertes de teólogos, el profesional y el “de a pie”, el *locus* que constituye el objeto de estudio científico. En este sentido, el/la teóloga de la liberación es un intelectual orgánico, alguien que hace suyo el “conato

175 Costadoat, «La “más latinoamericana” de las teologías». 246-250.

176 Cf. Costadoat, «Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana». 20.

agónico”¹⁷⁷ de los pobres, le aporta sus conocimientos y su propia experiencia, subordinando, sin querer liderar procesos de liberación que le competen solo en segundo lugar.

El caso es que, de hecho, en las Comunidades eclesiales de base (CEBs) los pobres se han desempeñado como teólogos/as¹⁷⁸. Carlos Mesters, aun siendo experto en las Sagradas Escrituras, se ubica en un lugar auxiliar al momento de la lectura de la Biblia en las comunidades. Él sabe que la interpretación de la Palabra pertenece a las comunidades y no a los exégetas, pues estos están al servicio de lo que Dios quiera decirles a las personas que las integran. “El objetivo de la interpretación ya no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”¹⁷⁹. Según el carmelita brasileiro, “con la ayuda de la Biblia (el pueblo) descubre dónde y cómo Dios nos habla hoy, a través de los hechos”¹⁸⁰. El método de la Lectura popular de la Palabra de Dios es sencillo pero dinámico y profundo. Se cumple en tres tiempos que se suceden uno a otro de un modo interminable: “Conocer la Biblia lleva a convivir en comunidad. Convivir en comunidad lleva a servir al pueblo. El servir, a su vez, lleva a un conocimiento más profundizado, y así sucesivamente. Es una dinámica que no termina nunca. Recomienza de nuevo y se ahonda cada vez más”¹⁸¹. Debe enfatizarse que se trata de un método comunitario. Lo fundamen-

177 Cf. Pedro Trigo, *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*. (Santiago, 2013). 52.

178 Cf. Antonio Alonso, *Comunidades eclesiales de base* (Salamanca, 1970); José Marins, *Comunidades eclesiales de base* (Bogotá, 1975); Marcello de Carvalho Azevedo, *Comunidades eclesiales de base: alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia* (Madrid, 1986); Pedro Trigo, “Comunidades eclesiales de base”, *Revista latinoamericana de teología* XVI, n.º 47 (1999) 189-206; Clodovis Boff, *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación* (Bogotá, 1981).

179 Mesters, «Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil». 147.

180 Mesters, «Leitura popular da Bíblia». 534. Traducción propia.

181 Mesters, «Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil». 148.

tal es “escuchar a Dios hoy”¹⁸², pero es la comunidad eclesial la que junta lee la Palabra¹⁸³. Lo hace con el mismo Espíritu con que esta fue escrita. El Espíritu actualiza en la comunidad el habla de Dios¹⁸⁴. El quehacer teológico latinoamericano es espiritual.

Todavía más, no es exagerado sostener que en ellas ha tenido lugar la recepción más característica del Concilio Vaticano II en América Latina. Se verá en la III parte. También esta parte, de un modo descriptivo, se explica con ejemplo dónde y cómo los pobres se desempeñan como teólogos/as.

182 Cf. Mesters. 152.

183 Cf. Mesters, «Leitura popular da Bíblia». 535.

184 Cf. Mesters, Carlos. “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”. *Convergencia* 24, 226 (1989) 451-467.

II

EL *CUR DEUS HOMO* LATINOAMERICANO

En la cristología del siglo XX es posible reconocer un giro hacia la historia en sus varias acepciones: recuperación de la figura y la pretensión de Jesús mediante los estudios histórico-críticos; redescubrimiento de la patrística y de la tradición; indagación en la conciencia psicológica y espiritual de Jesús; y apuesta por un sentido cristológico de la historia. La cristología latinoamericana de la liberación ha participado en este regreso a Jesús y en una profundización de su humanidad en vista a recuperar al Cristo liberador de los oprimidos y de las víctimas inocentes.

En esta II sección de este libro se trata, en primer lugar, de un panorama, muy esquemático, por cierto, de la evolución de la cristología desde los tiempos de la inculturación griega. En seguida, se llamará la atención a un momento muy significativo, que en América Latina y el Caribe es posible localizarlo en Medellín, que constituye el abandono de la cristología neo-escolástica del tratado *De Verbo incarnato*. En tercer lugar se explicará la novedad cristológica de Medellín y su sintonía con la cristología latinoamericana. Y, por último, se sintetizará todo anterior respondiendo, desde este nuevo contexto, a la pregunta de Anselmo *Cur Deus homo*.

LA NECESARIA HISTORIZACIÓN DE LA ENCARNACIÓN

1.- Inculturación griega de la cristología

La contribución de los grandes concilios

Las inculturaciones griega y latina de la cristología deben considerarse fundamentales para la transmisión del Evangelio y, especialmente la griega, en principio, su salvaguarda¹⁸⁵. Pues en los

185 Cf. Jorge Costadoat, «La necesaria historización de la Encarnación. La mirada de la cristología latinoamericana», *Franciscanum* 64, n.º 178 (2022) 1-32.

hechos, atendida la fe de los cristianos comunes, la imagen que hemos recibido de Jesús es extraña. Es esta la imagen de un hombre que, en virtud de su divinidad, parece omnisciente y omnipotente; y, en particular en la religiosidad popular latinoamericana, uno que sufrió impotente en la cruz con y por nosotros. Solo a partir del siglo XX, debido a la mayor ilustración bíblica del pueblo latinoamericano, esta imagen abstracta del Cristo greco-latino ha comenzado a ser interrogada.

La cristología de los padres griegos tuvo muchas y ricas versiones y, a la vez, diferencias muy importantes. En materia de la Encarnación, teólogos como san Ireneo llegaron a formulaciones que pudieron haber sido incorporadas a *Gaudium et spes* 22, enriqueciéndolo. En justicia de lo que diré a continuación, me permito citar lo que Rodrigo Polanco dice de Ireneo:

“En otras palabras, su encarnación es tan cierta, que es un hombre en sentido pleno; y es tan efectivamente humano, que además vivió todas las edades que vive un hombre: Bebé, párvulo, muchacho, adulto y anciano (II, 22, 4). Por otra parte, contra los docetas, afirma que “lo que parecía, eso mismo era” (III, 18, 7), y “lo que era, eso mismo también parecía” (II, 22, 4). Como consecuencia de esto, Jesús – Hijo de Dios hecho hombre – vivirá una vida plenamente humana, sometida al sufrimiento de la pasión y a la muerte. En realidad – afirma el Obispo –, si Cristo, el cual dio testimonio de haber padecido, no hubiera tenido una verdadera carne humana sometida al sufrimiento, no hubiera sido verdadero hombre, y al no serlo, se hubiese mostrado como un impostor al pedirnos padecer por confesar su nombre, si acaso él mismo no padeció por nosotros”¹⁸⁶.

En esta publicación, sin embargo, se atenderá al curso más problemático de la cristología griega, esto es, la de los grandes concilios de la Antigüedad, puesto que ellos fijan el dogma de la

186 Rodrigo Polanco, «La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon», *Sapientia patrum. Anales de la Facultad de Teología* 51, n.º 2 (2000) 43-89.

Iglesia en un punto decisivo y, a la vez, imprimen a la teología los límites de una inculturación determinada.

Hoy entre los cristólogos prospera la opinión crítica de la inculturación griega de la cristología. La fórmula del concilio de Calcedonia tuvo la virtud de acertar con la superación del nestorianismo y el monofisismo, asegurando el triunfo de Cirilo sobre Nestorio y condenando a Eutiques. No entraremos aquí en los detalles del choque frontal entre las cristologías de los siglos V a VII. Pero, *grosso modo*, es necesario reconocer que el gran concilio tuvo los términos para distinguir en Cristo su persona (πρόσωπον) o hipóstasis (ὑπόστασις), de sus naturalezas (φύσεις); además de la sabiduría de designar con adverbios negativos (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) el tipo de unión del Verbo y la naturaleza humana. Pero ni Calcedonia, ni sus interpretaciones más autorizadas, las de los concilios Constantinopla II (553) y Constantinopla III (680), fueron muy lejos en superar la visión de Cristo en la clave de la metafísica griega de la sustancia. Constantinopla II afinó los términos con que se cerraría el paso a una interpretación nestoriana de la fórmula calcedonense. Dirá que «la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición (κατὰ σύνθεσιν) o hipóstasis (καθ' ὑπόστασιν)» (DH 424). El constantinopolitano III, por su parte, saldría al paso del monofisismo en sus versiones monoteletas y monoenergetas¹⁸⁷. Contra la primera afirmó en Cristo dos voluntades naturales y, contra la segunda, dos actividades naturales humana y divina (DH 556-557).

Pero, en ese entonces, ni los agnoetas ni los afartodocetas recibieron una condena tan clara y fuerte como las recibidas por el papa Honorio y el patriarca Sergio por aquellas herejías. Por los años 530 y 540 surgieron los agnoetas. Temistio sostuvo la ignorancia de Cristo, basándose en Mc 13,32 y Jn 11,34. A los agnoetas se les acusaba de no reconocer la unión hipostática y la comunicación de idiomas. Gregorio Magno los condenó en el 600 (DH 474-476), y luego lo hizo el concilio de Letrán del 649 y el cons-

187 Cf. Carlo Dell'Osso, *Monoenergiti/Monoteliti del VII secolo in Oriente* (Roma: Institutum Patristicum Autinianum, 2017).

tantinopolitano III. Según B. Sesboüé, la condena de los agnoetas «supone la ausencia de una ignorancia positiva o privativa en la inteligencia humana de Cristo. Esta ignorancia consiste en no saber lo que se debería saber normalmente»¹⁸⁸. Distinta sería la ignorancia negativa, a saber, aquella que no tiene que ver directamente, en el caso de Cristo, con el cumplimiento de su misión. En todo caso el texto de Gregorio es impreciso. ¿Condena una transcripción de ciencia divina a la inteligencia humana de Cristo? En la antigüedad, esta fue la opinión dominante. Llama la atención, en todo caso, que en el plano del conocimiento el pensamiento de los padres no haya seguido el curso de Constantinopla III, curso que le dio Máximo el Confesor, de adscribir la voluntad a la naturaleza y no a la persona de Jesús. Algo análogo pudieron, y debieron hacer, para ser fieles al mandato fundamental de Calcedonia. Aun así, también Constantinopla III deja un interrogante. ¿Cómo ha de entenderse la afirmación de que del Señor, «uno solo y el mismo reconocemos que son tanto los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene que ser»? (DH 557). ¿Se quiere con esto decir que los milagros de Cristo de algún modo tenían lugar con prescindencia de su naturaleza humana? ¿Es decir, que Cristo, en virtud de su divinidad, podía obrar como ningún ser humano por naturaleza habría podido hacerlo?

El Cristo impasible de los afartodocetas

Me detengo con mayor extensión en el análisis de la doctrina de la áfthartía (ἀφθαρτία) de Cristo, ya que, aun cuando los cristólogos latinoamericanos no la mencionen en sus obras, en la perspectiva de la cristología de la liberación esta herejía que niega un auténtico sufrimiento en Cristo constituye, según parece, una de las más graves deshistorizaciones de Cristo. El autor que se ocupó de ella fue Leoncio de Bizancio (siglo VI). Este padre de la Iglesia, en su obra

188 Bernard Sesboüé y Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995). 338.

*Diálogo contra los afartodocetas*¹⁸⁹, rechaza el pensar de Severo y Juliano de Alicarnaso, quienes sostenían que el cuerpo de Cristo había sido incorruptible (ἀφθαρτία) desde la encarnación en adelante, creyendo que este era «impasible, inmortal, invariable, invisible, intangible, impalpable, sin calidad y cantidad, en síntesis incorpóreo»¹⁹⁰. En el diálogo entre el Ortodoxo (Leoncio) y el Afartodoceta (los herejes) asoma la inveterada dificultad de la inculturación griega de la cristología, a saber, la de la unidad en Cristo de su divinidad y humanidad. El Afartodoceta se interroga: «¿cómo, por cierto, ha sido posible que la naturaleza corruptible no cediera a la unión con el Verbo incorruptible?»¹⁹¹. El Ortodoxo responde que si el cuerpo del Verbo no hubiese sido corruptible, pasible o capaz de sufrir, no se comprendería la razón de ser de la Encarnación¹⁹².

Sin embargo, es necesario observar con atención esta diferencia entre ambos. Tanto para Leoncio como para el Afartodoceta, Cristo ha sido pasible en virtud del Logos. La diferencia estriba en que, para el Afartodoceta, Cristo ha podido sufrir porque el Verbo tenía la virtud de hacer que la naturaleza humana sufriera, lo cual había acontecido desde el instante de la concepción, mientras que para Leoncio esta propiedad radicaba en la naturaleza humana. «De hecho, Cristo no deviene pasible a causa del Verbo, si por naturaleza era superior a las pasiones. Más bien es verdadero lo contrario, cuando la carne dominaba las pasiones naturales, generalmente el Verbo le concedía tal dominio»¹⁹³.

Aun así, el pensamiento de Leoncio también es problemático. Sostiene: «no siempre el cuerpo se abstenía de las pasiones. De hecho, el cuerpo no tuvo la impasibilidad de la unión con el Verbo, sino de la voluntad del Verbo al que se le había unido, dispo-

189 Cf. Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», en *Le opere. Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Dell'Ossso*. (Roma: Città nuova, 2001).

190 Leonzio. 39.

191 Leonzio. 103.

192 Cf. Leonzio. 39.

193 Leonzio. 105.

niendo esto al tiempo oportuno y en vista de alguna utilidad»¹⁹⁴. El Verbo en general no sufría. Es decir, de ordinario era impasible, pero excepcionalmente sufría las veces que por «alguna utilidad» se desenvolvía de un modo divino. La imagen de Cristo del Ortodoxo parece extraña. En él el Verbo podía suspender el ejercicio de su humanidad.

El interés de Leoncio es soteriológico. Si el Logos no ha asumido verdaderamente la humanidad, no ha podido salvarla. Él ha debido ser un hombre desde la Encarnación. «¿Cómo habría sido posible que compartiera la vida con los hombres desde el inicio o soportar nuestras pasiones, siéndole negado desde el inicio de la unión soportar nuestros padecimientos y nuestro ser mortal?»¹⁹⁵. Para el Ortodoxo, el Verbo se asimila a la naturaleza humana en virtud de su capacidad de sufrir. Esta asimilación, al mismo tiempo, funge de condición fundamental de nuestra salvación: «¿Cómo tendremos la semejanza con Dios sin sufrir con aquello que él ha sufrido a su vez? Y, ¿de qué modo ha sufrido sino como nosotros? De hecho no ha sufrido como nosotros de no haber sido similar a nosotros. Por cierto no ha sido glorificado si no ha tomado según la carne aquello que siempre ha tenido según el espíritu»¹⁹⁶. Es la glorificación del Verbo encarnado, es decir, del Verbo que ha sufrido en su carne, lo que hace posible que nuestra carne mortal sea salvada. Es de notar, por otra parte, que la asimilación es doble o tiene dos vías, con lo cual se valora nuestra colaboración en nuestra propia salvación. Pues sería aún más abstracto que el Verbo se hiciera uno de nosotros sin nosotros hacer algo por asemejarnos a Él.

Debe considerarse, además, que para Leoncio esta identificación del Verbo con la naturaleza humana implica reconocer en Cristo algún tipo de ignorancia. Sostiene el Ortodoxo: «Puesto que era necesario que Dios no sólo quisiera sino también obrará en nuestro favor, era absolutamente necesario que en todo cuanto

194 Leonzio. 105-106.

195 Leonzio. 104.

196 Leonzio. 98-99.

tenía intención de hacer no tuviera ningún exceso de conocimiento»¹⁹⁷. No es claro qué tipo de conocimiento Leoncio considera excesivo. Bien se podría suponer que, como se ha dicho de Gregorio, Cristo no ha podido ignorar aquello que es fundamental para el cumplimiento de su misión. Pues solo así, como un ser que ha sufrido e ignorado muchas cosas, piensa Leoncio, Cristo ha podido ser causa ejemplar de una imitación: “¿Cómo pues nosotros habríamos podido imitar a aquel que tiene una virtud superior a causa de la diferencia de su cuerpo, desde el momento en que, aun siendo en un cuerpo pasible y corruptible, nos es pedido asemejarnos con el incorruptible?”¹⁹⁸. En estas palabras del bizantino ha de reconocerse, al menos en parte, una superación de la ahistoricidad de sus contrincantes.

Pero, como se ha dicho arriba, para Leoncio Cristo solo se asemeja a los seres humanos. El Verbo encarnado puede hacer cosas que nosotros no podemos. En otro lugar afirma:

“Todo desde el nacimiento a la cruz y a la sepultura por tres días y tres noches siguió el curso y orden natural. Para revelar su divinidad, que no había sido aún revelada a la multitud, a lo largo de todo el curso de su vida raramente obraba milagros con su cuerpo para demostrar su divinidad, como he dicho, no para hacer vana su humanidad. Por esto él ha caminado sobre las aguas, se ha transfigurado sobre el monte y sobretodo haciendo ayuno por cuarenta días enteros en el desierto”¹⁹⁹.

Leoncio sabe que Cristo ha de ser uno de los nuestros para poder imitarlo. Sin embargo, observa defectuosamente este principio de su propia soteriología. ¿Daba el Verbo encarnado ejemplos ocasionales para ser imitado? Si Cristo algunas veces podía no sufrir; si otras veces para revelar su divinidad podía caminar sobre las aguas, entonces no ha podido compartir la historicidad de un ser humano verdadero.

197 Leonzio 100.

198 Leonzio. 120.

199 Leonzio. 109.

2.- El giro de soteriología latina

Mérito y límites de san Anselmo

La inculturación griega de la cristología tuvo los méritos y los límites reseñados. La soteriología griega, en particular, concibió la salvación como divinización, a saber, como acto de Dios Padre de hacer de los seres humanos hijos e hijas suyos en virtud de su Hijo encarnado. Por esta vía se creyó que Dios había comunicado su propia vida divina a sus criaturas de un modo completamente gratuito.

La soteriología latina, empero, al valorar la responsabilidad y la respuesta libre del ser humano al don de Dios, terminó por comprometer gravemente esta gratuidad. La soteriología latina aprovechó las clarificaciones fundamentales de Calcedonia para entender correctamente la unión de Dios y el ser humano en Cristo, pero condujo a la Iglesia a creer que el mero sacrificio de la cruz bastaba para la redención. San Anselmo representa por excelencia este giro. Su modo de concebir la salvación como perdón de los pecados ha dependido de que Jesús haya sido perfectamente Dios y perfectamente hombre. La clave del pensamiento de san Anselmo sobre la Encarnación se encuentra en su obra *Cur Deus homo*²⁰⁰.

Dicho de un modo esquemático, Anselmo pone en relación estrecha la misericordia y la justicia de Dios. El teólogo de Canterbury afirma: «En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti (Bosón, su discípulo) te parecería que iba a perder cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa»²⁰¹. La justicia de Dios, para Anselmo, es expresión de su misericordia. Lo es como perdón de la humanidad

200 Cf. Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», en *Obras completas de San Anselmo*, de San Anselmo, vol. I (Madrid: BAC, MCMLII) 737-891.

201 Continúa la cita «Porque, ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: ‘Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti’, y el Hijo a su vez: ‘Tómame y redímetete?’». («Por qué Dios se hizo hombre». 887; cf. 751).

pecadora y, en consecuencia, como liberación de las víctimas de la rotura del orden del universo causada por el pecado.

Bien parece ser un enorme mérito de Anselmo haber derivado la salvación de la entrega libre de Jesús a la muerte, de lo cual dependerá la valoración de la acción humana en favor de su propia redención. Su comprensión de esta –en tanto satisfacción de Cristo a Dios Padre como acto supererogatorio del hombre Dios– no es una categoría bíblica. Sin embargo, representa el respeto de Dios por sus creaturas que, al amarlas, espera de ellas una respuesta voluntaria a este don. Aunque Anselmo no lo diga en estos términos, esto equivale a la conversión al reino que Jesús demandaba a quienes lo proclamó. En esta clave, Dios no fuerza a Jesús a morir crucificado. Afirma: «Dios Padre no trató a ese hombre ni le condenó a muerte por los pecadores, siendo él inocente, en la forma que tú dices (respondiendo a Bosón). Pues no le forzó a la muerte contra su voluntad ni permitió que fuese muerto, sino que él mismo buscó la muerte para salvar a los hombres»²⁰². Jesús, inocente, da la vida libremente por los culpables. Anselmo plantea el asunto en términos de necesidad, pero se trata de la necesidad de un acto libre del Padre y del Hijo en favor de una creación, obra de ambos, que ellos no pueden dejar fracasar. Anselmo es plenamente consciente de la barbaridad que significaría pensar que Dios entrega a su Hijo a la muerte sin más. Se pregunta a través de Bosón, su interlocutor, «¿qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecadores al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?»²⁰³. Dicho en otras palabras, la libertad de Jesús se sustenta en la libertad de Dios Padre. Este, porque toma en serio al hombre, porque cuenta con su libertad para reparar el daño cometido por esta misma libertad, deja que su Hijo, representante de la libertad humana, satisfaga al Padre por sus pecados. Este modo de entender el sacrificio de Jesús de Anselmo es muy distinto al de buena parte de la teología occidental venidera.

202 «Por qué Dios se hizo hombre». 763.

203 «Por qué Dios se hizo hombre». 761.

Las teorías sacrificialistas, especialmente la teología del sacrificio penal de Cristo, arrojan la imagen de un Dios que salva a cambio de sangre y de un Hijo que, sin libertad, ofrece su cuerpo para ser inmolado en holocausto²⁰⁴.

Dejado aparte este enorme mérito de Anselmo, *Cur Deus homo* merece críticas. Vista la praxis neotestamentaria de Jesús, no se puede reducir la salvación al perdón de los pecados. Por cierto, la argumentación meramente racional del santo de Aosta deja fuera la historia efectiva de Jesús de Nazaret, su anuncio del Reino de Dios y el haber sido asesinado por esta causa, antes que por satisfacer el honor de Dios. Anselmo da a la cruz una importancia absoluta, pero vacía a la cruz de su contenido histórico. Le basta con que el Hijo de Dios haya muerto en ella, olvidando quién fue este crucificado y los motivos históricos de su eliminación.

También se echa en falta en la cristología de Anselmo el valor soteriológico de la resurrección. Esta no es considerada. Algo así ha podido conducir, al menos en el plano de la reflexividad, a un «Cristo sin cristianos». Son los cristianos, a saber, quienes siguen a Jesús en virtud del Espíritu del resucitado, los que historizan a Cristo en el presente. Esta crítica puede considerársela anacrónica. Pero es un hecho que, en la entrega del hombre Dios en la cruz, los cristianos no son más que espectadores pasivos de la misericordia de Dios con la humanidad. En consecuencia, la valoración de la cooperación de la libertad humana en la obra de la

204 Cf. Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, vol. I (Salamanca: Secretariado trinitario, 1988). 363. La discusión medieval que siguió al planteamiento Anselmo se articuló en base a la pregunta: “¿se hubiera encarnado el Hijo de Dios si el hombre no hubiese pecado?”. Según santo Tomás la Encarnación no era necesaria, pues nada puede forzar a Dios, pero era conveniente. Tomás entiende que esta tiene por objeto la salvación del ser humano de aquello que lo arruina, esto es, el pecado. La escuela franciscana, en cambio, sostuvo lo contrario. Duns Scoto pensaba que aun cuando no hubiese habido pecado el Hijo se habría encarnado para llevar la creación a su plenitud y así dar gloria a Dios. En este caso, empero, la Encarnación no es a causa del ser humano sino para la alabanza del creador (cf. Frédéric-Marie Le Méhauté, *Révéle aux tout-petits. Une théologie à l'écoute des plus pauvres* (Paris: Cerf, 2022). 202-203.

propia redención es un reconocimiento abstracto. Solo debe considerarse concreta la praxis espiritual de los seguidores de Cristo.

Visto Anselmo en la perspectiva de la historia de la cristología, el teólogo escolástico anuda la teología latina con la griega. Esta, que puso énfasis en la mediación descendente de la salvación, es concretada, en óptica ascendente, por el hombre Jesús mediante su acción meritoria. Dicho en otros términos, la cristología griega hace de condición de posibilidad *sine qua non* de la soteriología latina²⁰⁵. Jesús ha debido ser perfectamente Dios y perfectamente hombre. La satisfacción «no podrá darla si no es verdadero Dios, ni estará obligado a ella si no es verdadero hombre. Y como es necesario que exista un Dios hombre con las dos naturalezas bien distintas, también lo es que estas dos naturalezas distintas y perfectas se reúnan en una sola persona»²⁰⁶. Anselmo parte de la base de la contribución de Calcedonia y la interpretación de este concilio realizada por el constantinopolitano III, que condena el monoteletismo y monoenergetismo para salvaguardar la índole auténticamente humana de la actividad y de la voluntad del Verbo.

Sin embargo, hay todavía otra crítica que hacer. Ambas, la cristología griega y la latina de Anselmo son abstractas al momento de concebir los sufrimientos de Cristo. La cristología griega solía desenmascarar a los nestorianos que no confesaban que el Hijo de Dios hubiera sufrido y muerto en la cruz. Pero hemos visto también que la atribución de los sufrimientos al Hijo de Dios en el caso de los afartodocetas, y del mismo Leoncio, teólogo influyente en el Concilio de Constantinopla II, fue imperfectamente humana. En la teología latina la falta de consideración soteriológica de la historia de Jesús y, por ende de su interioridad y espiritualidad, también conducirá a una suerte de afartodocetismo, pues en este

205 Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*. 355.

206 «Por qué Dios se hizo hombre». 837. Lo dice también de otro modo: «Si, pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios». («Por qué Dios se hizo hombre». 835; cf. 761).

caso lo que cuenta no son los sufrimientos de Jesús por los sufrimientos de su gente, sino la mera cruz. Un Cristo que no es radicalmente histórico, que no se ha relacionado con su Padre en el Espíritu, que por lo mismo no se conecta empática y espiritualmente con los seres humanos, puede decirse que salva en general. Quienes crean en él, han de experimentar su redención de su cuerpo material pero no la de su libertad.

La versión sacrificial del cristianismo

La comprensión de la redención como satisfacción de Cristo, el hombre Dios, a Dios Padre tuvo versiones distintas, entre las cuales las sanguinarias son contrarias al modo de pensar de Anselmo. Una de estas, según Bernard Sesboüé, conocida como la teología de la satisfacción penal de Cristo, debe considerarse una auténtica perversión del misterio cristiano²⁰⁷. Me detengo en ella pues constituye la negación más grave de la historicidad de Jesucristo.

Desde el siglo XVI hasta el XX, incluido tal vez el XXI, si se considera la ambigüedad del lenguaje litúrgico sacrificial, muchos teólogos y predicadores cristianos han visto en la cruz de Cristo un acto de justicia conmutativa o vindicativa de parte de su Padre. Conviene citar a Jacques-Bénigne Lignel Bossuet, un destacado predicador del siglo XVI, para describir esta última:

“Figuraos, pues, cristianos, que todo cuanto habéis escuchado no es más que un débil preparativo: era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.

En efecto, sólo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados sólo serán castigados débilmente: sólo a él pertenece hacer justicia a los pecadores como es debido; y sólo él tiene el brazo suficientemente poderoso para tratarlos como se merecen. ‘¡A mí, dice, a mí la venganza! Yo sabré pagar debidamente lo que se les debe:

207 Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*. 94.

Mihi vindicta et ego retribuam' (Rom 12, 19). Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y puesto que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos, no dudemos de ello. Por eso el mismo profeta nos dice que, no contento con haberlo entregado a la voluntad de sus enemigos, él mismo quiso ser de la partida y lo destrozó y azotó con los golpes de su mano omnipotente: *Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate* (Is 53, 10). Lo hizo, lo quiso hacer: *voluit conterere*, se trata de un designio premeditado. Señores, ¿hasta dónde llega este suplicio?; ni los hombres ni los ángeles podrán jamás concebirlo”²⁰⁸.

El esquema de esta comprensión penal de la salvación es simple. Se repite con pocas diferencias en otros teólogos y predicadores. Cristo, en virtud de su Encarnación, ha podido ser castigado en la cruz por Dios Padre pues, como Dios justo y vengativo que es, no puede perdonar sino a cambio de la sangre del inocente Jesús. Cristo, el representante de los pecadores, no de los inocentes, atrae sobre sí el rayo punitivo de Dios para obtener su perdón en favor de los que se van a condenar. Tres asuntos son de observar en este drama: uno atañe a Dios, otro a Cristo y otro a los seres humanos.

En primer lugar, no puede decirse que el Dios de los teólogos de la satisfacción penal sea el Dios de Jesús de Nazaret. En el caso de Bossuet, Lutero, Calvino, Grotius, Bourdaleou, de Maistre, Monsabré, d’Hulst, Gay, Corne y Hugon, entre otros, la justicia inherente a la misericordia de Dios propia de Anselmo es desfigurada por completo²⁰⁹. No es este el Dios de las bienaventuranzas de Jesús, sino un ser airado que pide sacrificios a cambio de salvación. Es una divinidad que se encoleriza rápido incluso con ofensas pequeñas, pues cualquiera de estas lo agravia infinitamente. Es el Dios de la sangre del Hijo derramada por personajes

208 Sesboüé. 83. Cita de Jacques-Bénigne Lignel Bossuet, «*Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint, 26 mars 1660*», 3e point: *Oeuvres oratoires*, vol. 3, ed. por J. Lebarcq. (Paris: D.D.B., 1916). 385.

209 Cf. Sesboüé. 78-94.

indeterminados que fungen de verdugos de este mismo Dios, su mandante. La historia de Jesús, su pasión por el advenimiento del reino de Dios y su asesinato de parte de los que resistieron su llegada, fariseos y saduceos, por una parte, y romanos, por otra, no cuenta. Los misterios de su vida no aportan nada. Lo único que salva es la destrucción de esta, y no otra, víctima inocente.

Cristo, por su parte, ocupa el lugar de la humanidad, la sustituye, pero no como representante de los inocentes, sino de quienes que, por ser culpables, han de ser necesariamente castigados. Los inocentes aquí no existen ni siquiera en el horizonte. Se supone que todos los seres humanos son culpables. Independientemente de la retórica de Bossuet, su teología constituye una distorsión completa del cristianismo. Estamos ante una «desconversión»²¹⁰ de aquella fe cristiana que pudo superar la ambigüedad de los sacrificios del Antiguo Testamento y la de las religiones paganas. El sacrificialismo, y las teologías vicarias de Cristo en general, niegan la gratuidad del perdón de Dios a los pecadores, amén de la defensa que Jesús hizo de los pequeños contra los poderosos. El Cristo de la satisfacción penal, en realidad, no es un ser humano. Si Leoncio pudo ser un semi afartodoceta, pues para el bizantino el Hijo encarnado pudo a veces no sufrir; para Bossuet lo es a secas, pues su Cristo es reducido a puro sufrimiento, pero no por una solidaridad íntima ni con los inocentes ni con los culpables. No hay en su Cristo una persona que sufre como sufre un ser humano y menos aún el Jesús que sufría con el sufrimiento ajeno. Cristo es un condenado a muerte que, desde la cuna no dis-cierne, no decide nada, no cree que Dios sea su Abbá ni el de aquellos que han podido invocarlo con confianza como hijos e hijas suyos. Este Cristo es vicario de los malditos que ofrece su cuerpo en holocausto.

Los seres humanos, en fin, no son considerados en el drama de su propia redención. La salvación es un asunto entre el Padre y el Hijo. La humanidad, a lo más, debe tomar palco para contemplar con horror el suplicio por un pecado que, desde un punto de vista histórico, es de tal gravedad que «ni los hombres ni los ángeles

210 Cf. Sesboué. 70ss.

podrán jamás concebirlo». Los pecadores, los seres humanos, no pueden contribuir en nada a la reparación de sus pecados, pues el castigo de Cristo es la única acción grata a Dios. La concepción penal de la satisfacción es, en última instancia, una negación a la autonomía de la creación como obra del Dios trino del Nuevo Testamento. Es la locura misma, porque en su caso la racionalidad de los cristianos, la de Cristo y la del Dios, que es justo porque es misericordioso, no existe.

La concepción penal del sacrificio de Cristo debe considerársela una verdadera traición a Anselmo. El obispo de Canterbury, no obstante la abstracción y los límites teológicos señalados anteriormente, supo ver en la cruz de Cristo un acto misericordioso de un Dios amante de la humanidad y respetuoso de la libertad humana, tanto en la posibilidad de pecar como de reparar su honor y, por esta vía, el orden del universo del cual dependía la felicidad de los hombres sobre la tierra²¹¹.

EL DIFÍCIL ABANDONO DE LA CRISTOLOGÍA NEO-ESCOLÁSTICA

Antes del Concilio Vaticano II, e incluso antes de Medellín, no hubo cristología latinoamericana propiamente²¹², pero sí hubo cristología en América Latina, a saber, la cristología europea que se enseñaba en los seminarios. Medellín, sin embargo, marcará un antes y un después. A partir de entonces no solo se publicaron una innumerable cantidad de textos sobre Jesucristo sino que, además, muchos de estos fueron escritos en un registro teológico completamente nuevo²¹³.

211 Cf. André Hubert Robinet, «Palabras de creación. La creación en la teología y el método teológico de San Anselmo de Canterbury», *Anales de la Facultad de Teología* 55, n.º 1 (2004). 215.

212 Cf. McGrath, «La misión de la teología en Latinoamérica».

213 Cf. Jorge Costadoat, «Cristología latinoamericana: Bibliografía», *Teología y vida* XLIV (2003) 18-61; Jorge Costadoat, «Bibliografía cristología latinoamericana (2001-2011)», https://www.academia.edu/4159383/Bibliograf%C3%ADa_cristolog%C3%ADa_latinoamericana_2001_2011_.

Esta sección tratará de esta transición. Como resultado puede observarse una mutación muy grande. La II Conferencia general del Episcopado latinoamericano hace las veces de bisagra. La crítica a su cristología se concentró en un supuesto olvido o incorrecta interpretación de la cruz de Cristo. Los objetores de Medellín, sin embargo, no advirtieron que a este respecto estaba en curso un enorme cambio de paradigma que, en pocas palabras, consistía en historizar los contenidos y la forma del pensar teológico. Los teólogos latinoamericanos redescubrieron a Jesús en los crucificados de la época.

Esta trayectoria latinoamericana de la cristología debe, a la vez, considerarse expresión de un giro mayor en el itinerario de la teología occidental. Esta, recién en el siglo XX ha devenido una teología que asume la conciencia moderna de la historicidad del ser humano. Este cambio, en cuanto a la concepción de Cristo, se ha traducido en un tránsito milenarista de una cristología metafísica y una soteriología especulativa concebida como satisfacción para el perdón de pecados, a una cristología consciente de la relatividad histórica de Cristo y propulsora de un seguimiento de Cristo liberador de los pobres.

Esta sección, a la vez, se divide en dos partes: en la primera parte, esbozo la estructura y los contenidos fundamentales del tratado preconciliar *De Verbo incarnato*. Esta fue la cristología que estudiaron los seminaristas latinoamericanos, cristología europea e inconsciente de la importancia de la correspondencia de la teología con los contextos históricos. En la segunda, se recoge la crítica que Eduardo Briancesco hace a la cristología de Medellín. Me ha parecido importante detenerse en ella porque constituye un punto de observación del cambio cristológico señalado. Briancesco arremete contra el déficit de un documento que, según él, traiciona la esencia del cristianismo, esto es, la redención de los pecados por la cruz.

1.- La cristología de los manuales preconciarios

Antes del Vaticano II la teología se ocupó de la formación de los seminaristas²¹⁴. Ella fue la misma en todas partes. La cristología fue asumida especialmente en el tratado *De Verbo incarnato*. Tras la revisión de una serie de manuales he llegado a conclusiones de índole provisional y general.

214 Cf. Jorge Costadoat, «La formación teológica en América Latina antes del Concilio», *Estudios eclesiológicos* 95, n.º 373 (2020) 441-55.

La salvación entendida como satisfacción

Bien han podido establecerse grandes diferencias entre la cristología griega y la cristología latina²¹⁵. Sin embargo, existe entre ellas una concatenación evidente y decisiva en el tratado *De Verbo incarnato*. En todo momento se advierte en este, aunque de un modo subterráneo, el influjo determinante de la obra *Cur Deus homo* de San Anselmo. En *De Verbo incarnato* todo se ordena a la salvación del ser humano, entendida esta como perdón de los pecados, pero supone como condición *sine qua non* el camino que le despejó la cristología griega del primer milenio. Anselmo parte de la base de la elaboración dogmática de los grandes concilios de la Antigüedad. Por de pronto ambas cristologías comparten un enorme nivel de abstracción que aleja a Cristo del Jesús de los evangelios y, en la actualidad, poco y nada ayuda a un seguimiento de Cristo (*sequela Christi*) auténticamente espiritual.

De entrada, los manuales se ocupan de la identidad metafísica de Jesús. Su preocupación central es probar la divinidad de Jesús, la humanidad de Jesús y explicar cómo tiene lugar la unión hipostática (y, a veces, sus consecuencias en la ciencia y la santidad de Cristo). Esta estructura en tres tiempos se repite tal cual prácticamente en todas las obras²¹⁶. En algunas ocasiones, aunque no al margen de este planteamiento, los manuales dicen algo sobre otros temas como la resurrección, la exaltación, el descenso de Cristo a los infiernos, los milagros como prueba de su divinidad, el reinado universal del Cristo cabeza de la creación y de la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, la devoción de Sagrado Corazón, para

215 Cf. José Ignacio González-Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, 7.^a ed. (Santander: Sal Terrae, 1984). 479.

216 Cf. Entre otros: Carolus Boyer, *De Verbo incarnato* (Roma, 1948); Jesús Montánchez, *Jesús Verbo Encarnado: Tratado Dogmático Teológico* (Buenos Aires: Poblet, 1949); Fernand De Schryver, «De Verbo incarnato» (¿Santiago?, 1955); Paul Galtier, *De incarnatione ac redemptione* (Paris: Beauchesne, 1926); Adhémar Alès d', *De Verbo incarnato* (Paris, 1930); Gustave Weigel, «In Tractatum 'De Verbo incarnato'. Adnotationes» (Santiago, 1945). Sobre esta materia puede consultarse la experiencia y la opinión de Joseph Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*. Vol I (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995). 7.

concluir muy a menudo con una sección amplia dedicada a María (que, a veces, incluye el culto de los santos).

En todos ellos prima una comprensión filosófica sustancialista de Cristo. Comparten la preocupación por dar razón de la unión de las naturalezas divina y humana en la persona del Hijo. Los autores de los tratados se abocan a explicar las tesis fundamentales, probándolas con argumentos hallados en las Escrituras, en los grandes concilios (Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II y III), en los Padres, en el magisterio papal y en teólogos de indiscutible autoridad como, sobre todo, Santo Tomás.

Pues bien, habiendo probado aquellos tres asuntos, *De Verbo incarnato* se aboca a explicar la redención como satisfacción, categoría anselmiana por excelencia. San Anselmo la forjó en su obra *Cur Deus homo*. Su mérito ha sido inculturar la redención en clave germánica y feudal²¹⁷. Pero que un tratado como el *De Verbo incarnato* haya reducido la salvación de Cristo a la satisfacción por los pecados de la humanidad, con olvido de categorías bíblicas como la iluminación, la redención, la liberación, la divinización, la justificación, el sacrificio, la expiación o propiciación y la reconciliación²¹⁸, ha empobrecido, en definitiva, la riqueza soteriológica del mismo cristianismo.

Los manuales examinados, casi sin excepción, independientemente que mencionen a Anselmo, procuran en definitiva sacar las consecuencias de la respuesta a la pregunta del santo de Canterbury *Cur Deus homo*. La triple preocupación del tratado mencionada más arriba acerca de la identidad divina-humana del Hijo funge de condición de posibilidad de un mediador que satisfaga en la cruz por los pecados de la humanidad. Este, sin embargo, según el mismo Sesboüé, no fue el planteamiento soteriológico del primer milenio en el cual todo el acento estuvo puesto en la gratuidad de la salvación. Más que la acción meritoria del hombre Jesús en favor de la salvación, el acento se puso en la acción liberadora gratuita de Dios y concesión de la vida divina en vir-

217 Cf. Walter Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2006). 355.

218 Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*.

tud de Cristo. Desde Anselmo y a lo largo del segundo milenio, sin embargo, la perspectiva se invirtió. La cristología, en adelante, en vez de relevar lo que Dios hace por la salvación del ser humano subrayó la importancia de lo que el hombre, Cristo, hizo por ella entregándose a la cruz²¹⁹.

Lo anterior explica que en los manuales la identidad fundamental de Jesús no sea la del “hijo del hombre”, ni la de un profeta, ni la del mesías, ni la del hijo de David, ni siquiera la del Hijo sino la del Sumo y eterno sacerdote. Los manuales de *De Verbo incarnato*, de este modo, justifican la labor sacerdotal de los ministros ordenados y, en particular, la Eucaristía y, de esta, la consagración. La Eucaristía conmemora de un modo incruento lo acontecido en el Calvario. Los sacerdotes realizan de un modo incruento el sacrificio satisfactorio. Así las cosas, *De Verbo incarnato* se organiza, se lo diga o no, en función de la conmemoración de este sacrificio independientemente de la vida de un verdadero ser humano al modo como lo fue Jesús.

De aquí que sea verdaderamente, preocupante en el caso de Anselmo, que su tratado sobre el Verbo encarnado no tenga en cuenta la vida de Jesús, su consagración al advenimiento del reino, sus palabras y milagros, todo aquello que causó el conflicto que en definitiva le llevó a la cruz. Solo cuenta su cruz. Lo único importante es que el Hijo de Dios haya podido sacrificarse y ser sacrificado para satisfacer por los pecados. A propósito del fin de la Encarnación, los autores de *De Verbo incarnato* recogerán los planteamientos de Santo Tomás, que asegura la conveniencia de esta en favor de la salvación a modo de satisfacción. Alguna vez se considera a Escoto, invierte la perspectiva, estableciendo que el fin primario de la Encarnación es la gloria de Dios y, por ende, la realización de la creación. Pero en los manuales prima la interpretación tomista de Anselmo.

219 Cf. Bernard Sesboüé, «Redención y salvación en Jesucristo», en *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (Salamanca: Secretariado trinitario, 1997) 113-32. 116.

Comprensión ahistórica de Cristo

Una segunda conclusión respecto a los manuales, como ya ha podido decirse, es su ahistoricidad. Una cristología metafísica al servicio de una comprensión especulativa de la redención terminó por ignorar la dimensión histórica del Jesús de los evangelios²²⁰. Los manuales no carecen de una noción de historia, pero esta es distinta a la que regirá las cristologías posconciliares. Su método procede por tesis que han de ser sustentadas en la Escritura y la tradición de la Iglesia.

El caso es que los manuales, que asumen el planteamiento anselmiano, prescinden de Jesús, el *homo verus*, esto es, de la predicación amorosa del reino de Dios a los pobres, los enfermos, los lunáticos, los publicanos, las prostitutas y los pecadores; el tratado *De Verbo incarnato* no se detiene a explicar las causas de la condena de Jesús ni describe el discernimiento que él, ante una muerte violenta inminente, tuvo que hacer ante Dios.

Este déficit del tratado clásico tiene al menos tres expresiones. Desde un punto de vista antropológico los manuales proyectan la imagen de un Jesús sin subjetividad ni espiritualidad. Parecen haber olvidado al nazareno que, entregado a la tentación en diversos momentos de su vida, tuvo que dejarse llevar por el Espíritu para hacer la voluntad de su Padre. El Espíritu es el gran ausente en *De Verbo incarnato*²²¹. El Cristo, en este tratado, posee la visión beatífica. En virtud de su identidad divina, se piensa, ha debido conocer sin mayores problemas las vías del cumplimiento de su misión. A lo más los autores discuten cuánta y de qué tipo pudieron ser sus ignorancias.

Un segundo déficit es teológico en sentido estricto. Los manuales dan poca importancia al lugar que Jesús ocupa, en

220 Bien vale conocer la tarea deconstructiva que hizo Joseph Moingt para salir de la cristología abstracta de la tradición, y reformular la suya a partir de la historia de Jesús (Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*. 12-13).

221 Salvo el caso del oriental ruso Bulgakov, mencionado arriba, cuya impronta pneumatológica del tratado es notable (Serge Boulgakof, *Du Verbe incarné* (Paris: Aubier, 1943)).

cuanto Hijo, en la Trinidad y en la economía. Al haber puesto el acento en la salvación como redención del pecado, *De Verbo incarnato* no esboza una realización escatológica de la creación y de la historia. Aún más, el tratado está muy lejos del desarrollo de una apocalíptica que ofrezca una esperanza de justicia a las víctimas de la historia.

Por último, *De Verbo incarnato* parece poder prescindir de la resurrección de Cristo. No faltan los manuales que incluyen una sección a su propósito. Pero esta es una especie de apéndice. Resurrección y cruz no se imbrican una a otra. La cruz basta para la redención. La satisfacción en la cruz es la respuesta lógica al deshonor del pecado del hombre contra Dios. La cruz del Hijo no es un misterio. Es el instrumento más lógico pensable para la salvación. Lo digo en términos algo categóricos: que hayan crucificado al Hijo de Dios encarnado (*vere homo*) es indispensable; que hayan asesinado a Jesús de Nazaret (*homo verus*) da prácticamente lo mismo. Por esto la resurrección, las veces que *De Verbo incarnato* la considera, no es la reparación de una injusticia o la respuesta al clamor de quien cree que Dios no lo ha escuchado.

Cabe preguntarse: ¿hacia dónde se inclina *De Verbo incarnato*? ¿Al nestorianismo o al monofisismo? Es fácil compartir la opinión de Giovanni Moiola acerca del carácter “criptomonofisita”²²² de esta cristología. Pero, como el nestorianismo comparte los presupuestos filosóficos del monofisismo, también pudiera llamar la atención una especie de separación nestoriana que *De Verbo incarnato* hace de la vida auténticamente humana e histórica de Jesús de Nazaret. Tampoco un cierto nestorianismo articularía correctamente la verificación psicológica verdaderamente humana del Verbo divino. Solo la cristología posterior al Vaticano II ha visto la necesidad de cumplir a fondo el mandato de Calcedonia y replantear la cristología en un registro verdaderamente histórico.

A propósito del mismo concilio de Calcedonia, que solo habla de Cristo con adverbios negativos (“sin mezcla ni separación”), respetando así el misterio de la manifestación de Dios en la his-

222 Cf. Giovanni Moiola, «Cristología», en *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca: Sígueme, 1985). 767.

toria, llama la atención que la cristología preconiliar no se haga cargo de los dramas y las tragedias de la historia, como sí lo hará la cristología del siglo XX. Si la manualística se enfoca en la redención de los pecados, la cristología del último siglo lo hará en la liberación de las víctimas. De aquí que para los tratados tradicionales, en realidad, Dios no es verdaderamente el misterio de los misterios. Los tratados bien parecen sistemas cerrados que no tienen cuenta la hondura de los cuestionamientos existenciales e históricos que los seres humanos levantan contra Dios.

2.- Crítica de Eduardo Briancesco a Medellín

A pocos años del Concilio se dio una crítica muy importante, lamentablemente no tenida en cuenta por los teólogos latinoamericanos, de Eduardo Briancesco²²³ a la cristología de Medellín²²⁴. Me ha parecido importante detenerse en ella porque constituye un punto de observación del giro en la cristología propiciada en el continente después del Vaticano II. Briancesco embate contra el déficit de un documento que, según él, traiciona la esencia del cristianismo, esto es, la redención de los pecados por la cruz.

“Dominio de la teoría por la praxis”

Eduardo Briancesco hace una dura crítica a los documentos de Medellín. No conozco otra crítica más importante que esta. La II General Conferencia General del Episcopado Latinoamericano habría subordinado la doctrina a la praxis. En su afán por hacerse cargo de la realidad latinoamericana, los obispos en Medellín no habrían hecho propiamente un discernimiento de los *signos de los tiempos*, sino que llamaron a sumarse a cambios liberacionistas en curso como si estos fueran de suyo actos de evangelización.

Briancesco establece una analogía con lo que hicieron los concilios de Trento y Vaticano I²²⁵. Estos habrían realizado una asi-

223 Teólogo argentino, profesor de la Universidad Católica de Argentina (UCA).

224 Cf. Eduardo Briancesco, «Medellín: un caso de teología y pastoral», *Revista Teología* VII (1969) 189-227.

225 Cf. Briancesco. 191-193.

milación indebida de verdad objetiva y praxis. En ambos casos primó la doctrina sobre la praxis en perjuicio de la subjetividad de los cristianos. En Medellín también se dio una subordinación de una a otra, pero de signo contrario. En su caso se lo hizo con menoscabo de la doctrina.

En el Vaticano II, en cambio, no se habría dado esta identificación indebida de doctrina y praxis. En el Concilio “tenemos una *norma de evangelización teórico-práctica*, consistente en una actitud de apertura leal hacia el mundo en el que, tanto en *doctrina* como en *gestos* concretos, el hombre debe reconocer los ‘*signos de los tiempos*’ (el modo como Dios habla por el mundo de hoy), *discernidos e integrados* en la corriente vital de la Tradición eclesial plurisecular”²²⁶.

Contra todas las apariencias, según Briancesco, Medellín no siguió al Vaticano II. Incurrió en una grave laxitud doctrinal. En su caso, “la identificación abusiva de teoría y práctica se cristaliza en el *dominio de la teoría por la praxis*”²²⁷. En Medellín la Iglesia latinoamericana no fue invitada a discernir las grandes aspiraciones de la humanidad, sino más bien a sumarse a decisiones, opciones y acciones políticas ya tomadas. Briancesco hace ver que una serie de textos denotan una “*visión unitaria* de tipo monista”²²⁸ entre progreso y cristianismo. En estos “en ningún momento parece percibirse la necesidad de una ruptura, de una violencia, de una heterogeneidad, de una novedad radical de valores, al ir pasando de unos elementos a los otros, de una etapa a la otra. La marcha progresiva hacia la promoción integral parece así coincidir o desembocar ineluctablemente en la plena redención”²²⁹.

En suma, para este autor los textos de Medellín se han prestado para un uso ideológico del cristianismo²³⁰.

226 Eduardo Briancesco, «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo (2a parte)», *Stromata* 38, n.º 3/4 (1982) 283.193.

227 Briancesco. 194.

228 Cf. Briancesco, «Medellín: un caso de teología y pastoral». 206.

229 Briancesco.

230 Cf. Briancesco. 226.

Lagunas de Medellín

Para Briancesco los textos de Medellín adolecen de lagunas teológicas. Dos de ellas son graves. Una se refiere al pecado y otra a Cristo. Medellín “parece ignorar lo esencial del misterio cristiano del pecado”²³¹, con lo cual menoscaba la comprensión de la obra redentora de Cristo. El motivo de la encarnación sería para la II Conferencia la necesidad de “liberarnos de los efectos del pecado y no del pecado mismo”²³², esto es, de liberarnos de las desgracias (*malum paenae*) que sufren los seres humanos y no de su causa (*malum culpae*). Con lo cual los medios que se empleen para superar las situaciones infrahumanas que afectan a los latinoamericanos, y toda la retórica con que se lo explica, no llevan sino a lamentables confusiones²³³. Estas situaciones de miseria humana, desde el punto de vista teológico, no justifican el recurso a cualquier medio de solución. Briancesco no descarta que se usen medios humanos para resolver problemas humanos, pero echa en falta que Medellín no relacione este plano con el plano de la redención. A propósito de la liturgia, por ejemplo, lamenta que esta sea enfocada a la gloria del ser humano, a la realización de la humanidad, sin relacionarse esta gloria con la gloria de Dios²³⁴.

El teólogo argentino critica que esta óptica del mero “servicio” al ser humano, visión supuestamente pastoral, sea presentada como realista siendo que, desde un punto de vista teológico, ella es abstracta. Lo concreto, en verdad, es la perfección que un ser humano puede alcanzar por los valores que cultiva. En el cristianismo esto se cumple en el plano religioso. Los cristianos se realizan a través de la caridad de Cristo. “La misión de Cristo

231 Briancesco. 211.

232 Briancesco. 210.

233 Briancesco deplora la ambigüedad de textos como, por ejemplo, el de la Declaración del Episcopado Argentino de San Miguel en el que se afirma: “Los conceptos bíblicos de penitencia, muerte y vida nueva tienen hoy su traducción en términos de tensión, desorientación, desfallecimiento, búsqueda, renovación” (Briancesco. 213).

234 Cf. Briancesco. 214-215.

está ordenada esencialmente a hacernos vivir en y por la caridad (que sana radicalmente la persona en su dimensión espiritual) y, solo en un segundo momento y en dependencia del primero, nos libera sucesivamente, de manera misteriosa y en última instancia sacándonos fuera de la historia, de todas las miserias que nos trajo el pecado”²³⁵.

Este último asunto tiene importancia porque no puede decirse que Briancesco dé la espalda a la miseria de América Latina de los años sesenta. Para el teólogo sudamericano, al sostener que “el cristianismo” consiste en “la liberación del hombre caído por medio del dolor”, incluye sus desgracias, las penas por sus pecados, todo esto por un amor de Cristo capaz no solo de restaurar el orden de la creación, sino también de llevar a esta a un nuevo orden escatológico. En otro artículo sobre San Anselmo –autor en quien se basa y que conoce muy bien– sostiene que para este maestro de la teología la misericordia de Dios, inscrita en las relaciones intratrinitarias, quiere y puede la “exaltación de la naturaleza humana”²³⁶ y no solo el perdón de los pecados. Aún más, esta exaltación del ser humano en virtud de la redención “alcanza un nivel muy superior al que tendría si no hubiera sido redimida del pecado”²³⁷. La redención, para Anselmo, en la interpretación de Briancesco desborda con creces las “demandas de la satisfacción”; puesto que depende de la Encarnación del hombre-Dios supera con mucho al Adán pecador²³⁸.

Briancesco, en suma, no puede aceptar que, en nombre de la fe cristiana, se identifique sin más la salvación con el progreso. Este no lleva de suyo a la unión o encuentro con Dios. Tampoco puede pensarse que deba pasarse por él para llegar a amar verdaderamente a Dios. La praxis cristiana no puede identificarse tal cual con la acción humana en favor de la liberación temporal.

235 Briancesco. 216.

236 Briancesco, «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo (2a parte)». 300.

237 Briancesco. 301.

238 Cf. Briancesco. 299.

Para Briancesco esta laguna antropológica está estrechamente relacionada con una laguna acerca de la cruz de Cristo. El concepto de liberación de Medellín lleva a olvidar que para el cristianismo la cruz y el pecado son verdades esenciales. Estas verdades están estrechamente vinculadas. Las confusiones a las que se hace referencia más arriba tienen que ver con una ausencia de la cruz prácticamente total en el documento, ausencia equivalente a la del pecado. “La inteligencia, correcta o defectuosa del pecado, repercute, por cierto, en la de la Cruz, y recíprocamente”²³⁹. Los textos relativos a este y a aquel, según este autor, son pocos, generales y vagos. Esto es especialmente grave a propósito de la cruz:

“porque -¡en fin!- ¿qué otra cosa es el cristianismo sino la liberación del hombre caído por medio del dolor, asumiendo toda su situación de desgracias, su pena del pecado (y también la del ajeno, como hizo Jesús), no ciertamente por afán masoquista sino como testimonio de un amor que reestructura el desorden propio y ajeno (¡el del pecado mismo!), y crea así las condiciones para la eclosión auténtica de un ‘orden’ nuevo, escatológico, que el Señor traerá cómo y cuándo le plazca?”²⁴⁰

La omisión de la importancia de la cruz en los documentos de Medellín es, para Briancesco, imperdonable. Para este autor Medellín no olvida la centralidad de la Encarnación, pero entiende esta solo al servicio de la plenitud del ser humano sea como desarrollo sea como integración, es decir, como liberación “de todas las opresiones terrenas”²⁴¹. En otras palabras: “el valor de la obra de Cristo es considerado esencialmente en función del servicio que rinde al hombre”²⁴², y nada más. Continúa: “Nada extraño es pues que se hable de la Pascua como del triunfo de Cristo y de la esperanza de los hombres, pero ignorando radicalmente, como hemos

239 Briancesco, «Medellín: un caso de teología y pastoral». 212.

240 Briancesco. 211.

241 Cf. Briancesco, «Medellín: un caso de teología y pastoral». 214.

242 Briancesco.

indicado, el valor y sentido profundo de la Cruz, en la obra redentora de Cristo y en la participación a ella de toda vida cristiana”²⁴³.

En suma, para Briancesco la propuesta evangelizadora de Medellín es laxa. Reduce la salvación a la liberación y al desarrollo. Según el teólogo argentino, ella no es fiel al planteamiento mucho más complejo de *Gaudium et spes* 22 a propósito de la concepción de la salvación del ser humano en virtud de la obra de Cristo²⁴⁴.

A mi juicio, la crítica de Briancesco ha de tomársela en serio. Pero lo que este autor no parece advertir es el enorme cambio de paradigma en curso en Medellín. Por cierto, la Conferencia no pretendió ofrecer una cristología. Sus asertos cristológicos deben valorarse en relación a una propuesta pastoral que pretendía responder a un contexto histórico dramático. El Cristo de Medellín es el “Señor de la historia”, quien da unidad y sentido escatológico a la existencia de los seres humanos y, en particular, a los pobres²⁴⁵. Es también un “Cristo liberador”, aunque la expresión no existe en el texto. Es cierto que, como señala Briancesco, libera de los efectos del pecado. Pero, aunque Medellín, en el documento sobre Paz, no pone el énfasis en el pecado de la humanidad en general, sí lo hace en cuanto a una “situación de pecado”²⁴⁶, es decir, una realidad o una estructura pecaminosa que no puede continuar. En el documento sobre Justicia afirma: “es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a las que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hombre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano”²⁴⁷.

243 Briancesco. 214.

244 Cf. Briancesco. 212.

245 Cf. “Mensaje a los Pueblos de América Latina”, en CELAM, «Documento de Medellín. Segunda conferencia general del episcopado Latinoamericano», 1968.

246 Cf. CELAM. Paz n° 1.

247 CELAM. Justicia n° 3.

Recoger la crítica de Brianesco a Medellín es útil para advertir el punto de inflexión de la cristología latinoamericana. Si comparamos la cristología de los manuales preconciiliares con la cristología de la liberación postconciiliar es posible apreciar que la salvación en un mundo que toma conciencia de su historicidad se ha vuelto ininteligible o alienante si no se verifica, en primer lugar, como vida en plenitud para aquellos a los cuales la vida les es menoscabada injustamente. Esto no niega que la liberación socio-cultural radique en la redención del pecado de la humanidad. Todo lo contrario, la historiza, la hace real y creíble.

EL CRISTO LIBERADOR DE MEDELLÍN Y DE LOS TEOLÓGOS DE LA LIBERACIÓN

La evangelización de América Latina en los últimos cincuenta años ha dependido estrechamente del Concilio Vaticano II. Por su parte, la II Conferencia General del Episcopado de Medellín (1968) bajó a tierra las orientaciones conciliares, realizando una interpretación creativa de sus textos. En lo que a la cristología corresponde, tanto Medellín como la cristología latinoamericana que le siguió forjaron la imagen de un “Cristo liberador”, novedad probablemente sin par en la historia de la Iglesia.

Al comienzo de esta publicación se recuerda la homilía de Pablo VI dirigida a los campesinos colombianos (1968), en la cual el Papa identifica a Cristo con los pobres. A continuación, se da cuenta del estudio de Paolo Parise sobre la cristología de Medellín. En un tercer momento, revisaremos la recepción que los cristólogos latinoamericanos han hecho de la del documento. Por último, se dirá una palabra acerca de la eventual incidencia, y en todo caso sintonía, de la II Conferencia en la cristología de la liberación.

1.- El discurso olvidado de Pablo VI

La Iglesia latinoamericana no ha hecho suficiente justicia recordando la homilía de Pablo VI el 23 de agosto de 1968 en Mosquera, Colombia²⁴⁸. Se trataba de la primera visita de un Papa a América

248 «Discurso en Mosquera» (Mosquera: AAS, 23 de agosto de 1968).

Latina. En esa ocasión Pablo VI quiso dirigirse a los campesinos colombianos y de toda América Latina, como si ellos mismos fueran Cristo que merecía que el pontífice los honrara en sus personas. No tengo recuerdo que alguno de los teólogos de la liberación haya hecho referencia a este texto papal, no obstante contener los rudimentos clave de la opción por los pobres. Tampoco los obispos en Medellín parecieron caer en la cuenta de la relevancia de estas palabras. Las citas que los documentos hacen de la homilía no son las que mejor expresan la visión de Cristo y la opción por Cristo pobre que Pablo VI asumió en aquella ocasión²⁴⁹.

El Papa, en esta oportunidad, comienza estableciendo una relación directa entre la presencia de Cristo en la Eucaristía –esos días había tenido lugar la inauguración del congreso eucarístico- y la presencia de Cristo en los campesinos pobres que lo escuchaban:

“Hemos venido a Bogotá para rendir honor a Jesús en su misterio eucarístico y sentimos pleno gozo por haber tenido la oportunidad de hacerlo, llegando también ahora hasta aquí para celebrar la presencia del Señor entre nosotros, en medio de la Iglesia y del mundo, en vuestras personas. Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino”²⁵⁰.

Pablo VI dice a los mismos pobres que ellos son “sacramento” de Cristo, como lo es también la Eucaristía. Los pobres y la Eucaristía guardan una estrecha relación. En la Eucaristía Cristo se “nos ofrece” de una manera “escondida, viva y real”; en los campesinos pobres, los auditores del Papa, Cristo se manifiesta de un modo visible. En ellos Cristo “no esconde su rostro humano y divino”. En sus rostros –habrán de afirmar a futuro Puebla, Santo Domingo y Aparecida- ha de reconocerse el rostro de Cristo. En ellos Cristo se

249 Las citas a la homilía son estas: “La paz”, 3, 5, 7, 19; “Pobreza de la Iglesia”, 2.

250 «Discurso en Mosquera». Párrafo 2.

deja ver porque él está “presente” en sus “personas”. Continúa la cita: “toda la tradición de la Iglesia reconoce en los pobres el sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella”. Una afirmación rotunda como esta halla en la predicación de Jesús su fundamento, a saber, en el anuncio del evangelio a “cada hombre doliente, hambriento, enfermo, desafortunado, necesitado de compasión, y de ayuda” (cf. Mt 25, 35ss). Cristo es cada uno de estos desdichados. Este es el “humanismo de Cristo”, “según la misteriosa y potente sociología” evangélica.

En el tercer párrafo profundiza en lo anterior:

“Amadísimos hijos, vosotros sois Cristo para Nos. Y Nos, que tenemos la formidable suerte de ser su Vicario en el magisterio de la verdad revelada por El, y en el ministerio pastoral de toda la Iglesia católica, queremos descubrir a Cristo como redivivo y padeciendo en vosotros. No hemos venido para recibir vuestras filiales aclamaciones, siempre gratas y conmovedoras, sino para honrar al Señor en vuestras personas, para inclinarnos por tanto ante ellas y para deciros que aquel amor, exigido tres por Cristo resucitado a Pedro (Cf. Jn 21, 15ss), de quien somos el humilde y último sucesor, lo rendimos a Él en vosotros, en vosotros mismos. Os amamos, como Pastor. Es decir, compartiendo vuestra indigencia y con la responsabilidad de ser vuestro guía y de buscar vuestro bien y vuestra salvación. Os amamos con un afecto de *predilección*²⁵¹ y con Nos, recordadlo bien y tenedlo siempre presente, os ama la Santa Iglesia católica”²⁵².

“Vosotros sois Cristo para Nos”. La presencia de Cristo en los pobres a modo de “sacramento” señalada más arriba, alcanza aquí su máxima expresión. Es más, el Papa declara que este reconocimiento aún está de algún modo pendiente: “queremos descubrir a Cristo como redivido y padeciendo en vosotros”. Sus palabras

251 El término destacado es propio.

252 «Discurso en Mosquera». Párrafo 3.

son humildes. Refieren a la triple respuesta de Pedro a Jesús, respuesta equivalente a las tres negaciones y, en consecuencia, son ellas un modo de conversión. El Cristo que se manifiesta en los pobres, es el Cristo al cual el Papa ha venido humildemente a honrar. Por otra parte, este homenaje papal incoa la que será la “opción por los pobres”, clave de comprensión de Medellín que Puebla formulará como opción “preferencial” por ellos. “Os amamos con un afecto de predilección”, afirma Pablo VI. Es lo que corresponde a un pastor, a saber, “compartiendo vuestra indignancia y con la responsabilidad de ser vuestro guía y de buscar vuestro bien y vuestra salvación”.

El contexto en que estas palabras fueron pronunciadas fue el de América Latina injusta y violenta. El Papa, en estas circunstancias, tomó partido por las víctimas de la pobreza cuyos rostros en esa homilía tenía delante. Desalentó el recurso a la violencia para superar la miseria del pueblo. Pero se declaró solidario de él, hizo un diagnóstico de sus causas y se comprometió en su superación. Continúa en el cuarto párrafo:

“Porque conocemos las condiciones de vuestra existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros, a veces inferiores a la exigencia normal de la vida humana. Nos estáis ahora escuchando en silencio; pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad (Cf. Concilio Vaticano II. Const. *Gaudium et Spes* n. 88). No podemos desinteresarnos de vosotros; queremos ser solidarios con vuestra buena causa, que es la del Pueblo humilde, la de la gente pobre. Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente”²⁵³.

253 «Discurso en Mosquera». Párrafo 4.

Este verdadero voto de solidaridad de Pablo VI con los pobres de América Latina, el mismo Papa lo explicó en un compromiso que asumió en cinco puntos en esta misma homilía. No nos detendremos en ellos ahora.

2.- Un análisis y descripción de la cristología de Medellín

¿Cuánto pudieron influir las palabras de Pablo VI –independientemente de las citas expresas- en el documento de Medellín? Es muy difícil de saber. ¿Cuánto ha podido influir el Cristo de Medellín en la Iglesia y la teología latinoamericana una vez terminada la conferencia? Tampoco es fácil saberlo. Un campo restringido de indagación es la recepción que hacen de ello otros textos, como ser los del magisterio –por ejemplo, Puebla, Santo Domingo, Aparecida-, los de los teólogos o los de tesisistas. En este estudio nada se dice de las cristologías de estas conferencias en beneficio de la trascendencia del giro que representa Medellín en beneficio de la superación de la cristología neo-escolástica. En otras oportunidades he podido decir algo de ellas²⁵⁴.

Una muy buena ayuda de análisis y descripción de la cristología de Medellín es la tesis doctoral de Paolo Parise²⁵⁵. El autor aclara que en la II Conferencia no tenemos una cristología propiamente tal. No existe en el texto de Medellín algo así como un capítulo o algunas secciones que tengan por objeto ofrecer un concepto guía de Cristo que oriente líneas pastorales o precava contra posibles desviaciones. En el documento, sin embargo, sí es posible identificar vetas cristológicas significativas. Estas son:

254 Cf. Jorge Costadoat, “La recepción de Aparecida”, en *Trazos de Cristo en América Latina*. (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010). 59-86; Jorge Costadoat, «La Encarnación como inculcación. Cristología de Santo Domingo», en *Santo Domingo. Evangelização entre integração e inculturação* (Petropolis: Vozes, 2022) 89-111.

255 Cf. Parise, «Cristologie delle Conferenze Generali dell’Episcopato dell’America Latina e Caraibi (Da Rio de Janeiro ad Aparecida)» (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2010). Las traducciones de las citas son propias.

1.- Domina a lo largo del documento la “unidad del proyecto de Dios realizado en Cristo”²⁵⁶. Esto implica que la salvación afecta a todas las dimensiones del ser humano²⁵⁷. La salvación comienza en este mundo y concluye cuando tenga lugar el fin de la historia con el triunfo definitivo de Cristo. De aquí que “las conquistas humanas, las transformaciones del mundo, la promoción humana son anticipaciones parciales de la presencia escatológica de Cristo”²⁵⁸. La “unidad del proyecto salvífico” ocurre en virtud del Padre gracias a la “centralidad de Cristo, como sentido, presencia y plenitud de la historia humana”²⁵⁹. Creación y redención son “dos momentos de un único plan de Dios”²⁶⁰.

2.- Otra veta importante, estrechamente vinculada a la anterior, es la idea del “hombre creado en Cristo Jesús”. “(Cristo) es al mismo tiempo origen y destino, punto de partida y de llegada de la verdad y de la dignidad del hombre”²⁶¹. Medellín extrae esta convicción especialmente del Vaticano II (*Gaudium et spes* 22).

3.- Una tercera idea transversal del documento es la concepción de la “salvación en Cristo como liberación”²⁶². La idea originariamente es bíblica. Sin embargo, ha pasado a convertirse en típicamente latinoamericana. Ella se debe a que “el punto de partida es la mirada de los pastores sobre la realidad latinoamericana contrasñada por la miseria y la opresión de la gran parte de la población, fruto de injusticia”²⁶³.

256 Parise refiere a Introducción 2, 4, 5; cf. Justicia 4-5; Catequesis 4, 6; Liturgia 2, 5; Movimientos de laicos 8, 9, 12; Sacerdotes 17; Pobreza de la Iglesia 6; Pastoral de conjunto 9; Mensaje 2.

257 Cf. Parise refiere a Introducción 5.

258 Parise refiere a Introducción 5; Catequesis 4.

259 Parise refiere a Introducción 5; cf. Justicia 4 y 5; Catequesis 4 y 6; Liturgia 2; Pobreza de la Iglesia 6.

260 Parise. 67.

261 Parise refiere a Introducción 1; Justicia 4; Educación 9.

262 El término *liberación*, en referencia a salvación, es usado 27 veces, diez de las cuales en relación a Cristo.

263 Parise. 70.

4.- El Cristo de Medellín es un “Cristo pobre” que se hace “presente cotidianamente en los pobres”²⁶⁴. Parise cita el documento: “Cristo nuestro Salvador, no solo amó a los pobres, sino ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre sus hombres” (Pobreza de la Iglesia 7). La encarnación se cumple en un doble abajamiento: “El Verbo no solo se hizo carne sino que también se hizo pobre”²⁶⁵.

5.- También el tema del reino, como centro del ministerio de Jesús, está presente en los documentos de Medellín, aunque no muchas veces²⁶⁶. El reino de Dios es considerado en perspectiva escatológica. Es una realidad futura que, sin embargo, comienza en el presente. Los cristianos deben buscar el reino identificándose con Cristo en su misterio pascual, por cuanto sus esfuerzos humanos por su llegada no deben hacer olvidar que su cumplimiento está aún pendiente.

6.- Otra veta es el anuncio de Jesús de la buena nueva del Evangelio, lo cual es muy claro en los textos²⁶⁷. Este anuncio constituye la misión de la Iglesia. Lo principal es evangelizar a los pobres tal cual Jesús lo hizo. Jesús es el Evangelio del Padre. En la actual situación de América Latina cobra especial relevancia su dimensión social.

Estas, a nuestro juicio, son las vetas más importantes de las seleccionadas por Parise²⁶⁸.

264 Parise refiere a Sacerdotes 27.

265 Parise. 72.

266 Parise refiere a Justicia 5; Liturgia 2; Sacerdotes 27, 30; Religiosos 2, 3, 4.

267 Parise refiere a Justicia 3; Educación 6; Juventud 5, 12; Pastoral popular 12, 15; Catequesis 7, 15; Movimientos de laicos 14, Sacerdotes 28; Pobreza de la Iglesia 9; Pastoral de conjunto 18; Medios de comunicación social 7.

268 Los otros son los siguientes: Cristo Cabeza del cuerpo místico, Cristo sacerdote, imitación de Cristo, experiencia personal de Cristo, semillas del Verbo, Iglesia de Cristo, Cristo y dimensión pascual y servicio de Cristo. La tesis incluye también una sección sobre los “mutuos influjos entre las tendencias cristológicas de los documentos de Medellín y la cristología de la liberación”. En este caso se consideran las publicaciones realizadas hasta Puebla (1968 - 1979).

3.- Recepción de Medellín por teólogos latinoamericanos

Varios son los autores que se han referido a la “cristología” de Medellín. Digo “cristología” entre comillas, porque hay conciencia de que el documento no pretendió ofrecer una cristología propiamente tal, aunque sea posible extraer de él algunos elementos cristológicos importantes. A los mismos teólogos que han puesto atención a las menciones de Cristo del documento no siempre les preocupa dar cuenta de todo lo que dice la II Conferencia sobre él.

Entre los autores que se adentran en el tema, Jon Sobrino aborda los textos cristológicos de Medellín desde la perspectiva de la “imagen” de Cristo²⁶⁹. Del documento destaca la concreción de la salvación o de la redención como “liberación”. El Hijo de Dios se ha hecho carne para “liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes” (Justicia 3). La pluralidad de males enunciados por el texto (ignorancia, hambre, miseria y opresión, “en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (Justicia 3), recuerdan para Sobrino el tipo de males de los cuales liberaba Jesús de Nazaret (a diferencia de lo que después ocurrió en la Iglesia, a saber, concebir “la salvación como salvación de los pecados”). Por tratarse de “esclavitudes”, por otra parte, la obra de Cristo no consiste simplemente en la caridad, sino en la liberación (“rescate mediante el pago de la libertad del esclavo”).

Sobrino descubre en el texto de Medellín un “principio de parcialidad”. El autor recuerda que Cristo, como señala el documento, no solo se encarnó en un ser humano. Al hacerse pobre, se identificó particularmente con ellos. La universalidad de la salvación no debiera dar pie a la “imparcialidad”. La fe en la encarnación, por el contrario, debiera conducir a una “opción por los pobres”. Además, el teólogo de la UCA deduce de los textos dos “principios hermenéuticos”: la esperanza y la praxis. Cristo está presente en la historia en conquistas concretas de la humanidad, las cuales son “signos pronosticadores”²⁷⁰ de la esperanza escatológica. Lo que los seres

269 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 33-36.

270 Cf. Introducción, 5.

humanos, en este sentido, hagan por transformar la realidad, constituya un lugar hermenéutico para conocer a Cristo mismo.

Por último, Sobrino encuentra poca base para lo que ha buscado en el documento de Medellín. Este solo tiene una mención indirecta a la “imagen” de Cristo. Solamente afirma que las veces que se rechaza “el don de la paz del Señor”, tiene lugar “un rechazo del mismo Señor” (Paz 14). El teólogo echa de menos que el texto diga algo más sobre la presencia de Cristo en las “víctimas de la injusticia”²⁷¹.

Gustavo Gutiérrez no da cuenta de la “cristología” de Medellín, pero lo cita para fundamentar su idea de Cristo liberador del pecado²⁷². El teólogo peruano realza la importancia que da Medellín a la comprensión del pecado como una realidad social, y no solo individual. La II Conferencia habla de la situación del continente como de una “una situación de pecado”²⁷³. El teólogo explica que se trata de un mal social, histórico, de “estructuras opresoras”, de “explotación del hombre por el hombre”, de “dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales”²⁷⁴. El pecado es una suerte de “alienación fundamental” que exige una liberación política, aunque esta no sea su única dimensión²⁷⁵.

Cristo, según Gutiérrez, libera del pecado y de sus consecuencias a todo nivel y de un modo radical. “La liberación radical es el don que aporta Cristo”²⁷⁶. Cita a Medellín: “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado (Cf. Jn 8, 32-35), la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (Justicia 3). Al entrar el amor de Cristo en las personas, sostiene

271 Sobrino, *Jesucristo liberador*. 36.

272 Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación*.

273 Cf. Paz 65 y 71.

274 Gutiérrez, *Teología de la liberación*. 223.

275 Cf. Gutiérrez. 224.

276 Gutiérrez.

Gutiérrez, Cristo “vence al pecado”²⁷⁷. La liberación es un don de Cristo “que supera toda expectativa”²⁷⁸.

La liberación política, en particular, es expresión del reino que se cumple en esta historia sin perjuicio que su realización definitiva sea escatológica. El reino para Gutiérrez también es un don: “Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del reino, es acontecer salvífico, pero no es la llegada del reino, ni toda la salvación”²⁷⁹.

En el análisis de los documentos de Medellín, Vanildo Luiz Zugno²⁸⁰ toma como punto de partida la cristología latinoamericana y, en particular, la solitud de esta por la búsqueda del Jesús histórico, por su práctica en favor del reino. Para él la principal característica del texto es haber concebido la salvación como liberación, esto es, “la liberación de la situación de pobreza vivida en el continente como realización anticipada, en la historia, de la salvación definitiva en Jesús Cristo”²⁸¹. En adelante dirá: “La de Medellín es una cristología que se construye a partir de un lugar social definido: la liberación de los pobres de su situación de miseria”²⁸².

La segunda característica de la “cristología” de Medellín es la de identificar la presencia de Cristo en la liturgia, en las comunidades de fe que dan testimonio y en el “pobre tratado injustamente” (Paz 3). Según Zugno: “El pobre como lugar de encuentro con Cristo gana en Medellín el estatus de primer principio de discernimiento cristológico, pues este encuentra su fundamento en

277 Gutiérrez. 223.

278 Cf. Gutiérrez. 224.

279 Gutiérrez. 225.

280 Cf. Vanildo Luiz Zugno, «Sobre la cristología en los documentos de las cuatro conferencias», *Cadernos da ESTEF* 2009, 23-51.

281 Zugno. La traducción es propia.

282 Zugno. 27.

la opción que el mismo Cristo hizo”²⁸³. A mi juicio, esta idea clave de la cristología latinoamericana pudo haber estado aún más presente en el documento, de haber recogido debidamente la homilía de Pablo VI señalada.

Carlos Ignacio González señala que el documento de Medellín recurre a Jesucristo sobre todo para interpretar los acontecimientos de la época²⁸⁴. Pero este énfasis de la II Conferencia estaría disperso en el texto, resultando difícil dar cuenta de él.

Sin embargo, a reglón seguido, González afirma: “Creo que, ante todo, la inquietud de la II Conferencia apunta a declarar la correcta comprensión de la obra salvadora de Jesucristo, que ni la restrinja a la intimidad de las almas, ni la desparrame hasta disolverla en la urgencia por liberar a los seres humanos, de manera limitada, en los terrenos socio-económicos y políticos”²⁸⁵.

Observo en esto un problema. No se puede negar que el texto de Medellín procura ser equilibrado en sus afirmaciones cristológicas, pero este no ha sido el asunto principal. El documento, más bien, recurre a Cristo para, como dice el mismo González, interpretar la historia y hacerlo en clave de liberación²⁸⁶. Esta misma observación crítica vale para la mención que González hace del reino de Dios. La referencia al reino habría pretendido contrarrestar cierto secularismo humanista y al marxismo. Seguramente esta motivación fue efectiva, pero el interés primero de Medellín es otro. Dice el texto:

“Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer debe ‘avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra,

283 Zugno. 51.

284 Cf. Carlos Ignacio González, *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano* (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006).

285 González. 30.

286 Cf. González. 29.

donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar una vislumbre del siglo nuevo (GS 39). No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, “en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios (GS 39)”. (Justicia 5).

Por mi parte comparto las interpretaciones de la “cristología” de Medellín de estos teólogos cuando destacan su orientación liberadora. En virtud del Cristo de la tradición de la Iglesia volcado por completo a la salvación de la humanidad, Medellín infiere que, en las actuales situaciones de esclavitud, de miseria, que han de considerarse un verdadero pecado, su presencia en la historia humana es liberadora. En la praxis de los cristianos por vencer estos males, compromiso histórico decisivo y urgente de cumplir, se revela el plan de salvación de un Dios que no es indiferente ante esta situación.

Si en las anteriores interpretaciones no queda suficientemente claro, debemos decir que el Cristo de Medellín es el resucitado que actúa en la historia y da sentido a esta en perspectiva escatológica. En el “Mensaje a los Pueblos de América Latina” se ofrece un marco representativo de la función que se reconoce a la acción escatológica de Cristo a lo largo del documento:

“A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”.

El Cristo de Medellín, en otras palabras, da sentido a la historia. Hay un “plan de Dios”. Este plan es, en principio, cognoscible no *in recto*, sino en “signos” epocales. Medellín da un ejemplo de estos signos: “las aspiraciones y clamores de América Latina”. Estos son de alguna manera expresión de la acción de Cristo, la cual se verifica en una toma de conciencia colectiva del valor de una “solidaridad fraternal”.

Cristo es el sentido de la historia como quien habita y opera dentro de la historia.

Continúa el “Mensaje”:

“Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres, y descubrirá a Cristo, Señor de la historia (2 Cor 8, 9)”.

El Cristo del documento es un “Cristo liberador”, aunque nunca se use la expresión. El término más utilizado es el de “Cristo”. La expresión “Cristo, Señor de la historia”, aun recibiendo una sola mención en todo el texto también merece valorársela de un modo especial, pues da nombre a la amplia perspectiva de la “cristología” de Medellín. La conexión del Señor de la historia con la pobreza, mediante el repetido recurso a 2 Cor 8, 9, radica la posibilidad de interpretación de esta historia. Sin la pobreza de la Iglesia y la solidaridad con los pobres, fundadas en la identificación de Jesús con ellos, no sería posible comprender este plan de Dios. Concordamos con la selección de textos y la interpretación de Álvaro Cadavid Duque, cuya reseña en esta oportunidad hemos omitido²⁸⁷. En el documento sobre la pobreza de la Iglesia se establece un vínculo inseparable entre Cristo y los pobres:

“Dicho todo esto, habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a los que debe responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos.

Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia

287 Cf. Alvaro Cadavid Duque, «La cristología en el documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida», *Cuestiones teológicas* 34 (2007) 309-31.

como signo de esa pobreza entre los hombres” (Pobreza de la Iglesia 7).

Estas son las únicas menciones de Medellín a los misterios de la vida de Jesús. Pero son, a mí parecer, la brújula interpretativa del documento. Estas hablan de la importancia de la imagen del Cristo que libera a los pobres y, por otra, evidencia la escasez de referencias a otros aspectos evangélicos de Jesús. Otros tópicos cristológicos clave están ausentes en el documento. No existe en él ninguna mención al “sacrificio” de Cristo, con lo cual se entiende la preocupación de Briascesco señalada anteriormente. Tampoco existe una preocupación por probar la identidad divina de Jesús. En las siguientes conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida se procura que no se olvide la doctrina sobre esta identidad. La cristología de Medellín se concentra directamente en la liberación que la Iglesia del postconcilio latinoamericano buscaba.

4.- Sintonía de la cristología latinoamericana con Medellín

Si el título del Cristo de los documentos de Medellín ha podido ser “Jesucristo liberador”, este ha sido sin duda el de la cristología latinoamericana²⁸⁸.

En el caso de la cristología de la liberación la novedad mayor ha consistido en que este título proviene de un compromiso histórico de “seguimiento” de un Cristo que optó por los pobres. La cristología latinoamericana arranca de una praxis de fe en Cristo en un continente que oprime a los pobres. El título de “Jesucristo liberador” no es una conclusión exegética. Ella se establece en circularidad hermenéutica: el Cristo que acudió a liberar a los más diversos oprimidos en su época ilumina la praxis liberadora de la Iglesia de los pobres y de los cristianos de hoy, y viceversa. Esta praxis actual ayuda a redescubrir la praxis de Jesús del Nuevo Tes-

288 Cf. Victorino Araya, «Jesucristo liberador: luz para todos y todas», *Vida y pensamiento XX*, n.º 1 (2000) 29-52; Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1994); Beatriz Charria Angulo, *Jesucristo, ungido y liberador: reflexión cristológica desde América Latina* (Santa fe de Bogotá: Indo-American Press Service, 1993); Julio Lois, *Jesús de Nazaret, El cristo liberador* (Madrid: HOAC, 1995); Charles Muller, *Jesucristo liberador* (Santiago: Oficina Nacional de Catequesis, 1970).1970

tamento. La cristología de la liberación declara abiertamente su “interés” histórico. No pretende ser neutral. Al contrario, sospecha de las pretensiones de neutralidad de cristologías que no confiesan los intereses particulares a los que responden. Los cristólogos latinoamericanos denuncian la utilización de la religión, y de las teologías subyacentes a la fe del pueblo cristiano, pues estas pueden motivar una resignación ante el sufrimiento y la opresión.

Este problema ha cobrado importancia a propósito del asunto de las “imágenes” de Cristo presentes en la religiosidad popular. Según Jon Sobrino las imágenes de Cristo del pueblo cristiano y las promovidas oficialmente por la Iglesia son alienantes. Se trata de imágenes en gran medida docetas, pues proyectan una idea abstracta de Jesús²⁸⁹. Por otra parte, la devoción al Cristo en cruz, la más importante de las expresiones de fe cristológica, a lo más sirve de consuelo a los pobres por la opresión que sufren. En ella encuentran fuerza para soportar las injusticias que se les imponen, pero no les ayuda a luchar contra ellas. Este planteamiento teológico ilustrado acerca de la fe latinoamericana en Cristo no es compartida por todos los autores. Juan Carlos Scannone, por ejemplo, descubre en la fe popular en Cristo salvador, expresada en términos más vitales y simbólicos, auténticas fuerzas de lucha contra las adversidades de la vida²⁹⁰. Lo mismo piensan autores iberos en EE.UU. como Roberto Goizueta, a propósito de la devoción a Cristo en cruz²⁹¹.

La cristología de la liberación, en este punto, ha dependido del desarrollo del discurso sobre Dios de Juan Luis Segundo. El jesuita uruguayo tempranamente sostuvo que es mucho más relevante la antítesis “fe-idolatría” que la “fe-ateísmo”. La primera, afirma, es más radical que la segunda. “En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego *si* algo real corresponde o

289 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 26-33.

290 Cf. Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990). 237-239.

291 Cf. Roberto Goizueta, *Caminemos con Jesús. Hacia una teología del acompañamiento* (Colombia: Convivium Press, 2009). 63-73.

no a esa imagen”²⁹². El asunto fundamental es práctico. ¿De qué Dios se habla cuando se habla de Dios? ¿A qué mueve tal o cual imagen de Dios? J.L. Segundo influyó en los demás teólogos de la liberación en este punto. Su influjo, como se ha visto arriba, llevó a preguntarse por la imagen de Cristo y el tipo de seguimiento que podría seguirse de ella.

Es este interés por fundamentar un seguimiento de Cristo liberador, lo que ha conducido a la cristología latinoamericana a recuperar al Jesús histórico. La búsqueda del perfil histórico de Jesús, sobre todo por comprender las características de su praxis, ha pasado a constituir en el punto de partida del método, aunque bajo otro respecto el punto de partida sea la fe actual en él. En este sentido, el cristólogo latinoamericano relaciona una historia con otra; la de la comunidad a la que pertenece y la de Jesús. El teólogo no podría hacer teología sin fe, una fe comprometida con los pobres y su liberación; fe que, por otra parte, radica en una Iglesia que cree en el Jesús que creía que Dios ama a los pequeños y opta por los pobres. Los estudios exegéticos acerca de lo que sea posible saber del Jesús de la historia son valorados por los cristólogos latinoamericanos, especialmente lo referente a la praxis de Jesús, la praxis que Jesús quiso que fuera proseguida.

A este respecto, el concepto de reino de Dios adquiere una enorme importancia. El reino anunciado a los pequeños y los pobres constituye el criterio organizador de la cristología de la liberación. Esta no se centra en los títulos que Jesús recibió en su vida o que la Iglesia le aplicó *a posteriori*, lo cual no significa que se desinterese por su persona. Pero la persona de Cristo es vista en la óptica de la misión recibida del Padre de instaurar el reino. La experiencia espiritual personal de Jesús cuyo centro fue su *Abba* es central. En ella hay espacio para los demás. Jesús creyó en un Dios Padre de muchos hijos. Su fe en él lo movió a enseñar a sus discípulos el “Padre nuestro” y a cuidar a los enfermos, marginados y pecadores como su Padre lo hace.

292 Juan Luis Segundo, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969). 22.

Este modo de ser de Jesús, revelador del Dios verdadero, distinto de los ídolos de la muerte, fue la causa exacta de sus polémicas y choques con las autoridades religiosas de su tiempo, especialmente los fariseos y los saduceos, la aristocracia de Jerusalén. Y, en definitiva, con las autoridades romanas que aplacaron drásticamente un conflicto en desarrollo.

La cristología de la liberación se estructura escatológicamente. El reino que Jesús predicó, y que inauguró con su praxis, constituyó y constituye el horizonte histórico mayor en el cual, y en función del cual, la praxis de seguimiento de Cristo tiene sentido. Al final de la historia habrá un juicio. Entonces el “rey eterno” rehabilitará a los pobres y a los sufrientes (Mt 25, 31-46). De aquí que la praxis cristiana extrae su fuerza de la esperanza en el Cristo resucitado al que el Padre hizo justicia. La resurrección es justicia para los ajusticiados injustamente. De aquí que una de las notas de la fe en ella consista en “bajar de la cruz a los crucificados”²⁹³.

La cruz, por otra parte, es vista como un cuestionamiento a Dios mismo que no puede ser fácilmente acallado. Entre el grito de Jesús y las preguntas por la bondad de Dios de los crucificados de la historia, hay un vínculo estrecho que nadie puede romper. El tema ha sido planteado por Leonardo Boff en términos pastorales: “¿Cómo hablar de la cruz a los crucificados?”²⁹⁴. La cristología de la liberación encuentra a Cristo en los pobres de hoy, en ellos descubre al crucificado. En ellos, también, ve al Siervo sufriente que, contra toda apariencia, trae la salvación. La cristología de la liberación halla su lugar hermenéutico en un “pueblo crucificado”²⁹⁵; en “pueblos mártires”, que han hecho entender que Jesús ha sido el mártir por antonomasia.

Este Jesús de la historia –recuperado por la exégesis y el seguimiento de Cristo-, obliga a recomprender la humanidad del Hijo de Dios. La cristología greco-latina en su conjunto no llegó a

293 Cf. José María Vigil (ed.) *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación* (Sao Paulo: Dabar, 2007).

294 Leonardo Boff, «Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados», *Nuevo Mundo*, n.º 36 (1988) 81-96.

295 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 321.

tomar sistemáticamente en serio que el Hijo de Dios no solo “se hizo hombre”, sino que sobre todo “se hizo pobre” (2 Cor 8, 9). La identificación perfecta de Dios con el hombre pobre Jesús, víctima histórica y no víctima sacrificial, se convierte en el principio más profundo de liberación posible. Por esta vía han podido desarrollarse cristologías feministas latinoamericanas, cristologías sensibles a las demandas de los pueblos originarios y de los afroamericanos, o abiertas al diálogo interreligioso. Este enfoque de la soteriología cristiana se condice con las víctimas de los abusos sexuales del clero que estos años azotan a la Iglesia²⁹⁶.

CONCLUSIÓN: EL *CUR DEUS HOMO LATINOAMERICANO*

La respuesta de la cristología latinoamericana a la pregunta *Cur Deus homo* es distinta a la de Anselmo. La Encarnación para la teología latinoamericana y caribeña responde más a las necesidades de liberación, de reparación y de dignificación de las víctimas del mal del mundo que a la de redención de los pecadores. Lo uno no excluye lo otro, pero el interés primero son las víctimas inocentes de la historia. La cristología latinoamericana podría incurrir en el peligro de reducirse a una jesuología²⁹⁷, esto es, limitarse a informarnos de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret. Pero esta no es su pretensión ulterior sino, por el contrario, pretende ser aún más abarcante, ya que se hace cargo también, y en primer lugar, de los inocentes y de preguntas verdaderamente universales sobre el sentido de la historia y el cosmos. El *Cur Deus homo* latinoamericano está estrechamente relacionado con otras preguntas por Dios. Gustavo Gutiérrez lo ha formulado en estos términos:

“¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte

296 Cf. Jorge Costadoat, «El grito de Jesús, solidario con las víctimas», en *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2020). 73-93.

297 Cf. Noemi, *Credibilidad de cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*. 43.

prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes frontales de la teología que surge en América Latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes”²⁹⁸.

Junto a este planteamiento de la cuestión de Dios, entre los latinoamericanos se da otro, el de Juan Luis Segundo. A este jesuita uruguayo le preocupa la imagen de Dios que puedan hacerse creyentes y no creyentes pues, en definitiva, de la imagen que se tenga de Él podrá seguirse tal o cual praxis²⁹⁹.

En la cristología de Jon Sobrino confluyen ambos planteamientos. La ha de ocuparse de las víctimas inocentes en primer lugar³⁰⁰. A Sobrino, por lo mismo, le inquietan las imágenes de Cristo que pueblan la religiosidad de latinoamericana. En *Jesucristo liberador* sostiene que en América Latina hay imágenes distorsionadas de Cristo que mantienen a los pobres en la miseria³⁰¹. Por una parte se da la imagen de un Cristo abstracto de la predicación oficial. Por siglos la Iglesia ha puesto el acento en la divinidad de Jesús más que su humanidad, olvidándose además su doble relacionalidad al Padre y al Reino. Se da, al mismo tiempo, la imagen del Cristo crucificado en quien centra su devoción el pueblo humilde. Este Cristo impotente, con quien los pobres se identifican, es también el Cristo omnipotente –todopoderoso como los grandes del mundo– que les ofrece un mínimo de paciencia

298 Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. 18-19. Otros teólogos/as declinan estas mismas preguntas (Cf. Costadoat, *Trazos de Cristo en América Latina*. 29-57. 179).

299 Costadoat, *Trazos de Cristo en América Latina*. 32-33.

300 Cf. Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999); Cf. Jon Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como ‘intellectus amoris’», en *El principio misericordia* (Santander, 1992). 47-80, 77.

301 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 25-33.

y resignación. El diagnóstico de Sobrino es lapidario³⁰². Según el teólogo de la UCA, en América Latina tenemos a un «Cristo sin Jesús»³⁰³. Su obra *Jesucristo liberador*, por lo mismo, es un intento por ilustrar acerca del Jesús histórico. Sobrino pone esta obra al servicio del acontecimiento mayor de la fe en Cristo en el continente, a saber, que en los últimos años ha surgido una nueva imagen de él, la de un «Cristo liberador» que mueve a luchar contra las injusticias³⁰⁴. Este Cristo tendería a desplazar al crucificado que paga por los pecados de la humanidad o funge de mero consolador de los afligidos.

La principal diferencia de la cristología de la liberación respecto de las cristologías cuya soteriología ponen el acento en el Dios que cancela el pecado de la humanidad por su muerte en la cruz, es que ella arranca del hecho histórico de la existencia de víctimas inocentes. Algunas de estas podrán ser culpables bajo otros aspectos, pero no del de los sufrimientos que les son infligidos injustamente; otras, en cambio, son inocentes del todo, pues nacen y mueren sin haber siquiera haber pecado. Es así que la mera existencia de estas víctimas pone entre paréntesis cualquier teología que pretenda responsabilizar a la humanidad por igual de sus propios males. Los principales cristólogos constatan la existencia de pueblos inocentes que no pueden considerarse culpables de los males que padecen. En palabras de Ignacio Ellacuría, «ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo doliente de Yahvé»³⁰⁵. Jon Sobrino, asimismo, ve en los pueblos crucificados del Tercer mundo a representantes de Cristo crucificado:

“Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerte. Cruz significa, entonces, que hay víctimas y

302 No es unánime entre los teólogos de la liberación una desvalorización tan fuerte de la devoción al crucificado de los latinoamericanos (Cf. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*. 237-239).

303 Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador*. 30.

304 Cf. Sobrino. 33.

305 Ignacio Ellacuría, «Discernir el “signo” de los tiempos», *Diakonía* n.º 17 (1981) 45.

que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielom (si se siguiera la inercia de la metáfora habría que decir más bien que surgen del infierno). Y por mucho que se quiera dulcificar el hecho y complejizar sus causas, es verdad que la cruz de los pueblos del Tercer Mundo es una cruz que muy fundamentalmente les es infligida por los diversos poderes que se adueñan del continente en connivencia con los poderes locales”³⁰⁶.

Sobрино habla de pueblos inocentes. No es posible endosarles una participación activa en el pecado original. Todo lo contrario, ellos son víctimas del *mysterium iniquitatis*³⁰⁷. Víctimas que, como Jesús, cargan con los pecados de quienes se han apoderado del mundo. Estos pueblos, según el teólogo de El Salvador, hacen real a Cristo en el mundo: «Estas palabras no son retóricas, sino estrictamente cristológicas, pues con ellas se quiere expresar que en ese pueblo crucificado Cristo toma cuerpo en la historia y el pueblo crucificado es lo que lo incorpora a la historia en cuanto crucificado»³⁰⁸.

Pero esto no es lo único pues, al igual que el Siervo sufriente de Isaías, la salvación del mundo proviene del pueblo crucificado: “Pero ese pueblo crucificado, en forma más diferenciada en su concreta realidad histórica por ser pueblo y no un individuo, se asemeja a Cristo crucificado y lo hace presente en la historia. Lo hace presente, ante todo, por el hecho nudo de estar masivamente en la cruz, pero lo hace presente también porque, como el cordero de Dios, carga con el pecado del mundo, y cargando con él ofrece a todos luz y salvación”³⁰⁹.

El *Cur Deus homo* latinoamericano es un interrogante que brota de la historia y pide una historización de la misericordia de Dios

306 Sobrino, *Jesucristo liberador*. 322.

307 Cf. Sobrino. 13.

308 Sobrino. 322.

309 Sobrino. 333.

como justa liberación de los sufrimientos de personas y pueblos³¹⁰; y como aquella vida que Dios quiso darles al crearlos.

Muchas veces estos pueblos son, además de inocentes, incapaces de luchar contra el destino que se les impone. Otras veces pueden hacerlo. Hay inocentes que combaten las injusticias y, entre estos, hay cristianos que siguen a Cristo iluminados por el Espíritu del resucitado. Es así que Dios actúa trinitariamente en la historia³¹¹. Dios Padre está al principio y al fin de la historia, actuando en favor de la liberación de su creación en virtud de la Encarnación de su Hijo, realizada en el Misterio pascual y continuada, por obra del Espíritu, gracias al seguimiento de Cristo³¹².

La cristología de la liberación no atribuye la salvación solo a la cruz. La resurrección tiene una importancia decisiva. Hacer de la cruz el centro del cristianismo parece a los latinoamericanos un error nocivo. La cristología feminista de la liberación lo rechaza con fuerza. Ana María Tepedino recuerda haber preguntado a grupos de mujeres por las imágenes de Cristo. Estas «rechazaron las imágenes de su sufrimiento y las institucionales: descripciones estereotipadas de sacerdotes y religiosas, la corona de espinas, el martirio y la cruz con una figura torturada»³¹³. Para la cristología latinoamericana, la salvación acontece en el resucitado Jesús. En

310 Cf. Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992). El concepto de «historización» tienen mucha importancia en Sobrino, *Jesucristo liberador*. 88, 92, 156, 165, 167, 207, 240; notas 196, 266; asimismo, el concepto de «deshistorización» (cf. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. 119, 330, 346). En esta materia es importante tener en cuenta el desarrollo de un tipo de teología inductiva francesa que, a propósito los excluidos del “cuarto mundo”, se preguntan *Cur Deus pauper?* (Le Méhauté, *Révélé aux tout-petits. Une théologie à l'écoute des plus pauvres*. 202).

311 Cf. Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret* (Sal Terrae, 2018). 495.

312 Cf. Trigo. 492.

313 Ana María Tepedino, «Gender and New (Re-newed) Images of the Divine», *Voices from the Third World* 24, n.º 1 (2001) 84-96. 91-92. Consuelo Vélez demanda revisar el lenguaje sobre el sufrimiento y la cruz de Cristo desde la perspectiva de las mujeres (cf. Consuelo Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018). 167-188)).

esta teología se subraya que «el resucitado es el crucificado»³¹⁴ y que el crucificado es el resucitado³¹⁵. La Pascua realiza el paso de Jesús al Padre con que la creación, en principio, alcanza la plenitud. Que en el resucitado se reconozca al crucificado conjura las consecuencias alienantes de las teologías que conducen a una *fuga mundi*. La celebración de la resurrección exige la memoria de la pasión del mundo. La resurrección en el caso de la teología latinoamericana es justicia para un inocente y los demás inocentes que Cristo representa. El Cristo resucitado no es simplemente un muerto que vuelve a la vida. Es un asesinado a quien Dios libera de sus sufrimientos y lo realiza en su humanidad creada. Haciendo así, Dios no se revela necesitado de víctimas, sino como quien solidariza con ellas para salvarlas. Según Pedro Trigo: «como resucitó a la víctima, Dios se revela como el que reivindica a las víctimas, a los condenados, como el que levanta al pobre del polvo de la muerte y alza de la basura al derrotado»³¹⁶. Y, a la vez, se revela como el Dios «enteramente bueno», porque en Jesús crucificado no «trata a los seres humanos como ellos lo tratan a él, sino como el que hace bien a todos, y precisamente a los que hacen mal»³¹⁷.

Esta cristología se contrapone diametralmente a concebir a Jesús como el Hombre Dios ofrecido en sacrificio compensatorio o vindicativo. La resurrección es un acto gratuito del Padre con el Hijo que le ha entregado su vida a modo de Buen samaritano, libre y gratuitamente. Lo grato a Dios, en este sentido, no es la cruz de Jesús sino Jesús mismo³¹⁸, su persona y su vida consagrada al advenimiento del Reino.

314 Jon Sobrino, «“El resucitado es el crucificado”». Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo», en *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander: Sal Terrae, 1982) 235-50.

315 Cf. Trigo, *Jesús nuestro hermano*. 486-487.

316 Trigo. 486.

317 Continúa la cita: «Es el que no se deja vencer por el mal, sino que vence al mal con el bien. Pero no solo eso: ese Dios se revela como el que es capaz de rehabilitar al pecador; no solo como el que justifica al culpable no imputándole su crimen, sino como el que lo recrea, como el que libera su libertad para que responda a su amor». (Trigo. 489).

318 Cf. Sobrino, *Jesu Cristo liberador*. 292.

Esto explica el interés de la cristología de la liberación por la búsqueda del Jesús histórico. La exégesis crítica favorece la historicización de Cristo sin la cual no hay verificación de la salvación como liberación intrahistórica de los oprimidos. La cristología de la liberación recurre a la búsqueda del Jesús histórico de un modo interesado. Es más, no tiene reparos en reconocer su «parcialidad»³¹⁹. Ella no hace una lectura neutra de las fuentes, lo cual evidentemente le hace correr el riesgo de manipularlas. Pero, ¿hay alguna teología que no responda a los deseos humanos, honestos o deshonestos, provenientes de contextos determinados?

En los teólogos de la liberación la búsqueda del Jesús histórico —obra de especialistas en quienes la fe es un factor aleatorio— es puesta al servicio de la circularidad hermenéutica propia de la tradición de la Iglesia, entre el seguimiento creyente de Cristo (*fides qua*) y su credo (*fides quae*). La crítica histórica ha ofrecido a esta teología la categoría de reino o reinado de Dios como foco integrador de la predicación y praxis de Jesús, y como proyecto que los cristianos, la misma Iglesia, deben anticipar en acontecimientos actuales. La crítica histórica, en este sentido, despeja el camino a la incesante recepción de Calcedonia, toda vez que ayuda a conjurar el docetismo en sus varias versiones, y en especial el afartodocetismo, herejía reseñada en páginas anteriores, no conocida por los teólogos latinoamericanos, aunque debe considerarse fundamental si se quiere entender precisamente que el sufrimiento de Jesús es tan real como el sufrimiento de los pobres. Un Cristo que haya podido elegir cuando sufrir no puede ser el redentor de quienes no pueden elegir casi nada.

Así como Calcedonia despejó el camino a Anselmo para valorar la respuesta libre del ser humano a Dios, el gran concilio, no obstante los límites de su lenguaje, ofreció los criterios hermenéuticos a la cristología de la liberación para llegar a descubrir, en los sufrimientos y la muerte de Jesús de Nazaret, la clave de la articulación virtuosa entre la acción salvífica gratuita de Dios y los esfuerzos del ser humano inocente o culpable por alcanzar su propia liberación. Calcedonia, empero, dejó pendiente la com-

319 Cf. Sobrino. 115-116. Cf. Trigo, *Jesús nuestro hermano*. 487.

presión trinitaria de la salvación, en el sentido que esta solo ha podido verificarse históricamente como seguimiento de Cristo resucitado en virtud del Espíritu. En última instancia, la recuperación del Jesús histórico tiene por objeto corregir la imagen de Cristo y, sobre todo, despejar el camino a que los cristianos prosigan con la praxis de Jesús de un modo creativo. Así como el Espíritu hizo posible que Jesús cumpliera la voluntad de su Padre libre y creativamente, los cristianos han de hacer lo mismo. Si, parafraseando a Sobrino, no corresponde un «Cristo sin Jesús», tampoco se entiende un «Jesús sin cristianos».

Cur Deus homo? La respuesta de la cristología latinoamericana a la pregunta de Anselmo podría ser, en primer lugar, para liberar a los inocentes el mal del mundo. El mal que sufren todos los seres humanos es un dato de la realidad. Lo que cuesta ver desde la perspectiva teológica clásica es que en esta realidad hay gente inocente, la mayoría de los seres humanos, víctimas de injusticias de todo tipo y que, para colmo de sus males, suelen ser culpados de los daños que padecen. *Cur Deus homo?* La respuesta de Anselmo a su pregunta es válida en un aspecto. Cristo muere para perdonar los pecados de la humanidad. El santo de Canterbury no repara, empero, en que esta muerte exige una identificación calcedoniana con Cristo a los niveles más profundos de la historicidad de los hombres y mujeres de todos los tiempos. La pregunta por Dios de la teología de la liberación latinoamericana exige una respuesta radical porque pide a Dios mismo que se encargue primero de las víctimas y luego de los victimarios. Esta teología ahonda en el *mysterium iniquitatis*, pero recela de la doctrina del pecado original que deja entender que todos los seres humanos, de alguna manera, son culpables. Los tiempos no dan para simplificaciones teológicas que, temprano y tarde, justifican lo que es absolutamente intolerable. Esta ha sido la intuición de fondo de la cristología latinoamericana de la liberación³²⁰.

320 Cf. Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992).

III
LA “IGLESIA DE LOS POBRES”

Con la expresión “Iglesia de los pobres” se ha querido identificar el *locus theologicus* de la Teología de la liberación. La expresión, es sabido, proviene del Concilio³²¹. Pero es posible que en ninguna otra Iglesia regional este asunto haya tenido tanta resonancia como en Latinoamérica. Bien vale tener en cuenta que el mero título “Iglesia de los pobres” sintoniza con las palabras del papa Francisco cuando ha dicho “cuánto querría una Iglesia pobre y de los pobres”³²². Se trata de un anhelo de los católicos del continente.

Este tercer capítulo no estará dedicado al estudio de la eclesiológia postconciliar latinoamericana. La intención, en cambio, es contribuir a ilustrar el concepto de Iglesia de los pobres a partir de mis propias experiencias como integrante de una CEB y amigo de dos cristianas insignes con quienes he podido conversar de su fe y de su Iglesia a lo largo de los años. No es mi intención, en consecuencia, llegar a conclusiones generales. Pero estoy seguro que se trata casos que confirman o indican por dónde puede seguir desarrollándose tal concepto de Iglesia.

Una primera sección trata de la Comunidad Enrique Alvear a la cual pertenezco desde hace veinte años. He querido poner por escrito esta experiencia a la luz de lo dicho en los capítulos anteriores sobre la Teología latinoamericana y de lo escrito sobre las CEBs de base en general. En las dos siguientes secciones doy cuenta de dos trabajos de campo realizados por mí mismo que tuvieron por objeto explicitar la idea de Cristo que era posible extraer de la experiencia espiritual y eclesial de Edith Cabezas e

321 Cf. Giuseppe Alberigo (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)*, vol. IV (Leuven/Salamanca: Peeters/Ediciones Sígueme, 2007). 353-356.

322 Francisco de Aquino Júnior, *Igreja dos pobres* (São Paulo, 2018). 10-20.

Hilda Moreno, integrantes ambas de CEBs localizadas en dos sectores distintos en Santiago de Chile³²³.

En esta tercera parte de este libro se advertirá un brusco cambio de método. En adelante adopto un género literario teológico narrativo. Espero que otras investigaciones puedan servirse de estas fuentes para confirmar o confrontar los resultados aquí presentados, y sugerir a la pastoral nuevos rumbos.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEBS): UN CASO

Las Comunidades eclesiales de base han sido un ícono de la Iglesia popular latinoamericana y caribeña. La imagen de una mujer rodeada de otras personas leyendo la Biblia ha caracterizado a la “Iglesia de los pobres” que surgió en el continente a instancias del Concilio Vaticano II y de la conferencia episcopal de Medellín.

La bibliografía sobre la materia es abundante. En ella son de mencionar especialmente los trabajos de Alonso, Trevisan y Marins³²⁴. Estos, sin embargo, no aclararon qué es lo común y esencial en las CEBs. De aquí que he visto necesario colaborar en esta tarea. Me preocupa, por lo demás, que la crisis de estas comunidades se agudice. Su eventual desaparición debe considerársela una enorme pérdida para la Iglesia del continente³²⁵.

323 Cf. Jorge Costadoat, «Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Reflexión teológica en base a un caso», *Revista latinoamericana de teología* 38, n.º 113 (2021) 183-205; Jorge Costadoat, «La imagen de Cristo de Edith Cabezas», *Teología y vida* LVI, n.º 4 (2015) 407-29; Jorge Costadoat, «El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso», *Cuadernos de teología* IX, n.º 1 (2017) 126-54.

324 Antonio Alonso, *Comunidades eclesiales de base: teología - sociología - pastoral* (Salamanca: Sígueme, 1970); José Marins, *Iglesia local: comunidad de base* (Buenos Aires: Bonum, 1969); José Marins, *Comunidades eclesiales de base*; José Marins, *Comunidad eclesial de base. Origen, contenido y perspectivas* (Bogotá, 1977); José Marins y Teolide María Trevisan, *Comunidades eclesiales de base: temas para su formación y desarrollo* (Bogotá: Paulinas, 1975).

325 Cf. Robert Pelton, “The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective”, *Theological Studies* 74, n.º 4 (2013) 819-27. 824-827.

Mi experiencia al respecto se basa en los años de mi desempeño como presbítero. Entre los años 1994 y 2001, lo fui en la Comunidad Ignacio Vergara y, a partir de 2002, de la Comunidad Enrique Alvear. En una primera parte de esta sección me referiré a la Comunidad Enrique Alvear de la comuna de Peñalolén ubicada en las faldas de las montañas de Santiago de Chile, en el entendido de que esta es efectivamente una CEB o, al menos, que se parece mucho a una de ellas. Esta lleva el nombre de “don Enrique”, Monseñor Enrique Alvear, recordado como “obispo de los pobres”, un hombre humilde, llano y valiente que brilló en la defensa de los derechos humanos los años de la dictadura militar (1973-1989). En la segunda parte, en correspondencia con la anterior, y en base a la literatura sobre el tema, ofrezco elementos teológicos que pienso que serán importantes de considerar al momento de precisar o reformular un concepto de CEB.

1.- La Comunidad Enrique Alvear

Los orígenes

La Comunidad Enrique Alvear comenzó el año 1999 en los sitios de la que se llamó La Toma de Peñalolén, una ocupación ilegal de terrenos de personas que buscaban una solución habitacional definitiva. La comunidad la fundó la hermana Elena Chaín, “monja de población”, mujer extraordinaria de la congregación del Amor misericordioso. Ella convocó a un grupo de pobladores, hombres y mujeres, a asumir un servicio religioso. Aquellos años la religiosa pidió ayuda a los “cursillistas” (integrantes de los Cursos de cristiandad) para celebrar el mes de María y, mediante esta misma actividad, asegurar un sitio para que futura capilla. Los cursillistas compraron una imagen de la Virgen, la pusieron sobre una columna en el terreno asignado y, desde entonces, tal fue el lugar de la comunidad y la imagen religiosa que, habiendo sido restauradas dos veces, preside hasta hoy la procesión de la Inmaculada. La intención de la hermana Elena fue también que la comunidad contribuyera a recaudar fondos para la edificación de las viviendas definitivas.

La comunidad es pequeña. Participan en la misa unas treinta personas, aunque quienes se consideran integrantes suyos son probablemente más de cincuenta. En los orígenes formó parte de la parroquia Cristo Nuestro Redentor. Sus primeros párrocos fueron Galo Fernández y Fernando Tapia.

Por aquellos años la vinculación entre la comunidad y la dirección de la Toma fue muy estrecha. Les unía una misma motivación, la de obtener la “casa propia”. Las casas definitivas se obtuvieron con ayuda del Estado, pero sobre todo con los ahorros y el endeudamiento de los mismos pobladores. La comunidad cristiana terminó trasladándose a la que se llamó población Microbuseros en la misma comuna de Peñalolén.

Este verdadero Éxodo significó perder la capilla, además de cambiar de parroquia. La nueva, la actual, se llama San Alberto Hurtado. Las misas continuaron celebrándose al domingo siguiente de efectuado el cambio. Se hizo en la calle por un tiempo. Luego en la casa de Jackeline Sanhueza por cuatro años, lo cual fue vivido como un volver a los orígenes del cristianismo (Hechos 2, 42-47). Por último, el párroco José Artemio Espinoza construyó una sencilla capilla localizada en Las perdices esquina Antupirén. Desde que nuevamente se tuvo una capilla la comunidad ha debido bregar por conseguir electricidad y agua potable; y preocuparse del aseo, del baño químico, del jardín, de la cocina y de la mantención.

El nuevo emplazamiento de la comunidad agitó a la vecindad. Algunos vecinos de la Comunidad Ecológica, ubicada justo en frente de la nueva población, no quisieron a sus habitantes instalados tan cerca. Puesto que este rechazo saltó a la prensa se magnificó su importancia. Según se dice, unos consideraron un peligro tener personas pobres tan cerca; otros, temieron por la baja del precio de sus terrenos; pero no faltaron quienes supieron ser acogedores. Con el paso de los años se han integrado a la CEB personas de la Comunidad ecológica. Lo mismo otros vecinos de clase media, profesionales varios de ellos, que viven en las inmediaciones. Las diferencias sociales también fueron causa de fricción con las personas de la nueva parroquia. En su momento las

personas de la Comunidad Enrique Alvear se sintieron mal miradas por los parroquianos, problema que en la actualidad ha sido completamente superado. Es más, se valora en la parroquia que exista en ella una CEB entusiasta y bien organizada.

Una característica bastante única de esta CEB es su pluralidad y pluralismo. En ella se valora la variedad y convivencia entre gente económica, cultural y religiosamente diferente. Las tensiones que a veces esta variedad ha provocado son vistas como naturales.

Un hito en la historia de esta CEB es la convicción de que Dios, por medio de su patrono, realizó el milagro de la curación de una niña enferma de peritonitis. Los médicos habían declarado que determinada noche la niña moriría. Una de las integrantes de la comunidad convocó a una reunión de oración en la capilla y pidió su sanación solo a don Enrique. La niña sobrevivió. Tiempo después la comunidad escribió una carta al obispo pidiéndole tener en cuenta el caso en el proceso de beatificación de Monseñor Alvear.

El obispo Enrique Alvear, así, no solo ha dado el nombre a la comunidad. Él es también su patrono. La patrona es la hermana Elena. A ambos se encomienda la comunidad en todas sus eucaristías.

Preeminencia de la Palabra de Dios

Desde un punto de vista teológico es probable que lo que más distinga a las CEBs sea la lectura comunitaria de la Palabra de Dios. En el caso de la Comunidad Enrique Alvear, la misma comunidad se constituye a partir de una escucha y un compartir colectivo de la Palabra, en especial de los evangelios. El conocimiento de Jesús y la experiencia de Cristo son fundamentales.

Probablemente muchos exégetas cuestionan este método porque las personas suelen salir con interpretaciones muy peculiares, a veces bastante alejadas del sentido literal del texto evangélico. Pero gracias a él casi siempre se llega a conclusiones muy evangélicas que verdaderamente iluminan la vida de la gente. La lectura de los textos de la Biblia realizada por personas que van conociendo el Evangelio en la medida que lo asimilan en sus vidas, hace posibles comparaciones que originan nuevas lecturas. El Evangelio, en todo caso, es leído en la misa indistintamente por el cura o los fieles,

sean varones o mujeres. Normalmente se lee una lectura del Antiguo Testamento, no dos, un salmo y el Evangelio.

La lectura de la Palabra también tiene importancia en las reuniones de la catequesis familiar. A lo largo del período de preparación de la Primera comunión padres, madres y niños aprenden a leer la Biblia. Algunos incluso prácticamente aprenden a leer con ella. En algún momento durante el período de dos años que dura la catequesis, con cierta solemnidad, se hace entrega de un ejemplar del Nuevo Testamento.

En 2020, favorecidos por la conexión *online*, a través de computadores y teléfonos, un grupo significativo de persona participó en un curso sobre el Seguimiento de Jesús de Boston College (se exigieron las lecciones, pero se evitaron las lecturas). La metodología usada fue la de la lectura comunitaria de la Palabra, con ajustes. Los alumnos debieron oír una conferencia o una plática de un teólogo algún día de la semana; asistir a una clase los jueves en la que se compartió lo estudiado; y en revivir lo conversado a partir del comentario de una de las personas que había tomado apuntes durante aquella clase, comentario que se hizo llegar grabado a los participantes en los días siguientes.

El deseo de estudiar y formarse, de profundizar en los contenidos de la fe, llevó a que espontáneamente se organizara un curso sobre las parábolas y otro sobre los profetas. Alguno de la comunidad declaró la fundación de una escuela de cristología y los participantes suponen que esta seguirá existiendo. Ha sido hermoso constatar que con el método implementado surgieron en la comunidad verdaderos teólogos/as que, relacionando la Palabra con la vida y la vida con la Palabra, pudieron nutrir espiritualmente a los demás.

La liturgia de la vida

Es en la Eucaristía que tiene lugar la lectura comunitaria de la Palabra. La Eucaristía es, en realidad, el ámbito natural en el cual tiene lugar casi todo lo que se hace en la comunidad.

El centro de la liturgia no debe serlo el liturgo o el presbítero, y tampoco la consagración del pan y del vino, sino el compartir entre las personas que se realiza mediante la conversación que

genera la lectura de la Palabra y la comunión del Cuerpo y la Sangre de Jesús. La comunión en Cristo presente en su Iglesia, en esta pequeña comunidad, es un momento de gran recogimiento. Esta presencia de Cristo sentida en común es, a la vez, experimentada interiormente. Por esto en la capilla no hay Santísimo, y no solo porque ella sea el espacio que se tiene para realizar todo tipo de actividades. A varios párrocos les ha costado entenderlo, pero al final han cedido. Han podido entender que el énfasis de la presencia de Cristo en esta CEB se pone en las personas. Una vez al mes, durante la misma Eucaristía, se lee la Palabra en grupos pequeños en los que se comparte también algo que comer y beber. Esta es, además, una oportunidad para que la gente que no se conoce suficientemente lo haga.

La misa comienza, por de pronto, con una conversación. El presbítero o quien realice el servicio de conducir la celebración pregunta a los participantes por los “hechos de vida” de la semana. Es decir, por aquello que ha ocurrido en el mundo, en el país, en la Iglesia y en sus vidas. La variedad de las vidas y experiencias sorprende. Todos los temas son posibles de tratar. El liturgo debe estar atento porque cualquier contenido puede convertirse en un motivo para una improvisación en ese mismo momento o un poco después. Por ejemplo, si una mujer agradece su embarazo, el liturgo tendría que poder pedir al resto de la comunidad alzar las manos y bendecirla a ella y a la criatura en camino; si una pareja cumple treinta años de matrimonio, debiera ser posible que el coro tome la iniciativa y cante “Solamente una vez”. El humor expresa la libertad y la alegría que domina la celebración en todos sus momentos.

Este compartir al inicio de la Eucaristía ha podido dar lugar a opiniones distintas e incluso a discusiones. En los agitados últimos años en Chile, en la Comunidad Enrique Alvear fue demostrado continuar con las demás partes de la misa porque los temas de la educación, la mujer, la homosexualidad, los abusos del clero y su encubrimiento suscitaron tanto interés que todos quisieron hablar, más de una vez, y lo hicieron atolondradamente. Esta posibilidad de tocar temas como si ninguno fuera tabú, con respeto y

como si todos pudieran aprender de los demás, ha ventilado a la comunidad y ha hecho que la vida real de la gente y la fe se compenentren, en vez de ir en paralelo y sin tocarse. Debe decirse, sin embargo, que los hechos políticos del último tiempo, la revuelta social y los plebiscitos de entrada y salida para la aprobación de una nueva constitución han agitado fuertemente a la comunidad. Unas personas se quejaron airadamente contra quienes quisieron imponer su punto de vista haciendo campaña por una de las alternativas. Con la intención de reconciliar, aunar y ofrecer algunas guías para la convivencia futura, a mí mismo me tocó asumir protagónico. Recuerdo que en otras ocasiones he debido hacer algo parecido.

En la liturgia de la comunidad es importante que el celebrante esté atento a lo que va surgiendo espontáneamente. La liturgia no puede ser un rito fijo. Todo lo contrario. La misa puede durar una hora y, en lo posible, nunca más de una hora y quince porque ha de tenerse en cuenta que las horas del fin de semana se hacen pocas para las familias. Los gestos y palabras del celebrante y de la comunidad deben expresar lo que esta vive durante los minutos que sean tan necesario como razonable hacerlo. Por esto, el celebrante tiene estar atento al tiempo que la celebración puede tomar, abriendo la participación y cerrándola cuando conviene hacerlo. Pues hay temas inagotables y personas largueras para hablar. El presbítero debe poder omitir o acortar algunas secciones de la misa, en beneficio de otras que conviene alargar. El celebrante tiene que tener elasticidad y carácter para presidir la oración comunitaria.

En el momento de la Eucaristía se da por descontado que todas las personas pueden comulgar. El liturgo debe ser acogedor con las personas sin importar sus situaciones de vida. La comunión es un momento de recogimiento. Después que las personas han comulgado se permanece en silencio por un rato prolongado, a oscuras, con la sola luz del cirio pascual. En este espacio se hacen oraciones de acción de gracias y peticiones. Se suele agradecer o pedir por los enfermos o por cosas sencillas, para que resulte una

venta de sopaipillas, para encontrar trabajo, por el éxito en los estudios, por un viaje o por la justicia en el país.

Otros asuntos que juegan un rol importante son los cantos, en especial el canto final a la Virgen y las bendiciones por variados motivos. El recuerdo y la oración por los difuntos es un momento muy esperado. El coordinador siempre tiene algo que decir antes de la despedida final. Esta se hace extendiendo todos las manos y bendiciéndose unos a otros.

Vida y servicio sacramental

Hay también otros momentos, además del de la Eucaristía, en los cuales se vive la sacramentalidad. La comunidad ofrece el Bautismo. La catequesis bautismal exige cinco charlas con una catequista. Se recuerda a Héctor Fajardo, don Tito, que preparó a más de cien padres y madres para el bautizo de sus hijos. Las charlas que daba eran escuchadas a escondidas por los habitantes de las casas en las que se hacían porque hablaba del Evangelio de un modo que impresionaba. Los bautizos se celebran dos o tres veces al año dependiendo de la cantidad de personas que lo requieran. La Primera comunión de los niños tiene para las familias máxima importancia. Esta normalmente se hace el día de la Inmaculada. La catequesis dura dos años. Apoderados y niños se reúnen por separado todas las semanas con sus respectivos catequistas y ayudados por los libros de la diócesis.

Varias parejas han celebrado el sacramento del Matrimonio, tras una preparación con los correspondientes catequistas; la práctica del sacramento de la Reconciliación ha decaído significativamente; el presbítero suele ser requerido para la Unción de los enfermos; ha habido también jóvenes que ha recibido la Confirmación. Sin duda para los jóvenes tiene sentido la comunidad, pero rara vez se les ve en misa. Los jóvenes en muchas otras actividades eclesiales en Chile tienden a desaparecer. En esta CEB se cree que algo podría hacerse por captarlos, pues la relación con ella es muy afectuosa. Los jóvenes de hoy han sido los niños que en otros momentos fueron bautizados, hicieron la primera comunión y, aunque pocos, se confirmaron en la comunidad.

La sacramentalidad también se expresa en otras oportunidades como ser en los responsos por los difuntos. Cuando se da el caso, los integrantes de la comunidad acuden a las casas de las personas fallecidas, y oran y cantan con sus familias. Otro servicio a la población son las bendiciones de casas que se hacen normalmente el día de la procesión del Vía crucis, ocasión en la cual las familias preparan un altar a las puertas de sus viviendas, y la comunión a los enfermos. También se recuerda al Cristo peregrino. Este es una talla en madera que las familias llevaban a sus casas durante una semana y devolvían a la comunidad los domingos, junto con una pauta de oración y un cuaderno en el cual sintetizaban su experiencia.

Los tiempos fuertes de celebración son la Pascua de resurrección, antecedida por la peregrinación de los ramos del domingo anterior, y la Navidad. La misa de Pascua tiene enorme importancia. Esta celebración termina con una completada en la que los niños pueden comer todos los sándwich de longaniza que sean capaces de comer, porque así se expresa la alegría de aquel día. La Navidad también es evidentemente un momento importante. En ella la atención se concentra en los niños que representan el nacimiento de Jesús. La fiesta de Pentecostés ha ido adquiriendo importancia. En la vigilia se ora y, además, se cantan cantos de autores populares de todo tipo, y se come y bebe. El Mes de María (del 8 de noviembre al 8 de diciembre) ha decaído con los años, aunque últimamente una integrante entusiasta de la Enrique Alvear, por iniciativa propia, ha logrado reanimarlo.

Otras actividades importantes son las comidas, al igual que los bingos y rifas que ayudan a financiar necesidades puntuales de algunas personas (salud, por ejemplo). También han sido muy significativos los retiros de matrimonios tenidos en una casa de los jesuitas a 250 km al sur de Santiago, en las cercanías de Molina. En esta oportunidad, además de consolidarse las relaciones de pareja, se han creado y fortificados vínculos entre los adultos responsables de la comunidad.

Ubicación poblacional

Los vínculos de la comunidad con la población se establecieron los años de la toma de terrenos. En los comienzos algunos de sus integrantes fueron dirigentes de la organización que luchó por las viviendas definitivas. En estos tiempos los integrantes de la Comunidad Enrique Alvear realizaron actividades para obtener recursos para que algunas familias hicieran los ahorros necesarios para postular a la casa propia. Una vez que se produjo el cambio al actual emplazamiento, el movimiento poblacional decayó. La misión había sido cumplida. Pero las relaciones entre la Junta de vecinos y la comunidad se mantuvieron, y con la emergencia de la pandemia del coronavirus se han reactivado. Por ejemplo, el horno de la cocina de la capilla se instaló en la sede social donde funcionó una de las ollas comunes.

También se ha dado una feliz relación con los evangélicos. Se recuerda el momento en que una iglesia evangélica, liderada por su pastora, redactó una carta al alcalde firmada por su gente solicitándole un sitio para que los católicos pudieran levantar una capilla. Los católicos hicieron lo mismo en favor de los evangélicos. En otra oportunidad, por un período, un grupo evangélico ocupó la capilla para hacer sus reuniones.

Pero nunca el vínculo de la Comunidad con la población había sido tan estrecho como en los años 2019-2021, es decir, los años del estallido social del 18 de octubre y de la pandemia. Hasta entonces la comunidad siempre había ofrecido un servicio de solidaridad a las familias más necesitadas, a cualquiera sin distinción, fueran de la vecindad o no. La comunidad siempre había hecho una discreta entrega de canastas a las familias. Pero con la crisis del 2019 y especialmente con la pandemia por el covid 19 el 2020 los requerimientos aumentaron exponencialmente. Se hizo necesario buscar una gran cantidad de recursos. Se creó un fondo con dineros de gente de la comunidad y de gente externa, adinerada alguna y otra no tanto, solicitados a través de las redes sociales y contactos personales. Es así que pudo colaborar con comestibles en las ollas que espontáneamente los pobladores levantaron en las poblaciones de Microbuseros, Esperanza

Andina y Antupirén. Se creó, además, una ayuda llamada El-pan-nuestro-de-cada-día consistente en dar un kilo de pan diario por familia. En los días de mayor necesidad se ofreció de comer a unas mil personas, una verdadera multiplicación de los panes, considerando que la comunidad es pequeña. Asimismo, fueron clave en esta gesta los integrantes de la comunidad que estuvieron en la llamada “primera línea” cocinando y ofreciendo comida, organizando la entrega de pan, llevando remedios, canastas, parafina, gas o pañales. El esfuerzo de estos hermanos y hermanas fue enorme, además de riesgoso.

La comunidad mantiene un vínculo afectuoso con la población. Todos los años escribe una carta de saludo de Navidad a los pobladores, expresándoles sus mejores deseos y ofreciéndole sus servicios. La gente agradece que se le diga que estos son gratuitos porque Dios es “gratis”.

Gobierno comunitario

En la Comunidad Enrique Alvear, por decirlo así, todos mandan y todos obedecen. El gobierno de la comunidad tiene varias fuentes de legitimidad: el consejo, el coordinador, la autoridad de las personas y las iniciativas particulares. También yo como presbítero soy, de hecho, una autoridad. La gente cuenta conmigo. Por mi parte, procuro siempre que las decisiones las tome el coordinador o el consejo. No siempre la relación con los párrocos ha sido fácil. Les cuesta entender que el presbítero de la comunidad no sea su principal responsable y, en consecuencia, verse obligados a tratar lo que corresponda con un coordinador laico/a.

El poder de tomar decisiones lo tiene el consejo en el cual todos/as pueden participar. A él deben asistir obligatoriamente las personas a las que se les ha dado algún cargo o responsabilidad. Las decisiones importantes se toman por consenso. El consejo se reúne el primer domingo de cada mes después de la celebración de la Eucaristía.

El poder también lo tiene el coordinador y otros dos colaboradores. Este equipo del coordinador y sus colaboradores lo elige la comunidad cada dos años. Al coordinador le corresponde estar al tanto de lo que pasa en la comunidad, debe realizar lo que el

consejo le pide y hacer todo lo que le parezca necesario para el buen funcionamiento de la comunidad. También es responsable de mantener el vínculo con la parroquia.

La comunidad cuenta también con un ecónomo debe recolectar el dinero, guardarlo e informar a la comunidad sobre su uso. Es un cargo importante. La confianza en materia de dineros es fundamental.

Sucede también que hay personas que no tienen ningún cargo ni nombramiento, pero gozan de autoridad, es decir, de ascendencia sobre los demás. La gente normalmente reconoce autoridad al presbítero, lo cual no obsta a que en sus reuniones el consejo pueda rechazar sus propuestas. La gente valora mucho, en todo caso, que el presbítero esté disponible para conversaciones privadas y dar consejos. Y para ayudar a que las personas se reconcilien después de fricciones, choques o discordias.

Por último, también son importantes en el gobierno de la comunidad las iniciativas particulares. La fundación de una escuela de cristología fue una iniciativa espontánea. Es claro que, si estas iniciativas no están en línea con el modo de hacer las cosas o van en contra de lo acordado, el coordinador o el consejo ven manera de encausarlas por un mejor camino o las interrumpen.

Centralidad del amor

Lo que la Comunidad Enrique Alvear es y hace se basa en una experiencia de amor. El amor es el motor de su actividad, la argamasa que une a las personas y la causa de la alegría de saberse pertenecer unos a otros. Nada de lo dicho anteriormente se entiende bien si no se considera que los integrantes de esta CEB se quieren. La suya es una experiencia comunitaria del Dios del amor (1 Jn, 4, 8). Este amor se expresa en las actividades habituales de la comunidad, pero también en vínculos interpersonales, en relaciones que van más allá de los límites de la capilla, y que se concretan en visitas y comidas entre personas que se van haciendo amigas.

Dios es una realidad en los vínculos interpersonales, en la preocupación de unos por otros, compartiendo lo que se puede, orando en común, sufriendo y alegrándose juntos. Dios es un amor concreto, de persona a persona, y no solo instrumento

para conseguir lo que se quiere. La comunidad consiste en amar, amarse los integrantes entre sí, y amar a la población, al país y al mundo. Es así que la comunidad abre sus puertas a cualquiera, sin condiciones, con la alegría y el deseo de compartir con quien venga las cosas más sencillas. Este mismo amor hace fácil discutir los temas sin miedo, solucionar los conflictos y esperar que las heridas cierren cuando no puede apurárselo. Mi opinión es que lo más importante de todo en una CEB es el amor.

2.- Consideraciones teológicas: en busca de un concepto de CEB

En esta segunda parte de nuestra publicación se intenta contribuir a la búsqueda del concepto de un CEB. No interesa, en adelante, bosquejar un nuevo concepto, sino simplemente ofrecer reflexiones que puedan servir a quien eventualmente asuma esta tarea. Lo hago con la intención de impulsar el desarrollo de las CEBs, especialmente en tiempos en que la Iglesia en América Latina parece perder vigor y, a propósito de estas comunidades, olvidar la recepción más lograda del Vaticano II.

Recepción latinoamericana del Concilio: “La Iglesia de los pobres” Sin temor a equivocarse es posible decir que el nombre de la recepción del concilio en el continente es “opción por los pobres” u “opción preferencial por los pobres”. A muchos ha podido parecer que esta denominación es excluyente. Independientemente de que lo haya sido en algunas ocasiones, y en algunas comunidades, no ha sido esta la intención originaria del magisterio que la formuló y ratificó en las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida³²⁶. Ella ha sido una interpretación correcta de los *signos de los tiempos* en un espacio geográfico conocido por la pobreza y la injusticia. Esta interpretación, asimismo, identifica la irrupción de los pobres en la historia como

326 Santo Domingo confirma la “opción preferencial por los pobres”, pero debe recordarse la intervención que hizo algún obispo el texto aprobado por la Asamblea en la conferencia de Santo Domingo. Desde Roma, el documento volvió cambiado a propósito de las CEBs.

sujetos capaces de levantarse, luchar y vivir el Evangelio que Jesús predicó a los pobres. Esta opción responde al pedido del Concilio de hacer propias sus conclusiones de un modo inculturado.

La opción por los pobres conjuga la innovación teológica de las cuatro constituciones del Vaticano II. En el caso de *Lumen gentium*, la Iglesia latinoamericana y caribeña ha asumido la comprensión conciliar de la Iglesia como sacramento (LG 1). Ha dejado atrás—aunque no siempre— una configuración de cristiandad. Por el contrario ha procurado significar y realizar su misterio de un modo horizontal y humilde. De esta misma constitución extrae su voluntad de ser una iglesia más laical. La distinción explícita entre el sacerdocio común y el ministerial como expresiones del único sacerdocio de Cristo (LG 10-11), y la del servicio del de los presbíteros al de los laicos, ha sido apreciada hondamente en la Iglesia del continente; en las CEBs, ello constituye un supuesto básico que, algunas veces, ha debido defendérselo. También constituye algo fundamental en las comunidades que el Vaticano II haya antepuesto el capítulo de la Iglesia como Pueblo de Dios al del servicio ministerial con lo cual se estableció una nueva relación entre laicos y ministros. Este mismo espíritu se respira en las CEBs las veces que estas constatan que el caminar junto a otros pueblos de la tierra hacia una realización escatológica se hace con humildad y horizontalidad. En América Latina la relación de la Iglesia con el reino de Dios (LG 5), el reino que Jesús anunció a los más pobres, ha sido actualizada como una orientación profética fundamental.

La recepción de *Sacramentum Concilium*, como se ha visto en las páginas anteriores, se ha realizado con una creatividad que muchas veces ha podido ir más allá de lo autorizado. En las CEBs, probablemente mucho más que en otras comunidades cristianas, la participación que el Concilio quiso que se diera en la liturgia ha sido clave (SC 14-20). Esta participación, estimulada por los presbíteros, presidentas y presidentes de la celebración ha requerido siempre variadas y audaces innovaciones. La prohibición de la constitución que reza “nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la Liturgia” (SC 22, 3), no ha sido acatada en las CEBs. En ellas se han cambiado

muchas cosas, y talvez en algún caso algo esencial. La Eucaristía ha sido el espacio en que la vida de las personas, sus preocupaciones familiares y sociales, ha sido puesta en común y de manera creativa. En la celebración eucarística las comunidades han tenido una viva y alegre conciencia de hacer propia la promesa de Jesús: “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 28, 20). Así las cosas, la declaración de SC de que la Eucaristía constituye la “cúspide y fuente de la vida de la Iglesia” (SC 10) requeriría una nueva explicación. La misa dominical en el caso de la Comunidad Enrique Alvear ha sido el ámbito espacial y temporal por excelencia para celebrar el misterio pascual de un modo participativo y original. Ella tiene una importancia de primer orden pero no como un acto privado de personas individuales que se relacionan verticalmente con Dios, sino como una interacción entre gente que comparte su vida y su participación en los acontecimientos sociales y políticos que la inquietan. La Eucaristía de las CEBs ciertamente se parece más al banquete del reino que al sacrificio de animales en el ara. Lo suyo se asemeja más a la alegría de comer juntos, que a la compunción por los pecados de devotos singulares.

También la constitución *Gaudium et spes* ha tenido en las CEBs un enorme influjo, más que por su contenido, por su método. Es sabido que la adopción del método inductivo del Esquema XIII fue objeto de fuertes controversias en el Vaticano II; la resistencia a su uso, por lo demás, continuó en las mismas conferencias generales el episcopado latinoamericano en las que se luchó a favor y en contra de su utilización. No parecía posible incidir en la realidad sin recurrir simplemente a principios teológicos. La recomendación de escrutar los *signos de los tiempos* (GS 4, 11 y 44) incoaba una enorme novedad y era visto como una amenaza. Este método, que tuvo como precedente el *ver, juzgar y actuar* de las JOC y de la Acción Católica, fue utilizado ampliamente bajo esta misma modalidad para abrirse a la totalidad de la realidad. Es así que esta pudo entrar en la liturgia y en la vida de las personas como un instrumento para discernir de la voluntad de Dios en el presente. Como se ha dicho, las misas la Comunidad Enrique Alvear y otras

tantas comunidades han empezado con los “hechos de vida”, a saber, con la vida misma personal y social que se pone en común para ser escrutada a la luz de la fe. Esta ha sido la vía a través de la cual las personas han entendido que no pueden separar fe y vida, sino todo lo contrario. Mientras la lectura del Evangelio no sea una buena noticia para los integrantes de las comunidades, algo fundamental queda pendiente. Por esta vía las comunidades han descubierto o han confirmado que Dios opta por los pobres; en virtud de este tipo de lectura del Evangelio ellas han vivenciado que esta opción bíblica, nítida en las bienaventuranzas y la praxis liberadora de Jesús, es correcta. El texto de GS 1 que habla de la identificación de la Iglesia con los sufrimientos de la humanidad ha tenido una gran acogida en la Iglesia de los pobres.

La recepción del Vaticano II en estas tres constituciones conciliares se relaciona estrechamente con el impacto enorme de *Dei Verbum* en la Iglesia popular. Lo explico a continuación.

Actualidad de la palabra: “Dios habla hoy”

La recepción de la constitución *Dei Verbum*, a mi parecer, constituye el hecho más importante en y para las CEBs. Estas se han constituido a partir de la lectura de la Palabra de Dios. En América Latina y el Caribe la inmensa mayoría de sus habitantes aprendieron a leer en el siglo XX, hecho vinculado a la migración de la población campesina a las ciudades. Es altamente significativo que, de hecho, muchos latinoamericanos ensayaron la lectura con la Biblia en las manos. La lectura orante de la Palabra de Dios realizada en las CEBs del continente, la reflexión compartida de su significado, bien puede decirse que constituyó a los pobres en sujetos de su Iglesia y en los evangelizadores más importantes.

“Dios habla hoy”, fue el nombre de un Nuevo Testamento muy usado en Chile. Este mismo título designa la experiencia de las CEBs en América Latina y el Caribe. Que Dios hable en el presente a los lectores de la Palabra ha sido una conclusión constatada por sus integrantes, tanto desde una perspectiva hermenéutica como epistemológica. Las CEBs han interpretado la Palabra como si cada fiel y cada comunidad pudieran hacerlo sin autorización y sin mediación alguna. No ha sido extraño que esta lectura de

la Biblia haya sido valorada en el mundo popular precisamente en relación con los evangélicos que derrotan a los católicos en su manejo. En las comunidades ha sido legítimo leer las Escrituras sin mayor cautela. La jerarquía eclesiástica no lo ha impedido; por el contrario, lo ha fomentado.

Esta interpretación artesanal de la Biblia no ha excluido el aporte de los expertos. En las comunidades los integrantes de las CEBs agradecen las explicaciones exegéticas cuando alguien las ofrece. Pero es claro para todos que lo fundamental es saber qué dice la Palabra a las personas en la actualidad. Una cosa es el texto, otra la Palabra de Dios. La Palabra se da en el texto, pero también lo trasciende. Esta hermenéutica ha sido favorecida por teólogos bíblicos de la liberación toda vez que ellos mismos se han ubicado en un segundo lugar, y al servicio, de la lectura popular de la Biblia. Esta práctica, de alta significatividad evangélica, tiene también un valor científico. Los exégetas latinoamericanos entienden que la hermenéutica científica en última instancia corresponde a aquellos lectores que buscan saber qué dice Dios a sus vidas. Este método de interpretación de la Biblia ha despejado la posibilidad de que los pobres puedan acceder al texto sagrado con plena autoridad. Si todos pueden tomar las Escrituras y leerlas en busca de su sentido, también los pobres pueden hacerlo. Es más, en la medida en que la misma Biblia trasunta que Dios habla en primer lugar a ellos, los pobres están en mejores condiciones para entenderla.

Sin embargo, lo más importante, desde un punto de vista teológico, no estriba en que la lectura popular de la Biblia se haga comunitariamente y en un contexto determinado. En este método despunta una nueva epistemología. De ello hemos hablado más arriba.

Que Dios hable hoy se convierte en un postulado muy novedoso cuando se piensa que se puede desacoplar su habla actual del texto bíblico. Este ayuda entender la experiencia de las personas pero Dios, por decirlo así, se les “revela” con o sin texto sagrado. Esta es una auténtica fuente de conocimiento de Dios, al modo como lo han sido en términos tradicionales los “lugares teológicos propios”. Entre los integrantes de las CEBs se acostumbra

decir que “Dios habla a través de las personas”. En las comunidades su voz se oye en las voces de los hermanos y las hermanas; por esto mismo, importa muy poco que estos salgan con interpretaciones que se alejan del sentido literal del texto, que puedan parecer incluso disparatadas, y a nadie se ocurra discutir la opinión de los demás. Los nuevos y variados significados de la Escritura son a menudo causa de admiración para sus lectores. Por esta vía se ha llegado a la convicción de que “desde” los pobres es posible una comprensión más profunda de lo fundamental de la Biblia y, sobre todo, que “en” los pobres, a través de ellos mismos, Dios habla en el presente y mueve a cambiar la vida de las personas y las sociedades en que viven.

Este modo de habérselas con la Palabra de Dios, a nuestro parecer, debiera tener un impacto estructurante, es decir, institucional para las CEBs. La lectura comunitaria de la Palabra de Dios exige libertad y respeto. Un CEB que no sea pluralista en el modo de entender la Palabra de Dios, una comunidad en que, por ejemplo, se hace predominar una interpretación de la Biblia sobre la de los demás tiene poco de cristiana. Por cierto ella se aparta del modo de generación de las comunidades de los orígenes del cristianismo. Si en las CEBs es prioritario discernir la vida y los acontecimientos a la luz de la fe entre hermanos y hermanas en Cristo, en ellas la intolerancia no debiera tener lugar.

Las CEBs como sacramentos: “miren cómo se aman” (Hch 4, 32-37)
Las CEBs se definen por un servicio significativo. Ellas se saben partícipes en la misión de la Iglesia, que no es otra que la misión de Jesús de hacer advenir en el mundo el reino de Dios. En América Latina estas comunidades han querido ser sacramentos de Cristo en los términos que lo quiso el Concilio, a saber, como signos e instrumentos de unidad de la Iglesia y del mundo (LG 1). Lo que mejor define a las CEBs es el amor entre sus integrantes, preferentemente pobres, y el servicio solidario al barrio.

Las CEBs, desde sus inicios, han enarbolado la bandera de la lucha de los pobres contra la pobreza. Ellas han representado la opción de la Iglesia por los pobres y la lucha contra las causas de sufrimientos injustos. En más de cincuenta años, de Medellín en

adelante, el *mysterium iniquitatis* ha afligido al continente con diversas plagas. Las CEBs han deseado contrarrestar los males de la opresión de la miseria, de la violencia de las dictaduras militares y del narcotráfico, y últimamente el individualismo, la desigualdad y consumismo generados por el neoliberalismo. Unas veces sus integrantes han podido efectivamente luchar contra estos males; otras, han podido ayudarse unos a otros y comunitariamente a soportarlos. Las CEBs han sido la respuesta contracultural, profética, de la Iglesia a los males de la época.

Este servicio *ad extra*, ha tenido como correlato *ad intra*, y como causa suya, el distinto modo de operar de las mismas comunidades. Sus personas han vivido en el registro del amor y de la alegría de ser como lo fueron los primeros cristianos (Hch 2, 42-47). De ellas también ha podido decirse “miren cómo se aman” (Hch 4, 32-37). En las CEBs se ha dado espacio a víctimas, a personas mal tratadas, a gente cuya dignidad les es desconocida o pisoteada. Por esto en ellas prima la alegría y todo lo que se puede se celebra se celebra. En las comunidades sus integrantes han experimentado que ellos y ellas son verdaderamente hijos e hijas de Dios, y hermanos unos con otros. Para los miembros de una comunidad en ella no hay espacio para discriminaciones de clases, pues lo que vale entre las personas es que en ella cada uno haga su aporte específico. Su cristianismo se practica por medio del cuidado de los enfermos, la recaudación de fondos para subvenir los costos de los funerales de un vecino, el socorro en los momentos de cesantía y de hambre, en recolectar ropa y muebles para las víctimas de ciclones, terremotos e incendios, y actividades parecidas. Últimamente, con ocasión de la pandemia causada por el covid 19, en toda América Latina las CEBs han revivido, y han dado pruebas de la vigencia de la Iglesia, mediante el levantamiento y la asistencia de ollas comunes y otras iniciativas solidarias.

Una expresión muy característica de la práctica de la sacramentalidad de las CEBs es su ofrecimiento de los sacramentos de la Iglesia. En páginas anteriores se ha visto la importancia enorme que en ellas tiene la celebración de la Eucaristía o la liturgia de la Palabra presidida por una religiosa o laicos/as allí

donde las comunidades no han contado con un presbítero. En este espacio ha solido darse principalmente la vida de las comunidades porque en la liturgia semanal la comunidad se reúne, se conoce, lee el Evangelio, se habla de la realidad y de las vidas de la gente, se informa de su propio funcionamiento y muchas veces aprovecha este tiempo para organizarse. En la liturgia semanal las personas experimentan que Jesús está con ellas. También los otros sacramentos y sacramentales son practicados u ofrecidos a las personas del barrio o de las inmediaciones. La primera comunión y el bautismo son un hito en la biografía de las familias. Su preparación y su festejo quedan en su recuerdo. Es más, gente que no pertenece a la comunidad, cree sin embargo que la comunidad les pertenece, pues cuentan con “la capilla” e incluso piensan que tienen derecho a sus servicios.

La tarea de la unidad: “¿Cómo es que cada uno los oímos en nuestra lengua nativa?” (Hch 2, 1-13)

La unidad que caracteriza a las CEBs como sacramentos de Cristo, sin embargo, no se da sin tensiones. Precisamente su apertura a la realidad, este querer escrutar los *signos de los tiempos*, esta práctica de comenzar las liturgias compartiendo los “hechos de vida”, hace que las comunidades acepten personas diferentes y, a la vez, importen los conflictos que atraviesan a la sociedad. Mientras más apertura a la realidad se dé en las CEBs, más tensiones podrán producirse en ellas.

En las comunidades se dan diferencias sociales, económicas, políticas, culturales, de género y religiosas. Ninguna de estas es de suyo problemática, pues cuando se les reconoce un espacio legítimo de expresión ellas suelen enriquecer a la comunidad, en vez de empobrecerla.

Por cierto, las diferencias sociales, por sutiles que parezcan, pueden ocasionar discriminaciones odiosas. En ellas no es lo mismo ser peón de carretilla y pala que maestro constructor de segunda o de primera; o ser empleada doméstica que profesora. Pero estas diferencias pueden ser también un principio de reconocimiento del valor de los otros, pues el trato igualitario entre un profesional y un verdulero suele hacer crecer a ambos. El cris-

tianismo, a este respecto, opera como un factor de reconciliación y compenetración social fundamental para la sociedad.

Las diferencias económicas inciden en lo anterior. En sociedades de consumo el dinero es el primer factor de identidad. Quien compra o puede hacerlo, se ve a sí mismo como más que los otros y, quien no, tiende a minusvalorarse. Las agencias de publicidad conocen el mecanismo de la competencia y lo perfeccionan hasta hacerles creer a las personas que unas son distintas de otras. En las comunidades, sin embargo, los integrantes, no exentos de haber interiorizado los criterios mercantiles, muchas veces se comparte lo que se tiene o se presta sabiendo que no habrá ninguna devolución. Fuera de esto y aquello, el tema del dinero en las comunidades merece un capítulo aparte. Se da el caso de comunidades que se han roto a causa del mal manejo de los fondos.

Las tensiones políticas, a diferencia de las sociales y económicas, no operan como si entre las personas se diera una jerarquía entre mejores y peores. En política el trato es igual, pero puede ser confrontacional y generar exclusiones comunitarias muy dolorosas. Una cosa es que las diferencias políticas se expresen en la comunidad, pero otra es que esta se politice y se divida. Esto sucede cuando unos quieren imponer sus opciones e ideas a los demás, cuando se atropella la visión política del resto o se da por supuesto que la comunidad tiene que respaldar a determinados partidos, candidatos o proclamas. La intolerancia ideológica ha quebrado muchas comunidades. Pero las diferencias políticas no son forzosamente causa de discordias. Sería un error pretender que, para evitar conflictos, “no se hable de política”, porque parte importante de la vida de las personas quedaría fuera y, por esta razón, el aporte cristiano a la construcción del país carecería de un escrutinio comunitario enriquecedor.

Las diferencias culturales también son importantes. Las personas que tienen más conocimientos ayudan a las comunidades con su capacidad para conducir las y representarlas ante otras instituciones, por ejemplo, ante la parroquia o las autoridades vecinales o comunales. En lo inmediato, las personas que tienen más educación son una contribución al momento de leer, de explicar

un tema o de aclarar los conceptos. Esta capacidad, sin embargo, también puede conspirar contra el objetivo de una CEB. Si las CEBs se rigen por una opción por los pobres, debe considerarse una tentación que sean siempre los más ilustrados los que cumplan esas funciones. Los conductores de las comunidades tienen que fomentar que las personas con menor preparación intelectual participen cada vez más. Pues si no hay promoción humana a este nivel, si en vez de confiar a estas personas tareas que otras pueden desempeñar mejor, la consolidación de una elite impedirá a la larga que los pobres interpreten el Evangelio, lo cual equivale a un suicidio para una CEB.

Las diferencias de género en las CEBs en general no son problemáticas precisamente porque en ellas han penetrado los criterios de laicidad y de horizontalidad del Concilio. En las CEBs las diferencias de género acarrearán inevitablemente la rémora de injusticia que aqueja a una cultura machista como la latinoamericana, pero debe sobre todo valorarse que en ellas la coordinación o dirección suelen realizarla religiosas o laicas, así como la lectura del Evangelio en misa o la celebración de la misma liturgia. El hecho de que estas las presidan sacerdotes varones es visto como algo lamentable que algún día tendrá que cambiar, pero que en lo inmediato no complica a personas que saben que el ministerio está al servicio de la actualización del bautismo.

Las diferencias religiosas también son complejas. La tensión entre un cristianismo ilustrado y uno tradicional es una realidad que se expresa, al menos, en los sentires estéticos. El liderazgo ilustrado puede ser violento e iconoclasta. Goza más de frases, de leyendas y de discursos que de imágenes, sobre todo de imágenes que provienen del pre Concilio. Pero, en vez de contraponer una religiosidad a otra la experiencia también dice que se puede dar una convivencia virtuosa entre distintos modos de expresar la fe en Dios. El catolicismo tradicional puede dar arraigo emocional y devocional al catolicismo liberacionista. Y este, a su vez, hace que el primero dé más de sí, pues en aquel la virtud liberadora del Evangelio no está ausente. El cristianismo del pueblo y la religiosidad popular no son alienantes, aunque pueden serlo. La ten-

tación más corriente, y a evitar, es que las comunidades, sea por razones políticas o religiosas, se conviertan en sectas dominadas por ilustrados de izquierda.

En todo caso, lo más característico de las CEBs a propósito de la tarea de lograr la unidad comunitaria es la alegría de la conjugación pentecostal de las diferencias.

Gobierno de las CEBs: “sea el último de todos y el servidor de todos” (Mc 9, 35)

El problema más grave que aqueja a las CEBs parece serlo el choque de las eclesiologías que ha tenido lugar en el ámbito católico postconciliar. El Vaticano II no logró hacer prevalecer el cambio eclesiológico que impulsó, del cual se ha hablado más arriba. Nunca debió imaginarse que sería fácil romper con siglos de predominio vertical de la jerarquía eclesiástica en la Iglesia.

Si se pone atención en primer lugar al rol que juegan los presbíteros en el gobierno de las comunidades cristianas en general en el postconcilio, especialmente como párrocos, debe reconocerse que es muy problemática. El decreto *Presbyterorum ordinis* dio por misión prioritaria al presbítero el anuncio de la Palabra, ubicando su función sacramental en segundo lugar. Esto debió significar que los presbíteros y los laicos se deben por igual a la misión de evangelizar. Pero este mandato conciliar en gran medida no se ha cumplido. La insistencia en la perfección ontológica del sacerdote, a la vista en magnificencia en la consagración eucarística, ha reciclado las relaciones asimétricas entre los bautizados que el Vaticano II pretendió cancelar. La misma Eucaristía, que pudo ser más la Cena del Señor celebrada entre hermanos y hermanas para leer juntos el Evangelio, no ha dejado de ser el sacrificio de Cristo al Padre realizado por sacerdotes que se parecen más a los ministros de los cultos mitreos anteriores a Constantino. Así las cosas la tercera función de la tria munera, la de la conducción de la comunidad, se ha ejercido de un modo clerical.

En línea con el decreto *Presbyterorum ordinis*, *Optatam totius* impulsó cambios en la formación del clero que prácticamente nunca se realizaron. Medellín quiso innovar, exigiendo a los seminaristas una formación orientada a capacitar a los seminaristas

para discernir los *signos de los tiempos* y anunciar el Evangelio. Pero el documento de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano y caribeño, en esta materia, prácticamente no fue recibido en América Latina³²⁷. Las normas de formación de clero elaboradas por las conferencias episcopales latinoamericanas no acogieron este requerimiento. Por el contrario, las llamadas *ratio* hicieron suyo de buena gana *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II que volvía a enfocar el sacerdocio en la dignidad de su ministerio, y no más en el servicio de la Iglesia a la evangelización.

Por doquier la Iglesia en América Latina hace décadas sufre a las nuevas generaciones de curas jóvenes. Dicho en términos generales, si el empeño fundamental de esta Iglesia ha sido procurar la liberación de los oprimidos, las comunidades han resistido a sacerdotes que centran su actividad en la celebración de misas, el perdón de los pecados y la adoración al santísimo. También han resistido a un clero connivente con los sectores católicos conservadores que no han querido que las sociedades cambien sus modos injustos de organizar las relaciones sociales.

Y, por otra parte, los presbíteros progresistas –muchos ellos de izquierdas– que favorecen la constitución de CEBs, también han solido ser un problema en las comunidades. Ellos pueden facilitar un compartir fraternal, orientar a la comunidad en hacer una opción por los pobres y defender su autonomía ante el párroco. Pero no han faltado quienes en virtud de la misma ascendencia sacra de la ordenación sacerdotal, con o sin conciencia de ello, ha forzado a las comunidades a asumir compromisos políticos personales. Por su parte, por semejante razón, ha sido el mismo Pueblo de Dios que establece con ellos relaciones verticales. Los cristianos han interiorizado por siglos la supuesta superioridad de los sacerdotes. Su aura divina hace que la gente acuda a ellos con excesiva reverencia y fácilmente les entregan las llaves del poder.

Las comunidades sin presbíteros han podido estructurarse de otras maneras. Donde las hay –en Brasil son el 70%–, las autori-

327 Cf. Jorge Costadoat, «Recepción del decreto conciliar “Optatam totius” en las conferencias generales del episcopado latinoamericano», *Estudios eclesiológicos* 97, n.º 380 (2022) 45-71.

dades son elegidas democráticamente, sus mandatos duran un tiempo determinado y son sometidas al escrutinio del Consejo de la CEB. Tal vez sea esta la institucionalidad que haga viable el futuro de las comunidades. Pero debe reconocerse que esta alternativa entraña también problemas. Por de pronto, estas comunidades pueden celebrar muy esporádicamente la Eucaristía. Por otra parte, si quieren conservar la autonomía que les permite configurarse a su modo, suelen verse obligadas a relacionarse con los párrocos en términos de desconfianza. Los párrocos, de hecho, son los principales enemigos de muchas comunidades.

IMAGEN DE CRISTO DE EDITH CABEZAS

Los investigadores del Centro Teológico Manuel Larraín nos hemos ocupado de la Teología de los *signos de los tiempos*³²⁸. Con un interés afín, nos ha interesado la indagación en la experiencia de Dios de las personas, a efecto de lo cual hemos realizado trabajos de campo con los instrumentos metodológicos necesarios. Pues si Dios se manifiesta en la vida de las personas y en el Pueblo de Dios en su conjunto, algo nuevo de Él pudiéramos y debiéramos aprender.

Por años me ha interesado la imagen de Dios y de Cristo de nuestra Iglesia latinoamericana. En esta sección de esta III parte de este libro me ocupo del testimonio de Edith Cabezas, quien es miembro y amiga de la Comunidad Enrique Alvear de Peñalolén a la que me he referido anteriormente. Ella ha recibido a Cristo al modo como nuestra Iglesia ha querido transmitirlo en estos tiempos del posconcilio y de acuerdo a lo que su propio ingenio le indicó a lo largo de su vida. He escogido a Edith por ser reconocida por la

328 Fernando Berríos Medel et al., eds., *Signos de estos tiempos: interpretación teológica de nuestra época*. (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008); Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz, y Eduardo Silva, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013); Virginia Raquel Azcuy, Diego García, y Carlos Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017); Virginia R. Azcuy, Fredy Parra, y Carlos Federico Schickendantz, *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2022).

Comunidad como una integrante comprometida y destacada. Ella se desempeñó como su coordinadora los años 2010 y 2011.

1.- Prenotandos metodológicos y campo conceptual

A efectos de realizar este trabajo he buscado la asesoría metodológica de Virginia Azcuy y Carolina Bacher, colegas en el Centro Teológico Manuel Larraín, con experiencia en esta materia. Me ha servido, por de pronto, que Carolina Bacher haya validado metodológicamente esta posibilidad de estudiar un caso único³²⁹. Agradezco también la colaboración de Étienne Grieu, decano del Centre Sèvres, que ha hecho un trabajo formidable de inducción teológica a partir de una fina observación de la realidad de los pobres del “Cuarto mundo” europeo³³⁰.

Desde el punto de vista de las modalidades de análisis de relatos de vida, ha sido útil contar con las distinciones de Ana Lía Kornblit para adscribir este trabajo al “modelo hermenéutico”³³¹. Desde un punto de vista de método teológico, me ha parecido adecuado adoptar un estilo narrativo. He querido ubicar los contenidos cristológicos en el marco más amplio del cristianismo de Edith, para así hacerse una idea más precisa de su cristología. Ya que ella no

329 Carolina Bacher, «Teología Pastoral *Inter Locí*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos», *Teología* XLVII, n.º 106 (2011) 385-411; Carolina Bacher, «Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una Teología de los *signos de los tiempos*», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2013) 389-422.

330 Étienne Grieu, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie* (Paris, Bruxelles, Monreal, 2009); Étienne Grieu, «¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, vol. 11 (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013) 355-87.

331 Kornblit lo describe así: “consiste en el análisis en profundidad de uno o varios textos (siempre pocos), centrándose en el texto mismo con el propósito de descubrir los sentidos que están ocultos en él. Se trata de poner en juego una comprensión intensiva, guiada por un marco teórico que puede ser el sociológico, el historicista o el psicoanalítico” A.L. Kornblit, *Metodologías cualitativas en ciencias sociales* (Buenos Aires, 2007). 17.

tiene una cristología explícita, he creído conveniente mostrar cómo emerge en un relato de su vida cristiana –lógicamente construido por mí–, el Cristo del que ella vive.

La metodología incluyó tres entrevistas que fueron luego transcritas por una ayudante. Antes de tabular el material, oí nuevamente las grabaciones y, a mano alzada, tomé nota de ideas que me fueron surgiendo. Recién entonces tabulé preguntas y respuestas, las numeré, marqué con colores los *temas de interés* y las *categorías* descubiertas, y fui glosando al margen las primeras observaciones. Hecho este trabajo, escribí una especie de informe, redactado como si hubiese debido hablar de Edith a terceras personas; prescindiendo del vínculo afectivo que nos une. Luego, elaboré un índice provisorio de acuerdo a la calidad de los resultados, procurando siempre respetar lo que emergía como más significativo. Realicé una primera redacción del conjunto. La pasé a Edith en dos ocasiones para que ella corrigiera, subrayara, agregara o quitara lo que le parecía necesario. Después de lo cual salió la redacción final que aquí presento.

Se dirá que carezco de objetividad al estudiar el caso de una persona muy cercana. Con Edith nos conocemos desde hace once años. Soy amigo de Manuel, su marido. He visto crecer a sus hijos Belén y Juan. Esto, que bajo un aspecto pudiera inhabilitarme, constituye también una ventaja, al igual que conocer bien el contexto social y eclesial de su vida. Con todo, he procurado poner máxima atención a lo que se manifiesta como original en mi entrevistada. Cuando he establecido vínculos entre unas cosas y otras que talvez para ella misma eran desconocidas, he tenido cuidado de no forzar la realidad con la teología que a mí me gustaría reconocer en su testimonio. Pero es inevitable que no tengo otra teología que la mía para observar lo que observo y amarrar lo que amarro. En todo caso, aun cuando describo sin comillas lo que observo debe entenderse que se trata de lo que “veo” y no de mis opiniones teológicas.

En las preguntas de las tres entrevistas realizadas hubo *temas* teológicos que me interesó levantar. Uno me interesó más que otros: Cristo. Puse atención a las imágenes que Edith pudiera tener de Cristo, a su modo de hablar de él, al tono con que lo hacía, a los énfasis y a las comparaciones. Fui llegando a él a través de los demás

temas, ubicando su figura en el campo semántico que la misma entrevistada fue extendiendo como horizonte: la fe, Dios, la Virgen, la Iglesia, las comunidades, los sacramentos y el conocimiento de la Sagrada Escritura.

Lo más rico, sin embargo, ha sido haber descubierto en mi entrevistada algunas *categorías* propias de su cristianismo. De estas hablaré en la conclusión de esta investigación. Pero anticiparé cuáles son, señalándolas con letra itálica³³².

2.- Antecedente biográfico

Edith Cabezas nació en Santiago el año 1960. Por entonces su familia vivía en Las Condes, cerca de Américo Vespucio. Su padre cuidaba una parcela. Trabajó también en pavimentación de calles. Su madre lo hizo en un convento de monjas. Eran fieles de la Parroquia San Pedro.

Ya mayor Edith se halló viviendo en casa de una hermana y su madre en Peñalolén. Allí participó en la comunidad de La Alborada de la Parroquia Cristo Divino Redentor. Durante la preparación para la confirmación conoció a Manuel Iriarte, su actual esposo. Poco después nacieron sus hijos Belén y Juan. Fue también en esa época en que ambos participaron en la Toma de Peñalolén, la ocupación de terrenos más grande de Chile. Vivieron en el campamento durante seis años.

En 2006 llegaron a vivir a su propia casa. Esta se ubica en la Villa Microbuseros en la misma comuna. Ella trabaja como asesora del hogar desde hace ocho años en casa de una familia con la cual tiene un vínculo de gran cariño. Manuel, por su parte, se desempeña como funcionario municipal en servicios de jardines.

3.- Presupuestos existenciales de su experiencia religiosa

Círculos de pertenencia

Edith proviene de una familia tradicionalmente católica y practicante. En sus propias palabras:

332 Se comprenderá que no es posible adjuntar a este artículo las numerosas páginas de las cuales se extraen las citas textuales. Estas refieren a un trabajo ordenado de preguntas y respuestas. Por ejemplo, I, 12, refiere a la primera entrevista y a la pregunta número 12.

“Toda la familia siempre fue muy creyente. Muy fieles a la Iglesia. De las personas que se ponían el velo para ir a misa, a la tradicional. Y desde chica me crié así. Mi mamá decía que lo único que ella me podía dejar era la fe. Ni siquiera me decía ‘te puedo dejar los estudios’. Me decía ‘lo único que yo te puedo dejar es la fe, porque si tú tienes fe, lo tienes todo’. Y aquí estamos” (I, 11).

Lo que ella recibió es lo mejor que ella misma puede a su vez entregar a sus hijos:

“A mis hijos les digo lo mismo, que les puedo dejar los estudios pero que primero está la fe. Les digo ‘primero les dejo la fe y después los estudios’. Porque yo sé que con fe ellos van a ser buenas personas, y no sé si con estudios van a ser buenas personas, porque puede salir de todo... Por eso les digo que les puedo dejar, más que nada, la fe. ‘Ustedes con fe pueden llegar muy alto’. ‘Que sean buenas personas’ les digo yo, nada más” (I, 12).

Juan, su hijo, tiene para ella una especial importancia. El niño ha tenido serios problemas de expresión y de aprendizaje. Su modo de ser le ha dificultado mucho su relación con los otros niños. Ha repetido de curso varias veces. Ha debido cambiar de colegio más de una vez. Juan ha sido su cruz. Es para ella la persona que emocionalmente más energía le ha demandado. Nadie le ha hecho llorar más, pero tampoco nadie le ha hecho más feliz. Juan es sumamente afectuoso con su madre. Además, el niño, no obstante sus dificultades, tiene algo de profeta.

Manuel, su esposo, al igual que su hija Belén y ella misma, todos ellos se caracterizan por decir las cosas tal cual. Una característica que a veces les acarrea problemas. Son una familia unida. Aunque el matrimonio alguna vez tuvo problemas. El recuerdo del sacramento salvó a la pareja³³³. El resto de los familiares dejaron de ser “su familia” para pasar a ser parentela (cf., I, 18).

333 Hubo un momento en que Edith y Manuel estuvieron a punto de separarse. Sus padrinos los instaron a que no lo hicieran. La hermana de Edith fue muy importante. En esa ocasión le dijo: “Tú te casaste *por fe*, por amor; no puedes tirar todo para un lado porque los demás te digan algo. No tienes que escuchar cuando te digan cosas malas, tienes que ver cómo arreglas las cosas tú, con tu marido, y ver cómo salen adelante”. Ella confiesa que “eso me sirvió harto” (I, 18).

La familia es para Edith lo más importante. La última vez que di a leer este estudio para que corrigiera, destacara y precisara algo, añadió de puño y letra: “Mi familia es muy importante porque sin ellos no podría hacer lo que hago. Ellos *siempre están* apoyándome y dándome ánimo para cualquier cosa que quiero hacer. Gracias a Dios somos una familia feliz y alegre”

El otro gran círculo de pertenencia es la Iglesia, no importa dónde esta se concrete. A diferencia de sus padres, que solo habrían podido asistir a San Pedro, ella ha decidido participar en la capilla o comunidad cristiana más cercana. Siempre lo ha hecho así. Su participación en la Comunidad Enrique Alvear ha sido muy importante en su vida. Ella es una de sus fundadoras, junto a las personas de las casas vecinas del Campamento y la Hermana Elena Chaín. En esta tiene sus amigas y en esta ha tenido también conflictos dolorosos, los que han sido en buena medida superados porque cree en el perdón, lo busca y lo espera con paciencia si es necesario. Ella vive su cristianismo en la Comunidad, y saliendo en busca de los vecinos que sufren y necesitan ayuda. A los integrantes de la comunidad los caracteriza la caridad: “Cuando de repente alguien necesita una ayuda especial, nos juntamos y todos *estamos* con esa persona. Creo que queda ese espíritu todavía” (III, 27). La Comunidad tiene una organización para la Ayuda Fraternal, pero la solidaridad opera muchas veces de un modo espontáneo: “De repente falta para alguien y nosotros sabemos a mitad de semana. Basta una pasada por las casas y tiene” (III, 35).

Edith tiene viva conciencia de que la Comunidad Enrique Alvear es fuerte. Ha podido subsistir cambiando de lugares de reunión. Según ella la comunidad tiene una resistencia única:

“Nos parecemos en que hemos andado dando bote, igual que las primeras comunidades. No nos importa tener una iglesia para poder ser comunidad. Hemos sabido sobrevivir hasta sin iglesia. Lo que nos ha costado mantener es ese cariño que había en la casa de la Jackie cuando estábamos allá. Estábamos todos apretados y éramos como más felices, más contentos. Las primeras comunidades compartían lo que tenían. Aquí todavía queda eso; es cosa de hablar no más y queda” (III, 34).

¿Habría sido así en los orígenes del cristianismo? Para el caso, es interesante que la noción que ella se hace de los primeros tiempos tiene una fuerza regulativa.

Conciencia de sí misma

Edith tiene conciencia de ser franca. En ella este es un rasgo de carácter, pero también una virtud. Así lo estima ella misma. No se guarda las cosas que debe decir aunque salga perdiendo. Lo aprendió de su hermana, una mujer centrada en Dios:

“Ella decía las cosas muy duramente, pero nos enseñó a terminar la conversación y ‘aquí no ha pasado nada’. Con la misma alegría de siempre. Ella nos dejó esa enseñanza. Nosotros como hermanos, cuando tenemos algún problema, nos decimos las cosas. Nos sentamos frente a frente y nos decimos ‘esto me parece mal de ti, has hecho esto y esto’, y la otra persona dice lo mismo. Pero se terminó la conversación y es como que nunca nos hubiéramos dicho nada. Eso nos queda a nosotros para no volverlo a repetir, pero no terminamos enojados, no terminamos peleados. Somos bien francos y directos para decirnos las cosas en la cara, pero no discutimos. Queda ahí y queda bien. Son cosas que aprendimos con mi hermana” (II, 11).

Edith es consciente, sin embargo, de que no puede abusar de este modo de ser suyo. Alguna vez ha debido arrepentirse de decir las cosas tal cual. Sin embargo, apuesta a que más vale hablar con verdad, conversar, aclarar y cerrar el conflicto si se produce. Ella es frontal como debió serlo Jesús. A veces es algo brutal para expresar lo que piensa. (Es mi opinión). Pero cuando choca con alguien no guarda rencor.

Otro rasgo de su carácter, que también tiene talante cristiano, es su determinación para hacer lo que le corresponde sin importarle el parecer de los demás. Si ve algo claro, lo hace. Si tiene que cumplir una tarea no mira qué pueden opinar los demás. Edith admira este modo de ser en Jesús; y en la hermana Elena: “...los dos iban donde sabían que los podían insultar y que les podía ir mal, que no los iban a recibir bien, pero ellos iban. No les importaba lo que dijeran las otras personas...” (II, 14). Edith valora en ambos su determinación y

el desinterés para dedicarse a su misión. Ella echa incluso de menos que en la Comunidad las personas estén a veces más pendientes de figurar que de hacer el trabajo que les corresponde. A Edith parece que el querer mostrarse, buscar reconocimientos, es la causa de los principales problemas en la Comunidad³³⁴.

Edith tiene una disposición general positiva ante la vida. Confía, tiene esperanza en que las cosas se arreglarán. Su fe le da esperanza. Sabe que no hay nada que sea completamente malo. Aun de lo malo, ella sabe que es posible sacar algo bueno. Ha sufrido mucho en su vida. Pero no se abate. Lucha y espera, porque Dios está con ella. Su fe en Dios es el mayor de sus recursos. Le podrán faltar otras cosas. Da lo mismo. Ya que tiene fe, nada la tumba. Afirma: “He pasado muchas (apreturas), pero de todas he salido por la fe. Si no hubiera tenido la fe, no hubiera salido adelante. De todo lo malo siempre ha salido algo bueno” (I, 15).

Hasta aquí podrá parecer que nuestra entrevistada tiene un carácter fuerte e incluso algo temible. Pero hay algo más. En Edith hay otro rasgo evangélico, además de la franqueza y la determinación para hacer lo que corresponde hacer. De los mismos evangelios, de Jesús, ella extrae una disposición a ir a los demás, a ser cercana y a estar con las personas, máximamente cuando necesitan compañía y ayuda: “... Jesús eso predica, el amor a los demás. Es darse sin pensar en lo que uno va a recibir” (III, 37). En otra ocasión afirma:

“*Estar* con los demás, sentir el dolor de los demás, *estar* junto al que está más dolido, *estar* en las buenas y en las malas, estar como con los amigos. Porque con los amigos uno *está* en lo bueno, en lo malo, en lo difícil, en todo. Pienso que es lo mismo con Jesús: tengo que *estar* en las buenas, las malas, lo difícil” (II, 9).

334 Por el contrario, lo que se necesita es: “Ser más humildes. Ser “uno” entre todos. Que no andemos con problemas porque tú me caes bien o me caes mal. Que todos podamos hacer todo. Poder tener un compromiso tan grande que se pueda trabajar en conjunto. Y no porque una persona trate de hacer una cosa, las otras la miren mal. Que se trabajara más en comunión” (II, 41).

Este modo de ayudar al prójimo caracteriza la presencia de la Comunidad en la Villa. Ella y las demás integrantes de la Comunidad viven atentas a hacerse presente justo en el lugar y el momento en que alguien las necesita: “Cuando de repente alguien necesita una ayuda especial, nos juntamos y todos *estamos* con esa persona” (III, 27). Las personas de la Comunidad están prontas a ir donde hay un enfermo, una familia sin trabajo, una persona que pasa hambre, un difunto...:

“Somos una comunidad chica, que todos nos conocemos por nombre y apellido, y que cuando nos proponemos hacer algo bueno, lo sacamos. Lo que sea, lo podemos hacer. Si de repente se trata de ayudar a alguien, basta una iniciativa y entre todos nos juntamos y lo hacemos” (II, 42).

Estar cuando hay que estar. Esto es decisivo: “cuando hay alguien necesitado realmente, uno *está* con él” (III, 25). Por el contrario, la distancia, la lejanía en estos momentos de la vida es lo peor. Por esto, si hay algo que reprochar a la jerarquía de la Iglesia, es no saber lo que la gente está viviendo. No conocer su realidad por haberse distanciado de lo que a las personas les pasa³³⁵.

Edith no pierde conciencia de ser pobre. En su biografía hay hermosos recuerdos de los años en el Campamento:

“Yo lo veo con lindos recuerdos, personalmente, porque yo veía más *unión* de la gente. Sentí el apoyo de mucha gente, más que mi familia. Mi familia como que se hizo a un lado. En cambio con los vecinos yo veía eso, que *estaban* con uno, que *compartían*. Cuando sacábamos la mesa de ‘té club’,

335 Edith tiene juicios fuertes sobre la jerarquía, pero sus críticas las realiza como católica que es: “Desde el Papa, los obispos... Esas personas como que no miran cómo es la cosa realmente con la gente. Lo que más me llamó la atención fue Juan Pablo II, porque él salió, vio a la gente como era. Yo lo encontré muy buen Papa. Y a este Papa (Benedicto XVI) uno como que no lo siente cercano” (III, 42). De la jerarquía de la Iglesia afirma: “Veo que le hace falta un poco de renovación. La veo que de repente se pone más alejada de lo que es la realidad” III, 40).

comíamos afuera, tomábamos té. Nos sentábamos afuera de la capilla en la noche a conversar, echábamos tallas, a la orilla de una fogata. Esas cosas se extrañan” (III, 28). Los tiempos han cambiado. Su familia está mejor. Tienen casa propia, tienen trabajo. La gente ha prosperado. A la pregunta por el hecho de ser pobres, responde que no han dejado de serlo: “seguimos siendo los mismos igual” (III, 27).

Esta conciencia de su ubicación social, sin embargo, no le es humillante. Ella se sabe tan digna como cualquier persona. Para Edith, por lo demás, todos los trabajos son igualmente dignificantes. El suyo no lo es menos que el de su patrona. Admira a su patrona —título que se da a las empleadoras en casas particulares en Chile—, precisamente por su extraordinaria discreción para hacer el bien de forma anónima y por no juzgar mal nunca a nadie³³⁶.

4.- Perfil religioso

De lo dicho queda claro que Edith es una católica por familia. Pero también ella ha elegido personalmente la tradición religiosa que heredó de los suyos.

A este respecto llama la atención la importancia que tiene en su vida la Iglesia y las comunidades cristianas que la concretizan; el valor que otorga a los sacramentos y el haber sido catequista. La misa tiene para ella una significación mayor. Si un domingo no puede asistir, durante la semana “algo le falta” (cf. I, 34). En la misa experimenta el perdón y la presencia de Dios. Su ser católica

336 Dice de ella: “Admiro a mi patrona, la señora María José. La admiro porque ella siente el dolor de los demás, sufre con los demás. Dice que va a poco a misa, pero ella demuestra con hechos. Si sabe de alguien que está en problemas, en lo que pueda ayudar ella lo hace, y sin siquiera que las personas la conozcan. Me ha tocado llevar ayuda de parte de ella a personas que nunca la han conocido y nunca la van a conocer. Es una persona que hace las cosas de corazón, y piensa bien de todo el mundo. Dice que todos son inocentes hasta que demuestren lo contrario. Ella nunca va a mirar y nunca va a juzgar mal a nadie, y no desconfía de nadie, hasta que no le demuestren lo contrario” (II, 11).

no le impide valorar a las iglesias evangélicas. “De los evangélicos yo rescato su sentido de ceremonia. Asisten y *están ahí*” (III, 60).

Todo esto, sin embargo, recibe su lugar gracias a la fe, de la que ya se ha dicho algo, y a Jesús, en quien ella tiene centrada su vida espiritual. La fe es lo más grande. Sin fe ella no entiende cómo alguien pueda vivir. Tanto es así, que piensa que un ateo también ha de tener fe de algún modo³³⁷. La fe es creer en Dios, creer que Dios saca adelante en la vida. No obstante la dificultad para definirla, la fe tiene que ver con “algo que se siente y se practica” (III, 9). Pues no se puede decir “tengo fe” y vivir peleando o hablando mal de los demás (cf. III, 9). La fe ha de traducirse en actitudes y hechos consecuentes: amor y respecto al prójimo, solidaridad, nunca juzgar a los demás.

Edith tiene centrada su fe en Jesús. Para ella el Hijo de Dios es Jesús, el de los evangelios y también el que se hace presente en su vida y en la Comunidad. La Virgen es importante porque es la “mamá de Jesús”. En la siguiente sección nos alargaremos en este tema.

5.- Cristología

Perfil humano de Jesús

Hay dos aspectos de Jesús que arraigan con una especial intensidad en su biografía. Su hijo Juan le hace patente al Jesús rechazado; su franqueza, por otra parte, le recuerda al Jesús que decía lo que pensaba. De ambos aspectos, el primero tiene una importancia emocional mayor. Juan ha ocupado un lugar decisivo en su vida.

Edith asocia a Jesús con el rechazo:

“El que (Jesús) *compartiera* con la gente que nadie quería, que (Jesús) *compartiera* con toda la gente que es *rechazada*, y más todavía después que nació el Juan. Después que nació el Juan lo he sentido (a Jesús) más todavía, porque yo sentí el *rechazo* de muchas personas hacia el Juan” (I, 64).

337 “Es algo que no me cabe en la cabeza. Pienso que ni siquiera un ateo puede decir ‘no creo’, porque en algo tiene que creer. Porque es algo que es, para mí, imposible (decir no creer). Para mí significa imposible” (II, 10).

Ella sufre el rechazo a su hijo como rechazo a ella misma: “Con él he llorado muchas veces, porque si le pasaba algo es como que me pasara a mí. Sentir que todos lo *rechazaran*” (I, 64). Con razón Manuel, su marido, le ha reprochado su sobreprotección. “Yo lo sobreprotegía además al sentir que todo el mundo lo *rechazaba*” (I, 64). Su hijo ha sido causa de “mucho dolor”. Por él ha sentido ganas de “tirarse contra todos”. De hecho peleó contra muchas personas que no se lo aceptaban de visita³³⁸

El que Juan haya sido rechazado, como Jesús fue rechazado, le hace sintonizar con el misterio del Dios que se revela *sub contrario*. Allí donde los demás no ven, ella sí ve. Al preguntarle qué tiene que ver lo que ocurre con Juanito con lo de Jesús, responde: “En que a Jesús también muchas personas lo *rechazaron*, lo *juzgaron*. Y Él siguió con sus ideas, como sigue el Juan con sus ideas. Miro algo muy similar: son personas que, aunque las *rechazan*, no salen con odio. Salen con algo bueno” (I, 63). En la segunda entrevista, a propósito del Jesús que ha venido para que nos entendamos, afirma: “hay gente que cree que sabe mucho y mira en menos a los que cree que saben menos. Y de repente la sorpresa es que los que según ellos saben menos, saben mucho más que los que están más arriba, porque de repente un niño puede decir cosas que a uno lo dejan para dentro. ¿Cómo lo supo?. Pienso que lo mismo debe haber sido en el tiempo de Jesús” (II, 35). La conexión con lo que ella ha visto en su hijo Juan es evidente.

Juan, no obstante sus problemas de expresión, habla como un profeta. Yo mismo como presbítero doy testimonio de haberle oído durante la misa unas interpretaciones del Evangelio que nos dejó a todos con la boca abierta. Esto suele ocurrir en su casa. Su madre cuenta que a veces los demás se tienen que quedar calla-

338 A la pregunta por sus sentimientos ante el rechazo de su hijo, responde: “Mucho dolor. Ganas de tirarme contra todos. Me peleé con muchas personas. Cuando me invitaban a la casa de algún familiar, no iba. Les decía ‘si mi hijo no va a estar bien, yo tampoco, así que no voy. Me peleé con muchas personas con ese tema. Él es así, inquieto, no puede estar tranquilo. Ahora está mucho más calmado, más tranquilo; han pasado tantas cosas ya. Pero igual con él he sufrido mucho más que con la Belén...” (I, 62).

dos, incluso les ha hecho llorar, porque el niño suele tener razón en cosas que ellos no se imaginan. Dice: “Yo lo miro más como a Juan el Bautista”. Se ríe y continúa: “Él, pienso yo, tiene una misión más importante que cumplir. Siempre lo he pensado. Por su forma de ser, como habla, como se expresa. Tiene las ideas muy claras” (I, 65). No es necesario enseñarle que no debe hacer esto o aquello porque ya lo sabe. “A él no tengo que darle razones porque las tiene más claras que yo. Si yo le discuto cosas de Dios, él me deja chica. Tiene como una cierta percepción que yo no tengo. Pienso que bien encaminado puede llegar a ser una buena *persona*. Una de las cosas que él quiere ser de más grande es ser cura” (I, 65).

Un segundo asunto que Edith vincula con Jesús, lo hemos visto, es su franqueza. Ella recuerda como extremadamente importante de Jesús su dicho: “dejen que los niños vengan a mí porque de ellos es el Reino de los Cielos”. Lo interpreta como una alabanza: “un niño *dice* lo que siente y cómo lo siente en el momento” (II, 2). Los adultos, en cambio, tratan de arreglar las cosas hasta que las echan a perder (cf, II, 2). Ella, sin embargo, no se identifica siempre con los adultos. A veces se muerde los labios. Pero lo normal es que dice las cosas aunque esto le acarree problemas. A propósito de un choque fuerte que tuvo con una persona de la Comunidad afirma: “sentí que tenía que *decir*(lo) y lo dije, pero de ahí se terminó” (II, 6). La reconciliación, me consta, demoró un par de años. Pero, para ella, el problema terminó en el momento en que dijo lo que dijo.

Este modo de ser de Edith tiene sin duda índole evangélica. La asemeja a Jesús. En ello se pareció aún más la hermana Elena, religiosa del Amor Misericordioso, fundadora de la Comunidad. Le pregunto por ella: “¿En qué se parece la hermana Elena a Jesús?”. Responde:

“En que los dos *iban* donde sabían que los podían insultar y que les podía ir mal, que no los iban a recibir bien, pero ellos *iban*. No les importaba lo que dijeran las otras personas, porque a la hermana Elena también se le *juzgó* en algún momento porque ayudaba a algunas personas que eran ‘volados’ o porque era aprovechadores, pero a ella no le importaba” (II, 14).

La hermana Elena fue una mujer extraordinaria. Muy admirada y hoy “patrona” de la Comunidad. Edith continúa:

“Yo era una de las personas que la criticaba porque le decía que encontraba malo darle tanto a la gente, que (a veces la gente) tenía que entender que las cosas se ganaban, que no era bueno darles todo. Pero yo miraba por mi lado, y ella miraba por el lado de Jesús” (II, 15).

La hermana Elena fue de una entrega total. Fue valiente. No hacía caso de las críticas ni de los peligros.

“Eso admiro de ella, que ella siempre seguía y buscaba, y podía estar enferma y *salía* a ver a los demás. A las doce de la noche ella se arrancaba y *partía* a ver a alguien que la necesitara en ese momento. Que siempre *estaba* disponible para todo el que lo necesitara. No importaba si a ella la retaban, si la insultaban... ella siempre *estaba* disponible. Esa es la semejanza que le encuentro con Jesús” (II, 17).

La triangulación que Edith establece entre la hermana Elena, Jesús y ella misma late en sus palabras. Le pregunto derechamente por la misión de Jesús: “¿Y qué trató de hacer Jesús?” “Cambiar el mundo. Que hubiera más comprensión. Que tratáramos de entendernos” (II, 35). El perdón en esto es clave. “Porque Jesús lo que más nos enseñó fue a perdonar y a no *juzgar* a los demás. Y nosotros, muchas veces, hacemos todo lo contrario” (II, 7). Cita de memoria las palabras de Jesús: “No perdonamos y *juzgamos* mucho a los demás, y no nos miramos nosotros como dice el dicho ‘mirar la paja en el ojo ajeno y no en el de uno’” (II, 7).

En el trato a los demás se juega todo. Jesús fue respetuoso. “María tiene que haberle enseñado mucho respeto” (II, 36). Jesús salía en defensa de la dignidad de las personas independientemente de su condición moral. Fue el caso de la mujer que estaba siendo apedreada. Ella recuerda sus palabras: “el que esté libre de pecado que lance la primera piedra”. Jesús fue capaz de romper con lo acostumbrado. En esa situación otra persona ha podido decir “bueno, es la costumbre” (II, 36). Al final Jesús ha tenido

razón, y no los que parecía que la tenían. Los cristianos no debieran *juzgar* a los demás. Pues “uno puede tener pecados más grandes” (II, 36) que los de la mujer apedreada.

La misión de Jesús se resume en el “amor a los demás”. “Jesús eso predica”. Amor es “darse sin pensar en lo que uno va a recibir. Uno no puede hacer algo pensando en ‘qué van a *decir* después’. No. Eso no va no más. Eso pienso yo” (III, 37).

Jesús quiso llegar a todos. Lo intentó yendo a aquellos que los demás miran con desprecio o juzgan sin conocer, sin saber que en ellos puede haber algo valioso. Jesús se juntó con todos. Como ella misma entró a la casa de los demás como no lo hace nadie. Dios, Jesús, va a los demás:

“Porque pienso que Dios nunca fue cerrado. Dios siempre caminó con la gente, anduvo con ellos, se *juntaba* con uno, se *juntaba* con otro. Entonces no le gustaría que yo me encerrara en mi grupito. No podría estar sola. Jesús, cuando caminó, caminó con *todos*. Y se *metió* a las casas de los que no querían que se *metiera*. De repente yo hago lo mismo, *me meto* donde nadie me invita, aunque me reten en mi casa de repente” (I, 44).

Para Edith los primeros cristianos imitaron a Jesús. Lo conocieron bien. “Es que Jesús fue uno con ellos, vivió con ellos, *estuvo* con ellos. Ellos conocían su forma de ser, y lo admiraban por eso, lo seguían por eso” (III, 38). Para Edith, así debieran ser hoy los curas.

El perfil humano de Jesús es el de un creyente. María:

“Tiene que haberle inculcado la fe en un principio, porque muy Hijo de Dios sería pero alguien tenía que decirle lo que era la fe. Cuando chico, Jesús, yo creo, no sabía que era Hijo de Dios, tiene que haberlo sabido después. Pero en un principio fue un niño normal, tiene que haber jugado, ella tiene que haberle enseñado... todas esas cosas tiene que haberlas aprendido de su mamá” (II, 18).

Edith, en virtud de la fe, hilvana a Jesús, a María y el sufrimiento: María “hizo de Él un creyente porque solamente por fe podía so-

portar lo que soportó” (II, 20). Su condición de Hijo de Dios no le ahorró sufrir y creer.

“Él era el Hijo de Dios pero a la vez era humano, y también sentía y a él también le dolían las cosas. Al final, sufrió los mismos dolores que sufrimos nosotros, y que decimos de repente que no los podemos aguantar. Y Él supo soportarlos por la fe” (II, 20). Es más, Edith, con el mismo hilo de la fe, vincula a su propio hijo. Nuevamente Juan aparece en el fondo de su experiencia de Jesús: “Si yo me pongo en el lugar de María, yo no sé qué haría. Si yo supiera que me van a matar a mi hijo no sé qué haría” (II, 20).

El Hijo de Dios es auténticamente humano. Su condición de Hijo de Dios no le eximió de aprender y tener que reconocer el llamado de Dios. En algún momento de su vida este debió haberse hecho especialmente intenso: “debe haber sentido más fuerte la revelación de Dios” (II, 33). Antes de esto, como en los niños, ha podido experimentar “cosas puntuales”. “Pero en ese momento tiene que haberlo sentido muy fuerte, como que tenía que hacer algo y tenía que hacerlo sin importar que se le fuera el mundo encima” (II, 33). Nuevamente nos habla de un Jesús resistido por los demás. Hombre, pero hombre fuera de lo común. El llamado del Padre “tiene que haberlo sentido muy fuerte” (II, 33).

Le pregunto: “¿Y por qué no se dio antes? Treinta años no es poco”. Su respuesta es aparentemente insignificante. En realidad evidencia un hondo conocimiento de la humanidad de Jesús: “Porque pienso yo que antes Él vivió una vida conociendo a la gente, sabiendo cómo eran” (II, 34). Jesús va, se acerca, está con la gente, comparte con ella, conoce sus vidas, y así se capacita para cumplir su misión. Esto mismo debieran hacer todos los cristianos.

En todo caso, según Edith, la salida de Jesús a predicar el Reino es cosa de Dios antes que suya propia. Salió a los treinta años y no antes porque “los tiempos de Dios” no son los mismos que los de uno. “Cada cosa en su momento” (II, 34). Jesús, como nosotros, debió someterse en esto a la voluntad de Dios.

María

Pregunto: “Y de la Virgen, ¿qué puedes decir?”. Responde: “Tengo un respeto muy grande porque es la mamá de Jesús. Como mamá, tiene que haber sufrido mucho, como uno sufre con sus hijos. Ella tiene que haber sufrido mucho con todo lo que le pasó a Jesús” (II, 18). Reaparece Juan en el trasfondo: “Tiene que haber tenido una fe muy grande para irse contra el mundo entero por tener a su hijo”. “Pero ella se arriesgó a todo por Jesús. Eso pienso que es muy valeroso de ella” (II, 18). Ella y María han actuado de un modo similar en relación a Juan y a Jesús. Ambas han experimentado un sufrimiento parecido: “Para mí es una mamá que sufrió mucho por su hijo y que solamente con fe lo pudo sacar adelante” (II, 18).

Además de la fe, María debió haber transmitido a Jesús su respeto por las personas. Jesús debe a su “mamá” un contenido esencial de su misión. Lo decíamos más arriba. Todo se juega en el trato con las personas. De esta enseñanza se debe que “Jesús se metía con pobres, con ricos... no importaba quien fuera, porque él respetaba a las personas. Yo pienso que María tiene que haberle transmitido que hay que tener mucho respeto hacia las personas. Y cariño por *todos*” (II, 19).

Para Edith, Jesús de niño debió haber sido regalón. Lo saca de su propia experiencia de mamá. Juan la abraza, la besa, llega a ser hostigoso. Jesús debió ser un niño cariñoso. Se lo imagina “abrazando a la mamá” (II, 25). Pero lo infiere también de su enorme amor hacia los demás:

“Jesús también tiene que haber sido una cosa parecida, porque no pudo haber demostrado tanto *amor* por los demás si no lo empezó con su familia primero: con su mamá, con su papá. María siempre estaba con Él. Siempre se asocian juntos: María y Jesús. Más que con José. Tiene que haber sido muy regalón” (II, 26).

La introducción de José en la conversación enriquece aún más el juego de las relaciones. Pues si Jesús no se entiende sin María, María no se entiende sin José, así como no se entiende Edith sin Manuel y, en definitiva, ninguna de estas vidas se entienden si Dios

no estuviera reclamando algo de cada una de ellas. En el episodio que Edith recuerda de Jesús perdido en el Templo comparecen los seis personajes:

“La misma vez que se quedó en el Templo; pienso yo que a ella no le debe haber gustado nada que su hijo se quedara ahí. Después ella iba entendiendo e iba asimilando, porque pienso yo que no lo veía como el Hijo de Dios, sino como su hijo, ‘mío’” (II, 27).

Ella, como madre, comprende mejor la situación de María. A María, el extravío de Jesús le ha costado más que a José. “Porque mis hijos son míos y del Manuel, pero yo los veo más como míos que como del Manuel”. Se ríe. “Son de los dos, pero a uno le cuesta asimilar eso. O si alguna vez Jesús le ha hecho alguna travesura...” (II, 27).

El comentario de Edith otra vez tiene sabor biográfico. María “primero debe haber quedado impresionada, porque debe haber dicho ‘¿cómo sabe Él que su Padre está más alto, cuando Él sabe que su padre es José?’”. “Después debe haberlo analizado bien, conversado bien con José, pienso yo. No con Jesús. Creo que lo deben haber dejado pasar no más, pero que lo deben haber conversado después. ¿Cómo el niño sabe esas cosas?” (II, 28). Algunas veces Juan ha impresionado hasta las lágrimas a su familia con su hablar de Dios.

A ella, como a María, el hijo le pertenece y no le pertenece. Pues ambos tienen a Dios por Padre y el día menos pensado Edith puede perder a su hijo como María perdió al suyo. Jesús en el Templo, y luego en Caná, marcó una diferencia con María. Edith recuerda las bodas de Caná:

“Faltaba el vino y ella le dice que falta, que haga algo. Y Jesús le dice ‘mi tiempo no ha llegado’... De repente pasa que una mamá le pide cosas a su hijo y los hijos no piensan igual que uno. Dicen ‘no, ahora no’. Y a uno le cuesta entender que en ese momento ‘no’. Uno cree que siempre va a ser ‘sí’” (II, 27).

Bien debieron haberse dado otras circunstancias –piensa ella– en las que Jesús y María discreparon. Es natural. “Muchas veces, qui-

zá, María le pidió cosas que Él no quería hacer, o que Jesús hizo cosas que a ella no le gustaron mucho” (II, 27).

Experiencia de Jesús

En un momento de las tres entrevistas debí hacer a Edith una pregunta que me parecía clave. Antes de estas entrevistas para mí era claro que en su vida “la fe” era determinante. La pregunta que le hice fue esta: “En las cosas de la fe, ¿dónde está centrada tu devoción? ¿Eres devota de un santo en particular, de la Virgen, de Jesucristo, del Padre, del Espíritu Santo?”. Su respuesta fue rotunda, inmediata, casi subrayando que no podía ser otra: “De Jesús. Jesús, para mí, lo es todo. La Virgen, para mí, es la mamá de Jesús. Y si yo pido, le pido a Jesús, no le pido a la Virgen. Es algo centrado más en Él”. (I, 59).

Debo reconocer que esta respuesta me produjo una enorme alegría. Después de tantos años de tratar de llevar a las personas a hacer de Jesús el mediador de su fe, comprobaba mi propio éxito. Le pregunto si esta devoción a Jesús creció con los años o si la adquirió en algún momento, pero su respuesta me indicó otra cosa: “Ha sido una constante. Siempre *está* presente en mi vida. Siempre ha estado ahí. Yo le pido a Él que me dé las fuerzas que necesito para todo, que nos haga mejores personas” (I, 60). Probablemente la centralidad de Jesús en su vida se ha fortalecido en su participación en las comunidades cristianas en las que ha participado.

Hemos visto más arriba la idea que ella tiene del Jesús terreno. El Hijo de Dios ha sido para ella un hombre de cualidades extraordinarias. Pero, y esto es tan importante como lo anterior, este Jesús es para Edith una realidad en el presente de su vida espiritual. Su devoción está centrada en Jesús, no en la Virgen, lo deja muy claro, aunque no puede separarlos. Siempre van juntos, lo ha dicho en otra oportunidad. María y Jesús especialmente, están presentes en su vida actual; presente, con una contundencia tal que no puede dudar de su realidad:

“Nunca me he cuestionado si es verdad que existe o no existe. Para mí sí existe y es. Y que me digan lo contrario no importa.

Yo sigo creyendo que *está* conmigo todos los días y en cada momento” (III, 9).

En esta respuesta destaco tres cosas: la convicción de la existencia de Jesús (a quien ella en ninguna de las tres entrevistas ha llamado Cristo); el carácter testimonial de su fe en él (ya que nadie podría convencerla de lo contrario); y la omnipresencia de Jesús en su vida en los términos de un *estar* conmigo, es decir, en una de las claves más positivas que Edith tiene para entender las relaciones humanas. Esta presencia –continúa su respuesta– se prolonga en el prójimo. Otras personas le hacen presente a Jesús: “No es una persona *lejana*, sino que está en una persona que llega de repente. No lo veo como ‘Jesús que está en el cielo’. No, no lo veo así” (II, 9). La persona que llega de repente en el mundo popular es por excelencia esa visita que exige suspender los demás planes para atenderla. Un familiar que “se deja caer” o una persona necesitada que busca ayuda. Edith descubre este aspecto del Jesús vivo en su propia biografía las veces que, de un modo providencial, alguien se ha acordado de ella en un momento difícil: “Lo veo (a Jesús) cuando he estado mal, a veces económicamente y viene alguien y me dice ‘toma, te traje esto de regalo’. ¿Por qué me lo trajo en el momento en que yo lo necesitaba y no me lo trajo en otro? Es porque ahí *estaba* Jesús” (II, 9). Jesús para ella está en juego en las relaciones de solidaridad. Edith lo experimenta cuando alguien ha sido providencialmente solidario con ella. O cuando ella, en los términos de Mateo 25, ha hecho otro tanto con los más necesitados: “cuando hay alguien enfermo y me piden que vaya a verlo, a *estar* con ellos. Es porque Jesús me está llamando que *vaya* allá, y en esa persona hay que verlo” (II, 9).

La fe, que para Edith tiene tanta importancia, se juega en la praxis de Jesús:

“No puedo decir ‘tengo fe’ y pelear con todo el mundo. No puedo decir ‘tengo fe’ y hablar mal de todo el mundo. Es algo que se siente y se practica. Cuesta. Y muchas veces caigo en el mismo error, pero trato que no sea así... Es algo que se siente. *Estar* con los demás, sentir el dolor de los demás, *estar* junto al que está más dolido, *estar* en las buenas y en las malas, *estar*

como con los amigos. Porque con los amigos uno *está* en lo bueno, en lo malo, en lo difícil, en todo”. (III, 9).

En esta cita se alude a Jesús. A renglón seguido, continúa: “Nunca me he cuestionado si es verdad que existe o no existe (Jesús). Para mí sí existe y es” (III, 9).

La comunidad y la misa

La Comunidad Enrique Alvear ofrece preparación para todos los sacramentos, tiene un servicio de solidaridad permanente y que se activa, además, apenas surge una emergencia. La Comunidad Enrique gira en torno a la misa. En la entrevista Edith nunca habla de “Eucaristía”, simplemente de “misa”. La misa es la actividad que reúne a la Comunidad domingo a domingo. Celebrada con sencillez y mucha participación, con un gran compartir la vida en torno a la Palabra, la misa constituye el momento de mayor densidad religiosa.

La Comunidad no está exenta de problemas. Qué comunidad no los tiene. La misa empero ayuda a superarlos. La misa ha sido para Edith un lugar privilegiado para su experiencia de Dios. Lo expresa en las categorías que ya le conocemos. Nos habla de *estar* Él con ella. Dice así:

“Yo siento que todo el rito de la comunión, no solo el comulgar sino todo el rito, es algo en lo que siento que Dios *está* más *cerca* mío en ese momento. Que está conmigo, no por allá lejano, sino que está conmigo, más *cerca de mí*” (I, 40).

No es esta una experiencia intimista. Si se trata de rezar, bien puede hacerlo en su casa. Allí también encuentra a Dios, pues Jesús está con ella en todo lugar y momento³³⁹. La misa, en cambio, le ofrece la oportunidad de una experiencia comunitaria y eclesial de Dios. Algo aún más rico. En sus palabras nuevamente descubrimos el talante interpersonal de su espiritualidad. No separa a Dios de las demás personas. Es más, integra las diferencias y di-

339 Ella suele hablar de “Dios” para referirse a Jesús (I, 44).

ficultades que ella misma puede tener con los otros. Dios (Jesús) se hace cercano:

“En la comunidad. En el *compartir* con la gente, estar con otras personas *compartiendo* ese momento. Estar con la gente, compartir con la gente. Porque yo podría rezar en mi casa y sería lo mismo. Pero a la vez digo que no es lo mismo: yo rezo en mi casa y rezo sola. En cambio acá no. Acá *comparto* con las otras personas que tienen la misma fe. No importa, digo yo, que me caigan muy bien o me caigan más o menos; no importa. Pero yo *estoy* con esas personas y trato de *compartir*. Porque igual de repente hay personas que a uno no le son tan simpáticas como otras. Pero el día domingo se da la oportunidad de *compartir* con las personas. Yo diría que eso es algo que no se puede cambiar. Somos distintas personas, distintas cosas, distintas vidas, distintos problemas que están en ese momento... pero *compartirlo* con el resto de las personas es lo importante” (I, 41).

En la Misa todas las personas son bien consideradas. Por tanto, debería ser una puerta de acceso a la Comunidad. Dios, Jesús, es abierto, “nunca fue cerrado” (I, 44). Para Edith importa mucho “conocer a todas las personas que vienen a la misa”. Afirma:

“Saber cómo se llama una, cómo se llama la otra. Conversar con ellos, aunque no los conozca. Saludarlos. Eso pienso yo que es importante, porque no siempre estaremos las mismas personas y no nos podemos encerrar en un grupo. Pienso yo que se tiene que abrir el círculo: tiene que haber personas diferentes, ir conociéndolas, ir queriéndolas” (I, 43).

Conclusión

En la experiencia cristiana de Edith Cabezas es posible distinguir una idea de Cristo y un seguimiento de Cristo; una teología y una espiritualidad. Es posible rastrear la noción del Cristo que ella ha recibido en las comunidades cristianas a las que ha pertenecido y que ella misma ha ido forjando, espigándola de su vida cristianamente vivida.

Tal como anunciábamos más arriba, Edith ha empleado categorías propias para entender su cristianismo que lo largo del texto las hemos destacado con letra itálica. Estas son:

Estar con: se trata de una expresión de máxima importancia. Según ella Cristo va a los demás, quiere ser cercano y no lejano. Se hace presente, acude, se queda, dedica tiempo a estar con los que tienen mayor necesidad como, por ejemplo, los enfermos o los familiares de un difunto.

Amar y compartir: son también expresiones de clara resonancia cristológica y eclesial. Con ellas alude al compartir solidariamente los bienes y a compartir la vida. Es lo que ocurre en la Eucaristía de la Comunidad cada vez que las personas hablan de lo que ocurre o les ocurre a la luz de la fe, y cuando la comunidad acude en ayuda de los más necesitados.

Juzgar: nada tiene que ver, por el contrario, con el modo de proceder de Jesús. Ella deplora que alguien juzgue a su prójimo. Nada hay más lejano a Cristo.

Todos y unión son términos que expresan valores de inclusividad que son propios de Cristo y de una verdadera comunidad humana o cristiana. Edith es abierta a cualquiera. La Comunidad no debería cerrar las puertas a ninguno.

Entre las *categorías* que ella emplea para expresar su cristianismo hay dos en las que despuntan con mayor claridad los rasgos de Cristo. Estos rasgos son especialmente importantes ya se sintonizan en lo hondo de su carácter y de su biografía. Estas categorías son:

Rechazo es una expresión que remite a Cristo rechazado. Como hemos visto, ella ha leído en clave cristológica el rechazo experimentado por su hijo Juan. Su hijo es para ella su Cristo, de un modo semejante a como Jesús lo fue para María.

Decir las cosas significa decir a los otros lo que corresponde aunque sea incómodo y acarree problemas. Es un modo de ser que Edith extrae de los evangelios. Jesús confrontaba a los demás; ella es frontal. Dice las cosas a veces de un modo brutal. No se puede ir adelante en la vida sino con la verdad.

Bien vale tener en cuenta algunos rasgos cristológicos tradicionales que están ausentes en el caso de Edith. Ya que el suyo no es un Cristo que juzga sino que perdona, su cristianismo no tiene un tono penitencial. Ella tiene conciencia del pecado, principalmente en relación a personas muy concretas de su familia o de la Comunidad. Sabe que su misma Comunidad y que la Iglesia no son siempre lo que el Señor quisiera que sean. Pero su vida no gira en torno al pecado, a la pureza o al sacramento de la confesión. El Dios en quien ella cree, más que perdonarla, le exige que se reconcilie con su prójimo.

Tampoco se advierte una especial devoción a la cruz de Cristo y menos una concepción sacrificialista de la Eucaristía. Cristo es para ella alguien crucificado y despreciado en las personas. Él es el Jesús de la cruz y el Cristo de la misa, alguien que sufrió mucho por nosotros, alguien que conoce nuestros sufrimientos y los comparte. Pero en la misa no se ofrece a Dios una víctima expiatoria. La misa es un momento de comunión con Jesús y entre todas las personas, un momento de apertura, acogida y comprensión de unas con otras. Edith no menciona la existencia de Jesús resucitado. Sin embargo, tiene viva conciencia de que Jesús está vivo y presente en su vida y en la Comunidad.

La religiosidad de Edith no parece expresarse en la veneración de algunos santos en particular, devociones especiales, cosas santas, reliquias... Su centro espiritual, como hemos visto, es su fe en el Jesús que está siempre con ella, le exige imitar sus gestos de amor hacia el prójimo y escucha su oración. Deja muy en claro que su devoción a María se subordina a Jesús. Está muy lejos de la crítica que pueden hacer los evangélicos a los católicos. Jamás separaría a Jesús de María.

Debo decir, por último, que me ha llamado la atención la naturalidad con que Edith cita o recuerda pasajes evangélicos. El cono-

cimiento de la Biblia en los católicos populares de América Latina es la imagen más característica de la recepción del Concilio en el continente. Los cristianos especialmente en las comunidades populares han comprendido su vida a la luz de la Palabra y viceversa. Al concluir este relato teológico, menciono un hecho que en la biografía de Edith tiene un enorme significado. Cuando su hijo Juan debió participar en la preparación para su Primera comunión, se vio obligado a aprender a leer. Debía poder leer la Biblia. En palabras de Edith, recordando el episodio con alegría, dice: “El afán de aprender a leer la Biblia fue lo que lo hizo aprender a leer. Después (ella) le buscaba cosas didácticas... Pero él aprendió unas palabras y empezó a buscarlas en la Biblia para aprender a leela; qué era lo que realmente decía, no que uno le fuera a contar cuentos” (I, 69).

EL CRISTIANISMO DE HILDA MORENO

Introducción

La Teología de los *signos de los tiempos* pretende servir al estudio de acontecimientos históricos colectivos en los cuales es posible discernir la presencia y la voluntad de Dios³⁴⁰. Estos acontecimientos, sin embargo, arraigan en la vida espiritual de personas singulares. De aquí que resulte importante observar estas vidas, pues en ellas es posible registrar el impacto y la germinación de los cambios más significativos de una época. Lo que en esta oportunidad nos interesa mirar es la huella que el Concilio Vaticano II ha dejado en Hilda Moreno, una cristiana de excepción, mujer popular y latinoamericana. ¿Cómo ha sido la recepción latinoamericana del Concilio? ¿Cuáles son las características del cristianismo que se ha desarrollado en América Latina las últimas décadas, años en que el continente ha sido estremecido por luchas sociales y cambios culturales muy grandes? Estas son las preguntas que guían este estudio de caso.

340 La bibliografía usada para esta sección es prácticamente la misma que para la sección anterior. Dado que no se harán aquí citas textuales, debe considerarse que aquellos títulos valen también para este caso.

De Carolina Bacher he tomado las principales ideas metodológicas. La investigación que aquí desarrollo, constituye un estudio de “caso único”. En ella he procurado comprender qué es lo nuevo que emerge en la experiencia de Dios de Hilda Moreno. ¿Por qué ella y no otra persona? Este tipo de métodos recomiendan la elección de una persona significativa. Un estudio a fondo en el cristianismo de una mujer para quien su fe es muy importante, es un lugar privilegiado de observación de una novedad que pudiera emerger y también un medio para confirmar hipótesis u opiniones que requieren ser probadas. En esta oportunidad, como he dicho, el *a priori* y el prisma es la recepción del Vaticano II. Hilda, por lo demás, nació antes del Concilio, lo cual hace interesante poner atención al desarrollo personal-ecclesial de una experiencia espiritual. Seguimos un método que exige explicitar el interés que se persigue. Por una razón semejante, también ha habido viva conciencia en el investigador –yo mismo- de este propósito teológico. Y, como se me ha recomendado, he debido ser cauteloso para no hacer decir a mi entrevistada lo que yo quisiera oír, sino, ante todo, abrirme a la posibilidad de una “conversión” mía a su experiencia de Dios. La técnica de la entrevista conlleva el peligro de la distorsión. La lucidez sobre las condiciones de la objetividad de una actividad intersubjetiva, como es la de la técnica de la entrevista, técnica fundamental en los estudios de caso único, debería poder ayudar a que aflore lo más posible algo que, en todo caso, nunca podrá ser dicho de un modo perfecto y de una vez para siempre. Entre los instrumentos aconsejados para cotejar algunas informaciones está la triangulación: cotejar informaciones y opiniones con terceras personas. He recurrido a ella. Así como a otras herramientas tan importantes como la observación visual y auditiva. Que la entrevistada calle o se emocione, mueva las manos o realice otros actos, pueden ser –y han sido- muy importantes. Son indicaciones del peso de las palabras.

La investigación requirió de cuatro entrevistas, las que fueron transcritas por una ayudante. Luego de una primera redacción de este texto, hube de pasárselo a Hilda para someterlo a su opinión. Lo mismo hice con otras dos personas que la conocen muy bien:

su hija Jacqueline Carrasco y José Arteaga, presbítero amigo de ella y de su familia. De este modo pude corroborar la información y hacerme una idea más completa de Hilda. En la conversación con ella tuve como pauta algunos *temas* teológicos importantes: fe, Iglesia, Dios, Cristo, pecado, oración, práctica cristiana, prójimo y otros. Pero también estuve muy atento a las *categorías* propias que Hilda misma elaboró durante años para entender y practicar su cristianismo. Me di cuenta que para ella estos fueron los tópicos especialmente sensibles: ayudar, visitar las casas, su comunidad cristiana, su oración, sus hijos y su marido. Tendrá que entenderse que no puedo adjuntar a este artículo los materiales de que se extraen las citas textuales. Son muchas páginas. Las numeraciones en cada cita corresponden al trabajo de tabulación de las preguntas y respuestas, previo a la redacción final de este artículo³⁴¹. Remito a la sección “Prenotandos metodológicos y campo conceptual” del artículo anterior en el artículo sobre el caso de Edith Cabezas para más información sobre este tipo de estudios.

Anticipo aquí uno de los resultados de esta investigación. Hilda representa a tantas mujeres latinoamericanas que, con la Biblia en las manos, han interpretado su vida a la luz de la Palabra de Dios y viceversa. Ellas han sido *teólogas* de sus vidas y de su Iglesia. Este es el caso de una mujer mayor que habita en un barrio popular de Santiago de Chile, en la Población Santiago, que se inició por los años 60’ con una ocupación de terreno. En esta población está ubicada la comunidad eclesial de base San Esteban en la que ella participa desde su fundación.

1.- Vida y cristianismo

Orígenes y familia

Hilda tiene una familia numerosa. Con su marido, Juan Manuel Carrasco, tuvieron trece hijos: Juan, María Angélica, Laura, Nancy, Mónica, Jorge, Hilda, Jessica, Jacqueline, Ximena, Cristian, Mar-

341 Por ejemplo, 2, 5, refiere a la segunda entrevista y a la pregunta número 5.

cela, Carlos y un niño muerto a poco de nacer. Los nietos son actualmente treinta entre mujeres y varones.

Ella nació en la Población Bulnes, un barrio popular de Renca, el 21 de marzo de 1936. Su padre era de Santiago, su madre era talquina. Juan Manuel había nacido en Angol. Se conocieron en la Población Bulnes. Se casaron por el civil en 1950 y por la Iglesia en 1953. El matrimonio vivió inicialmente por tres o cuatro años en General Velásquez 117, en la casa de una tía. Posteriormente vivieron cerca de 11 años en Unión Latinoamericana. Cuando se abrió la oportunidad de una *operación sitio* se mudaron a la Población Santiago. Los comienzos fueron sumamente sacrificados. Había que edificar con fonolitas y charlatas. Los baños eran letrinas compartidas. Hilda vive en este lugar desde fines de 1965.

Juan Manuel fue mueblista. Un hombre que sufrió mucho en su infancia. Sus padres se separaron. No le gustaba mucho ir a misa, pero asistió a retiros y perteneció a los *Hombres Católicos*, grupo formado por el Padre Carlos Klemm en la Población Santiago, fundador de la comunidad. El año en que Juan Manuel conoció a Hilda, iba a entrar al seminario de los Asuncionistas. Estudió en la Escuela de Artes y Oficios. Construyó la casa en la que vivieron y en la que actualmente vive Hilda. Por años tuvo su taller en Rancagua con Av. Italia. Murió el 13 de agosto de 2007. Hilda se consagró a cuidar y a educar a los hijos. Para sacar adelante la casa, ella lavaba. También cocía. Hacía los *jumperes* a las niñas y los pantalones a los niños.

Ellos siempre se supieron pobres. El alto número de hijos hizo más aguda su pobreza. Se esforzaron para hacer rendir las comidas, pero lo hicieron con alegría. Tener buenos vecinos fue decisivo. Sin la solidaridad entre ellos habría sido imposible salir adelante.

Comunidad cristiana y religiosidad

Por los mismos años en que se inició la población comenzó también la comunidad cristiana de San Esteban. Ella es una de sus fundadoras y “propietaria”. Esta es “su” comunidad. Ella trabajaba para su comunidad. Cuando alguna vez un presbítero habló de cerrar la capilla para concentrar los esfuerzos pastorales en las dependencias de la Parroquia Santa Cruz, Hilda reaccionó enfureci-

da. La comunidad es para ella y para todos los demás una amalgama entre la edificación, las personas que la integran, y la historia de su población y de su cristianismo. Las demás se preguntaban cómo ella se daba tiempo para participar en la comunidad: “Sí, poh, si tiene tantos niños”. Ella tampoco lo sabía: “Yo misma no me doy cuenta, pero sabe, yo me levanto súper temprano, hago todas mis cosas temprano y dejo un buen tiempo para la gente de fuera. Sí, yo iba a la población Nogales, iba para el otro lado, a la Bonilla, no sé cómo lo hacía, no sé, de verdad” (1,55).

De los inicios la población recuerda al P. Carlos Klemm, presbítero jesuita húngaro que comenzó la comunidad con una media-gua. Luego él mismo empezó y terminó la actual capilla construida en material sólido. No hay recuerdo de quién pintó el Cristo que hasta hoy ocupa un lugar destacado en el muro. Hilda dice que es igual al P. Carlos. Lo recuerda con gran cariño. Tiene grabada en la memoria del día en que el jesuita con muy poco castellano se le acercó en bicicleta, le pregunto por *niños* y al día siguiente llegó con los libros con los cuales esperaba que Hilda los preparara para la primera comunión.

Durante varios años Hilda se desempeñó como catequista. Esta labor la obligó a mejorar la lectura y a hacer varios cursos. No le fue fácil, porque su educación básica solo llegó a quinto año. Leyó y amó sus libros. Lamentó perderlos en el incendio de una sección de su casa. Pero el siniestro no impidió que ella recordara perfectamente su contenido. Lee y conserva como lo más querido la Biblia de Jerusalén que le regaló el entonces estudiante jesuita José Antonio Recharte. Afirma: “la palabra de Dios es lo más importante” (2,48). La lee cuando lo necesita, que es muy a menudo. O lee otros libros, donde ella encuentra “inserta la palabra del Señor” (2,49)

La comunidad cristiana nació y se desarrolló durante años muy difíciles de la historia del país. De un modo parecido a otras comunidades de la Zona Oeste de la Iglesia de Santiago, tuvo que encontrar un sitio para edificar una capilla y, al mismo tiempo, desarrollar un servicio de solidaridad en momentos cruciales de la vida de gente que vivía al límite de la sobrevivencia. La comuni-

dad desde sus inicios estuvo abierta a las necesidades de la Población Santiago y también a la vida de la iglesia chilena y al país. A Hilda su fe le exigió un compromiso político con las víctimas de la violación de los derechos humanos después del Golpe Militar de 1973. Ella participó en los ayunos que se hacían en la iglesia de Santo Domingo en la calle 21 de mayo. Allí encontraba también a don Enrique Alvear, conocido como *el obispo de los pobres*, quien le ayudaba a conjurar el miedo que esos años debían pasar las personas que realizaban estas actividades solidarias.

Ya que también fue *sectorista*—tenía a cargo un sector del barrio—, se le veía ir y venir recorriendo las casas con un cuaderno debajo del brazo en el cual llevaba cuenta de las ayudas que se ofrecían a las familias. “Tenía que ver todos los casos... como cuando la gente no tenía para comer, para irse, las charlatas para las mediaguas, todas esas cosas, era como una asistente social..., tenía que hacer todas las cosas escritas” (1,58). En algún momento su actividad despertó las sospechas de la Central Nacional de Inteligencia que llegó incluso a su casa a preguntar qué contenía el cuaderno. No faltó la vecina que, según parece, la acusó de comunista.

Hilda no ha tenido dificultad para conjugar su catolicismo tradicional con el catolicismo del Vaticano II comprometido incluso en causas políticas. Ella reconoce no ser de rosarios. Dice no saber oraciones largas y hermosas, pero goza con el Credo. En una sección de su habitación hay un altar repleto de imágenes y recuerdos religiosos para ella muy significativos. En él se encuentran cruces, una estampa de San Sebastián, velas, la Biblia, un cuadro de la Virgen, una foto del Cardenal Raúl Silva Henríquez y otra de don Enrique Alvear. Fueron “hombres que se dieron por entero” (2,36). Ella recuerda dos experiencias sacramentales que pueden marcar una diferencia entre un catolicismo y otro. No tiene un buen recuerdo de su primera comunión. Fue “muy ostentosa, me vistieron con unos vestidos, hasta me pintaron. No, no me gustó”. Pero la confirmación la recuerda con alegría: “lo que me gustó, sí, fue cuando yo me confirmé; aquí, en (la capilla) La Salle. Me confirmé con don Enrique” (1,25). En este caso el estilo de la ceremo-

nia fue muy distinto, sencillo y genuino, como suele ser la liturgia de las comunidades de base.

Su cristianismo se nutre en la presencia del Señor, el cual insufla de amor su entrega a las personas; las mismas personas que, a su vez, pueblan su oración. La misa, dice, es “lo más importante”. En el momento de la comunión ella “se comunica”. Asistir a misa es para Hilda una necesidad: “Si no voy a mi misa, a mi capilla, me siento como no sé. En mi misa yo me mejoro, veo a los que siempre he visto, es mi casa, me comunico y se comunican conmigo. Cuando no voy me dicen que me echan de menos y me preguntan qué me pasó” (1,44).

El cristianismo de Hilda está lleno de personas. En primer lugar los suyos: su marido, hijos y sus nietos; luego la gente que conoce aunque a veces no sean de su devoción. Encomienda a Dios a personas que se le atraviesan en el corazón. Son también importantes los presbíteros que ha conocido: Carlos Klemm, Jim Hosey, José Antonio Recharte, Santiago Marshall, Renato Poblete I., Eugene Barber, José Arteaga, y los obispos Alvear, Silva Henríquez y Oscar Romero. Y sobre todo Ambrosio Errázuriz quien fue hermano jesuita y desarrolló una labor pastoral de una entrega extraordinaria a los jóvenes que se encontraban en las peores condiciones. Lamenta que los últimos años los jesuitas “se guardaron mucho” (2,37). Pero reconoce que la llegada del P. Eugene le ha dado un nuevo impulso a la misa. En la comunidad quedan personas mayores. Los jóvenes ya casi no participan.

Oración

Hilda dedica una hora diaria a la oración. En este momento nadie puede interrumpirla. Reza por sus hijos antes que por otros, comenzando por el primero, y luego por los nietos y bisnietos. Ora por personas que tienen especial necesidad. Incluso por quienes llevan una mala vida. Sufre y reza por ellos. Su oración es vocal, de petición, de agradecimiento y de conversación.

Conversa con el Señor, con la Virgen y con Cristo. “Pone” gente en el Señor, es decir, hace entrar en su oración a personas concretas, medita sobre ellas, reza por ellas. En la oración se reconcilia con las personas, trabaja las negatividades cotidianas, confiesa: “yo eso le

pido al Señor que nunca deje que en mi corazón se anide el rencor, ni el odio ni el olvido” (2, 15). También conversa con su “viejito”. Para ella está vivo, participando de la vida actual de Cristo.

Hilda lleva una vida ordenada. Comparte con entusiasmo su modo más querido de rezar:

“Todas las noches y en las mañanas. Mi oración es muy básica. La hago con los rostros de las personas. Nunca me he aprendido esas oraciones hermosas que hay que son largas, nunca, fuera del Credo, del Padre Nuestro y el Ave María. Con esas empiezo y con los rostros de las personas, de mis hijos, nietos, bisnietos” (2,3).

Esto de rezar con los rostros es muy suyo. Tiene directamente que ver con haber descubierto al *Dios de la vida*. Para Hilda Dios no está en el cielo, sino entre la gente y en la población. Ella misma relata como reza con su imaginación, como pasea con la mente orando por las personas:

“Y me voy para Nogales y para la Bonilla, para los pasajes³⁴², para todas partes. Hasta que digo: ‘Señor, discúlpame, me está dando mucho sueño, parece que me voy a quedar dormida’. Y me quedo dormida, me quedo en el pasaje tanto. Y al otro día cuando despierto pienso en donde quedé y digo: ‘disculpa Señor, tú sabes que ya estoy tan vieja que no alcanzo a terminar mi oración’. Y sigo mi oración. Pero la verdad es que no puedo dormir si no la hago. Le digo: ‘Señor, te pido por lo espiritual, lo corporal y más que todo por el amor, por mis hijos...’ (2,3).

En otra de las entrevistas vuelve hablar de su modo de hacer oración: “Sí, yo rezo con la gente, con los nombres, los rostros, me meto en las casas y si no conozco sus casas me quedo afuera en el jardín. Y me demoro no sé cuánto. De allá de Nogales me vengo acá a la Bonilla y después por todas partes”³⁴³ (3,38).

342 Las callejuelas del barrio.

343 Probablemente este tipo de oración con la imaginación lo ha adquirido de los ejercicios espirituales de San Ignacio.

Esta es su oración más querida. Podría decirse que es una oración laica, porque reza con rostros de personas comunes. Pero también los rezos tradicionales le gustan. Le gusta rezar el Credo: “Yo parece que lo saboreo, porque ha sido tan poderoso en mi vida que estoy parada todavía” (2,26).

Fe y amor

Hilda siempre ha sido una mujer de fe, desde niña, pero su fe ha evolucionado. Sobre todo, se ha fortalecido. Afirma: “Uno tiene que pasar por dolores, angustias, sufrimientos y de esa manera uno va haciendo la fortaleza de la fe” (2, 46).

En su vida ha habido personas que le han ayudado a creer. Don Enrique Alvear, según ella, “era tan consecuente con su fe”, es decir, “con su amor a los demás” (2,30). En la última entrevista Hilda nuevamente recuerda a don Enrique, cómo el obispo de la Zona Oeste le enseñaba a creer: “yo siempre estaba en conversa con él y me decía: deje no más, si usted cree en este Dios vivo, el *Dios de la vida*, siga como está y no tema” (3,22). También su marido le enseñaba a rezar. Dice que él “creía mucho en Dios y siempre decía: ‘no viejita, Dios nunca nos va a dejar, vamos a salir adelante. Yo no sabía cocinar, él sí sabía, y cuando no teníamos para el pan, hacía unas churrascas, como él les llamaba, en el sartén con un poco de harina, para que comiéramos todos” (3,15).

“¿Qué es lo que Ud. como catequista ha tratado de transmitir a los demás?” Responde: “Mi vida con esta fe que tengo, con este amor que tengo por mis hijos” (3,19). La respuesta retrata a Hilda muy bien. Su enseñanza del cristianismo es fundamentalmente testimonial. Lo principal de su tarea de catequista no es que las personas aprendan y memoricen enseñanzas, mandamientos u oraciones, sino contar su experiencia, hablar de aquello en lo cual creen. E Hilda cree en su propia vida en cuanto vida vivida con fe y una fe que se prueba con amor sobre todo por sus hijos. Inmediatamente cuenta algo fundamental de su fe:

“No sé de donde sacaba tanta inteligencia para hacer comidas baratas, porque no tenía plata. Entonces eso mismo yo les decía, pueden hacer lo que yo hacía con poca plata. Y

siempre les decía que no olviden nunca que uno tiene que tener a María y al Señor en el corazón, porque este Señor de la vida nos da más vida y María nos ayuda a que sigamos en este camino” (3,19).

Se trata de una fe hecha amor, de una fe que discurre y no se debe abatir por la adversidad. Ella puede enseñar en la catequesis que la fe no defrauda porque ha podido comprobar que Dios sacó adelante a su familia. Hilda enseña algo que ha aprendido ella primero. No porque otros se lo hayan enseñado. Habla de su vida. Y cuando mira hacia atrás recuerda otros momentos extraordinariamente difíciles en los cuales su fe fue clave:

“Yo tuve la gran dicha -ahora lo veo como dicha, en ese minuto no- cuando yo estaba en catequesis, estábamos viviendo momentos muy difíciles, porque estábamos en dictadura. Todo eso me sirvió tanto, porque yo tenía gente que eran detenidos políticos, familiares, hijos, gente que andaba arrancando de los militares. Entonces era tan grande mi deseo de transmitir la fe en momentos que eran tan difíciles tener fe. Era difícil” (3,19).

Es claro que Hilda relaciona estrechamente la fe con la caridad y el respeto a los demás. Si se trata de transmitir su fe a sus hijos y nietos, ella espontáneamente afirma que lo fundamental es que:

“No tienen por qué rechazar a nadie, sea gay, lesbiana, porque son seres humanos y uno tiene que acogerlos, conversar. Yo tengo una nieta que tiene un amigo que es gay, del mismo colegio. Todos le hacen *bullying*. Yo les digo ustedes no tienen que hacer eso, porque es un ser humano. Y yo encuentro lindo eso de ella”³⁴⁴ (3,15).

Ha podido también enseñarles las oraciones cristianas más conocidas. Pero lo primero de su fe en Dios es el prójimo. Ella ha aprendido a valorar a quienes no creen pero aman al prójimo. Y, por lo mismo, las personas que se tienen por creyentes pero se despreo-

344 Se refiere a su nieta. Ella no discrimina.

cupan de los demás, para ella, no creen realmente en Dios. Esta es la idea que le dejó la Teología de la liberación que en algún momento estudió:

“Lo bueno es que me hizo ver que no existe solamente mi religión. Que existen muchas otras religiones que son respetables y que tengo que respetarlas y respetar también a los que no creen. Yo decía: ‘cómo este no cree’³⁴⁵. Eso lo saqué muy en claro. De verdad hay personas que no creen pero son muy buenas personas. Hay católicos también que no sirven tanto” (2,29).

Ella es feliz con que sus nietos crean en Dios y le recen. Quisiera que todos sus hijos tuvieran la fe que ella tiene. Pero se conforma: “algunos de ellos no creen mucho en Dios pero sí creen en las personas, entonces que sigan creyendo en las personas” (2,4). Porque, como dirá también, “creer en las personas es creer en Dios vivo” (2,5).

Hilda vive por amor. Ella amó a su marido durante toda la vida. Lo recuerda y se emociona. Dice con orgullo: “El viejo fue mi primer pololo, mi primer hombre y mi último hombre” (3,12). El amor por sus hijos no tiene límites. Ellos pareciera que le arrancan amor del alma para poder amarlos siempre más. Vive con ambos ojos abiertos para descubrir donde hay alguien que puede necesitar una ayuda. Entiende el amor como estar atentos a los otros y dispuestos a ayudarlos. *Ayudar* es una palabra central en su vida. La población se levantó con la solidaridad de los vecinos. La “ayuda fraterna” de la comunidad, en la que ella participó mucho tiempo, fue clave durante largos años de gran necesidad de las familias. Ella iba de un lugar a otro acarreando alimentos o ropa, lo que se pudiera, para socorrer a personas más pobres que ella misma. Ayudar a los demás es como ayudar a Jesús, “aunque de repente me duele mucho” (2,5). Conocer necesidades de los más pobres que no se pueden socorrer, es doloroso. Reconoce que

345 Hilda se refiere a una persona indeterminada que no tiene fe en Dios. Ella, en un momento anterior en su vida, no podía entender que alguien no fuera creyente.

“por todo lo que leí del Padre Hurtado, me empezó a dar esto de ayudar a la gente” (3,21).

Llama la atención un modo particular de Hilda de entender su apostolado. Ella valora mucho que alguien entre en la casa de otros con la intención de oír a las personas y enterarse de lo que puedan necesitar para acudir en su ayuda. “Yo le doy gracias a Dios de poder entrar a las casas por Él. Si yo no tuviera la fuerza de Él no sería capaz porque yo soy súper tonta³⁴⁶, soy muy tímida” (2,10). Echa de menos a jesuitas que tenían esta misma costumbre. Dice: “Se metían en la casa, se hacían uno más” (2,41). Recuerda con cariño a Jim Hosey que lo hacía con frecuencia. Hilda admiró a Carlos Klemm precisamente por esto:

“Así que cuando el padre, como digo, llegó aquí a mi casa yo lo vi a él como... sabe que el padre Carlos andaba en todas las casas, en las casas de los evangélicos, de los que no creían en nada. Entonces eso a mí me marcó, me marcó mucho, porque no por ser católica no voy a ir a la casa de un evangélico, o un mormón o qué sé yo, no, somos todos personas” (1,41).

Hilda ama a personas que han amado a otros de un modo extraordinario. Recuerda con enorme cariño a Ambrosio Errázuriz: “Yo a Ambrosio lo amo. Y para mí él era un enamorado de Dios y apasionado de él porque buscaba con tanto amor a la gente que estaba en ese tremendo problema de la droga, del neoprén y en los basurales, hasta le pegaban los chiquillos” (3,20). Por motivos parecidos dice amar a Nano Ortega, casado con Lya Saldaña, a Umbelina, a José Antonio Recharte. Pero no puede dejar de amar a personas que le duele recordar. A los niños que preparó para su primera comunión, hoy convertidos en *patos malos*³⁴⁷. Y recibe con amor a los chiquillos de San Ignacio para que “sientan un poquito como yo siento al Señor” (2, 54).

Las cosas han de hacerse con amor. Poner amor. Así es posible compartir con alegría lo poco que se tiene. Dice de los momentos difíciles de su familia: “Un pedacito cada uno y estaban bien, por-

346 Insegura.

347 Muchachos con malas costumbres. A veces son delincuentes.

que todos conversando y compartiendo con alegría, con amor. Y eso es lo fundamental” (3,12). Hermoso, pero difícil. Hoy las parejas duran poco. No saben que el amor, en realidad, “es sacrificio, es entrega, es dolor, es sufrimiento” (3,12).

Es su amor a Dios la razón de su participación en la comunidad:

“Como decía el otro día, va mucha gente a la misa, pero, ¿cuántas son las que se dan el tiempo para escuchar? No tienen tiempo, ‘tengo tanto que hacer’. Y yo digo: ¿y cómo yo tenía trece hijos y tenía tiempo para hacer tantas cosas? Yo eso todavía no me lo explico. Así que por eso cada día parece que amo más a este Dios. Yo de verdad soy un poco loca” (3,12).

Hilda establece un estrecho vínculo entre su amor a Cristo crucificado y su amor a sus hijos, relación que se extiende a otras personas incluyéndolas en su amor. A la pregunta por la fuerza que ella extrae de la cruz, siendo que en la cruz no parece haber fuerza alguna, ella responde: “Porque yo veía que sufría, y como yo lo amo tanto. Si él no tiene ninguna culpa de nada, porque nos ama ‘no más’ está sufriendo. Yo también amo a mis hijos, y sigo adelante, porque los amo” (3,10). El Cristo inocente y sufriente que tanto la ama, genera en ella el amor con que ama a sus hijos y con este amor, que es tan abundante, puede amar además a otras personas. Explica: “Es que yo quiero tanto a mis hijos... los quiero tanto... que me sobra el cariño” (1,61). El problema ha sido que ella podía dar a los otros, lo que correspondía primero a sus hijos. Por esta razón la ha reprendido José Arteaga, un jesuita que la conoce mucho y que tiene sobre ella una especial ascendencia.

Autoconciencia

Hilda tiene conciencia de ser madre y esposa. Sabe que ha sido pobre. Recuerda haber pasado enormes necesidades. Pero también que con su familia aprovecharon lo poco que tenían y, haciendo las cosas con amor, fue posible hacer milagros y vivir con alegría.

Tiene conciencia de ser una persona religiosa, pero no beata y menos santurrón. Le molestan las personas que son buenas solo

durante la misa. Su fe se juega puertas afuera de la capilla. Y como las necesidades de amor que tienen las personas son tan grandes, Hilda no tiene tiempo para jactarse de ayudarlas. Continúa preguntándole al Señor qué puede hacer por él. Hilda pone en práctica el amor que Dios le tiene ayudando a los demás.

Dice ser vieja, pero lo dice agradecida de Dios por la vida que le ha dado: “Y ya cuando uno va entrándose en la vida, así como estoy yo más vieja uno dice: ‘bendito sea Dios’, le doy gracias por haber pasado todo lo malo que he pasado, porque a pesar de todo, no ha sido tan malo” (2,1). Dice haber sufrido mucho en su vida. El mismo Señor le ha dicho: “la vida es dolor y alegría y sufrimiento” (3,8).

Hace hermosos recuerdos de los jesuitas y los critica como a su propia gente. Hilda se identifica profundamente con ellos. “He tenido muchas referencias en estas personas de la Compañía, ¡si yo soy jesuita! Yo me siento jesuita porque tanto (los) he conocido. De hecho una vez yo pensaba que Don Enrique era jesuita” (3,20)

La raíz de su identidad es religiosa. Dios, la Virgen y Cristo configuran su identidad más honda. “Sí, yo sin María no sería nada. María imagínate ahí en el calvario a los pies de la cruz de su hijo cuando estaba sufriendo. Ellos son como la savia de mi vida, María y este Cristo” (3,19).

2.- Teología

El Dios de la vida

He preguntado a Hilda por el Dios de su vida. ¿En cuál de las personas divinas ella centra su fe? Me ha respondido claramente “el Padre”. Le llama Dios o Señor. Varias veces la denominación “Señor” se aplica también a Cristo. Algunas veces no se sabe si se refiere al Padre o al Hijo lo cual no debiera extrañar, pues se advierte que entre ambos se da una perfecta sintonía. En todo caso, lo que más llama la atención de la idea de Dios que tiene Hilda es que habla del *Dios de la vida*. Es el mismo Dios del Credo.

Dios es Dios de esta vida, de la vida de Hilda y de la vida de todas las personas. El padre Carlos Klemm le enseñó a conocer

a este Dios: “Con él aprendí a ver al *Dios de la vida*. Yo siempre le digo a los chiquillos ‘Dios no está en el cielo, no hay para qué mirar para arriba, hay que mirar para el lado, a los vecinos, los vecinos son nuestros familiares cercanos’ (1,34). A los alumnos de San Ignacio, afirma, “les hablo de Dios y de la vida de Dios de aquí” (2,51). Fue también don Enrique Alvear quien le dio a conocer a este Dios (cf., 3,22).

Hilda reconoce en su experiencia un giro. De Dios tenía una idea y terminó cambiándola por otra. Afirma:

“Pero como te decía, de verdad, este (es el) Dios que aprendí a conocer, porque cuando llegué a esta población el Señor era del cielo. Y después dije en el cielo no está, sino que está aquí. Es importante eso, descubrir que el Señor no anda volando, está inserto en cada uno de nosotros y me guste o no me guste” (2,45).

Hubo un aprendizaje. Insiste en esto. Recuerda que el año 1968 hizo la Primera comunión el grupo que ella preparó por primera vez. Esto fue en la primera capilla que tuvo la comunidad: “Oh, qué alegría para mí, yo decía, ‘oye, Dios me quiere tanto’, ahí empecé a conocer a Dios...” (1,9).

Este “empezar a conocer”, “aprender a ver”, “descubrir”, este auténtico cambio de su noción de Dios, ha sido causa de una enorme alegría. Pero esta conversión al *Dios de la vida*, como ya se deja ver en un texto más arriba, ha sido exigente. No se lo encuentra en el cielo. Para conocerlo hay que volverse al prójimo y a la red de solidaridad que hace posible la vida de los pobres:

“Cuando yo hacía catequesis les decía ‘nunca hay que estar en mala con los vecinos, porque son nuestros familiares... si hay un incendio o una enfermedad, ¿a quién recurrimos primero?’. Los vecinos, porque los familiares viven lejos, es la verdad, es la verdad, y yo eso lo aprendí aquí” (2,34).

Este Dios tan “lleno de ese espíritu de misericordia, de amor, de perdón”, exige imperiosamente hacerse cargo de los demás, sufrir por ellos y preguntarse qué se puede hacer por ellos. Dios “no te

deja mirar a ti para otro lado que no sea el poder acoger” (2,34). Cuenta el caso dramático de un abuso a una chiquilla: “Yo lloré dos noches. Y decía: ‘Señor, qué puedo hacer yo. No puedo darle vuelta el rostro (al abusador), no podría. Quien soy yo’” (2,34). La experiencia de *Dios de la vida* es inseparable de una entrega total al prójimo necesitado.

El mismo Dios sustenta su apostolado. El Señor de la vida le da arrojo para hacer cosas que otros no se atreverían como meterse en las casas de las familias cuando se trata de ayudar. La gente se lo agradece, le agradece sus palabras: “Me dicen de repente: usted habla tan bonito. Y yo digo: ‘¿Yo? No’. Para callado digo que es el Señor el que pone las palabras en la boca y en el corazón porque si uno no lo dice de corazón no pasa nada” (2,12). Hilda no se jacta del impacto que puede producir en la gente que la escucha porque sus palabras son las del Señor. Dios habla por ella para ayudar a los demás.

El viraje en la vida espiritual de Hilda es profundo. De su primer concepto de Dios, un Dios que hace milagros desde el cielo, ha llegado a creer que el *Dios de la vida* los hace a través de las personas y a través suyo con su ayuda:

“Yo creía en Dios y los milagros. Ahora yo sí creo en Dios y existen los milagros, pero los milagros los tengo que hacer yo porque el Señor me ayuda. El milagro que viene así como hacen los magos no. No es así. Uno tiene que pasar por dolores, angustias, sufrimientos y de esa manera uno va haciendo la fortaleza de la fe” (2, 46).

No tiene de qué sentirse orgullosa, pero sí feliz, contenta de haber conocido al Dios de la vida que se ha apoderado de su vida para que las otras personas tengan vida y lo conozcan a él. Es Dios quien hace la obra. Ella no podría negarse a colaborar con Él.

Su impulso apostólico compromete por entero sus energías y su salud. Ha sido una vida llena de sacrificios, pero la pregunta fundamental no la deja en paz: “De repente digo yo: ¿qué quiere el Señor de mí que siga haciendo?”. Hilda es ya anciana. Sabe que vendrán unos niños del Colegio San Ignacio a visitarla. Quieren

escucharla. No tiene fuerzas para recibirlos. Pero no puede perder la oportunidad de hacer algo más por el Señor: “a lo mejor sientan un poquito como yo siento al Señor. Es tan bueno, tan sanador” (2,54). También quiere hablarles de las maravillas de la creación. Si no, quién le dirá:

“¿Se dan el tiempo de mirar la puesta de sol? Es tan bella, es tan hermosa. No nos damos el tiempo. ¿Se dan el tiempo para mirar el cielo, las estrellas, en el campo? Y esa es la gracia de Dios. Amo toda la belleza que nos da el Señor, con gratuidad. Me gusta cuando los árboles empiezan todos desnudos y después empiezan a poner sus brotes hinchados, qué hermoso. Nadie se da el tiempo de mirar esas cosas que son tan insignificantes, pero tan significativas” (2,54).

Hilda, podría decirse, no es libre frente a este Dios. Ya que lo que más quiere es hacer su voluntad, no puede dejar de ir a misa. Ella siente que tiene que agradecer obligatoriamente a Dios: “El domingo todos (los de su familia) dijeron, ¡no va a la misa!”. Llovía y le dolían los huesos: “Pero yo tengo un compromiso y Dios sabrá...” (3,1). A cada rato en la entrevista surgen espontáneas las palabras de agradecimiento: “Cómo no le voy a dar gracias a Dios yo” (2,18).

Idea de Cristo

Cristo íntimo

Su experiencia más personal de Cristo comenzó en la iglesia del Perpetuo Socorro. Fue la Virgen que le presentó a su hijo. Porque Hilda quería conocer al Señor. No se atrevía a mirarlo. No se sentía digna de Él. Le pidió a la Virgen poder mirarlo y pedirle a él directamente. Cuenta:

“Entonces yo me iba todas las tardes ahí a rezarle a la Virgen que está en el altar mayor y allí estaba la imagen del Señor, al lado, y yo decía ‘yo no soy digna de mirarlo’, pero yo igual miraba y veía el reflejo. Yo decía ‘no, no soy digna, Virgencita.

Algún día tú me vas a dar la dignidad para poder mirarlo y pedirle a Él, pero todavía no, no soy digna” (1,1).

Ella quería dos cosas: poder hablarle y pedirle. La Virgen se lo concedió: “Ahí está, le dijo un día, conversa con Él” (1,1). Para Hilda poder pedirle directamente a Él era muy importante. Después de años puede decir: “El Señor me ha dado tanto, me ha dado fuerza” (3,20), También fue importante tener un conocimiento de él mismo. Este conocimiento se nutrió de lecturas y cursos que hizo con dificultad porque le costaba escribir. Ambrosio le enseñaba y le corregía. Pero el conocimiento personal fue lo más importante. Confiesa: “Cuando lo empecé a conocer, mi vida tomó otro ritmo” (1,1).

Hilda sabe que Cristo le cambió la vida. Le llenó la vida de amor. El amor de Cristo en ella le sobra para darlo también a los demás. Este amor a ella le ha hecho vivir en plenitud y darse por entero a los otros. “Este Señor de la vida te llena, te llena tanto que yo lo encuentro tan bello” (2,49). Lo que más admira de Cristo es su vida, su manera de vivir. Cristo “vino solamente para hacer el bien, para amar” (2,49).

En lo más hondo de su experiencia de Dios está el amor de ella por Cristo (“yo lo amo tanto”) y de Cristo por ella (“nos ama no más, está sufriendo”). Esto explica cómo ha vivido ella su vida. Él sufrió por amor gratuitamente. Él le dio la fuerza para sacar adelante a sus hijos de un modo semejante, con enorme generosidad. Porque, precisamente, en la intimidad de este amor caben otras personas. No podría ser de otro modo. El Señor ama a todos. Hilda ama con un amor intenso a sus hijos, amó con intensidad a su marido, pero siente que Cristo le pide amar no solo a los suyos sino a toda persona sin importar quién sea, si se la conoce o no, si es buena o un *pato malo*. Su amor por Cristo es íntimo e incluyente. No podría excluir a nadie.

Sin embargo, ella confiesa que le cuesta aceptar que haya cristianos que dentro de la misa son unos y fuera de ella son otros. En esto es categórica: “Lo más lejano de Cristo son las personas que van a la misa, que comulgan y después se quedan en su casa y no hacen nada” (3,28). Continúa: “Si nosotros, la mitad de la gente que vamos a misa fuéramos oreja, esta población sería diferente,

no sería tan fría” (3,28). Por esto debe hacer esfuerzos para saludar a algunos cristianos solo de misa. Lo hace, porque Cristo lo haría.

La Virgen ocupa un lugar preeminente en sus primeros recuerdos: “De los siete años me empezaron a vestir de Lourdes hasta como los diez años” (3,32). Pero solo a los veinticinco años empezó “a conocer lo que es dirigirse a la madre” (1,1). Y la Virgen –como hemos visto- le hizo conocer a Jesús. Entre Hilda, Jesús y la Virgen se da una comunión en el amor y el sufrimiento. Como si los tres vivieran juntos.

Cristo crucificado

El Cristo de Hilda es el crucificado. No habla del resucitado. Pero sí del crucificado que está “vivo”, “que vive” ayudando a los demás, a otros que como Él y ella también han sufrido. Cristo crucificado prolonga su existencia en el mundo sufriendo y auxiliando a los que sufren. Cuando ella ya tenía diez niños, acudió a Cristo para pedirle ayuda y Cristo crucificado le dio las fuerzas para amar a su familia y sacarla adelante. “¿Cómo no voy a agradecerle a Dios? De verdad, yo sacaba mi fuerza de la crucifixión del Señor. De ahí es de donde la sacaba para seguir caminando cuando todos ellos eran chicos” (3,9). En otro momento ha dicho: “Yo te conté, de donde siempre he sacado fuerzas... es de la crucifixión del Señor. Es de ahí... dónde más, de dónde. Si el sufrió tanto, porqué yo no también voy a sufrir y puedo salir adelante con eso. Él me está apoyando siempre con tanta ternura, con tanta compasión” (2,5).

Ella no se pregunta por qué se sufre, siendo que el sufrimiento es una realidad tremenda y extendida. A su alrededor son muchos los que sufren. “Hay tantos ‘cristos’ todavía que sufren sin tener ninguna culpa” (3,8). Inocentes como Cristo que “sufrió en la cruz sin tener ninguna culpa” (3,8). Hilda no hace preguntas. Pero sí reacciona. Ante este sufrimiento, al igual que Cristo, ella sufre y entrega la vida:

“Ese Cristo por el que, al menos yo, me sigo desviviendo a pesar de estar vieja; pero lo sigo viendo con dolor, crucificado. Hay tanta gente que sigue sufriendo y yo digo: ‘menos mal que yo he ido saliendo’, pero de repente uno dice ‘Señor,

qué quieres de mí'. Yo no sé qué quiere y sigo sufriendo. Y me dice: 'la vida es dolor y alegría y sufrimiento'" (3,8).

En la experiencia espiritual de Hilda hay una sola salida posible a este sufrimiento completamente inocente, inesperado, incesante, que es la de amar, salida que también es sufrida; una salida que no parece salida, pero que sí lo es en tanto consiste en amar como Cristo amó. El secreto de todo es el amor.

Hilda, en su experiencia de Dios, va más allá de su propia religión. El cristianismo, como religión del amor, siempre va más lejos de la religión cristiana misma. Hay personas que no creen, pero aman, ayudan a las demás, como el Cireneo que sin tener nada que ver con Jesús le ayudó a cargar la cruz. Dice "creer en las personas es creer en Dios vivo". Entiendo que quiere decir "servir a las personas" es equivalente a creer en Dios. Como si, por el contrario, declarar que se cree en Dios pero no servir a las personas fuera sinónimo de una fe falsa. El cristianismo se juega en ayudar a los demás no importa quién sea: "Esa parte nunca se me quita de cuando él iba con la cruz e iba tan mal. Y le piden a ese Cireneo que lo ayude y él no era creyente. Y él lo ayuda. ¿Y por qué yo no voy a ayudar? Aunque de repente me duele mucho" (2,5). La caridad, para Hilda, es imperiosa. Ella misma no tiene escapatoria: "si yo realmente tengo a Cristo en mi corazón y veo que una familia está tan necesitada, yo me hago parte de esa familia". Aun siendo ella y los suyos "tan pobres", no han podido sino ser solidarios con quienes lo han pasado peor: "Yo me acuerdo que de dos familias me hice amiga y les hacía un paquetito, de lo poco que teníamos lo compartía, *tenía que hacerlo*" (3,24).

El Cireneo siempre le sirve de ejemplo: "Esa parte donde va Jesús con su cruz y va tan aporreado con ese tremendo peso y cuando nadie lo ayudaba y alguien le dice al Cireneo que lo ayude y va y lo ayuda. Ni creía ni lo conocía y lo ayuda. Eso es lo que nos falta, ayudar" (3,18). Ella querría que sus nietos entendieran que la fe es ayudar a los demás. No excluir nunca a nadie. Sus nietos "tienen que estar siempre muy abiertos a ayudar" (3,18).

Conclusión

Hemos emprendido esta investigación bajo el supuesto de que la renovación pastoral de la Iglesia impulsada por el Vaticano II ha podido tener un impacto significativo en el cristianismo de los fieles. La hipótesis que acompañó todas las entrevistas, una hipótesis que se ha ido alimentando en mis años de observación pastoral, se ha confirmado. Esta es, que el Concilio introdujo cambios extraordinarios en el cristianismo latinoamericano sin perjudicar el cristianismo tradicional. En estos cincuenta años de post-concilio se dieron a veces interpretaciones del Vaticano II que menospreciaban lo popular tradicional o la religiosidad popular. La primera Teología de la liberación tuvo un sesgo ideológico iconoclasta. En el caso de Hilda, sin embargo, vemos que las renovaciones pastorales introducidas por el Concilio encontraron en su religiosidad un soporte sólido en el cual engastarlas.

En la experiencia espiritual de Hilda reconocemos un proceso de conversión que empalmó fructuosamente con el giro que el Concilio Vaticano II dio a la Iglesia. Esta conversión como experiencia única e irreplicable es expresión de la interiorización de los cambios que el Vaticano II impulsó. La experiencia personal de Hilda se nutrió de este viraje eclesial y pastoral. En otras palabras, la lenta y profunda conversión personal que Hilda nos relata en las entrevistas ha tenido mucho que ver con la conversión pastoral del gran concilio.

Una primera conclusión sobre el impacto del Vaticano II en la vida cristiana de Hilda sería esta: el Concilio propulsó una renovación pastoral sin iconoclastia. La ilustración teológico-pastoral que promovió, no necesitó hacer *tabula rasa* de una piedad tradicional. Antes bien, lo antiguo hizo de tocón de un rebrote novedoso y vigoroso. Gracias al Concilio ella tomó la Biblia en sus manos y, al igual que tantas personas en el mundo popular, comprendió su vida mediante una lectura asidua de la Palabra. El impacto de *Dei Verbum*, lo he dicho más arriba, debe considerarse decisivo en la renovación del cristianismo en la Iglesia del continente. La Iglesia latinoamericana, haciendo una recepción comunitaria del Vaticano II, hizo posible, además, que personas como Hilda se supie-

ran integrantes de una Iglesia que se localiza en relaciones humanas cercanas y solidarias. En sus largos años de pertenencia a la comunidad eclesial de San Esteban, Hilda ha asistido a muchos cursos de formación cristiana y a numerosos retiros espirituales en los que ha aprendido a rezar de otra manera. Su comunidad, las personas, la Eucaristía dominical y la catequesis familiar, son su casa y su mundo.

Hilda tiene un catolicismo popular tradicional y, al mismo tiempo, un catolicismo ilustrado por la pastoral latinoamericana del post-concilio. Ella no ha perdido nada de lo que recibió de los suyos. De un modo muy natural, sin que Hilda hable de ello, su catolicismo popular tradicional parece haberle abierto la posibilidad de experiencias nuevas de Dios. Esta constatación habla bien de una tal religiosidad y, pensamos, habla bien del Vaticano II. A la fe tradicional deberían ofrecerse las posibilidades de una renovación religiosa, pues lo antiguo puede dar cabida a lo nuevo sin mayores dificultades. El de Hilda es, en este sentido, un excelente ejemplo. Ella comparó en algún momento dos estilos sacramentales, el de su Primera comunión y el de su Confirmación, y optó por el de esta. Ella no desprecia nada de lo antiguo. Distingue, eso sí, entre lo que vale más y lo que menos, y no tolera falsedades. La experiencia de Dios, podría Hilda decir, tiene diversas profundidades y todas las mediaciones son importantes, con tal que permitan contactarlo.

Una segunda conclusión atañe a contenidos teológicos en sentido estricto, como son los de una imagen de Dios y de Cristo promovidos por el Concilio o que han caracterizado la recepción del Vaticano II en América Latina. Estos son la denominación de Dios como *Dios de la vida* y la verificación de la devoción al Cristo crucificado como amor radical por el prójimo. Llama poderosamente la atención que Hilda ha hecho suyas estas dos formas de entender a Dios y a Cristo tan propias de la teología latinoamericana. En ellas encontramos las huellas de un Concilio que ha valorado la vida y la humanidad a secas. Sin duda la Iglesia del Vaticano II ejecutó un giro antropológico que –como señaló Pablo VI el día de su clausura- no ha debido interpretarse como una traición a la

religión cristiana, sino como una expresión genuina de la misma. Pues bien, en Hilda se advierte una fe que tiende a expresarse secularmente. El *Dios de la vida* en quien se concentra su fe, es el Dios de su vida, de la vida de sus prójimos; el Dios que hace vivir a quienes luchan por sobrevivir en la pobreza y en el desamparo; el Dios que necesita de cristianos que hagan vivir a los demás. El Cristo de Hilda, por otra parte, es tan íntimo y tradicional como el que conoce crucificado en la Iglesia del Perpetuo Socorro, y tan servicial y profético como el que la mueve a un amor radical por las personas y a una solidaridad con las víctimas de las violaciones de los derechos humanos.

Es hermoso caer en la cuenta que la nueva imagen de Dios y la nueva comprensión de la cruz son hallazgos de la Iglesia latinoamericana y de Hilda al mismo tiempo. Esta ha sido en gran medida la experiencia espiritual de un enorme sector de la Iglesia de América Latina. Esta ha consistido también -como hemos dicho- en una revigorización de la dimensión secular del cristianismo, a saber, de la solicitud del cristianismo por el prójimo personal y socialmente considerado que no necesita desprenderse de su articulación religiosa, sino que encuentra en ella, incluso en sus expresiones tradicionales, una fuente de alimentación.

CONCLUSIÓN

El Hijo de Dios “se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Cor 8, 9). Este es un texto importante en el documento de Medellín. También lo es, y decisivo, para la Teología de la liberación. La Encarnación, en definitiva, llevada a sus últimas consecuencias, ha de traducirse en concebir al pobre como sujeto primero de su propia liberación. Esta intuición se ha explicitado a lo largo de los años.

Desde un comienzo la Teología de la liberación puso en cuestión la soteriología tradicional. Ella se desarrolló como una respuesta a la pregunta de Gustavo Gutiérrez, que los demás teólogos han declinado de varias maneras, y que reza así: ¿cómo explicarle al pobre que Dios lo ama? Atención: la pregunta no es cómo puede el pobre salvarse. Este planteamiento *prima facie* no corresponde.

Debe considerarse impertinente. No tiene en consideración que el don fundamental de Dios es la vida y que Dios, el creador, no puede sino hacerse cargo de la vida de aquellos que son maltratados, excluidos y entregados cotidianamente a la muerte. La Teología de la liberación es respuesta a un *mysterium iniquitatis* que afecta antes que a nadie a víctimas inocentes. El *Cur Deus homo* latinoamericano tiene otra respuesta que la de Anselmo. En la Iglesia latinoamericana y caribeña ha surgido un modo de pensar teológico que invierte la preocupación por la salvación. Dios se ha hecho radicalmente hombre, a saber, ha llegado a ser humano en el más profundo de los sentidos: uno que ama a los que nadie ama y que, en el peor de los casos, se los hace responsables de las precariedades y daños de los que, en realidad, son víctimas. Ciertamente los pobres también han de convertirse de sus pecados, pues si no lo hicieran tampoco ellos llegarían a ser seres humanos en plenitud. Han de convertirse en lo que les respecte. Pero la doctrina del “pecado original”, a este propósito, debe ser revisada o, al menos, debería llamarse de otro modo porque con aquel término mete en el mismo saco a culpables y a inocentes. En este continente se ha caído en la cuenta que los inocentes existen, que son personas y pueblos.

A este efecto ha sido fundamental recuperar la historicidad de Jesucristo. El Cristo en quien cree el pueblo cristiano latinoamericano es extraño. Tiene mucho de docetismo: bien puede caminar sobre las aguas, detener literalmente una tempestad, atravesar los muros y, si se lo pidieran, hablar inglés. Un Cristo así no puede ser objeto de seguimiento alguno. Si alguien exigiera a los cristianos imitarlo, les alienaría y les llenaría de culpas. El peor de los docetismos, a nuestro entender, es el afartodocetismo. Esto es, llegar a creer que Jesús habría podido bajarse de la cruz por sus propios medios o sufrir a libre elección, en el huerto unas veces, en el desierto otras tantas. Jesús no ha podido sufrir para enseñar a sufrir. Si sufrió es que siempre fue lábil y vulnerable a la corrupción del sepulcro. En un Cristo omnipotente unas veces e impotente otras, los cristianos tal vez encuentren consuelo y resignación, pero no coraje para luchar contra las injusticias. Un Cristo

que no compartiera a fondo la impotencia de los pobres no entendería de qué tendría que librarlos y, por lo mismo, no podría ser su diputado ante el Padre. El Jesús de la cristología latinoamericana postconciliar es un ser humano verdadero que ha resucitado tras haber sido asesinado por anunciar a los necesitados de salud, a los endemoniados, a los cojos y a los ciegos, a los abandonados, por cierto también a los despreciados por pecadores, el reino de Dios. A estos anuncia Jesús el Evangelio. Se los anuncia como quien conoce íntimamente y hasta el fondo cuáles son sus males, como si los hubiera sufrido en primera persona.

La cristología latinoamericana se ha beneficiado del giro de la cristología del siglo XX en favor de una recuperación de la historicidad de Jesús. En este sentido somete a juicio la versión greco-latina de la cristología que cuajó en el tratado *De Verbo incarnato* destinado a formar seminaristas. La cristología griega, con todos sus méritos, no llevó tan lejos la convicción de Calcedonia de que en Jesús, un auténtico ser humano, Dios se daba por completo y no a medias. La cristología latina, por su parte, redujo a la cruz el misterio de Cristo. Si en Anselmo procuró al menos mediar la misericordia y la justicia divina, los sacrificialismos que le siguieron agudizaron de la deshistorización de Jesús y, en el peor de los casos, el de la teología de la satisfacción penal de Cristo, arruinó por completo la gratuidad de la salvación y la imagen de un Dios verdaderamente bueno. La reducción de la cristología del tratado *De Verbo incarnato*, que resumen a Jesús en el Sumo y eterno sacerdote, debe considerarse una aberración. Hasta hoy la formación sacerdotal destinada a formar personal para hacer misas por el perdón de los pecados constituye el impedimento preciso para que la Iglesia anuncie el Evangelio en culturas necesitadas de buenas noticias.

Es otra la Iglesia que el Vaticano II impulsó, esta es, la que quiso ser “pueblo de Dios”; esta que haría caminar codo a codo a los cristianos y cristianas con sus ministros. En América Latina y el Caribe ninguna versión eclesial ha podido recibir mejor el Concilio que las comunidades eclesiales de base. En estas, las cuatro constituciones conciliares (LG, DV, SC y GS) se han conjugado de

un modo inédito. Estas comunidades, como expresión concreta de la “Iglesia de los pobres”, constituyen una suerte de *locus theologicus proprius* toda vez que los pobres, Biblia en mano, atienden al habla de Dios en sus vidas y discernen su palabra en la atención a los *signos de los tiempos*.

En las comunidades eclesiales de base ha terminado de cumplirse la convicción paulina recordada más arriba. El Hijo de Dios se ha hecho un ser humano pobre, esto es, ignorante y menospreciado, para confundir a los sabios de este mundo (1 Cor 1, 27-31). Nadie puede usurpar a los pobres el derecho y la obligación de convertirse en los teólogos más importantes de su propia liberación. Si una primera Teología de la liberación fue ilustrada, las que le han seguido no han podido sino creer que la tarea primaria de la teología es mediar fe y razón, que en los pobres se da como una síntesis vital que les permite salir adelante en sus vidas. Las comunidades eclesiales de base han favorecido que quienes muchas veces recién aprenden a leer y a escribir, se comporten como teólogos en el más profundo de los sentidos. Las y los teólogos profesionales, más aún si quieren desempeñarse como “teólogos orgánicos”, comprometidos con las causas sociales de liberación, han de ocupar un segundo lugar y ponerse al servicio del ejercicio teológico de estas comunidades, y de los teólogos “de a pie” en general.

Se dirá otra vez, ¿quiénes son los pobres? Cada época tendrá que responder a esta pregunta con auxilio de las ciencias sociales y atendidas las diversas culturas. Es importante que lo haga porque de ello dependerá poner un nombre preciso a las opresiones de las cuales es menester liberarse. Pero hay un concepto teológico de pobre que nunca debería cambiar: pobre es aquel que cree que Dios cree en él/ella. Dios cree en un ser humano inverosímil, alguien a quien pocos le creen o le quieren; uno de quien no puede esperarse gran cosa; uno que es tenido por ignorante y culpable de su miseria; uno a quien se le doblan las rodillas cuando carga un saco de cemento y que de tanto en tanto roba para dar de comer a su familia. Este Dios, en este continente, ha hecho cantar en las misas: “cuando el pobre crea en el pobre”. La Teología de la libera-

ción constituye, en realidad, un acto de fe. Quiere ser expresión de una Iglesia que aspira a ser adulta, capaz de pensarse en contextos históricos en los que predomina la desigualdad, la exclusión y la tristeza. En América Latina y el Caribe la autonomía del pobre en quien los pobres creen es un anhelo evangélico. Ninguna teología podrá ir más lejos en la concepción de la Encarnación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Karl. *Cristo nuestro hermano* (Buenos Aires: Santa Catalina, 1939).
- Alberigo, Giuseppe, (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)*, vol. IV (Leuven/Salamanca: Peeters/Ediciones Sígueme, 2007) 353-356.
- Alliende, Jimena, Ricardo Ferrara, y Carlos María Galli. *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997).
- Alonso, Antonio. *Comunidades eclesiales de base: teología - sociología - pastoral* (Salamanca: Sígueme, 1970).
- Aquino, María del Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (Costa Rica: DEI, 1992).
- Azcuy, Virginia R., Diego García, y Carlos Schickendantz. *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017).
- Azcuy, Virginia, Bedford, Nancy y Palacio, Marta (coord.). *Huellas y cruces del camino*. Tomo 4 (Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2013).
- Azcuy, Virginia, Di Renzo, Gabriela y Lertora, Celina (coord.). *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 1 (Buenos Aires: San Pablo, 2007).
- Azcuy, Virginia, García Bachmann, Mercedes y Lértora, Celina (coord.). *Estudios de Autoras*. En *América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 3 (Buenos Aires: San Pablo, 2009).
- Azcuy, Virginia, Mazzini, Marcela y Raimondo, Nancy (coord.). *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Tomo 2 (Buenos Aires: San Pablo, 2008).

- Azcuy, Virginia. "Introducción". En *Lucio Gera. La teología argentina del pueblo* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2015) 9-49.
- Bacher, Carolina. "Teología Pastoral *Inter Loci*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos", *Teología*, Tomo XLVII, n° 106 (2011) 385-411.
- Bacher, Carolina. «Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una Teología de los *signos de los tiempos*». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2013), 389-422.
- Barreiro, Álvaro. "As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização", *Perspectiva Teológica* 24 (1992) 331-356.
- Benedetti, Luis Roberto. "As CEBS, a política e a religião. O impasse entre o religioso e o político nas CEBS", *Perspectiva Teológica* 22 (1990) 351-362.
- Berríos Medel, F. *et al.*. *Signos de estos tiempos: interpretación teológica de nuestra época* (Santiago, Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2008).
- Boff, Clodovis *et al.*, *As comunidades de Base em questão* (São Paulo: Paulinas, 1997).
- Boff, Clodovis. "El carácter *práxico* de la teología: un enfoque epistemológico", *Teología y Vida* 4 (2010) 477-499.
- Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la Teología de la liberación". En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, Tomo I (Trotta: Madrid, 1990) 79-111.
- Boff, Clodovis. "Teologia da Libertação e volta ao fundamento", *Revista eclesialística brasileira* 268 (2007) 1001-1022.
- Boff, Clodovis. "Volta ao fundamento: réplica", *Revista eclesialística brasileira* 272 (2008) 892-927.
- Boff, Clodovis. *Teologia e pratica. A Teologia do Político e suas tradições* (Petrópolis: Vozes, 1978).

- Boff, Clodovis. *Teoria do Método Teológico* (Petrópolis: Vozes, 1998).
- Boff, Leonardo. *Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 1984).
- Boff, Leonardo. “¿Qué es hacer teología desde América Latina?”. En Enrique Ruiz Maldonado (presentación y notas), *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina* (México D.F.: Ediciones El Encuentro, 1975) 129-154.
- Boff, Leonardo. “Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados”. *Nuevo Mundo*, 36 (1988) 81-96.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra* (Madrid: Trotta, 2002).
- Boff, Leonardo. *Ética planetaria desde el Gran Sur* (Madrid: Trotta, 2001).
- Boff, Leonardo. *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo* (Santander: Sal Terrae, 2008).
- Boff, Leonardo. *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid: Cristiandad, 1987).
- Boff, Leonardo. *Pasión de Cristo-pasión del mundo* (Santander: Sal Terrae, 1980).
- Boulgakof, Serge. *Du Verbe incarné* (Paris: Aubier, 1943).
- Briancesco, Eduardo. “Medellín: un caso de teología y pastoral”, *Revista Teología* 7 (1969) 189-227.
- Briancesco, Eduardo. “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del ‘Cur Deus Homo’ (1ª parte)”, *Stromata* 37, nº 1-2 (1981) 3-18.
- Briancesco, Eduardo. “Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del ‘Cur Deus Homo’ (2ª parte)”, *Stromata* 38, nº 3-4 (1982) 283-315.

- Brighenti, Agenor. “A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff”, *Horizonte* 32 (2013) 1403-1435.
- Brighenti, Agenor. “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994) 207-254.
- González, Carlos Ignacio. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano* (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006).
- Castillo, Fernando, Noemi, Juan, Arteaga, José y Rodríguez, Eduardo. “Teoría y praxis en la Teología de la liberación”, *Teología y Vida* 1 (1974) 3-38.
- Castillo, Fernando. “Teología y liberación en los noventa. Un análisis de la coyuntura latinoamericana”, *Tópicos* 90, no. 3 (1991) 145-172.
- CEB Continental, “Comunidades Eclesiales de Base”. Acceso el 18 de enero de 2014. <http://www.cebcontinental-org>.
- CELAM. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (Bogotá: Paulinas, 1968).
- CNBB, *Comunidade de comunidades: Uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia* (São Paulo: Paulinas, 2014).
- Codina, Víctor. ¿Qué es la Teología de la liberación? (Santiago: Rehue, 1987).
- Codina, Víctor. “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”. En *Congreso Continental de Teología, 50 años del Vaticano II* (Bogotá: Paulinas, 2013).
- Corpas de Posada, Isabel. “Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”, *Franciscanum* 51, 151 (2009) 37-76.
- Costadoat, Jorge. «Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Reflexión teológica en base a un caso», *Revista latinoamericana de teología* 38, n.º 113 (2021) 183-205.

- Costadoat, Jorge, «La imagen de Cristo de Edith Cabezas», *Teología y vida* LVI, n.º 4 (2015) 407-29.
- Costadoat, Jorge, «El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso», *Cuadernos de teología* IX, n.º 1 (2017) 126-54.
- Costadoat, Jorge. “La ‘más latinoamericana’ de las teologías”. En Xavier Pikaza y José Antunes da Silva (eds.), *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (Navarra: Verbo Divino, 2015) 231-251.
- Costadoat, Jorge. “El/la teólogo/a de la liberación latinoamericano/a: ¿un intelectual orgánico?”, *Stromata* 74, 1 (2018) 9-32.
- Costadoat, Jorge. “Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana”, *Perspectiva Teológica* 50, 1 (2018) 19-40.
- Costadoat, Jorge. “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como *lugar teológico* en la Teología de la liberación”. En *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Virginia R. Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz (eds.). (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017), 105-132.
- Costadoat, Jorge. “Christologie de la libération”. En M. Cheza, L. Martínez et P. Sauvage, *Dictionnaire historique de la Théologie de la libération* (Lessius, Namur 2017), 141-145.
- Costadoat, Jorge. “Dios habla hoy. En busca de un nuevo concepto de revelación”, *Franciscanum* Vol LX, 169 (2018) 171-202.
- Costadoat, Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016) 23-49.
- Costadoat, Jorge. “El método de la teología latinoamericana”. En José de J. Legorreta (coord.) *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018) 241-272.

- Costadoat, Jorge. “La pregunta por Dios en la Teología de la liberación”. En *Trazos de Cristo en América latina. Ensayos teológicos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010) 29-57.
- Costadoat, Jorge. “Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación”. *Revista Teología* LIV, n.º 124 (2017) 27-45.
- Costadoat, Jorge. “Seguimiento de Cristo en América Latina”, *Gregorianum* 93/3 (2012) 573-592.
- Costadoat, Jorge. “Seguimiento de Cristo”. *Theologica Latinoamericana Enciclopedia Digital*: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.
- Costadoat, Jorge. “Bibliografía cristología latinoamericana”: https://www.academia.edu/4159383/Bibliograf%C3%ADa_cristolog%C3%ADa_latinoamericana_2001-2011.
- Costadoat, Jorge. “Cristología latinoamericana: Bibliografía (1968-2000)”, *Teología y Vida* XLIV. (2004) 18-61.
- Costadoat, Jorge. “El Cristo liberador de Medellín. Incidencia en la cristología latinoamericana”, *Cuadernos de teología* X, 1 (2018) 10-31.
- Costadoat, Jorge. “La cristología en América Latina antes y después de Medellín (1968). Giro en la comprensión de la cruz”, *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020) 1-23.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación”, *Revista latinoamericana de teología* XXXVI, n.º 107 (2019) 120-138.
- Costadoat, Jorge. “Teología de los *signos de los tiempos*. Un itinerario latinoamericano”, *Revista latinoamericana de teología* XXXVII, 110 (2020) 167-187.
- Croatto, Severino. “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”, *Cuadernos de teología* 6, 4 (1985) 45-69.
- De Aquino Júnior, Francisco. *Igreja dos pobres* (São Paulo, 2018).

- De Aquino Júnior, Francisco. “50 anos de Medellín – 5 anos de Francisco: Perspectivas teológico-pastorais”, *Perspectiva Teológica* 50 (2018) 41-58.
- De Aquino Júnior, Francisco. “Atualidade da teología da libertação”, *Theologica Xaveriana* 61, no. 172 (2011) 397-422.
- De Aquino Júnior, Francisco. “Clodovis Boff e o método da teología da libertação. Uma aproximação crítica”, *Revista eclesiástica brasileira* 271 (2008) 597-613.
- De Aquino Júnior, Francisco. “El carácter *práxico* de la teología: Un enfoque epistemológico”, *Teología y Vida* 51 (2010) 477-499.
- De Aquino Júnior, Francisco. “La Iglesia de los pobres. Del Vaticano II a Medellín y nuestros días”. *Revista latinoamericana de teología* 87 (2012) 277-298.
- De Aquino Júnior, Francisco. “Sobre o conceito ‘lugar teológico’”, *Revista eclesiástica brasileira* 278 (2010) 451-453.
- De Aquino Júnior, Francisco. “Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) de Medellín-Puebla aos nossos dias”, *Cuestiones Teológicas* 47, 107 (2020) 94-105.
- De Aquino Júnior, Francisco. *Teologia em saída para as periferias. (São Paulo-Recife: Paulinas-Unicap, 2019).*
- De Carvalho Azevedo, Marcello. *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1986).
- De Canterbury, Anselmo. “Por qué Dios se hizo hombre”. En *Obras completas de San Anselmo*. Vol. I. 737-891 (Madrid: BAC, 1952).
- Di Bizanzio, Leonzio. “Dialogo contro gli afartodoceti”. En *Le opere. Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Dell’Osso* (Roma: Città Nuova, 2001).
- Dussel, Enrique. “Teología de la liberación y marxismo”. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.) *Mysterium liberationis*. Vol. 1. (Madrid: Trotta, 1990) 115-144.

- Ellacuría, Ignacio. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981) 225-240.
- Ellacuría, Ignacio. “Discernir el ‘signo’ de los tiempos”, *Diakonía* 17 (1981) 45.
- Estermann, Josef (dir.), *Teología Andina*. Vols. 1 y 2. (La Paz: ISEAT, 2006).
- Ferrara, Ricardo y Carlos M. Galli (eds.). *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997).
- Florio, Lucio. *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología* (Buenos Aires: Ágape, 2015).
- Galilea, Segundo. “Cristología y ortopraxis cristiana”, *Christus* 39, 458 (1973)16-20.
- Galilea, Segundo. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”. En G. Alberigo y J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II* (Madrid: Cristiandad, 1987) 86-101.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima* (Madrid: Rialp, 1955).
- Gebara, Ivone. “Teología de la liberación y feminismo”, *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica* 19 (2012) 53-68.
- Goizueta, Roberto. *Caminemos con Jesús. Hacia una teología del acompañamiento* (Colombia: Convivium Press, 2009).
- Gómez Hinojosa, José Francisco. “Teólogo de la liberación, ¿‘intelectual orgánico?’”, *Pasos* 10 (1987) 7-18.
- González, Antonio. *Trinidad y liberación* (San Salvador: UCA, 1994).
- González, Carlos Ignacio. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano* (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2006).

- Grieu “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida”. En Azcu, Virginia Raquel, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado 2013) 355-387.
- Grieu, Étienne. *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie* (Bruxelle: Lumen Vitae. 2009).
- Guardini, Romano. *El Señor. Sobre el Dios vivo* (Madrid: Rialp, 1960).
- Guridi, Román. *Ecoteología. Hacia un nuevo estilo de vida* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018).
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986).
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972).
- Herrera Aceves, Jesús. “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”. En Enrique Ruiz Maldonado (presentación y notas), *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*. En México D.F.: Ediciones El Encuentro, 1975) 341-352
- Hubert Robinet, André. *Palabras de creación. La creación en la teología y el método teológico de San Anselmo de Canterbury*. Anales de la Facultad de Teología 55/1 (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004).
- Hünemann, Peter. *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad* (Herder: Barcelona, 2006).
- Irarrázaval, Diego. *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano* (Santiago: Ediciones Universidad Albert Hurtado, 2013).
- Konings, Johan. “Ler a Bíblia com o povo e como povo”. *Perspectiva teológica* 71, 27 (1995) 31.
- Konings, Johan. “O Sínodo da Palavra de Deus”. *Convergencia* 44, 418 (2009) 17-33.

- Kornblit, A.L. *Metodologías cualitativas en ciencias sociales* (Buenos Aires, 2007).
- Legorreta, Jesús de José. “La erosión en las formas comunitarias tradicionales en la Modernidad/Posmodernidad”. En José Legorreta (coord.) *Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio* (México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2015) 107-132.
- Le Méhauté, Frédéric-Marie. *Révéle aux tout-petits. Une théologie à l'écoute des plus pauvres* (Paris: Cerf, 2022).
- Libanio, Juan Bautista. “Comunidades eclesiais de base: em torno ao termo ‘base’”, *Perspectiva Teológica* 18 (1986) 63-76.
- López, Eleazar. “Hacer teología desde la pastoral”. *Voces* 5 (1994) 126-129.
- López, Eleazar. “Teología India hoy”. *Boletín CIHEV* 7 (1991) 77-83.
- López, Eleazar. *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. México: UNAM, 1999.
- López, Eleazar. “Caminar de la teología india en América Latina”, *Pastoral popular* 58, no. 317 (2009) 19-21.
- López, Eleazar. “La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida”, *Revista iberoamericana de teología* 6 (2008) 87-117.
- López, Eleazar. “La Teología india y su lugar en la Iglesia”, Consultado en noviembre del 2017. http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf.
- López, Eleazar. “México: teología india, un aporte para la vida del mundo”, Consultado en marzo del 2009. <http://www.redescristianas.net/mexico-teologia-india-aporte-para-la-vida-del-mundopbro-eleazar-lopez-hernandez/>
- López, Eleazar. “Teologías indias de hoy”. *Christus* 696 (1996) 34-40.
- López, Eleazar. *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios* (México: UNAM, 1999).

- Luciani, Rafael. “Medellín fifty years later: From development to liberation”, *Theological Studies* 79, 3 (2018) 566-89.
- Luchetti Bingemer, Maria Clara. “La mujer teóloga: vocación y ministerio”, *Christus* 270 (2000) 21-28.
- Marins, José y Teolide María Trevisan, *Comunidades eclesiales de base: temas para su formación y desarrollo* (Bogotá: Paulinas, 1975).
- Marins, José. *Comunidad eclesial de base. Origen, contenido y perspectivas* (Bogotá, 1977).
- Marins, José. *Iglesia local: comunidad de base* (Buenos Aires: Bonum, 1969).
- Marmion, Columba. *Jesucristo en sus misterios* (Santiago de Chile: Difusión chilena, 1943).
- Mc Grath, Marcos. “La misión de la teología en Latinoamérica”. *Anales de la Facultad de Teología* 12 (1960) 13-18.
- Mesters, Carlos. “Leitura popular da Bíblia”. En João Décio Passos y Wagner Lopes Sánchez (coord.), *Dicionário do Concílio Vaticano II*. (São Paulo: Paulinas, 2015) 533-536.
- Mesters, Carlos. “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”. *Convergencia* 24, 226 (1989) 451-467.
- Mesters, Carlos. “Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”. *Concilium* 27, 233 (1991) 143-156.
- Moioli, Giovanni. “Cristología”. En Pacomio, L. (ed.), *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca: Sígueme, 1985). 66-67.
- Muñoz, Ronaldo. *A Igreja no povo: Para uma eclesiologia latino-americana* (Petrópolis: Vozes, 1985).
- Nóñez, Armando. “Hermenéutica bíblica latinoamericana. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”. En José de J. Legorretta (coord.), *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018).

- Pablo VI. “Peregrinación apostólica a Bogotá. Santa Misa para los campesinos colombianos. Homilía del Santo Padre Pablo VI”. *La Santa Sede*. 23 ago. 1968. Web. 17 oct. 2017 <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html>
- Papini, Giovanni. *Historia de Cristo* (Buenos Aires: Mundo moderno, 1945).
- Parise, Paolo. *Cristologie delle Conferenze generali dell'episcopato dell'America Latina e Caraibi da Rio de Janeiro ad Aparecida* (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2010).
- Parra, Alberto. “Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación. *Theologica Xaveriana* 37, no. 82 (1987) 55-81.
- Parra, Alberto. *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1988).
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental* (Bogotá: Ediciones Pontificia Universidad Javeriana, 2003).
- Pastor, Félix. “Ortopraxis y ortodoxia”, *Selecciones de teología* 30, 119 (1991)185-201.
- Pelton, Robert. “The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective”, *Theological Studies* 74, n.º 4 (2013), 819-27. 824-827.
- Polanco, Rodrigo. “La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon”. *Sapientia Patrum. Anales de la Facultad de Teología* 51, n.º 2 (2000) 43-89.
- Quiroz Magaña, Álvaro. *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1983).
- Ratzinger, Joseph. *Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la liberación’* (Ciudad del Vaticano, 1984).
- Ratzinger, Joseph. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (Ciudad del Vaticano: 1986).

- Ricciotti, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo* (Barcelona: Luis Miracle, 1948).
- Richard, Pablo. *La Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1980).
- Richard, Pablo. “Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva”. En Armando J. Levoratti (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento II*. (Navarra: Verbo Divino, 2005).
- Richard, Pablo. “Teología en la Teología de la liberación”. En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*. Vol. 1 (Madrid: Trotta, 1990) 201-222.
- Richard, Pablo. “Un nuevo espacio para la palabra de Dios”. *Concilium* 2, 335 (2010) 247-261.
- Rodríguez, Ignacio. “Relação entre as comunidades eclesiais de base e a hierarquia. Estudo do tema na Eclesiologia de Leonardo Boff”, *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 51-70.
- Ruiz Maldonado, Enrique (presentación e introducciones). *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* (México: Ediciones El Encuentro, 1975).
- Sarmiento, Nicanor. *Caminos de la Teología india* (Bolivia: Verbo Divino, 2000).
- Scannone, Juan Carlos. “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990) 293-336.
- Scannone, Juan Carlos. “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 34 (1984) 369-399.
- Scannone, Juan Carlos. “Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación”. En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, editado por Antonio Vargas-Machuca, 351-376 (Madrid: Ediciones Universidad Pontificia Comillas, 1975).

- Scannone, Juan Carlos. “La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina”. En Juan Carlos Macarrone (ed.). *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación* (Buenos Aires: San Pablo, 1995) 19-49.
- Scannone, Juan Carlos. “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982) 3-40.
- Scannone, Juan Carlos. “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, *Medellín* 78 (1994) 255-283.
- Scannone, Juan Carlos. *Evangelización, cultura y teología*. (Buenos Aires: Guadalupe, 1990).
- Scatena, Silvia. *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín* (1962-1968) (Bologna: Il Mulino, 2007).
- Schickendantz, Carlos “¿Una exaltación de lo empírico? La metodología teológico-pastoral de Medellín en debate”. *Horizonte*, 50, 2018: 517-543.
- Schickendantz, Carlos. “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por Gaudium et spes en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Teología y Vida* 57 (2016) 9-37.
- Schickendantz, Carlos. “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”, *Revista Teología* 50, no. 115 (2014) 157-183.
- Schickendantz, Carlos. “De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial”, *Theologica Xaveriana* 185 (2018) 1-28.
- Schickendantz, Carlos. “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”. En Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013) 53-87.

- Schickendantz, Carlos. “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”. En Virginia Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz (eds.) *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago de Chile: Alberto Hurtado, 2017). 33-70.
- Segundo, Juan Luis. *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969).
- Segundo, Juan Luis. “Libertad y liberación”. En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*. Vol. 1 (Madrid: Trotta, 1990) 373-391.
- Segundo, Juan Luis. “Revelación, fe, *signos de los tiempos*”. En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*. Vol 1 (Madrid: Trotta, 1990) 443-466.
- Segundo, Juan Luis. *Teología abierta. Reflexiones críticas*. Vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983).
- Segundo, Juan Luis. *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Cristiandad, 1985).
- Sesboüé Bernard y Joseph Wolinski. *El Dios de la salvación* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995).
- Sesboüé, Bernard. “Redención y salvación en Jesucristo”. En Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus et al. *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997) 113-132.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. I. (Salamanca: Secretariado trinitario, 1990).
- Silva, Eduardo. “Criterios de discernimiento para una teología de los *signos de los tiempos* latinoamericanos”. En Azcuy, Virginia Raquel, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (eds.). *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado 2013). 173-208.

- Silva, Eduardo y Jorge Costadoat. "Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente", *Teología y vida* n.º 46 (2005) 503-509.
- Sobrino, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992).
- Sobrino, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991).
- Sobrino, Jon. "Centralidad del reino de Dios en la Teología de la liberación". En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*. Vol. 1 (Madrid: Trotta, 1990) 467-510.
- Sobrino, Jon. "Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección* 32 (1985) 171-180.
- Sobrino, Jon. "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación", *Estudios eclesíasticos* 64 (1989) 249-269.
- Sobrino, Jon. "Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados", *Testimonio* 125 (1991) 38-43.
- Sobrino, Jon. "El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo". En *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander: Sal Terrae, 1982) 235-250.
- Tavares, Sinivaldo. *Il mistero della croce nei teologi della liberazione latino-americani* (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999).
- Teixeira, Faustino. "Os intereclesiais das CEBs: identidade em construção", *Perspectiva teológica* 29, 78 (1997) 155-187.
- Tepedino, Ana Maria. "Gender and New (Re-newed) Images of the Divine". En *Voices from the Third World* 24, nº 1 (2001) 84-96.
- Tepedino, Ana María. *Las discípulas de Jesús* (Madrid: Narcea, 1994).
- Tomichá, Roberto. "Aportes de los pueblos indígenas a la iglesia y a la teología hoy", *Clar* 50, 4 (2012) 96-105.
- Trigo, Pedro. "¿Qué son las comunidades eclesiales de base?", *Sic* LXII, 616 (1999) 278-281.

- Trigo, Pedro. “Comunidades eclesiales de base”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 47, XVI (1999) 189-206.
- Trigo, Pedro. “Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo”, *Iter*, 25 (2001) 109-136.
- Trigo, Pedro. “El método en teología”. En AA.VV. *XXX años de itinerancia* (Caracas: Iter), 2010. 135-230.
- Valiente, Ernesto. “The reception of the Vatican II in Latin America”, *Theological Studies* no. 73 (2012) 795-823.
- Vélez, Consuelo. “Teología de la mujer, feminismo y género”, *Theologica Xaveriana* 140 (2001) 545-564.
- Vélez, Consuelo. “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”, *Horizonte* 11, no. 32 (2013) 1801-1812.
- Vélez, Consuelo. *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018).
- Vélez, Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008).
- Zugno, Vanildo Luiz. “Sobre la cristología en los documentos de las cuatro conferencias”. *Cadernos da ESTEF* (2009) 23-51.

