

Damian Páez Chalco (*Coordinador*)

# INVESTIGACIONES TEOLÓGICAS-ECLESIALES I



UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

# **Investigaciones Teológicas Eclesiales I**



*Damián Páez Chalco*  
(Coordinador)

# Investigaciones Teológicas Eclesiales I



2020

## **Investigaciones Teológicas Eclesiales I**

© *Damián Páez Chalco* (Coordinador)

Conrado Giraldo Zuluaga, María Anaís Leguizamó Bohórquez,  
César Augusto Ramírez G., Medardo Ángel Silva Ruales,  
Roberto Guillermo Ríos Valencia, Ítalo Damián Páez Chalco,  
José Ignacio Álvarez Gómez, José Eduardo Paucar Paucar,  
Carlos Ángel Arboleda Mora, Marcelo Farfán Pacheco, Fredy Ruiz Serna,  
José Patricio López Navarrete, Jeverson Santiago Quishpe Gaibor.

Ira edición: © Universidad Politécnica Salesiana  
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja  
Cuenca-Ecuador  
Casilla: 2074  
P.B.X. (+593 7) 2050000  
Fax: (+593 7) 4 088958  
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec  
www.ups.edu.ec

### CARRERA DE TEOLOGÍA

Universidad Pontificia Bolivariana - Coeditor  
Dirección: Medellín - Colombia  
Circular 1ª. 70-01 Campus Laureles  
Teléfono: 448 83 88 Ext. 14800  
Correo electrónico: juan.rodas@upb.edu.co

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN de Obra completa: 978-9978-10-442-2

ISBN de Volumen I: 978-9978-10-443-9

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

# Índice

---

Presentación .....	7
Conrado Giraldo Zuluaga	
CAPÍTULO I	
Algunos aportes de la teología paulina a la espiritualidad conyugal	
Some contributions of pauline theology to marital spirituality.....	11
María Anaís Leguízamo Bohórquez César Augusto Ramírez G.	
CAPÍTULO II	
Del amor a la sabiduría andina. Mapa fractal o atlas místico del amor	
Love of Andean wisdom. Fractal map or mystical atlas of lover.....	53
Medardo Ángel Silva Ruales	
CAPÍTULO III	
Fundamentos teológicos de la excomunión según el Codex Iuris Canonici	
Theological foundations of excommunication according to Codex Iuris Canonici .....	109
Roberto Guillermo Ríos Valencia	
CAPÍTULO IV	
La función y la importancia de la “palabra” en el hombre a partir del Giro Lingüístico Teológico	
The function and importance of the “Word” in man from the Theological Linguistic Turn.....	143
Ítalo Damián Páez Chalco José Ignacio Álvarez Gómez	

## CAPÍTULO V

El papel de los laicos en la experiencia  
de la Iglesia Primitiva

The role of the laity in the experience  
of the Primitive Church..... 181

José Eduardo Paucar Paucar

Carlos Ángel Arboleda Mora

## CAPÍTULO VI

Fe-política y opción por los pobres en el itinerario  
personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios  
a Santiago de María (I)

Faith-politics and option for the poor in the personal  
itinerary of Monsignor Óscar Romero: from Ciudad Barrios  
to Santiago de María (I) ..... 227

Marcelo Farfán Pacheco

Fredy Ruiz Serna

## CAPÍTULO VII

La mujer y las declaraciones  
internacionales sobre sus derechos

Women and international  
declarations on their rights ..... 271

José Patricio López Navarrete

Dra. Olga Consuelo Vélez Caro

## CAPÍTULO VIII

La Constitución *Lumen Gentium*  
y su influencia en la eclesiología  
latinoamericana postconciliar

The *Lumen Gentium* Constitution  
and its influence in post-conciliar  
Latin American ecclesiology..... 319

Jeverson Santiago Quishpe Gaibor

Fredy Reinaldo Ruiz Serna

# Presentación

---

Conrado Giraldo Zuluaga PH.D.  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Medellín-Colombia

La relación entre la filosofía y la teología tiene ya un muy largo recorrido en la historia de la humanidad. En los albores del pensamiento, quizás, ambas reflexiones aparecían unidas en la capacidad de pregunta de los primeros hombres. Al inquietarse con extrañeza por lo que era la realidad, la respuesta filosófica pretendía dejar de lado al mito, en cuyo lenguaje, las experiencias religiosas iniciales estuvieron envueltas. La medievalidad propuso a la filosofía como instrumento de la teología y la modernidad quiso derogar la servidumbre pasiva de la filosofía y puso como sospechosa toda metafísica irreal. De tal manera que, influenciados por la duda de contaminación perversa de toda filosofía que tenga relación con reflexiones teológicas y religiosas, muchos consideran hoy que eso no sea realmente filosofía.

Hay, sin embargo, otra manera de considerar esta relación entre filosofía y teología. Existen acercamientos reflexivos que ven posible y con buenos ojos analizar el hecho religioso, el pensamiento teológico y la filosofía preocupada por el fenómeno religioso como una posibilidad urgente y necesaria, independiente del tipo de religión que se profese. En medio de la incertidumbre que rodea el pensamiento de este momento histórico que nos ha correspondido vivir, y de las múltiples ofertas de seguridades que se ofrecen des-



de los extremos más distantes de la reflexión que se hacen en torno al asunto teológico y filosófico, hallamos esfuerzos de reflexión que bien podrían considerarse como oportunas por quienes mantenemos un deseo vivo por responder a las preguntas que comprometen nuestro sentido último.

Este libro que deseamos presentar es uno de esos esfuerzos. En él, cada uno de los autores se ha esmerado por realizar un ejercicio investigativo que responda a preguntas que envuelven tanto su inquietud académica como vital. Así, en su texto “Algunos aportes de la teología paulina a la espiritualidad conyugal”, María Anais Leguizamón y César Ramírez G. relacionan el pensamiento paulino en torno del amor de Cristo por su Iglesia con el amor conyugal: un amor a través del cual se es capaz de dar la vida por el ser amado.

Por su parte, Medardo Ángel Silva Ruales en su texto “Del amor a la sabiduría andina. Mapa fractal o atlas místico del amor” pretende responder a la pregunta por los aportes de las nuevas perspectivas de la filosofía de la religión a la valoración y difusión de la riqueza cosmogónica propia de los pueblos indígenas andinos.

Ya, en otra perspectiva, Roberto Ríos Valencia, en su capítulo “Fundamentos teológicos de la Excomunión según el *Codex iuris canonici*”, ofrece un estudio interdisciplinar en el que analiza la influencia de la cultura, la sociedad, la filosofía y el sistema legal en lo concerniente a la excomunión. Presenta para ello, las fuentes teológicas de esta sanción canónica tratando de evitar contaminaciones externas antievangélicas.

De otro lado, Ítalo Damián Páez Chalco en su texto “La función y la importancia de la ‘Palabra’ en el hombre a partir del Giro Lingüístico Teológico” presenta la correlación que se da entre la palabra proveniente de la Revelación y la vida de fe —desde el giro lingüístico y del giro teológico— sin olvidar la centralidad de la palabra en la experiencia comunicativa del hombre.

Por su parte, José Eduardo Paucar y Carlos A. Arboleda Mora, en su texto “El papel de los laicos en la experiencia de la Iglesia primitiva”, tratan de dar realce al papel del laico en la Iglesia primitiva, desde la experiencia de fe y su seguimiento a Jesús, como un asunto que trascendió en la historia.

Tenemos también el capítulo escrito por Marcelo Farfán, “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María”. En él se afirma que optar por los pobres es un camino que lleva a establecer una correcta relación entre fe y política. Para esto se propone el testimonio excepcional del camino de servicio eclesial de Monseñor Óscar Romero.

La aportación escrita de José Patricio López Navarrete, en el capítulo titulado “La mujer y las declaraciones internacionales sobre sus derechos”. En él se abordan comparativamente las declaraciones internacionales sobre los derechos de las mujeres y una breve historia de la lucha por el reconocimiento de las mujeres en medio de una sociedad patriarcal y machista que las ubica en un segundo plano. Se busca, por tanto, ampliar la reflexión para valorar y realizar una discusión académica sobre la presencia activa y transformante de la mujer en la Iglesia y en la sociedad.

Por último, para cerrar este elenco de escritores y temas, tenemos los aportes de Jeverson Santiago Quisphe Gaibor que en su artículo “La constitución *Lumen Gentium* y su influencia en la Eclesiología latinoamericana postconciliar”, que partiendo desde un recorrido histórico de la constitución, identifica los aportes de la LG en los documentos de la Iglesia de Medellín y Puebla, evidenciando las imágenes del Pueblo de Dios, la Iglesia Cuerpo de Cristo e Iglesia Comunión presentes en los documentos antes mencionados.



CAPÍTULO I

# Algunos aportes de la teología paulina a la espiritualidad conyugal

## Some contributions of pauline theology to marital spirituality

---

María Anaís Leguízamo Bohórquez<sup>1</sup>  
César Augusto Ramírez G.<sup>2</sup>

### Resumen

San Pablo, el apasionado apóstol de Cristo habla al matrimonio en algunas de sus cartas que forman parte del llamado Corpus Paulino. Como manifestación de su propia experiencia de conversión iniciada por su encuentro con Jesús resucitado, Pablo transmite un mensaje renovador dirigido al matrimonio y basado en un amor nunca antes mencionado en su contexto. El amor que es capaz de dar la vida por el ser amado equiparándolo con el amor de Cristo por su

- 
- 1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. Candidata a Doctora en Teología Civil de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia bajo la dirección del Dr. César Ramírez. <https://orcid.org/0000-0002-0900-410X>. [mleguizamo@ups.edu.ec](mailto:mleguizamo@ups.edu.ec)
  - 2 Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Teología de la UPB. Doctor en teología UPB. Docente titular Facultad de Filosofía UPB. Investigador grupo Epimeleia. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. 0000-0001-8093-1080. [cesar.ramirez@upb.edu.co](mailto:cesar.ramirez@upb.edu.co)

Iglesia; siendo este un misterio que en la conyugalidad se devela en la vida cotidiana.

Sus exhortaciones hacia la vida conyugal recogen aportes de ambos Testamentos y remarcan la importancia del deseo primigenio de Dios a este respecto. El ser “una sola carne” implica amor como una determinación de vida que conduce hacia la unidad, la fidelidad y la indisolubilidad como elementos infaltables.

Para mantener esa calidad de conyugalidad, Pablo plantea una doctrina revolucionaria: en una cosmovisión machista donde la mujer no tenía valor alguno, habla al hombre y a la mujer de su tiempo desde una postura humanista que los dignifica a los dos: amor y respeto son las directrices para mantener este proyecto con el sustento de una nueva espiritualidad basada en el mensaje de Jesús.

**Palabras clave:** Conyugalidad, amor conyugal, misterio, fidelidad, indisolubilidad.

## **Abstract**

Saint Paul, the passionate apostle of Christ speaks to marriage in some of his letters that are part of the so-called Corpus Paulinum. As a manifestation of his own conversion experience initiated by his encounter with the risen Jesus, Paul conveys a renewal message addressed to marriage and based on a love never mentioned before in its context: The love that is capable of giving life for the loved one by equipping it with the love of Christ for his Church; this being a mystery that in conjugality is revealed in everyday life.

His exhortations to married life collect contributions from both Testaments and stress the importance of God’s primal desire in this regard. Being “one flesh” implies love as a determination of life that leads to unity, faithfulness and indissolubility as infallible elements.

To maintain that quality of conjugality, Paul raises a revolutionary doctrine: in a macho worldview where women had no value,

he speaks to the man and woman of his time from a humanist position that dignifies them both: love and respect are the guidelines to maintain this project with the support of a new spirituality based on the message of Jesus.

**Keywords:** Conjugalidad, conyugal love, mystery, fidelity, indissolubility.

## **Introducción**

Pablo, el apasionado mensajero de Jesús, habló al matrimonio y le recordó que este es el proyecto original y voluntad de Dios para el hombre y la mujer; dio importantes directrices para una convivencia feliz marcada por una afectividad revolucionaria en un contexto en el que el amor conyugal carecía de relevancia.

En su predicación habló del amor de Cristo por la Iglesia haciendo un parangón con el amor conyugal; el amar “hasta dar la vida” para mantener la decisión y vocación de ser “una sola carne” ratificando de esta manera la voluntad divina manifestada en el libro del Génesis en el inicio de los tiempos y que ha mantenido a la humanidad a lo largo de su historia.

En la actualidad el mensaje de Pablo al matrimonio del siglo XXI continúa vigente, siendo necesario resignificarlo por las nuevas cosmovisiones que han surgido y que han determinado cambios antropológicos y sociológicos que afectan directamente a la existencia del matrimonio y de la familia tradicional como modelos establecidos por Dios.

## **Pablo y su contexto**

Saulo de Tarso, posteriormente llamado Pablo de Tarso, nació en Tarso provincia de Silicia en el año 10, fue hijo de padres judíos, de la tribu de Benjamín. Estudió en Jerusalén, discípulo de Gamaliel, fue un judío de nacimiento y formación (Gal 1,13; 2,15), vivió la doctrina de la Torah de una manera fiel y fue un fariseo convencido:

Su formación farisea, su celo por las tradiciones de sus padres, su actividad persecutoria, hablan de esta pasión por la ley que Dios entregó al pueblo judío en el Sinaí, que constituía para él el bien máspreciado. Todo en su vida gira en torno a la ley. En una situación como la que hemos descrito hasta aquí, con una convicción tan arraigada, nada hacía esperar un cambio significativo en la existencia del Apóstol. Pero lo imprevisto sucede. (Carrión, 2010, p.13)

Hacia el año 35 de camino a Damasco, Saulo tuvo un encuentro con Jesús resucitado que le cambió la vida; él lo vivió como una revelación pascual que lo conmocionó profundamente al punto de decir “Para mí el vivir es Cristo” (Flp 1,21) y “No vivo yo, sino Cristo vive en mí” (Gal 2,20):

Mediante este encuentro mágico y místico con Jesús resucitado, Pablo el fariseo judío y el perseguidor de la iglesia se convirtió en Pablo el apóstol cristiano. La historia de la conversión de Pablo se ha hecho emblemática desde entonces del momento clave que es el fundamento de toda vida cristiana. (Eisenbaum, 2014, p. 24)

A partir de este momento se convirtió de perseguidor al más grande evangelizador, cuyo mensaje no llevó solo a los judíos sino también a los gentiles, incorporándolos a la naciente religión frente al estupor y violencia de las mismas autoridades que habían matado a Jesús. “Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre” (Gal 1,15-16).

Describe Valderrama (2011):

Aunque Pablo haya sido llamado, con acierto, el apóstol de los gentiles, ello no quiere decir que su mensaje se dirija con exclusividad a los gentiles. Su mensaje busca una universalidad que no tenía el judaísmo, aunque tenga su origen en él. El Dios de Israel es ahora el dios de todos los bautizados, descendientes de Abraham por aceptar el cumplimiento de la promesa hecha al patriarca. La Ley ya no es la ley de un pueblo, es la ley inscrita en los hombres gracias al Espíritu. Gentiles o judíos, griegos o bárbaros, siervos o libres, hombres o

mujeres: todos son destinatarios del evangelio de Pablo si aceptan a Cristo Jesús. (párr. 72)

## **Contexto de la familia en tiempos de Pablo**

La familia y sociedad funcionaban de una manera compacta, pues, las tradiciones recibidas de los ancestros no eran cuestionadas; los roles estaban determinados y simplemente se los cumplía sin mayor complicación ni cuestionamiento.

En este contexto socio-histórico la sociedad era absolutamente patriarcal, teniendo el varón el rol protagónico en la familia y en la sociedad. Su liderazgo se basaba en las batallas que como género había sostenido con pueblos vecinos y porque era quien trabajaba fuera de casa para el mantenimiento de la familia.

La mujer en la sociedad judía neotestamentaria no tenía ningún valor antropológico ni legal; de propiedad del padre, pasaba a ser propiedad del marido y su valía estaba relacionada al marido quien podía mantenerla o alejarla del hogar a su gusto; el divorcio era solo potestad del varón y dejaba en orfandad a la mujer:

Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y marcharse de casa de este, se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa (o bien, si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella), el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación a los ojos de Yahvé, y tú no debes hacer pecar a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia.

(Dt 24, 1-4)

El pensamiento judío con respecto a la mujer la ubicaba en una zona de vulnerabilidad determinada por subjetividades y circunstancias, su situación la excluía de toda estabilidad y estaba desti-



nada a vivir de acuerdo con moldes sociales y religiosos establecidos. Su pensamiento y postura existencial no tenía injerencia y su vida estaba en manos del varón tanto en su familia de origen cuanto en la que formaba de una manera que excluía su voluntad.

Piñero (2014) recrea lo mencionado:

La norma general se expresa en la afirmación de que el mundo de la familia, patriarcal —y no la vida pública, reservada casi en exclusiva a los varones— era el ámbito natural de la mujer en el Israel del siglo I. Es conocido que las mujeres pasaban normalmente de ser solteras y consideradas como una propiedad del padre, a casadas y casi propiedad del marido. Con alguna que otra excepción y en líneas generales, la familia patriarcal vivía de sus propios bienes, campos, haciendas, empresas y sus locales, etc., por lo que era vital que se mantuvieran cohesionados los medios de producción. Normalmente, el conjunto de los bienes que convenía mantener unidos iba del padre al primogénito. Como la mujer pasaba de una organización familiar a otra, no tenía derecho a heredar bienes o nombre de familia, sino solo a ser mantenida por el progenitor y luego por el marido. La familia estaba destinada a conservar el ‘apellido’ o línea genealógica del marido, por lo que la mujer perdía también el nombre que había tenido como soltera. (p. 26)

La autoridad patriarcal estaba reforzada por el protagonismo productivo y económico lo que a su vez repercutía en una estratificación social muy marcada, esto tenía influencia directa con la falta de derechos de la mujer que involucraba también la esfera religiosa generando una aceptación en su cosmovisión de sometimiento y dependencia en todo aspecto:

En la medida en que el pueblo de Israel se fue haciendo sedentario y construyendo ciudades, el varón asumió —cada vez más— instrumentos de poder social, con lo que empeora la situación de la mujer. No podemos ocultar que esta evolución está en parte vinculada con la desaparición de un tipo de civilización agraria en la que la mujer, en razón del trabajo en el campo, gozaba de cierta libertad. Lo mismo ocurrió en Grecia, por ejemplo, en donde la urbanización condujo progresivamente al encierro de las mujeres en el gineceo. Aun

cuando en el conjunto de la historia de Israel la mujer nunca gozó de gran libertad, su situación había sido bastante más favorable en épocas más antiguas. Esta situación se vió reforzada por motivos religiosos. La estructura teocrática del pueblo judío proporcionaba a la segregación de la mujer una carga religiosa muy dura. (Tepedino, 2007, p. 4)

Culturalmente la poligamia estaba establecida y aceptada, frente a lo cual la posibilidad de mantener una solidez afectiva-emocional y material se veía amenazada. En este contexto machista la mujer no podía establecer relaciones sociales, ni conversaciones con varones fuera de casa, no solía tener un maestro porque eso iría en desmedro de su líder. La educación no era su opción, ni siquiera la religiosa, ella no tenía derecho a estudiar la Torá, pero, sí debía practicarla. No podía leer la Escritura porque en general era analfabeta y porque le estaba negado hacerlo. En el templo no compartía el mismo lugar que el varón y no podía iniciar el culto si no había al menos uno de ellos.

En cuanto a su naturaleza biológica, el hecho de la menstruación la marcó como un ser impuro, situación que influyó en su psicología, intimidad y sociabilidad. Calduch-Benages (2008) hace un análisis al respecto:

Las reglas de pureza limitaban la actividad de la mujer en el culto, en la sociedad y en la familia [...] la mujer estaba prácticamente excluida de la convivencia social, porque era impura y causa de impureza desde la adolescencia hasta la menopausia; la mujer debía pagar al templo por su purificación después del parto o en caso de flujo irregular; la mujer no podía acceder al Dios de la alianza a causa de la fecundidad y vitalidad de su cuerpo [...] La marginación de la mujer a causa de su flujo menstrual no es un hecho exclusivo del judaísmo, sino frecuente en las religiones primitivas. (pp. 26-27)

El poder económico era exclusivo del varón, de éste se derivaba la autoridad familiar. Lo económico marcó una sombra para la vida de la mujer que estaba destinada a ser subordinada por ello, por la cultura y la religión.

Chinchilla (2014) aporta al respecto:

Con esta visión de mundo, aquellas sociedades basaban su economía y su visión en patrones definitiva y absolutamente patriarcales. Es comprensible aunque no por tanto aceptable el rol de subordinación que ocupaban las mujeres en ese entonces, pues fueron elementos que dentro de una lógica daban sostenimiento a una sociedad [...] El contexto social y cultural que ofrece este vistazo histórico de los textos bíblicos, evidencia una invisibilización de la mujer en otros ámbitos, la educación, por ejemplo, ya que solo los varones tenían acceso al estudio bíblico y a la reflexión [...] Era el varón mayor quien tomaba las decisiones. El modelo patriarcal de raíces ancestrales marcaba el tono en que se manejaban las relaciones. (p. 9)

Para la celebración del matrimonio el criterio de la mujer no era considerado, pues, en muchas ocasiones se realizaba bajo un contrato entre padres de los novios movidos por diferentes tipos de intereses. Podía ser repudiada por su esposo y divorciada con cualquier motivo desde los más triviales hasta el adulterio que tenía como pena de muerte la lapidación exclusivamente para ella. Su valor era en función de su marido y si se quedaba viuda por la ley del levirato debía contraer un nuevo matrimonio con uno de los hermanos del esposo difunto: “Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no irá a casa de un extraño, sino que la tomará su cuñado para cumplir el “deber del cuñado” (Deut 25,5).

En cuanto a su desempeño en el hogar estaba encargada de proporcionar cuidado y servicio a los suyos; siendo ellos su motivo principal de desenvolvimiento vital; su trabajo por la época a la que corresponde era duro y socialmente limitado, al ser ella una persona concebida sin mayor importancia civil y religiosa sus actividades cotidianas debían ser realizadas dentro de una rutina sin mayores aspiraciones personales:

Las obligaciones propias de la mujer en la casa eran bien claras: debía llevar adelante el hogar, lo que significaba duras tareas, como moler harina, amasar el pan, limpiar, lavar la ropa y cuidar en todo de los hijos más el marido, proporcionándoles incluso la ropa, que

se tejía en casa si era posible. Algunos rabinos discutían si la mujer tenía obligación de enseñar la religión a sus hijos en casa, incluidos los conceptos básicos, o si esto era competencia exclusiva del marido. (Piñero, 2014, p. 29)

Frente a esta cosmovisión de la sociedad judía, Pablo emite en algunas de sus epístolas, Doctrina sobre el matrimonio y la familia dando al primero una altísima preponderancia a tal punto de generar la analogía entre este y la unidad de Cristo y la Iglesia. Otro de sus planteamientos revolucionarios es relacionado a la mujer; al ser considerada como merecedora del amor de su marido, con un amor profundo capaz de dar la vida por ella. El mensaje de Jesús en Pablo empieza entonces a tomar forma concreta en la vida cotidiana, en la familia, en la dignidad de la mujer, en el amor como decisión y compromiso de vida; vientos nuevos y frescos presenta Pablo al matrimonio y a sus miembros.

### **Los códigos de la familia y el matrimonio en Pablo**

Los códigos de la familia y el matrimonio se llaman también códigos domésticos y son directrices pastorales que Pablo dio a las familias de sus comunidades en un contexto donde la familia tenía repercusiones no solo personales y sociales, sino también, religiosas cuyo fundamento y directriz era la Torah. Estos códigos a su vez involucraban directrices éticas garantizando de esta manera la solidez y estabilidad de estas estructuras que a su vez formaban parte de la Iglesia y la comunidad.

Pablo comprendió que la vivencia del evangelio debía involucrar todas las esferas de la vida humana y su cometido lo realizó desde su fe y convencimiento hacia la cotidianidad de una vida real y encarnada en un contexto humano. De esta manera los nuevos convertidos y sus familias iban mostrándose como verdaderos referentes de la autenticidad de su fe junto a una postura de solidez moral:

Encontramos aquí uno de los “códigos domésticos”, como han sido llamados en tiempos modernos, es decir, una serie de reco-

mendaciones para los distintos grupos que componían la “casa” o “familia”[...] Estos códigos muestran, por otra parte, la progresiva integración de las comunidades cristianas en la sociedad contemporánea, para bien y para mal. Estas también llamadas “tablas domésticas” reflejan las mentalidades y costumbres sociales del tiempo — especialmente las que podríamos llamar, salvando el anacronismo, de clase “burguesa”— por lo que no se les puede atribuir un valor ético normativo general. Tampoco reflejan, en líneas generales, las enseñanzas concretas de Jesús, sino solo algunos ecos de los principios más comunes. Son traducciones, adaptaciones y acomodaciones de la actitud ética cristiana primitiva a otros ambientes. Dado el fuerte influjo de la cultura social del tiempo, al tratarse de elementos de la vida cotidiana y concreta totalmente insertos en un tiempo y lugar determinados, no sería correcto tomarlos como expresiones de mandamientos divinos directos. Los ejemplos más típicos son el rígido androcentrismo en relación con las mujeres, el autoritarismo paterno y el de la esclavitud, que no es criticada como institución. (Pastor-Ramos, 2009a, pp. 49-50)

Estos códigos enseñados por Pablo contribuyeron, de manera renovada, a la idiosincracia del pueblo judío para quien la estructura familiar había sido de manera inmemorial vertical, machista y patriarcal. La revalorización que da a la dignidad de la mujer tiene un giro meridiano al darle el derecho de ser amada y reciprocarse este amor a tal punto de vivenciar el ser “Carne de mi carne y hueso de mis huesos” (Gn 2, 23).

Para promover la solidez de la estructura familiar Pablo mantiene a la autoridad del varón como padre, esposo y patrón, pero, enfatiza la importancia de la alteridad desde el amor. Esta autoridad no compite con el sometimiento de la mujer, porque ella al sentirse ampliamente amada será igualmente ampliamente respetada. Se aprecia como el temor de una antigua autoridad puede ser reemplazado por la confianza y la reciprocidad abriéndose de esta manera una nueva esperanza para los matrimonios y familias que involucradas en la fe creciente en Jesús empiezan a mirar la vida tanto estructural como personal de una manera diferente. Y dentro de ello la relación cabe-

za-cuerpo como analogía del esposo-esposa implica la unión perfecta, indestructible e irreversible.

Pikaza (2007) menciona sobre Pablo y los códigos domésticos:

Estos códigos domésticos, de tipo jerárquico, asumen así una tradición patriarcalista, que los herederos de Pablo, partidarios en otro plano de la más honda unidad de judíos y gentiles han introducido en la Iglesia. Este gesto que marcará la historia posterior de la iglesia [...] En el plano de las estructuras familiares (esposo/esposa, padres/hijos) y sociales (siervos/amos) la iglesia asume la “sabiduría” patriarcalista del entorno, aunque introduce en ellas unos matices significativos, (1) Reciprocidad (aunque no reversibilidad). Las relaciones de marido-mujer, señor-siervo no son reversibles (a no ser en el principio de Ef 5, 21, que pide sometimiento mutuo, en la línea de Flp 2), pero tanto Col como Ef destacan la diferencia en la reciprocidad de las obligaciones: padres y señores han de respetar a hijos y siervos, pero manteniéndose por encima de ellos. (2) Imagen matrimonial de cabeza-cuerpo. Ef 5 interpreta el matrimonio en perspectiva cristológica, que no implica reversibilidad: al marido se le pide amor, a la mujer sometimiento [...] De todas formas, el texto supone que debe dar más quien más tiene (aquí el marido) de manera que, desde la diferencia, debería superarse toda diferencia. (3) Patriarcalismo, pero con amor. Ambos textos son patriarcales: aceptan el poder de los padres de familia (varones). Pero en ambos ese poder queda resituado desde el amor cristiano que, bien cumplido, debería superar toda diferencia, negando así al final el mismo presupuesto jerárquico del principio. (pp. 564-565)

La vivencia de estos códigos domésticos, que garantizaban una nueva manera de vivir la conyugalidad y la familia, repercutió en la organización de las nuevas iglesias, pues, la casa para Pablo era el sitio de reunión para celebrar la fe; el espacio apropiado para congregarse con fraternidad y confianza que requería que sus propietarios estuviesen convencidos y comprometidos con Cristo y su mensaje. La casa era el sitio que presentaba las condiciones para ser una pequeña iglesia, así se aprecia en 1 de Corintios: “Pablo, prisionero de Cristo Jesús y Timoteo,

el hermano, a nuestro querido amigo y colaborador Filemón, a la hermana Apia y a la iglesia que se reúne en tu casa” (Fil 1,25).

Las reuniones de estas iglesias familiares formaron una iglesia local que tomaba el nombre de la comunidad en la que se asentaba. Es la génesis de la Iglesia Cristiana; de esta manera Pablo utilizó los beneficios de una familia sólida para fundar en ella el lugar de acogida a los nuevos convertidos en lo que se llamaría la iglesia doméstica:

La casa es un grupo humano, religiosa e ideológicamente homogéneo, que constituía la base de la sociedad, de la “polis” —ciudad— la cual estaba formada por varias casas. Los pater-familias de las casas prósperas formaban la asamblea que dirigía la polis —la ciudad—. Pablo opta por respetar “la casa”; no podía enfrentarse con ella, lo cual hubiese supuesto socavar las bases de aquella sociedad; entrar en un conflicto que hubiese hecho imposible su tarea misionera. Pablo respeta la casa; más aún, cuando llega a una ciudad, busca una casa o varias casas que acepten la fe, que se conviertan en lugar de reunión de la comunidad que erige, de la comunidad cristiana; también en plataforma misionera, en lugar de acogida de otros cristianos que están de paso.... Eso es lo que él llama “la Iglesia doméstica”. (Aguirre, 2014, pp. 2-3)

Como testimonio de lo mencionado, Romanos 16,13 ss dice: “Saludad a Priscila y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos expusieron su cabeza para salvarme. Y no soy yo solo en agradecerse, sino también todas las iglesias de la gentilidad. Saludad también a la iglesia de su casa”.

De este rediseño de la estructura surge una nueva ética para una sana convivencia familiar que no solo influye dentro de la familia, sino, que permea a la comunidad donde ella estaba asentada. Lo menciona Vidal (2013):

También la ética cristiana se institucionaliza, acomodándose a la ética helenística. A eso apunta el uso frecuente de los escritos paulinos de tradición moral helenística, como catálogos de vicios, catálogos de virtudes, catálogos de moral doméstica marcados por la casa patriarcal helenística y que fueron utilizado ya por Colosenses y Efesios,

catálogos de virtudes de los responsables, aplicados en las cartas pastorales a los dirigentes comunitarios, catálogos de estados (ancianos y ancianas, mujeres jóvenes, varones jóvenes, viudas, esclavos) o catálogos de comportamientos cívicos con las autoridades. (p. 27)

Este cambio de concepción en la familia y el tipo de relaciones entre sus miembros inflamó e inspiró un nuevo proceder comunitario marcado por la decisión y el convencimiento que el mandamiento del amor podía y debía ser vivenciado por los nuevos seguidores de Jesús en sus contextos:

Este movimiento expansivo de Pablo de casa en casa, de la casa a la ciudad, de una ciudad a otra ciudad es vista por Pablo como la creación de un nuevo tipo de relaciones humanas radicalmente fraternas, como la creación de la familia de Dios; por eso, a los creyentes se les llama continuamente hermanos, y Dios es el único Padre. Esta red de iglesias mesiánicas forma “el Cuerpo de Cristo” (1Cor 12; Rom 12,4-5), en el cual cada uno se une al otro por el amor y el servicio mutuo a los demás. Como en una buena familia a los miembros más desvalidos y débiles se les presta más ayuda y se les tiene en la estima más alta. El “Israel de Dios” deja de ser una realidad étnica y surge un nuevo tipo de familia mesiánica abierta a todos los hombres. (Aguirre, 2014, p. 14)

La tabla que se presenta a continuación evidencia el pensamiento de Pablo con respecto al matrimonio.

Carta	Capítulo y versículos	Cita
Romanos	7,2-3	“Así, la mujer casada está ligada por la ley a su marido mientras éste vive; mas, una vez muerto el marido, se ve libre de la ley del marido. Por eso, mientras vive el marido, será llamada adúltera si se une a otro hombre; pero si muere el marido, queda libre de la ley, de forma que no es adúltera si se casa con otro”.



1 Corintios	7,1-4	“En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al hombre abstenerse de mujer. No obstante, por razón de la impureza, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido. Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido. “No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer”.
1 Cor	7, 8-11	“No obstante, digo a los célibes y a las viudas: Bien les está quedarse como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse. En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no despida a su mujer”.
1 Corintios	7, 12-14	“En cuanto a las otras preguntas, les digo yo, no el Señor: Si un hombre creyente tiene una esposa que no cree, pero ella está dispuesta a convivir con él, que no la abandone. Y si una mujer se encuentra en la misma condición, que tampoco se separe de su esposo. Porque el marido que no tiene fe es santificado por su mujer, y la mujer que no tiene fe es santificada por el marido creyente”.
1 Corintios	7, 27-29	“¿Estás unido a una mujer? No busques la separación. ¿No estás unido a mujer? No la busques. Mas, si te casas, no pecas. Y, si la joven se casa, no peca. Pero todos ellos tendrán su tribulación en la carne, que yo quisiera evitaros. Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen”.
1 Corintios	7,38-39	“Por tanto, el que se casa con su novia, obra bien. Y el que no se casa, obra mejor. La mujer está ligada a su marido mientras él viva; mas una vez muerto el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero solo en el Señor”.
Efesios	5, 21-22	“Sométanse unos a otros por reverencia a Cristo. Esposas, sométanse a sus propios esposos como al Señor”.
Efesios	5,23	“Porque el esposo es cabeza de su esposa, así como Cristo es cabeza y salvador de la iglesia, la cual es su cuerpo”.
Efesios	5, 25-26	“Esposos, amen a sus esposas, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella para hacerla santa”.

Hebreos	13, 4	“Tengan todos en alta estima el matrimonio y la fidelidad conyugal, porque Dios juzgará a los adúlteros y a todos los que cometen inmoralidades sexuales”.
I Tesalonicenses	4, 2-8	“Ya conocen las instrucciones que les he dado en nombre del Señor Jesús. La voluntad de Dios es que sean santos, que se abstengan del pecado carnal, que cada uno sepa usar de su cuerpo con santidad y respeto, sin dejarse arrastrar por los malos deseos, como hacen los paganos que no conocen a Dios. Que nadie se atreva a perjudicar ni a dañar en esto a su hermano, porque el Señor hará justicia por todas estas cosas, como ya se lo hemos dicho y atestado. Dios, en efecto, no nos llamó a la impureza, sino a la santidad. Por eso, el que desprecia estas normas, no desprecia a un hombre, sino a Dios, a ese Dios que les ha dado su Espíritu Santo”.

Fuente: Elaboración propia.

Se aprecia la estima que Pablo da al matrimonio, el mismo que parte de la persona a quien da un valor integral como culmen de la creación de Dios a tal punto de magnificarla con una esencia espiritual al ser portadora del Espíritu Santo.

Todas las dimensiones de la persona son importantes en igual valía, incluida la dimensión afectiva-sexual cuyo cuidado contribuye a su santidad y construcción. Materia y espíritu se complementan; ambos son donación, bendición y presencia de Dios.

La idea de Pablo es mostrar que toda la persona, incluido su aspecto sexual, se relaciona con Dios. El fondo básico es que la persona ha sido creada por Dios íntegramente y ha sido salvada por Cristo, con el que está unida en todos sus aspectos: Esto lo formula con la imagen del cuerpo de Cristo o con la del templo del Espíritu. Pero en cuanto al contenido fundamental no parece cambiar mucho. De ahí que todos los rasgos humanos se integren en el plan de salvación y no haya zonas neutras, del mismo modo que no hay una valoración especialmente negativa del sexo, como más vinculado a la materia y más lejano de lo espiritual. Es lógico en una antropología unitaria como la de Pablo, tal como ha aparecido en otros contextos (Pastor-Ramos, 2009b, p.530).

En Pablo hay una evolución y cambio de pensamiento en lo que respecta al matrimonio. En un inicio se muestra a favor del celibato o la soltería, pero, luego lo revaloriza con una visión de alteridad varón-mujer.:”El marido cumpla con sus deberes de esposo y lo mismo la esposa. La esposa no dispone de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la esposa” (1 Cor 7,3-3). El sentido de pertenencia marido-mujer; se lo aprecia en clave de un amor profundamente empático. Para el tiempo de Pablo estas directrices eran totalmente nuevas y extrañas, rompían esquemas, pero eran el camino para vivir las enseñanzas de Jesús encarnadas en la vida del día a día.

Borg y Crossan (2000) enfatizan en su obra “El primer Pablo”:

...Nosotros nos centramos aquí en las esposas y en los maridos, para poner de relieve como en aquellos textos paralelos, la igualdad cristiana de género paulina se desradicaliza retrocediendo a la jerarquía de género según el patrón romano.

Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor. (Col 3,18)

Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas. (Col 3,19)

Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. (Ef 5,22-24)

Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada.

Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su Cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia.

En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido. (Ef 5,25-33)

Nótese que las esposas y los esposos ocupan dos versículos en Colosenses, mientras que en Efesios se dedican tres versículos a las mujeres y nueve a los maridos. Tal proporción indica que los maridos constituían el gran problema de la segunda de estas cartas pseudopaulinas. Además, Efesios carga un fardo más pesado sobre los maridos que sobre las esposas. Pues obedecer a sus maridos como hace la Iglesia con Cristo, es con toda seguridad más fácil que el hecho de que los maridos se sacrifiquen por sus esposas como Cristo hizo por la Iglesia (pp. 61-62).

Pablo pone a la mujer al mismo nivel personal que el varón, con sus capacidades de pensamiento, decisión y acción:

En cuanto a los casados, les doy esta orden, que no es mía sino del Señor: que la mujer no se separe de su marido. Y si se ha separado de él, que no se vuelva a casar o que haga las paces con su marido. Y que tampoco el marido despida a su mujer. (1 Cor 7,10-11)

Pablo establece paralelismo entre mujer y varón:

Pero, por otra parte, hace unas apreciaciones enormemente elevadas del matrimonio como relación entre mujer y hombre en diversos niveles. Inicialmente, concibe esta relación como de absoluta igualdad entre los cónyuges. Llama poderosamente la atención el cuidado que pone en trazar paralelismos perfectos entre mujer y varón en todos los campos (1 Cor 7,2-4.10-16.32-35). Lo cual, dado el agitado estilo paulino, es muy significativo y muestra que esta igualdad es para él algo muy importante en el trato de la pareja. Este primer rasgo es muy de notar en un ambiente en el que el marido dominaba a la mujer por completo. (Pastor-Ramos, 2009b, p. 533)

Es menester considerar el cambio de pensamiento en Pablo, más humanista, tierno, amplio, decidido, valiente, igualitario, profundamente enamorado del ser humano y de su potencial santidad; de esta manera fundamenta la igualdad entre personas elevándolas a la misma categoría de Cristo Jesús. Nuevamente Pastor-Ramos manifiesta:

El principio fundamental es que, en la nueva economía escatológica inaugurada por Cristo, las diferencias de género, como otras, han perdido la importancia que pudieron tener, por ejemplo, en el judaísmo, donde la mujer no es sujeto de la ley y está en una situación claramente inferior en el punto de las relaciones con Dios mediadas por la ley. En el cristianismo, muy verosímelmente por influencia de la predicación y la práctica de Jesús, hay igualdad entre hombre y mujer en todos los campos. Este principio está formulado en Gál 3,28c: (no hay) macho ni hembra, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. (p. 542)

### Los códigos del matrimonio en Efesios 5,31-33

San Pablo, el apasionado por la misión de Jesús, habla al matrimonio desde algunas epístolas; en ellas da directrices claras insertadas en el contexto de su época, su pensamiento toma los lineamientos tanto del Antiguo Testamento cuanto del Nuevo en este tema.

La perícopa elegida para determinar un aporte teológico para el matrimonio es Efesios 5,31-33, que menciona: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido”. Se hará ahora un desglose de la perícopa, cuyo interés no será un análisis hermenéutico sino desde la teología matrimonial.

- “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne” (Ef 5,31).

San Pablo menciona en la Epístola a los Efesios con respecto a la vida conyugal lo dicho en el Génesis 2,24 “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne”. Y en Mateo 19, 4-5: “El respondió: «¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne”?

Dejar y unirse son dos verbos infaltables en la conyugalidad. El pacto conyugal implica “dejar” un estado de soltería, de dependencia de los padres, de vida autónoma para vivir la existencia compartida. Dejar el hogar de origen que se asienta en la seguridad, la protección y la subordinación para llegar a una vida de apertura y conquista de nuevas metas comunes en el nuevo hogar que se funda.

Dejar padre y madre es alejarse de la casa paterna con gratitud y reconocimiento llevando todo el bagaje recibido durante los años de infancia, adolescencia y juventud para empezar una nueva vida adulta que potencialice todo lo adquirido en los primeros años de vida para beneficio de la pareja y de los hijos que juntos recibirán.

Dejar requiere determinación, responsabilidad y generosidad al saber que lo construido es la plataforma para la edificación de un nuevo proyecto cuya fuerza y empuje es el amor, para esto se requiere que el proceso de madurez humana haya llegado al estado necesario para contemplar con la pareja el horizonte desde la esperanza.

Es en el libro del Génesis 2,24 donde se hace alusión a esta separación de los padres como un imperativo divino para la construcción de una nueva unidad conyugal escogida en plena libertad y autonomía:

Notemos también que el texto no dice que las palabras de Gn 2,24 (“por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre...”) sean pronunciadas por YHWH. La sentencia de Gn 2,24, central y culminante dentro del relato para definir la vocación del hombre, se enuncia a modo de sentencia proverbial, no proviene de la boca de Dios. Esta “desaparición de Dios” en Gn 2,24 es significativa. ¿Por qué se oculta en Gn 2,23-24 esa presencia directa e inmediata del Dios Creador? Para dar su espacio a la figura de una nueva realidad creada que revela al Creador: la unidad de los dos en una sola carne (Granados, 2014, p. 26).

Esta nueva realidad generada por la conyugalidad implica obediencia a la voluntad de Dios, pues, la misma está diseñada desde el inicio de los tiempos, el matrimonio como expresión de un pacto amoroso es la base en la que se asienta la familia y ella es la unidad insuperable para la conformación de la comunidad.

Este “dejar” requiere la decisión de cortar dependencias tanto físicas, cuanto emocionales con la familia de origen en pos de la construcción de la familia propia, lo cual es sinónimo de madurez humana, generosidad y claridad en los objetivos existenciales. De manera natural se nace en una familia de origen, pero, se elige el compañero con quien se va a formar la familia propia.

El abandono de la casa paterna requiere del autorreconocimiento de la autonomía y desprendimiento de las seguridades personales con el total convencimiento de que el amor de pareja es bendecido por Dios desde el inicio de los tiempos. Dios mismo ha puesto en el ser de la persona la capacidad de amar: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” Gn (1,26).

El amor conyugal es el elemento infaltable en la relación de pareja e implica la decisión de buscar el bien de la persona amada, hacerla feliz en todos los ámbitos de la existencia y compartir la vida de una manera digna y justa. Más allá de un sentimiento es un compromiso recíproco de crecimiento humano en pos del mantenimiento y fortalecimiento de la comunidad conyugal al paso del tiempo:

El examen de la unidad entre marido y mujer nos ha conducido a descubrir el papel relevante del amor entre ellos, tan relevante que su unión se puede describir de manera breve como comunidad de amor conyugal, es decir que posee una vitalidad que deriva del amor, el cual es como su alma. La alegría de Adán frente a Eva, recibida como don de Dios, indicaba que formaban una comunión realmente proporcionada a su dignidad de personas, vivificada por el afecto recíproco y que era para ellos una fuente de felicidad. No es difícil convencerse de que el amor es el alma de la comunidad conyugal y que esto llegue a ser una realidad constituye la más íntima y auténtica aspiración de cualquier pareja de esposos. (Miralles, 1997, p. 45)

Este amor conyugal tiene en la cotidianidad diferentes expresiones y lenguajes, todos ellos importantes y necesarios; siendo la expresión afectiva-sexual la particular y exclusiva del mismo. Es la comunión suprema de dos personas que se aman, que se encuentran y que comparten su psicología, su emoción, su afectividad, su deseo, su placer y su espiritualidad a través del lenguaje integral que representa el ser “una sola carne”:

En este sentido, la expresión ‘una sola carne’ (bāšār ’e ḥ ād) no se refiere solo a la cópula, sino a una unión que abarca todas las dimensiones de la persona. El verbo hebreo que se usa para decir cómo llegan a ser los dos ‘una carne’ es dābaq (‘unirse’): “se unirá el hombre a su mujer —serán una sola carne”. Pero este verbo expresa un estado de vinculación caracterizado por la fidelidad y la perseverancia, no se refiere solo a un acto o a una serie de actos (Granados, 2014, p.21).

Después del desprendimiento de padre y madre la persona recibe la recompensa en su pareja, el llegar a ser “una sola carne” es sinónimo de unidad compacta como el tejido de cualquier miembro del cuerpo que no conoce diferenciación, es la pareja auténticamente unida por amor. Esta unión implica identificación de la cosmovisión existencial que sin eliminar la identidad personal busca en el otro el complemento y la “ayuda idónea” (Gn 2,18). La complementariedad se culmina en la unión sexual que implica la exclusividad y la fidelidad de una alianza de vida:

La alianza tiene normalmente junto a unas «palabras» (las de Gn 2,23) también un ‘signo’. En este sentido la ‘una sola carne’ se podría entender como el ‘signo’ que acompaña a las ‘palabras de alianza’ del v. 23. Obviamente este signo incluye, junto a todo lo que hemos dicho, también el acto sexual, la consumación que sería así el gesto que confirma el pacto esponsal. (Granados, 2014, p. 25)

El pacto mencionado es humano, empático, vive la alteridad y el acuerdo, es la unión que respeta la libertad del otro como persona, pero, que a la vez le necesita como compañero de camino y de vida; se juega el equilibrio entre libertad y complementariedad:



El ser una caro, es consecuencia ciertamente, de una decisión libre de los esposos, pero con referencia a la naturaleza, porque hunde sus raíces en la natural complementariedad entre los dos. La unión conyugal o matrimonio tiene su origen en la naturaleza humana y se constituye en conformidad con ella. Son estos dos aspectos -naturaleza y libertad [...] El hombre y la mujer son naturalmente complementarios en cuanto, aun siendo plenamente el uno y las otras personas, personas de naturaleza humana completa no poseen del mismo modo determinados aspectos accidentales de la naturaleza humana, concretamente la masculinidad y la feminidad (Miralles, 1997, pp. 34-35).

La sexualidad entendida como obra de Dios es un regalo para la persona, ella imprime identidad y permite generar comunión; siendo la pareja elegida la depositaria de lo más íntimo y esencial como es la expresión genital como puente de encuentro y fusión de dos existencias que se anhelan y se convocan. De esta manera la amistad, el amor y la pasión son los ingredientes necesarios para generar solidez y encanto a la relación de pareja.

Barceló (2014) hace referencia al pacto amoroso de la sexualidad en paralelo con el amor de Dios a la Iglesia:

Dios creó la intimidad sexual como un fortalecedor de la unidad matrimonial (Gn. 2:24; 4:1). Él creó la unión íntima como el medio para permitir a los hombres que llenaran la tierra y la sojuzgasen (Gn 1:27-28; Sal. 127). Dios creó el placer sexual entre el esposo y la esposa para reflejar el deleite que el Señor encuentra en su amada esposa, la Iglesia, y el deleite que nosotros encontramos en nuestro amado Señor (Dt. 24:5; Pr. 5:18-19; Heb. 13:4; Cnt. 1:2, 13-16; 7:1-10; 4:1-7; 5:10-16). Así como Rut buscaba poder hablar con Booz para traerle su súplica, nosotros hemos de buscar a nuestro Redentor con pasión. Así como Booz se esmeró por redimir a Rut lo antes posible, nuestro Salvador se esforzó por salvar a su Esposa y compró su rescate porque la amaba. (Parr. 2)

Ser una sola carne implica unidad a pesar de la diferencia ontológica; el ingrediente del amor exclusivo (el cónyuge) y excluyente (los demás) permite experimentar la alegría del encuentro; la interrelación humana cargada de empatía y alteridad; de preferencia, de protección y gozo que desembocan en la comunión sexual.

Es a través del cuerpo y sus manifestaciones cuando el lenguaje corporal expresa lo que, en la intimidad del ser, en su afectividad y espiritualidad quiere entregar y recibir.

Miranda (1985) reflexiona sobre esta metáfora:

Por eso, cuando el escritor yavista dice que el varón y la mujer “formarán una sola carne”, no se refiere solamente al acto sexual, sino también y sobre todo a la formación de una unidad afectiva más estable y más fuerte que la de la propia familia, a la que tiene que abandonar. Entonces, el sentido metafórico de ser carne de otro comprenderá toda unión profunda. En una palabra, carne es todo lo que rodea afectivamente a la persona: su mundo familiar, parental, tribal con el que está identificado. (p. 169)

La complementariedad de los sexos permite acoplarse en lo físico, lo psicológico, lo afectivo, lo emocional, lo espiritual, lo social. El descubrimiento recíproco que genera como estilo de vida el maravillarse, contemplar y agradecer los aportes existenciales mutuos que hacen de la vida del matrimonio una experiencia valorada y gozosa.

El encuentro sexual no tiene solamente como meta el éxtasis corporal; es mucho más que eso, la expresión de una profunda y bella espiritualidad que busca la armonía y belleza de una comunicación existencial, de una comunidad interpersonal; el abandonar el yo y el tú y generar un “nosotros”.

Esta doble recomendación de Pablo al marido y a su mujer tiene otras connotaciones, Sánchez (2010) al respecto dirá:

Un añadido importante es que la sumisión de la esposa al marido aparece en el contexto de una sumisión universal de unos a otros (v.

21; cf. Flp 2,3). El otro es la comparación del marido con Cristo en su amor absolutamente abnegado a la Iglesia (vv. 23-33). (p. 409)

La sexualidad que abarca entre otros al erotismo y a la genitalidad, tiene para Pablo la riqueza de expresarse a través del cuerpo; esta dimensión de la persona que según el pensamiento del dualismo griego tiene menos importancia que el alma, es superada al ver el cuerpo como creación de Dios, templo del Espíritu y lugar de la encarnación del Dios hecho hombre. Por tanto, la unión conyugal va más allá de lo físico, es interacción y retroalimentación de la plenitud del afecto que alimenta, del deseo que convoca y de la acción que plenifica. Se categoriza la sexualidad a un plano no solo humano sino también divino:

Éstas son las tres razones más repetidas en que se basa esta afirmación. La primera es bien clara: la fe de Pablo, y de cualquier cristiano, confiesa con seguridad como una de sus afirmaciones básicas la encarnación de Jesús que se hizo justamente carne; confiesa su fe en la «resurrección de la carne», cree también que nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo y sus miembros instrumentos de justicia y bondad. Imposible que ningún dualista griego hubiese aceptado todo lo anterior, e imposible, también, que Pablo pueda entender por «carne» lo que los griegos entendían. (Calvo Cubillo, 2008, pp. 33-34)

Afectividad y sexualidad con rasgos cotidianos de ternura, permiten acrecentar los lazos de la conyugalidad. Esta sexualidad hace del matrimonio una alianza sólida fortalecida para enfrentar los diferentes desafíos de la vida y a la vez convertirse en referencia y luz para la comunidad. La felicidad no se queda en un ámbito exclusivamente doméstico, sino que se proyecta a los demás, se vive entonces aquello de ser “sal y luz del mundo” (Mt 5,13-16).

El amor de esposos convoca a un encuentro espiritual lejos de dejarse influir por una visión platónica, implica fuerza y dinamismo que pueden generar en su más bella expresión una nueva vida; implica dejar de lado al egoísmo y al individualismo para lanzarse a la construcción de un “nosotros” fecundo y generoso; así como el deseo y

compromiso de amar y perdonar como manifestaciones de crecimiento personal y de pareja. Conocerse y reconocerse uno mismo, conocerle y reconocerle al otro en cada etapa de la vida, en todas las circunstancias y momentos, tener la capacidad de la renovación permanente con la ayuda del Espíritu de Dios que todo lo hace nuevo, fértil y fresco.

Castro (2012) sintetiza lo mencionado:

El amor de pareja tiene tres componentes: la intimidad, la pasión y el compromiso. Por intimidad se entiende el sentimiento de cercanía (unido o ligado) al ser querido. Se manifiesta en el compromiso por hacer de la mejor manera las cosas, estamos felices cuando están presentes y se puede compartir pensamientos y sentimientos. Esta intimidad puede ser menguada cuando existe miedo al rechazo, la negación de los sentimientos, las pautas de cortejo tradicional y apegado a relaciones muy ceremoniales.

En cambio, la pasión se refiere a los modos de excitación que conducen a la atracción física y a la conducta sexual en la relación. Las relaciones sexuales son importantes dentro de la pareja, ya que despiertan otros valores como la autoestima, afiliación y pertenencia. Muchas veces la intimidad lleva a la pasión, en otras la pasión precede a la intimidad y en algunos casos se da pasión sin intimidad o intimidad sin pasión. (p. 21)

Esta unión conyugal indisoluble fundada por Dios ha sido el inicio del comportamiento humano repetido durante generaciones, tiempos y culturas y se ha mantenido vigente como sólida plataforma para la construcción de las sociedades:

Los descendientes hombres y mujeres de la pareja primordial repetirán su mismo destino reviviendo en cierto sentido, a través de su amor conyugal, la misteriosa experiencia de los primeros seres humanos. Lo ocurrido a la primera pareja de varón y mujer fija así, de algún modo el destino y el comportamiento de toda su descendencia. Esta pareja aparece como el prototipo del matrimonio correspondiente a un preciso querer divino (Miralles, 1997, p. 18).

Al ser Dios el creador del matrimonio lo ama y cuida; constituyéndose de esta manera en el guardián de quien lo convoca y entrega este estado de vida con fe, confianza y con la seguridad de que este nuevo proyecto es bendecido por él. En el libro de Tobías se menciona:

Los padres salieron y cerraron la puerta de la habitación. Entonces Tobías se levantó del lecho y le dijo: 'Levántate, hermana, y oremos y pidamos a nuestro Señor que se apiade de nosotros y nos salve.' Ella se levantó y empezaron a suplicar y a pedir el poder quedar a salvo. Comenzó él diciendo: ¡Bendito seas tú, ¡Dios de nuestros padres, y bendito sea tu Nombre por todos los siglos de los siglos! Bendíganle los cielos, y tu creación entera, por los siglos todos. Tú creaste a Adán, y para él creaste a Eva, su mujer, para sostén y ayuda, y para que de ambos proviniera la raza de los hombres. Tú mismo dijiste: No es bueno que el hombre se halle solo; hagámosle una ayuda semejante a él. Yo no tomo a esta mi hermana con deseo impuro, mas con recta intención. Ten piedad de mí y de ella y podamos llegar juntos a nuestra ancianidad. Y dijeron a coro: 'Amén, amén' (Tobías 8, 4-8).

Se aprecia a lo largo de la Sagrada Escritura la fuerza de la tradición religiosa y familiar que es la que ha sostenido a las diferentes parejas bíblicas, así como a lo largo de la historia a todos los matrimonios y a las familias cristianas que ellos han constituido. Se evidencia así la transmisión no solo de la fe que conlleva a buscar y a encontrar la presencia de Dios que camina con la pareja en las diferentes circunstancias existenciales, sino, también el mantenimiento de la cultura a lo largo de los siglos.

Se ha mencionado el paralelismo entre matrimonio y relación entre Dios y su pueblo, ambas se fundamentan en la fidelidad e indisolubilidad. Sin embargo, dentro de la experiencia humana e histórica estos pilares se han visto quebrantados como lo menciona el libro de Malaquías que dice:

Y esta otra cosa hacéis también vosotros: cubrir de lágrimas el altar de Yahveh, de llantos y suspiros, porque él ya no se vuelve hacia la población, ni la acepta con gusto de vuestras manos. Y vosotros

decís: ¿Por qué? - Porque Yahveh es testigo entre tú y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza. ¿No ha hecho él un solo ser, que tiene carne y espíritu? Y este uno ¿qué busca? ¡Una posteridad dada por Dios! Guardad, pues, vuestro espíritu; no traiciones a la esposa de tu juventud. (Mt 2,13-15)

- “Gran misterio es este, lo digo con respecto a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5,32)

Pablo utiliza la palabra “misterio” para referirse a lo que le había sido revelado por Cristo desde la experiencia de su conversión. Parte de esta revelación la aplica al matrimonio al que le otorga un símil entre él y su relación con la Iglesia. Si Jesús amó tanto a la Iglesia que fue capaz de entregar su vida por ella, proporciona un claro ejemplo del amor que debe existir entre los esposos.

Cristo dio manifestaciones contundentes de su amor por la Iglesia, este amor se manifestó en su encarnación, en su vida pública; en sus enseñanzas, en sus milagros, en su presencia, en su pasión y muerte y sobre todo en su resurrección. Pablo plantea un amor conyugal de igual manera de entrega generosa, de fidelidad sólida, de acciones dignificantes, de construcción potencializadora, de amor y perdón que lleven a la salvación no solo temporal, sino también eterna:

Ef 5,21-33 es el texto más importante del N. T. sobre el ‘misterio’ del matrimonio. Basándose en el libro del Génesis y continuando con la tradición del Antiguo Testamento, habla de cómo el matrimonio cristiano ha de entenderse y vivirse a partir del misterio de amor que se da en la unión entre Cristo y la Iglesia. Ése es el punto de referencia que los esposos tienen para vivir su amor esponsal [...] Para comprender el significado profundo de este texto que en la liturgia aparece siempre relacionado con el sacramento del matrimonio es necesario tener siempre a la vista los dos hilos principales conductores de toda la Carta: a) el del ‘misterio de Cristo’ que se realiza en la Iglesia, como expresión del plan divino de salvación; y b) el de la «vocación cristiana» como modelo de vida para cada uno de los bautizados. (Sarmiento, 2007, p. 114)

Para Pablo el matrimonio debe ser vivido de acuerdo con el misterio del amor de Cristo por su Iglesia y este misterio es manifestación de la revelación del Padre pues, la acción humana queda incompleta sin la participación de Dios quien se revela en cada acción, en cada acontecimiento vital, sale al encuentro del hombre y de la mujer comprometidos en una alianza de amor que al ser humana tiene falencias, pero que, fortalecidas en su fe adquieren sólida determinación.

Se resalta la idea de Pablo de manifestar el amor en la relación conyugal hasta la entrega de la propia vida y lo que ello implica en la vivencia de la conyugalidad para construir esa común-uniión que implica la unidad matrimonial. El gran misterio es develado por el apóstol cuando compara y relaciona el amor y unidad conyugal con el amor y unidad de Cristo por su Iglesia:

Considerando el pasaje en su conjunto, se ve que el autor es consciente del simbolismo que utiliza ('gran misterio es éste; lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia', 5,32). El autor compara la comunidad conyugal del hombre y la mujer con la formada por Cristo y la Iglesia. Es obvio que se trata de una comparación simbólica, cuyos elementos han de tomarse en sentido analógico, reteniendo solo los rasgos que se deriven más claramente del punto central: la entrega de Cristo a su comunidad por amor y la unión establecida con ella [...] Además, los esposos se aman, y este amor es de tal categoría que lo hace susceptible de representar (y ser representado por) la relación que Cristo y la Iglesia tienen entre sí. El amor conyugal es símbolo de la Iglesia, y ésta es símbolo del amor entre los esposos. Estas líneas constituyen lo más cercano que encontramos en el NT respecto a una fundamentación de la sacramentalidad del matrimonio. (Pastor-Ramos, 2009b, p. 51)

Esta analogía presentada por Pablo es en verdad un gran misterio, ¿cómo comprender esta calidad de amor dispuesto a dar todo, a despojarse y a entregarlo todo en una sociedad donde el varón y padre era el único protagonista? Solo desde la perspectiva de Cristo, el que dio la vida por su Iglesia, el varón de los tiempos neotesta-

mentarios pudo comprender el mensaje de Pablo y mantener una comunión de dignidad con su compañera de vida:

Otra imagen de esta sutil separación de la cabeza y el cuerpo aparece en el código doméstico de la Carta a los Efesios, que trata con especial detención la relación entre varón y mujer, que se utiliza, precisamente, como metáfora de la relación de Cristo y la *ekklêsia* (Ef 5,21-6,9). La relación entre el marido y la mujer patriarcal (culturalmente prototipo para ilustrar la relación jerárquica de los creyentes (Ef 5,21-33). La esposa se considera como el cuerpo del marido, que este debe cuidar, alimentar y amar, como Cristo a la *ekklêsia* (Ef 5,29-30); la reciprocidad entre marido y mujer, tan original y novedosa en Pablo (1 Cor 7,1-5), aquí ha desaparecido; sin embargo, se pone énfasis en evitar los abusos (‘nadie aborrece su propia carne, sino que la alimenta y cuida con cariño...’) (Ef 5,29). (Arbiol, 2015, p.119)

“Por lo demás, cada uno de vosotros ame también a su mujer como a sí mismo; y la mujer respete a su marido” (Ef 5, 33).

Para Pablo el amor y el respeto son las normas básicas del matrimonio. En cuanto al amor hace eco de lo mencionado en el Antiguo Testamento: “Amarás a tu prójimo como a tí mismo” (Lv 19,8) lo que implica en primer lugar construir una adecuada autovaloración que lleva a una sólida autoestima, pues, quien se conoce, valora y ama genera la capacidad de reconocer en el otro a la persona igualmente valiosa merecedora de ser amada con acciones marcadas por la bondad, la comprensión, el servicio, la verdad, la ayuda, la justicia entre muchos valores más.

Con respecto al amor de pareja, Pablo lo direcciona como un imperativo de donación auténtica; “como a sí mismo”, estableciéndose la necesidad de ese amor de doble vía por lo que esta enseñanza es revolucionaria en su contexto.

Pastor-Ramos (2009b) menciona sobre el inusual amor del marido por su mujer en aquella sociedad de la siguiente manera:



En lo tocante al marido, se da la novedad de la insistencia en el amor, ya que se toma como referente nada menos que al de Cristo. Es novedad porque el amor marital no era algo demasiado popular en las sociedades contemporáneas judía y griega. Naturalmente este amor va envuelto en una escenografía en la que algunos perciben referencias a los ritos y costumbres de las bodas (vv. 26-27). Pero ello no quita que lo esencial sea la comunicación personal entre los cónyuges, aun cuando se mencione solo al marido, pues, dado que se trata de “amor”, no es posible eliminar la relación interpersonal y, en consecuencia, la respuesta y comunicación entre las personas. (p.52)

Quien construye su vida sólidamente está capacitado para amar, considera a su pareja la persona más importante, elegida con libertad y madurez; esa esposa, esa mujer y compañera de camino es la seleccionada para ser la destinataria de un amor comprometido que permita vencer todas las dificultades y hacer realidad todos los sueños.

Por su parte la mujer también elige a su compañero de camino de la misma manera, sintiendo en él a su amigo, esposo y amante en quien deposita su amor, respeto y confianza. El esposo es la cabeza de la familia y una cabeza comprometida al amor, con visión centrífuga de bien y progreso conyugal y familiar; con voluntad clara y de recta intención para llevar a buen puerto su experiencia conyugal y familiar; que sabe del lenguaje del amor práctico, simplemente tendrá total aceptación de su autoridad. Autoridad que viene de Dios.

El amor a uno mismo, el ser una sola carne; el dar la vida por la persona amada, el sujetarse al otro son expresiones que parten del mismo ejemplo de Dios; es él quien siempre está junto a su Iglesia de manera íntima, en unidad perpetua; es él quien ha dado la vida a su Iglesia y a cada uno de sus miembros no solo en la vida personal y en la encarnación de Jesús; sino, también en la nueva vida de ser hijos de Dios, miembros de una Iglesia que camina y es él quien se sujeta a su Iglesia pregrinando con ella de manera fiel e indisoluble. Dios habla al matrimonio desde la creación, desde el inicio de los tiempos hasta ahora y mientras exista el género humano; el ser humano la obra excelsa de su creación está dentro de su gran proyecto en clave

de familia y ella en clave de conyugalidad. Dios mismo bendice este camino y vocación porque él mismo se manifiesta amante y comprometido con su obra.

Schökel (1999) referenciando a Von Balthasar dice:

En el plano humano: a) dos personas distintas en un encuentro espiritual; b) unión corporal que los hace una sola carne y representa la unión de los espíritus; c) oposición de sexos que representa la distinción de las personas y permite la unión en una carne.

En el misterio: a) dos personas, Cristo y la Iglesia, esta como colectividad unificada por el Espíritu; b) unión corporal, por la humanidad de Cristo, por la eucaristía; c) oposición radical de Dios y la criatura; ésta arrebatada por el amor de Dios. La Iglesia es femenina en el entregarse y en el recibir.

Si faltase a) se daría un panteísmo devorador; si faltase b) la relación sería puramente jurídica y externa; si faltase c) habría una especie de mística pagana o de magia dominadora. (p. 98)

Esta construcción es cotidiana con la participación de todas las facultades y dimensiones de la persona que desea desde su ser interior, con libertad y voluntad vivir para ser feliz y generar felicidad en su pareja.

Se aprecia como Pablo es un infatigable mensajero del amor y sus diferentes manifestaciones como norma de vida de los seguidores de Jesús, los códigos familiares o recomendaciones para grupos familiares pudieron ser captados y aplicados de una manera particular por la pareja y también de una forma más ampliada por la comunidad por lo que se aprecia como la doctrina de Jesús transmitida por Pablo fue permeando en ciertos ambientes sociales a través de lo que se podría llamar una nueva ética familiar

Marguerat (2009), tomando las reflexiones de Ulrich menciona la importancia de la influencia paulina en la concepción de la vida conyugal y familiar:

El autor retomó y reelaboró íntegramente los códigos de la vida doméstica (Ef 5,21– 6,9) de Col 3,18– 4,1 6. El nuevo acento del texto de Ef está en la importancia y en la interpretación claramente teológica del matrimonio (Ef 5,22-33). ¿Por qué tanta insistencia en el matrimonio? Según U. Luz, el autor quería hacer frente a la descalificación ascética del matrimonio, actitud que, al parecer, estaba difundida en los círculos judeo-cristianos y pregnósticos de Asia Menor (cf. 1 Tm 4,3) y de otros lugares. (cf. Mt 19,12) (p.291)

La vida conyugal experimentada desde la fe o desde la Espiritualidad permite, partiendo desde la persona que se siente habitada por Dios, identificar en ella la fuente inagotable de amor no solo como un sentimiento, sino, como una determinación de vida que ayuda a experimentar la gracia de Dios que peregrina junto al matrimonio a lo largo de sus días.

Heaney (2017) menciona:

“Spirituality” is a way to live out one’s religious beliefs. A spirituality of marriage, therefore, is a way to help husbands and wives live out the vocation of marriage in light of faith. Catholic marriage has a distinctive spirituality that is sacramental, communitarian, and missionary [...] A spirituality of marriage helps couples shape their attitude toward life, and provides a framework for living one’s marriage in the light of faith (For you marriage).<sup>3</sup>

## Conclusiones

Pablo, el defensor acérrimo del judaísmo se convirtió en el apasionado defensor del cristianismo después de su encuentro personal con Cristo resucitado. Su experiencia espiritual cambió su ser,

---

3 “Espiritualidad “es una manera de vivir las creencias religiosas de uno. Una espiritualidad del matrimonio, por lo tanto, es una forma de ayudar a los esposos y esposas a vivir la vocación del matrimonio a la luz de la fe. El matrimonio católico tiene una espiritualidad distintiva que es sacramental, comunitaria y misionera [...] Una espiritualidad del matrimonio ayuda a las parejas a dar forma a su actitud hacia la vida y proporciona un marco para vivir el matrimonio a la luz de la fe (para usted matrimonio)” (Traducción propia).

su vida y su misión, sintiéndose imbuido por el amor de Cristo derribó sus esquemas existenciales hasta el punto de mencionar “No vivo yo, es Cristo que vive en mí” (Gal 2,20); su experiencia pascual le permitió dar el gran paso de apertura a una nueva fe; a pesar de manifestarse judío de nacimiento y con su esquema de fariseo profundamente arraigado en sus tradiciones y estudios se abrió hacia una vivencia espiritual profunda que le dio una nueva vida afianzada en la persona y enseñanzas de Jesús lo que le motivó a decir: “En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo” (Gal 3,27). Este sentirse revestido de Cristo fue lo que le inspiró a sembrar su experiencia con mucha pasión en los sitios más lejanos con el deseo de unificar en la misma fe a los judíos y a los gentiles. Con ímpetu desafió todas las dificultades de su tiempo, por un lado, la oposición de los judíos enemigos del “Camino”, por otro, el politeísmo de los pueblos paganos a quienes deseó fervientemente transmitir su propia experiencia de conversión y el mensaje de Jesús. La personalidad sólida de Pablo era necesaria para realizar su misión con determinación férrea; pero, a la vez, en su cambio existencial era imprescindible la flexibilidad de conceptos que le permitirían abrir la puerta a nuevos creyentes de diferentes latitudes.

Para este cometido Pablo cuenta con la ayuda del Espíritu Santo que a la vez es puente que le une a Jesús y en su enseñanza menciona que la persona es habitada por el mismo quien da sentido de pertenencia y cohesión. “Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece” (Rom 8,9). A propósito del Espíritu Santo, Pablo habla sobre los frutos que él otorga al creyente “En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad” (Gal 5,22) mostrando de esta manera como la conversión implica para el creyente una renovación de sus estructuras y de sus metas. Surge entonces una nueva espiritualidad, una nueva manera de experimentar la vida desde el interior de la persona hacia su exterior, a la cotidianidad. Lo planteado por Pablo desde su experiencia es un camino difícil, pero, maravilloso y

que vale la pena transitarlo pues no se lo hace en soledad y la meta que es Dios mismo es a la vez compañía y fuente de inspiración. El ingrediente principal para este camino es el amor “Y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rom 5,5).

Este amor a su vez es liberador y esta libertad permite a la persona ser ella misma desde su esencia y naturaleza divina “Porque la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte” (Rom 8,2) proporcionando de esta manera un camino de vida nueva empujada e inspirada en una espiritualidad que nace, permanece, va y viene en doble vía: Dios-Hombre; Hombre-Dios. Dios se revela y el hombre responde; el hombre clama y Dios le responde.

Es claro que Pablo, fue un apasionado predicador del mensaje de Jesús, lo transmitió a las comunidades que a su paso fueron insertadas en la nueva fe a las cuales dio directrices de una convivencia permeada por el gran mandamiento sintetizado por Jesús; el mandamiento del Amor. Siendo un visionario determinó una organización eclesial que partía de pequeñas iglesias reunidas en las casas de familias simpatizantes y adheridas a su proyecto; por tanto, fue a la organización social más elemental y esencial, a la familia en la que inauguró la llamada “Iglesia Doméstica” desde la cual integró su círculo de comunidades cristianas a quienes dirigió sus enseñanzas y envió sus cartas que posteriormente se las conocería como el Corpus Paulino, verdadero tesoro que guarda sus mensajes y que constituyen un importante aporte al Nuevo Testamento. Estos mensajes plasmados en sus epístolas orientaron sobre todo dos temáticas: la vida del apóstol y la vida de la Iglesia. Ambos constructos básicos sobre los que se asentaría el mensaje de Pablo sobre el proyecto de Jesús; el proyecto del Reino de Dios.

En lo que respecta a la temática primera orientada a la vida del apóstol, se presenta Pablo aplicándose a sí mismo y a otros seguidores de Jesús. Es en primera instancia quien tiene una voluntad inten-

sa de adquirir la condición de siervo, es decir de mantener un sentido de pertenencia y obediencia a su dueño, en este caso a Cristo: “Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo; a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos, con los obispos y diáconos” (Fil 1,1); el siervo es el apóstol es decir el enviado a cumplir una misión “Pablo siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio de Dios” (Rm 1,1); en este sentido se puede apreciar cómo Pablo asume su rol de mensajero y lo comparte con sus seguidores constituyéndose todos en agentes multiplicadores de la fe en Jesús. También Pablo es fiel y cuidadoso a su causa cuando enseña “que guarden el misterio de la fe con limpia conciencia” (1 Tim 3,9) orientando de esta manera la importancia de una vida ética que sirva para establecer la coherencia entre la palabra y la vida.

La segunda gran temática en su Corpus es la Iglesia, la misma que fue construida con la ayuda de otros convencidos como él y dispuestos a trabajar vehementemente por ella; la fidelidad a la Iglesia fue signo de la fidelidad a Cristo mismo. La estructura eclesial tomó el nombre de su comunidad generando identidad. “Pablo, Silvano y Timoteo a la Iglesia de los Tesalonicenses, en Dios nuestro Padre y en el Señor Jesucristo” (1Tes 1,1); “Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, y Timoteo, el hermano, a la Iglesia de Dios que está en Corinto, con todos los santos que están en toda Acaya” (2Cor 1,1).

Los miembros de las iglesias domésticas fueron testimonio de vida en las comunidades donde se asentaron. Su ejemplo fue el referente más determinante de que el mensaje de Cristo tocaba a la esencia de las personas, las mismas que emprendían un proceso de conversión encaminadas a su santidad e identidad de hijos de Dios y hermanos entre sí: “Ya no hay judío, ni griego; ni esclavo, ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois hermanos en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). La fraternidad y unidad eran las improntas de los nuevos convertidos quienes a su vez aportaban a sus comunidades conductas y vidas caracterizadas por el convencimiento, la creatividad, la valentía, el ardor, la fidelidad y el amor hacia Jesús y hacia los demás. Pero, fue

Pablo quien se constituyó en ejemplo y referente de amor divino que lo concretizó en lo humano. Su lenguaje, actitud, acogida, convocó con la más profunda ternura al punto de considerarse padre que engendró nuevas vidas: “No os escribo estas cosas para avergonzaros, sino más bien para amonestaros como a hijos queridos. Pues, aunque hayáis tenido 10.000 pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús” (1 Cor, 14-15). La ternura de Pablo no proyectó solo una actitud de padre, sino también de madre, fue una muestra más de su propia conversión y de lo que la vida en Cristo implicaba: un afecto que siendo intenso y generoso es también dulce y amoroso. Fue la imagen de un Dios cercano y percibido en el día a día la que transmitió Pablo a sus comunidades; la fuerza de este amor nunca antes conocido convocó y unió a muchos buscadores existenciales de aquellos tiempos. Pablo fue un asiduo cuidador y protector de sus comunidades a las prodigó cuidados personalmente: “Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las Iglesias” (2 Cor 11,28).

De ahí que el gran aporte paulino a la familia y en ella el matrimonio, también fue iluminado con el mensaje del amor destinado a la santidad de sus miembros. Pablo dio importantes directrices llamados “Códigos Domésticos” para una convivencia conyugal y familiar marcadas por el amor, pero, con un amor nunca antes predicado hacia el matrimonio y la familia porque no era necesario en aquella estructura familiar y social. Las familias eran patriarcales de manera inmemorial, el paterfamilia mantenía su autoridad heredada del padre y en torno a ella giraba la familia sin mayor inconveniente; la relación era vertical con respecto a la esposa, hijos y esclavos y este modelo estaba insertado en la sociedad, en la cultura y en la religión. La situación de la mujer en aquella organización no tenía ningún tipo de importancia lo cual permeaba incluso al ámbito conyugal. El término amor conyugal carecía de relevancia pues este no era necesario al ser considerada la mujer como una pieza que podía desecharse por cualquier motivo siendo susceptible de abandono y anulación social pues su valoración dependía del marido.

En este contexto Pablo enseña que el marido debe amar a su mujer con un amor comparado al amor de Cristo por su Iglesia y que la mujer debe someterse y respetar a su marido. Esto en una atmósfera de igualdad que implicaba la reivindicación de la mujer al aceptar un cambio de valores que direccionaba las relaciones interpersonales, entre ellas las del matrimonio. Reconocer en la mujer a un igual “Esta vez sí que hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2,23) era el inicio de un nuevo planteamiento para la relación conyugal destinado a rescatarla de la invisibilización en la que había vivido. En cuanto al marido coloca sobre él una responsabilidad nunca antes adquirida; “dar la vida” como lo hizo Jesús, entregar todo de sí empezando por una nueva manera de pensar, sentir y actuar, rompe paradigmas históricos para dignificar a todos los miembros de la familia incluido a él mismo: “Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia” (Col 3,19). La comparación del amor conyugal con el amor de Cristo por su Iglesia; eleva el estado conyugal a un grado máximo en un contexto donde el divorcio era muy fácil realizarlo y únicamente por parte del varón. La mujer también es exhortada a sujetarse y respetar al marido: “Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor” (Col 3,18) y esta sumisión es entendida como sujeción, adherencia a quien es dador generoso de una vida digna y amorosa para cumplir con determinación y alegría el mandato divino “Por tanto, dejará al hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne” (Gn 2,24).

Este mensaje dado por Pablo es totalmente aplicable a todos los tiempos, incluido el actual en el que el matrimonio sigue requiriendo como fundamento infaltable el amor como decisión y compromiso. Amor que determinará el fortalecimiento de cada uno de los cónyuges como persona, en primera instancia y, como pareja, cumpliéndose de esta manera el designio de “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19,8). Estos dos amores observados desde la óptica del matrimonio implican en primer lugar la valoración propia, el reconocimiento y gratitud del camino recorrido con sus luces y sombras; el mirarse interiormente como un proyecto de Dios cuya



esencia es dar y recibir amor como elemento infaltable para una vida sana y armónica que impulsa también a amar a la pareja de una manera práctica y el ver en ella, el complemento, “ayuda idónea” (Gn 2,18) que implica valorar la diferencia y disfrutar de la complementariedad. Ayudarse de manera idónea en la vida de pareja es ser creativo, visionario, solícito, constante, fortalecido en la espiritualidad que permite desde una introspección proyectarse a un encuentro tuyo con alteridad, disciplina, empatía y alegría.

El proyecto de Dios inscrito en el Génesis de ser “una sola carne” es totalmente actual y necesario en el siglo XXI, en el que el matrimonio es atentado por nuevas ideologías que van permeándose poco a poco en el imaginario colectivo sobre su vigencia e importancia. Es necesario resignificar la frase mencionada para determinar la gran riqueza que existe en ella para la felicidad y el bienestar de quienes optan por esta vocación. Cuando dos personas se eligen para compartir la vida lo hacen con deseos de generar y mantener una comunión existencial que implica todas las dimensiones del ser: biológica, psicológica, social y espiritual; dos singularidades que se unen y manteniendo la esencia propia se fusionan en una sola que debe caminar de una manera coordinada y relacional. “Una sola carne” es mirarse y mirar la vida contemplativamente y en esa mirada biunívoca experimentar la revelación de Dios que se dona en cada segundo de la existencia.

Revalorizar esta “unidad” es asimilar que la “sola carne” implica volver a la fuente original, al mandato y deseo de Dios para sus hijos en unión matrimonial; la obligatoriedad de la fidelidad y la indisolubilidad que requiere determinación y trabajo constante para seguir priorizándose y honrándose a través de dos elementos indispensables: ternura y sexualidad “Bebe el agua de tu cisterna, la que brota de tu pozo. ¿Se van a desbordar por fuera tus arroyos, las corrientes de agua por las plazas? Que sean para ti solo, no para que las beba contigo los extraños”.

“Sea tu fuente bendita. Gózate en la mujer de tu mocedad, cierva amable, graciosa gacela, embriaguente en todo tiempo sus amores, tu amor te apasione para siempre” (Pr 5,15-19).

La ternura utiliza diferentes lenguajes amorosos que sirven para mantener viva y consciente la unidad y la sexualidad experimentada en su real dimensión que toma en cuenta la identidad completa de las personas es el sello de consumación y renovación de ese ser “una sola carne”.

La ternura y la sexualidad son las expresiones de la alianza pactada en la que la Gracia de Dios le da una impronta de sacramentalidad visibilizándose a través de los esposos que se aman y respetan en la familia, en la sociedad y en la iglesia. El proyecto del matrimonio forma parte del gran proyecto de Dios para la humanidad y permite fundir el amor humano con el divino.

La persona postmoderna, embebida en un clima de rapidez y eficiencia; deslumbrada por un exceso de consumismo atractivo que le conmueve más allá del bienestar; confrontada por relaciones determinadas por una subjetividad frágil puede encontrar en el camino hacia sí misma, hacia su interior lo que tanto busca y ansía: La Felicidad. Esta no puede ser una meta a largo plazo; sino compañera de camino y la cultivación de la vida interior o Espiritualidad es la llave para encontrarla. La persona hallará en su introspección a la Presencia, a su Fuente y Origen; esto es a Dios mismo y desde este encuentro transformador será capaz de vivir en comunión armónica con sus semejantes y de ellos con el más importante en su proyecto de vida: con su pareja.

El camino de la Espiritualidad es la senda segura para el matrimonio cristiano, el mismo que arrobado por la presencia de Dios puede avanzar con pasos firmes no solo en la experiencia conyugal, sino en toda la vida. Así lo enseñó Jesús con su revelación y presentación del Espíritu Santo: “Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará

todo lo que yo os he dicho” (Jn 14,26). La pareja cristiana tiene en la Santísima Trinidad, el ejemplo de comunión perpétua que se sigue revelando en su día a día de tal manera que todo lo que forma parte de la vida; lo positivo y negativo puede ser resignificado y valorado.

Los aportes de la Teología Paulina al matrimonio siguen iluminando hoy, pues, el plan original y la voluntad de Dios se mantienen, aunque los contextos sean diferentes; su obra y fidelidad trascienden tiempos y espacios: “Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Ultimo, el Principio y el Fin” (Ap 22,13).

## Bibliografía

- AAVV (2017). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Aguirre, R. (2014). *La casa/familia en Pablo y en la tradición paulina*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Arbiol, C. J. (2015). *Pablo en el naciente cristianismo*. Navarra: Verbo Divino.
- Barceló, D. (25 de Junio de 2014). Obtenido de Una sola carne: <http://bit.ly/2BKptHa>
- Carrión, J. (2010). *Acontecimiento y razón en San Pablo*. Madrid: Encuentro.
- Castro, L. A. (2012). Los Códigos Domésticos y la Pastoral Matrimonial en la actualidad. *Tesis de licenciatura*. Quito, Ecuador.
- Cubillo, Q. C. (2008). *Para comprender: el placer en la ética cristiana*. Navarra: Verbo Divino.
- Chinchilla, A. R. (2014). El discurso patriarcal en los textos de los evangelios: un abordaje desde la teología feminista. *Espiga*, 9-17.
- Crossan, J. D., & Borg, M. J. (2009). *El primer Pablo*. Navarra: Verbo Divino.
- Eisenbaum, P. (2014). *Pablo no fue cristiano*. Navarra: Verbo Divino.
- García, C. G. (2014). *El camino del hombre por la mujer: el matrimonio en el Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Heaney, J. (17 de febrero de 2017). *For you Marriage*. Obtenido de Marital Spirituality: <http://bit.ly/2MKkQ6c>
- Marguerat, D. (2009). *Introducción al Nuevo Testamento: su historia, su escritura, su teología*. Sevilla: Desclée de Brouwer.
- Mirallas, A. (1997). *El Matrimonio, Teología y Vida*. Madrid: Pelicano.
- Miranda, J. M. (2006). *Tres para el matrimonio*. Bogotá: Paulinas.

- Pastor-Ramos, F. (2009a). *Corpus Paulino II: Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y cartas pastorales: 1-2 Timoteo, Tito*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (2009b). *Para mí, vivir es Cristo: teología de San Pablo: persona, experiencia, pensamiento, anuncio*. Navarra: Verbo Divino.
- Pikaza, X. (2007). *Palabras de amor: guía del amor humano y cristiano*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Piñero, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Sánchez, J. (2010). *Escritos Paulinos*. Navarra: Verbo Divino.
- Sarmiento, A. (2007). *El matrimonio cristiano*. Navarra: EUNSA.
- Shockël, L. A. (1999). *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.
- Tepedino, A. M. (2007). Las discípulas de Jesús. Hombres y mujeres como discípulos de Jesús. *Theologica Xaveriana*, 185-191.
- Vidal, S. (2013). *Colosenses y Efesios*. Navarra: Verbo Divino.
- Valderrama, A. (2011). El mensaje de Jesús y el mensaje de Pablo desde una lectura no teológica. *Guillermo de Ockham*, 72.



CAPÍTULO II

**Del amor a la sabiduría andina.  
Mapa fractal o atlas místico del amor**

**From love to Andean wisdom.  
Fractal map or mystical atlas of love**

Medardo Ángel Silva Ruales<sup>1</sup>

### **Resumen**

El problema abordado en esta investigación, surgió de la interrogante: ¿Qué aportan las nuevas perspectivas de la filosofía de la religión a la valoración y difusión de la riqueza cosmogónica propia de los pueblos indígenas andinos? A partir de este cuestionamiento, se identificó una doble formulación:

- ¿Qué aportan las nuevas perspectivas de la filosofía de la religión a la valoración y difusión de la riqueza cosmogónica propia de los pueblos andinos?

---

1 Teólogo, Máster en Filosofía y Pastoral Juvenil, Doctorando en Filosofía en la UPB de Medellín, siendo su Tutor del trabajo investigativo el Dr. Francisco Martín Díez Fischer Ph.D., Docente e investigador de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador en la Área Razón y Fe. <https://orcid.org/0000-0002-7797-3236>. [msilva@ups.edu.ec](mailto:msilva@ups.edu.ec).

- ¿Qué aportan las nuevas perspectivas cosmogónicas de los pueblos andinos a la valoración y difusión de la filosofía de la religión?

En este cuestionamiento, se cumple el proceso del círculo hermenéutico, desde el enfoque propuesto por Mauricio Beuchot. Como el mapa de un viaje de ida, que va del pasado, a través del presente, hacia el futuro; y de vuelta, que va del futuro mediante el presente hasta llegar al pasado. Las formulaciones del filósofo, aplicadas a este trabajo, dan explicación del único y mismo viaje que se conoce: el humano. La metodología aplicada demostró que este viaje no teme extravío alguno, ya que, al analizar la pregunta desde dos diferentes perspectivas, como un fractal, desde una *prolepsis* y una *anamnesis*, el fenómeno puede ser entendido como una totalidad integrada. Se piensa en un camino que implica una *prolepsis* que deriva de una *anamnesis*; pero esta *anamnesis* es una secuenciación de operaciones de desplazamiento.

Las dos representaciones de análisis, si bien unificadas, integradas, y asumidas desde una misma lectura, son consideradas desde una perspectiva, que va desde lo occidental-racional hacia lo oriental-intuitivo y viceversa, identificando la correlación entre estas dos formas de pensamiento. La solución al problema que guió a la presente investigación, consideró que el *quid* radica en la proporcionalidad, analogicidad, *phrónesis*, hospitalidad y trashumancia del indígena andino.

**Palabras clave:** Mapa, cartografía de sentido, fractal, *phrónesis*, campo electromagnético, filosofía andina, el tejido de un viaje.

## Abstract

The problem addressed in this research, arose from the question: What do the new perspectives of philosophy of religion contribute to the valuation and dissemination of the cosmogonic wealth of the Andean indigenous peoples? From this questioning a double formulation was identified:

- What do the new perspectives of the philosophy of religion contribute to valuation and dissemination of cosmogonic wealth of Andean peoples?
- What do the new cosmogonic perspectives of Andean peoples contribute to valuation and dissemination of philosophy of religion?

In this questioning, the process of hermeneutical circle is fulfilled from the approach proposed by Mauricio Beuchot. Like a trip map, this goes from past, through present, into the future; and back, from future through present until it reaches past. The philosopher's formulations, applied to this work, explained the only and same trip that is known: the human. The applied methodology showed that this trip is not afraid of any loss, since when analyzing the question from two different perspectives, such as a fractal, from a *prolepsis* and *anamnesis*, this phenomenon can be understood as an integrated totality. It is thought of a path that implies a *prolepsis* that derives from an *anamnesis*; but this *anamnesis* is a sequencing of displacement operations.

These two representations of analysis, although unified, integrated, and assumed from the same reading, are considered from a perspective, ranging from western-rational to oriental-intuitive and vice versa, identifying the correlation between these two forms of thinking. The solution to the problem that led the present investigation, considered that the *quid* lies in the proportionality, analogicity, *phronesis*, hospitality and transhumance of the Andean indigenous.

**Keywords:** Map, cartography of meaning, fractal, *phronesis*, Andean wisdom, the fabric of a trip.

## Introducción

Este trabajo busca sistematizar en un discurso científico-filosófico-religioso, a la luz de los resultados obtenidos en el diálogo sostenido a nivel ético, entre las filosofías: occidental y andina, basado



en la resistencia epistémica y de liderazgo político-cultural-religioso, en analogía al tramado de un viaje similar al recorrido por el campo magnético de la tierra y de todo ser viviente, de ida y vuelta, tal como fue planteado en trabajos anteriores<sup>2</sup>, mediante la aplicación de la hermenéutica analógica icónica, en cuanto metodología, epistemología, al dar el primer paso en una gran caminata que apenas inicia y va de la *protología* (pasado o término “*a quo*”), al presente (*metoikesis*) y de éste a la *escatología* (futuro o término “*ad quem*”), guiados por la propuesta filosófica implementada por Mauricio Beuchot, que busca su interiorización, contemplación y aplicación mediante la expresión de la *chacana*.

La *chacana* es el símbolo milenario recurrente en las culturas originarias de los Andes. Su forma es la de una cruz cuadrada y escalonada con doce puntas. El origen de la palabra es quechua y puede interpretarse como *punte hacia lo alto*. Es una referencia al Sol y a la Cruz del Sur. Posee una profundidad muy significativa al señalar la unión entre lo alto y lo bajo, la tierra y el sol, el hombre y lo superior. Por lo que, no es una forma encontrada al azar, sino que es una forma geométrica resultante de la observación astronómica, es un símbolo que representa científicamente el universo.

Ya los antiguos hombres acercaron el cielo a la tierra, y lo explicaron con este símbolo que encierra elementos contrapuestos, dialécticos, que explican la cosmogonía del mundo andino: lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra, el Sol y la Luna, el Norte y el Sur, el arriba y el abajo, el tiempo y el espacio. En una primera representación la forma de cruz representa los cuatro extremos, las cuatro direcciones y las cuatro estaciones. Cada segmento en cada una de las extremidades formada por tres escalones que representan

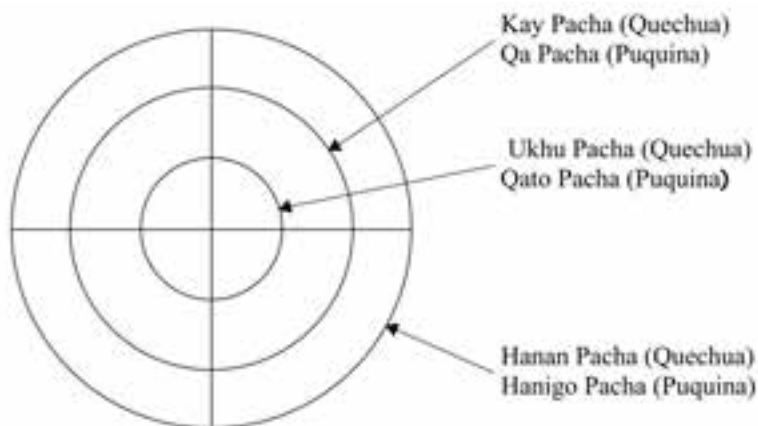
---

2 Interpretación de la simbólica andina en la obra escultórica de la Escuela Quiteña en Temáticas relevantes para una hermenéutica analógica, Editorial Torres Asociados, México, D.F. 2018, pp. 131-182. Fusión de horizontes en el mestizaje hispano-americano. Hermenéutica del obispo e indígena, de próxima publicación.

los tres mundos presentes en todas partes: el mundo de los dioses, de los hombres y de los muertos.

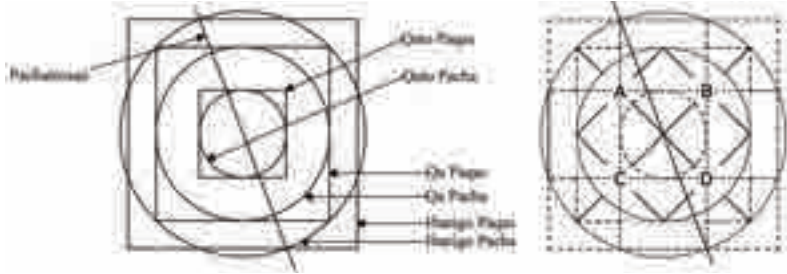
El centro circular representa, la dualidad interna del universo: el vacío, el no conocimiento, lo inimaginable, lo verdadero, lo sagrado. En el simbolismo de la *chacana* están representados los tiempos de la siembra y la cosecha, sobre todo del maíz: el 3 de mayo. De ahí la fiesta de Mayo (Vizcarra, 2015), que para el mundo indígena es el inicio del nuevo año, el primer día de la luna, después de la cosecha, cuando los campos están pelados y las trojes llenas de maíz, el sol en lo alto, el cielo azul, y los sacerdotes solemnes y activos en sus actos rituales (Vizcarra, 2015, p. 263).

Gráfico 1  
Proceso de interpretación de la Chacana por Javier Lajo



La interpretación que la cultura andina hace acerca del mundo, de la divinidad, de sí mismo y de todo lo que le rodea, tiene rasgos particulares en materia de tiempo y espacio, empezando por el sentido de la paridad, dualidad, no de unidad, sino de totalidad; sigue la concepción agrocéntrica, los mitos, los ritos, las leyendas, el bienestar duradero, el tiempo cíclico, el espacio, los valores, los símbolos y la sistematización del pasado, presente y futuro.

Gráfico 2  
Chacana



Fuente: Tomado de la Filosofía Indígena Inka de Javier Lajo

Hablar de la cosmovisión andina específicamente, implica necesariamente remitirse al espacio geográfico de los Andes, cuyo nombre se cree proviene del quechua “anti” y quiere decir “montaña alta”, la cordillera que se extiende desde el Cabo de Hornos en Argentina hasta las proximidades del Océano Atlántico en Venezuela, en Sudamérica.

Así también, pide remitirse a su historia y a las culturas que habitaron en esta parte del mundo. Para ser más específicos, es importante conocer la presencia de la cultura incaica, una cultura que, según los historiadores, surgió a finales del siglo XII. Es la historia la que nos señala que los incas fueron emigrantes de la zona de Tiahuanaco que huían de los Aymaras y se asentaron en el Cuzco, donde consolidaron el imperio con el Inca Pachacútec a inicios del siglo XV. Continuó con Túpac Yupanqui, Huayna Cápac, hasta llegar a Atahualpa<sup>3</sup> (Reimers), porque en el año que él tomó el poder, tuvo inicio la conquista española.

3 Atahualpa, el gran gobernante de Quito, que nació y creció potente en nuestras latitudes, de una mezcla de sangre del Inca cuzqueño y de la reina Shyri quiteña, de llegar a convertirse en un símbolo de la nacionalidad ecuatoriana por su origen indio, por su personalidad que extrañó a propios y extraños. Al Inca-Shyri, se le recuerda por su valor de raza aborigen de los pueblos nativos que abrió el camino futuro con que pueden beneficiarse el

Los incas, dueños de un sistema administrativo, desarrollaron el Tahuantinsuyo, el más grande imperio del continente americano. Tenían sus clases sociales, con la realeza que se constituía con el Sapa Inca, Coya, Auqui y Ñusta; luego de ellos estaban las demás clases. Su economía se fundamentó en la actividad agrícola. Entre sus dioses estaban: Viracocha, además del *Inti* (Sol), *Quilla* (Luna), *Pachamama* (Madre Tierra), *Pachacámac* (el Dios del submundo), entre otros. Desarrollaron la arquitectura, la artesanía, el tallado de piedra y un trabajo bien definido en lo que se refiere a la cerámica. Sintetizaron el arte, las ciencias y las tecnologías de las culturas previas.

En el proceso e itinerario de sistematización desencadenado a partir de la consideración de la *chacana*, desarrollada de manera simultánea en dos ejes, uno vertical, correspondiente a los derechos, expresados con las categorías: revelación, evangelio, religión, silencio, palabra, razón, al centro y desdoblamiento del fractal, palabra, valor, virtud, cultura, buen vivir; y el otro eje horizontal, correspondiente a los deberes, expresados en las nociones: paz, justicia, distribución, gobierno, palabra, razón, que permite el punto de quiebre al fractal en el eje horizontal, razón, palabra, política, economía, administración y solidaridad, como se puede ver en el gráfico a ser implementado en este trabajo como “atlas” o guía para la comprensión de la vida indígena andina ecuatoriana.

La gran empresa de planificación de las sociedad andinas, de todos los recursos humanos y materiales, que ofrecía la compleja geografía del área andina, posible gracias a la existencia anterior de las instituciones gestadas en los Andes desde tiempo remotos, que tuvieron su razón de ser en unos conceptos, actitudes comunes, a

---

Ecuador y América. Extrañó a los extranjeros por el proceso dinámico en los campos económico, social y cultural de la población aborígen que alcanzó un desarrollo sensible y sostenible, por lo que siempre debe estar presente en la memoria y en los destinos de nuestros pueblos latinoamericanos (Orbe, 1). Cfr. También el artículo de Luis Andrade Reimers: La Verdadera historia de Atahualpa' 26 de Julio de 1533.

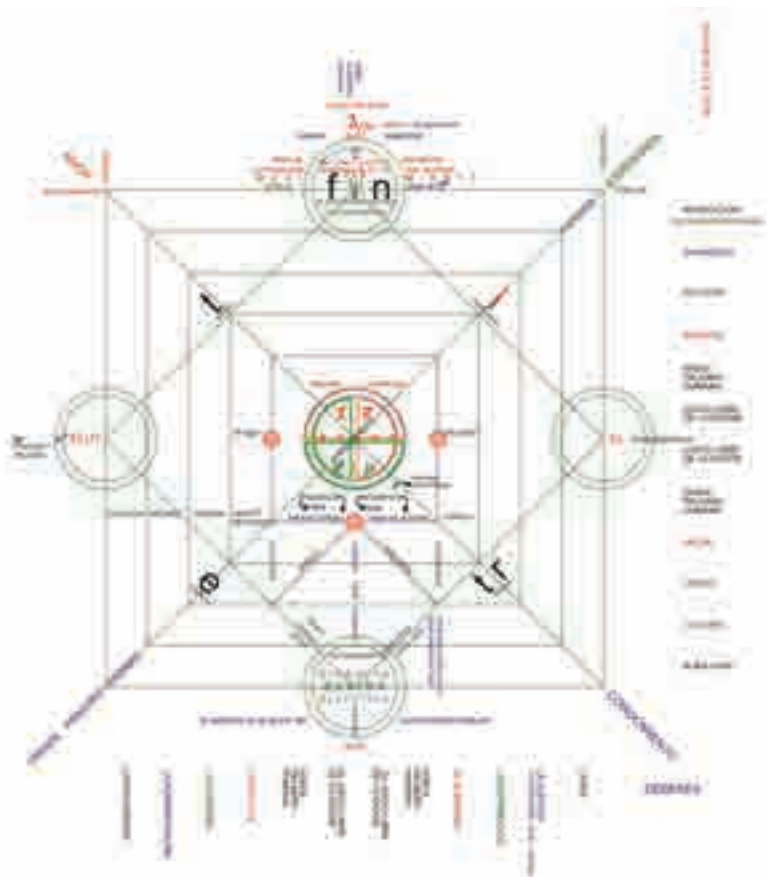
todos los pueblos andinos que se fundamentan en un rasgo esencial que aún hoy define la personalidad del hombre en esas latitudes: su identificación y su asimilación con la naturaleza en la que vive, reflejada tanto en el plano espiritual como en el material.

Fueron las características geográficas, con su diversidad de regiones naturales, las que llevaron a estos hombres y mujeres a plantearse su propia posición en el entorno desde una perspectiva que les situaba ante “lo de arriba” y “lo de abajo”. Es el concepto de lo *Hanan* y lo *Hurin*, como dos principios que se oponen, pero que al mismo tiempo son complementarios y que existen el uno en función del otro. Lo de arriba, asimilado a lo más importante o preeminente, a la idea de lo masculino, del día, del Sol y de lo que está a mano derecha. Lo que está abajo o a mano izquierda, pero también asociado a lo femenino, a la noche o a la Luna, y es complementario a lo *Hanan*.

La estructuración vertical del *ayllu* (familia nuclear) permitió diversificar los cultivos y cubrir las necesidades de la población o de los grupos en los que estaba constituida la sociedad andina. El hecho de que la naturaleza ofreciera al hombre grandes dificultades para enfrentarse al reto de extraer de ella sus recursos, hizo que los individuos busquen aunar sus esfuerzos y se organicen en sociedades cuyo nivel de complejidad determinó los procesos de su evolución.

El individuo, el *runa*, solo llegó a tener consciencia de serlo en la medida en que formaba parte de un grupo, porque ésta era la única forma que tenía de acceder a los bienes naturales que le permitían sobrevivir. El individuo se identificaba con la naturaleza como integrante de un grupo, y su vinculación era doble: de tipo sagrado y ritual. Debido a la abundante presencia inca en grandes regiones explican la existencia de grandes centros administrativos y artesanales, destinados a los parlamentos y a los rituales, que van ganando prestigio gracias a la especialización de quienes formaban parte de esos grupos de arte y oficios.

Gráfico 3  
Dimensiones vertical y horizontal



Elaboración: autor

## Referencias

El gráfico recoge de manera sumaria los resultados de la reflexión alcanzada en los dos trabajos anteriores, esto es, lo unívoco-individual, lo analógico-hermenéutico, para terminar con la apertura a lo universal y hasta equívoco, siguiendo la línea del tiem-

po, en el que les ha tocado vivir perennemente a los millones de hombres y mujeres de los pueblos originarios andinos, que caminan a pies descalzos, por esa línea infinita de sus autoafirmaciones, que se siguen mutuamente a través de las innumerables vueltas y retornos, de dolor y de placer, en las dos direcciones: de ida (éxtasis) y vuelta (*entasis*<sup>4</sup>); más conocidas como *sinécdoque ascendente*, la que va de la parte al todo, esto es, el ascenso de las esferas planteado por Peter Sloterdijk en su obra *Extrañamiento del mundo* y la *sinécdoque descendente*, la que va del todo a la parte, vistas como un viaje, el realizado por el hombre, que se ve a sí mismo como un ser desplazado, apátrida, sin posada, que se mueve continuamente en busca de su destino, huyendo siempre de la rutina, buscando las rutas más inéditas para su única e irreplicable libertad, la que le eleva a prototipo de vida humana, por la que los hombres son percibidos como seres que figuran en ritmos de salida, búsqueda, hallazgo, entrada del mundo, tanto del existente como del inexistente, del presente como del ausente, siempre yendo (*exitus*) y viniendo (*reditus*) (Sloterdijk, 2008, pp. 285 ss.), como seres fronterizos, limítrofes, errantes, que van trazando una vía de ascenso a través de la dignidad-sutileza que configura su condición teofánica en el mundo (Rangel, 2013), (Rangel, 2012), encarnada en varias figuras que despuntan desde épocas remotas hasta nuestros días como: Abraham, Agar, María, Jesús, Mariana de Jesús, Manuel Chili, César Dávila Andrade, entre muchos otros iconos considerados en nuestra investigación.

Ecuador es parte de una civilización, con muchas culturas diferentes en tiempo y espacio. Pero todas unidas por una matriz filosófico-cultural, como una mano tiene cinco dedos diferentes, pero los cinco pertenecientes a una misma mano. Abarca un arco de historia muy secular (27 siglos). Han sido como siete milenios de desarrollo humano y cultural, sin intervención de otras civilizaciones que la de

---

4 El traductor, Eduardo Gil Bera, de la obra de Peter Sloterdijk, acota en la nota 156 esta palabra: éntasis, del griego, como: entusiasmo infundido, inspiración. Cfr. p. 291.

los pueblos originarios de oriente, sus primeros pobladores, que le dan la categoría de civilización antigua y carácter autónomo en el mundo.

## Material

Se procede de manera muy prolija y atenta a la recepción de todo material referente al sentido verdadero (*etymon*) de todo signo de comunicación utilizado por los pueblos originarios, más específicamente por las culturas indígenas andinas, que nos transmitan una enseñanza válida, venga de donde venga, así de los cuatro vientos, de los cuatro *saywas*: *yachay*, *munay*, *ruray*, y *ushuay*; de los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra; tal que nos permita crear, a partir de ellos, un método o sabiduría que nos conceda el alcanzar a interpretar como ellos, en toda su amplitud y profundidad la vida, y ésta en toda su real dimensión: profética, trágica, dramática, pero rebo-sante siempre de un luminoso e indecible esplendor que está más allá del lenguaje, por lo que se expresa de manera elocuente mediante el arte magistral alcanzado por la obra en conjunto del hombre andino y de manera particular, por y en nuestro personaje: Manuel Chili.

Razón por la cual, llevaremos nuestra mirada momentánea al arte producido en todo el arco de tiempo desde que el hombre andino tiene memoria, con una doble lectura, una como nos da cuenta Tschudi, con un producto artístico que llega hasta nuestros días: el tejido andino (Tschudi, 2017), y la otra, por parte de Fritjof Capra (Capra, 2007), que “expresa una red de relaciones que incluye de un modo esencial al observador humano” (p. 15), a través de las cuales se logra plasmar sus más íntimos secretos de la sabiduría ancestral que les es propia, como cultura andina, que camina a pies descalzos y altísima pobreza por la Abya Yala. Su uso tiene un significado simbólico y ritual que representa la energía. Los diseños de sus prendas: ponchos, chalinas, fajas, tapetes, cuentan cada uno, los acontecimientos que se viven en la cotidianidad de las familias, de las comunidades y los pueblos. En fin, la del arte.



## Metodología

En cuanto a la metodología, entendida como el camino a seguir, se viene aplicando desde el inicio de la presente investigación, la tipología de signos que según Beuchot se remonta a Charles Sanders Peirce, quien correlaciona, asimismo, en dos ejes vertical y horizontal, lo ontológico y lo fenomenológico, dando lugar a la construcción en red para su sistema, de las divisiones de los signos en categorías: cualisigno, sinsigno, legisigno; ícono, índice, símbolo; rema, dicisigno y argumento, correspondientes a las ontológicas de primariedad, que es solo posibilidad y corresponde a la cualidad, la de segundidad, que es existencia y corresponde a la substancia. La última, la de terceridad, que es legalidad y corresponde a la relación-acción.

Epistemológicamente, la investigación caracteriza una explicación de la adquisición e incremento de conocimiento y entendimiento (inteligencia), en términos de desarrollo, en el individuo indígena andino, para mostrar cómo es posible el conocimiento y su expresión acabada en el arte, como fue el caso de Caspicara en la Escuela Quiteña, cuyo aprendizaje y adquisición de nuevos conocimientos fueron posibles gracias a la interiorización según la forma y a la manera contemplativa de una fusión de horizontes, expuesto en el segundo trabajo, seguido ahora de la presente investigación que va a la zaga del conocimiento alcanzado filosóficamente por Critón, amigo de Sócrates, el maestro, en sus últimos momentos, según aparece en la narración de Platón como figura de la mundanidad, al decir de Peter Sloterdijk (2008) en su obra *Extrañamiento del mundo*.

Para el tratamiento y consideración de la espiritualidad indígena andina, considerada en sus tres fases: la de interiorización, la de contemplación y la de aplicación; se parte del concepto acuñado en el medioevo, para caracterizar al ser humano en su pascua, que comprende tres esferas: preexistencia, existencia y postexistencia, esto es, la de *homo viator* (Cortazar), abarcadora de los conceptos desarrollados en la *protología* (*prolepsis*), pasando por la mediación de la *metoikesis* (Peter Sloterdijk), hasta la escatología (*anamnesis*), guiados cual

“nueva brújula”, por la Cruz Andina o *Chacana*, que contiene en sí al *capak ñam* o camino de la sabiduría o ruta de la sabiduría que nos permita salir victoriosos a lo largo de este camino y viaje en el que nos encontramos en esta vida.

En esta tercera y última parte, se busca poner de relieve el aporte específico de la espiritualidad indígena andina a la filosofía de la religión, como queda dicho, por la descripción de la Cruz Andina, cual “Atlas místico”, expresión del amor a la sabiduría del indígena andino, que recogiendo la esencia de la existencia y permanencia de su espiritualidad, trace y guíe la reflexión, de una parte, sobre el reconocimiento de la dignidad humana y su hospitalidad universal (sinécdoque descendente: mística), que viene de lo universal a lo particular; y de otra parte, la de la indigencia trashumante (sinécdoque ascendente: ascética), que va de la parte al todo, pasando por la *metoikesis* —cambio de morada del alma— aludido por Sloterdijk (2008, p. 87).

El runa, junto a la espiritualidad desarrolla a la par, la más estricta ritualidad, mediante el manejo de elementos simbólicos, por los que alcanza ese estado de conciencia que le permite obtener y potenciar sus conocimientos y el perfecto manejo del espacio, del lenguaje, de la palabra, del movimiento, del canto, de la aplicación de las diferentes plantas y minerales, de los elementos: agua, tierra, fuego, aire y demás herramientas que le permitan restablecer la energía —salud— de quien lo perdió. Es un tema amplio el mundo de su aplicación en las limpias y baños, en el que se funden dos tipos de conocimiento, o dos formas de conciencia, la racional y la intuitiva, asociadas respectivamente con la ciencia y la religión.

Y, lo que se hace ahora es ponerla en diálogo con las nuevas entradas que hoy por hoy, nos ofrecen las ciencias exactas, concretamente con el concepto del *fractal*, propuesto por Mandelbrot, y que de manera clara fuera considerada en nuestro gráfico de la *chacana* que, una vez más será considerada para esta tercera parte del trabajo, con el fin de que nos oriente en la interpretación al tema que nos ocupa: el amor a la sabiduría al estilo netamente andino. Y otra en-

trada, la propuesta por Fritjof Capra a través de sus obras *Sabiduría insólita*, *El Tao de la física* (p. 40) y *El punto crucial* (cfr. capítulo IV), en las que propone un “cambio fundamental de la visión del mundo experimentado por la ciencia y la sociedad [...] una nueva visión de la realidad y las consecuencias sociales de dicha transformación cultural” (*Sabiduría insólita*, p. 10).

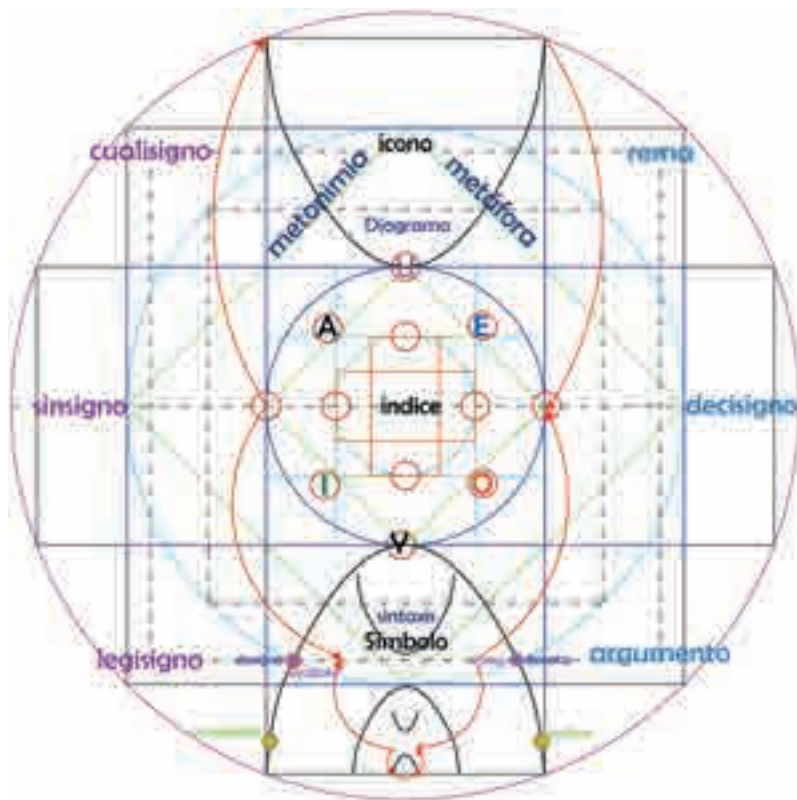
Íntimamente unida a lo anterior está la consideración tanto metodológica como epistemológica al tejido andino, pues, tejer en los Andes, no es solo tejer, es sostener un diálogo con el origen, es un sistema de comunicación muy eficiente entre el inicio de la vida y este instante presente. Tejer es atrapar la información del Cosmos, reconociéndose uno en lo divino y manifestarla con aparente simpleza en un complejo manto andino.

Y así no más tejiendo, así se va comprendiendo que cada planeta en el Universo es un cuerpo vivo que funciona en relación a otro cuerpo bajo un solo latido. Y cada estrella es tan solo un punto, pero un punto indispensable en ese gran tejido [...], que un árbol no es solo un árbol, es un eje que se ancla en la tierra y se proyecta hacia el cielo. (Tschudi, 2017)

Si bien el artículo tiene una referencia motivada y lo suficientemente argumentada en relación a la vasta obra de Mauricio Beuchot (2015a, 2015b, 2012), al mundo y camino recorrido por la semántica (Guiraud, 1994), no es nuestra intención ni detenernos en ella ni soslayarla, sino acogiendo sus más valiosos aportes a los que se ha llegado dentro de una clara convención filosófica tácita, a partir de la cual, se pueda recuperar y replantear la motivación inicial o intencionalidad primera, que tiende a perder su función etimológica y por tanto a oscurecerse, de tal manera que nos permita movernos con libertad, sin caer en la arbitrariedad de la interpretación, aplicando el método por él planteado en su “hermenéutica analógica icónica”, considerar las relaciones entre: sentido, símbolo y referente, de llegar a una semiótica analógica, evitando el univocismo científi-

co y el equivocismo espiritual que pudiera distender, provocándole deformaciones, a la teoría del significado en nuestros días.

Gráfico 4  
El fractal



Interpretado y dibujado en dos dimensiones por el autor del trabajo, en base al artículo de Arguedas, V. (agosto-febrero de 2012). Video acerca de los tejidos andinos, creado por Mariana Tschudi, 2007. Video Qhapaq Ñan o Ruta de la sabiduría, elaborado por Javier Lajo, consultado en el Centro de Documentación del CIDAP (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares), Cuenca-Ecuador.

## Discusión

“Dicen que somos pasado,  
sin pensar que somos presente,  
dicen que vivimos alguna vez en estas tierras,  
como si ya estuviéramos muertos y estamos con vida.  
Vivo dentro de ti y no lo sabes,  
hablas mi lengua y no me ves,  
soy tu hermano y no me aceptas,  
soy tu padre, tu madre y tu abuelo  
y me discriminas”.

(Marcos Ibáñez)

En cuanto a la primera pregunta que busca responder el presente artículo, ésta comprende la siguiente formulación: ¿Qué aportan las nuevas perspectivas de la filosofía de la religión, a la valoración y difusión de la riqueza cosmogónica propia de los pueblos andinos?, se seguirá como guía, el mapa, cual cartografía de sentido, que revela el amor a la sabiduría expresada por los pueblos originarios andinos, mediante la *chacana* (Arias, 2018), junto al *fractal* o modelo matemático que lo describe, por el que se estudia a objetos y fenómenos recurrentes en la naturaleza, que no pueden ser explicados por las teorías clásicas y que se obtienen mediante simulaciones del proceso que los crea, y consiste en una forma geométrica cuya estructura básica fragmentada se repite a diferentes escalas, tal como fue propuesto el término por el matemático polaco franco americano Benoit Mandelbrot en 1975 (Arguedas, 2012), derivado del latín “*fractus*”, que significa quebrado o fracturado, pero dinámicamente.

El desarrollo ahora sigue la intuición de los sabios, de los maestros, de los pueblos originarios andinos, aplicado en el arte con nuestro personaje Caspicara, tanto en sus micro obras, como en las macro construcciones incas, aún presentes entre nosotros, que piden una adecuada interpretación que acerque al propósito planteado en la presente investigación, desde la metodología de la hermenéutica analógica icónica propuesta por Mauricio Beuchot Puente, filósofo latinoamericano inspirador del presente trabajo, que constituye la tercera

y última parte, como un aporte a la filosofía andina desde la “Mitad del Mundo”, visto y leído desde mi pequeño país conocido por lo que lo define, una línea, llamada: *Equaetorial*, correlacionada con el equilibrio, la armonía, la hospitalidad-trashumancia, la dignidad-sutileza, la *phrónesis* retomada, desarrollada y aplicada a la filosofía andina.

## La intuición en el maestro

Embargado por la misma emoción de Critón, quien barrunta una oscura idea de lo quiere decir tener ante sí a un maestro (Sócrates), o la de los discípulos reprendidos por su también maestro (Jesús) cuando ya se acercaba su hora, o la de América ante la partida prematura, premeditada, no menos violenta de las culturas nativas, porque, ¿qué es un maestro sino un hombre o toda una comunidad, los pueblos originarios, que convierten su última alentada en un argumento y su última hora en una prueba? El maestro de todos los maestros da su última lección a él (ellos), el mal alumno o sus malos alumnos, tardos en comprender hasta el final.

Así culmina la vida del maestro en el silogismo: la mejor vida es enseñar, yo enseño por qué muero; luego, si muero, vivo conforme a lo mejor. (Sloterdijk, 2008, p. 203; Cossío, 2015)

Nuestra sagrada energía ya tuvo a bien ocultarse, nuestro venerable sol ya dignamente desapareció su rostro, y en total obscuridad se dignó dejarnos [...] Último mensaje de Cuauhtémoc o Consigna de Anáhuac del 12 de agosto de 1521. [...] Ciertamente sabemos (que) otra vez se dignará a volver, que otra vez tendrá a bien salir y nuevamente vendrá dignamente a alumbrarnos. (Venero, 2015)

O también: en Mc 9, 30-37, en el camino (de Galilea a Jerusalén: de ida y vuelta), Jesús les anuncia a sus discípulos que él es el Ungido de Dios, que está dispuesto a llevar el Proyecto de Dios, el anuncio del Reino, hasta las últimas consecuencias, hasta el final, es decir, atravesando la muerte de Cruz hacia la resurrección. Los discípulos no solo no entienden, sino, tampoco aceptan el proyecto que Jesús les propone. Nos damos cuenta de ello, porque Jesús

mientras les habla de entregar su vida, de hacerse servidor de todos, ellos están discutiendo entre sí: ¿Quién es el primero? ¿Cuál es el más importante? Al igual que los discípulos, nosotros tampoco lo hemos entendido, tampoco lo hemos aceptado. Ese “*mea culpa*”, ese reconocimiento sincero, de nuestra incapacidad para ir por el camino de Jesús, nos tiene que llevar a descubrir, dónde se encuentra el sentido de la entrega y de la vida.

Con un gesto solemnemente sencillo, Jesús toma a un niño, lo abraza, lo pone al centro, en medio de ellos, en el centro del ágora del multiverso. El niño simboliza la sencillez, lo insignificante, lo débil, lo último, lo pequeño, lo que no cuenta a los ojos de los grandes. Jesús con ese gesto, quiere mostrarnos, que es necesario, una y otra vez, ir detrás de Jesús y ponernos en el último lugar, sin pretender ser los primeros, los más importantes, los mejor reconocidos, los más poderosos; aceptando que el camino de Jesús es el camino del servicio incondicional, de la entrega generosa, y de la devolución de la propia vida, hasta el final. Eso también lo entendemos con las palabras del Eclesiástico: “Hijo, si quieres servirle al Señor, prepárate para el trabajo, el sacrificio. Porque, así como el oro se hace más limpio, más fino, más precioso, en el fuego; así también los que sirven al Señor se purifican, en el horno del sufrimiento” (Eclo. 1 1-6).

Solamente, aceptando el camino de Jesús, como una renuncia a nuestro egoísmo, a nuestro falso yo, podemos hacer realidad lo que proclama el Salmo: “Encomienda tu camino al Señor y él actuará”. Solamente, haciendo del Señor nuestra delicia, él nos dará lo que pide nuestro corazón. Estar con Jesús, permanecer con Jesús en el camino de la vida, es estar a favor de él, es fiarse de él, es creer en su “Palabra hecha carne” que se entrega por nosotros, locura humana (judíos y griegos) pero, sabiduría de Dios; es vencer nuestras resistencias y la raíz de todo pecado, el egoísmo; para ser, solo entonces, discípulos y capaces por lo tanto de entrar en el plan o proyecto de salvación.

Lo anterior nos permite ahora comprender, si bien analógicamente, acercarnos a la filosofía andina, que al ser eminentemente re-

ligiosa, esto es, cuyo objetivo es la experiencia directa y diríamos una vivencia mística de la realidad, como lo puede ser también para la tradición católica, resulta así inseparable la conexión entre filosofía y religión, a manera de una fusión de horizontes como fue expuesto en otro trabajo<sup>5</sup>, de llegar a determinar todo su pensamiento, su acción y manifestación en la vida cultural y social, compuesta por innumerables sectas, cultos y sistemas filosóficos, que implican numerosos rituales, ceremonias y disciplinas espirituales, al igual que la veneración de innumerables dioses y diosas. Las muchas facetas de esta compleja, persistente y poderosa tradición espiritual son un reflejo de las complejidades geográficas, raciales, lingüísticas y culturales del vasto continente que ocuparon los pueblos originarios a lo largo y ancho del continente americano.

### La intuición en la filosofía

¿Qué relación guarda ahora la filosofía con las dos restantes esferas de la cultura, con el arte y la religión? La respuesta es: existe una honda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Todas ellas están entrelazadas por un vínculo común, que reside en su objeto. El mismo enigma del universo y de la vida se halla frente a la poesía, la religión y la filosofía. Todas ellas quieren en el fondo resolver este enigma, dar una interpretación de la realidad, forjar una concepción del universo. Lo que la diferencia es el origen de esta concepción. Mientras la concepción *filosófica* del universo brota del conocimiento racional, el origen de la concepción *religiosa* del mismo está en la fe religiosa. El principio de que procede y que define su espíritu es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios (Mariana de Jesús). Por eso, mientras la concepción filosófica del universo pretende tener una validez universal y ser susceptible de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende, por modo decisivo, de factores subjetivos. El acceso a ella no

---

5 Fusión de horizontes en el mestizaje hispano-americano. Hermenéutica del obispo e indígena. En él se busca dar una interpretación de esta realidad.



está en el conocimiento universalmente válido, sino en la experiencia personal, en las vivencias religiosas. Existe, pues, una diferencia esencial entre la concepción religiosa del universo, y la filosófica; y, por ende, entre la religión y la filosofía, aquí consideramos en su momento la vida de la santa ecuatoriana Mariana de Jesús.<sup>6</sup>

La filosofía es también esencialmente distinta del arte. Como la concepción del universo, que tiene el hombre religioso, la interpretación que da de él el artista no procede del pensamiento puro. También ella debe su origen más bien a la vivencia y a la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales contemplativas. A esta diversidad de funciones subjetivas se agrega una diferencia en el sentido objetivo; el poeta (César Dávila Andrade<sup>7</sup>) y el artista (Manuel Chili) no están atentos directamente a la totalidad del ser, como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un camino, a un ser y un proceso concretos. Y al representar éstos, los elevan a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo, en la parte está el todo. El artista, el poeta, interpretando primordialmente un ser o un proceso particulares, dan indirectamente una interpretación del conjunto del universo y de la vida, así consideramos al resultado de la obra de Manuel Chili avalada por su vida a ella consagrada de manera total.

---

6 Aprendiendo a morir es una biografía de hondo humanismo sobre Mariana de Jesús, figura trascendental en la América hispana, nombrada “Heroína de la Patria”, “Azucena de Quito” y “Virgen penitente”. La vida de esta mujer —lo dice esta obra clave— es mucho más que un tiempo y un espacio en el imaginario de una nación, el Ecuador, es una propuesta para todo el mundo y todos los hombres de todos los tiempos.

7 Nacido en Cuenca, Ecuador, en 1918, y muerto, por su propia mano, en Caracas, en 1967; nos legó una poesía deslumbrante, una ensayística llena de saberes colindantes con lo mágico, lo metafísico, lo oscuro y, una narrativa tremenda, desgarrada y desgarradora, a medio camino entre el realismo y la alucinación. Cfr. Andrade (2015).

Si intentamos definir, en resumen, la posición de la filosofía en el sistema de la cultura, debemos decir que la filosofía tiene dos caras: una cara mira a la religión y al arte; la otra a la ciencia. Tiene de común con aquéllos la dirección hacia el conjunto de la realidad; con ésta, el carácter teórico. La filosofía ocupa, por ende, su puesto, en el sistema de la cultura, entre la ciencia por un lado y la religión y el arte por otro, aunque está más cercana de la religión que del arte, puesto que también la religión se dirige inmediatamente a la totalidad del ser y trata de interpretarla, como así lo hizo y vivió, una mujer ecuatoriana: Mariana de Jesús, con su dimensión contemplativa y más aún, mística.

De este modo se va completando el proceso, primero el inductivo (de la parte al todo) mediante la introspección, representado por Manuel Chili, con el otro deductivo (del todo a la parte) con la dimensión contemplativa, propia de Mariana de Jesús. Situándose la filosofía dentro del conjunto de la cultura, puesta en relación con las distintas esferas o caras de la misma, a saber: el arte, la religión; hemos confirmado con nuestros personajes la dinámica del concepto esencial de la filosofía que habíamos obtenido y hecho resaltar claramente sus distintos rasgos, tanto en los trabajos anteriores como en el presente que buscar profundizar.

Por ello, una vez más, nos acercamos a figuras emblemáticas como la de Sócrates, la de Abraham, la de Moisés, la de Jesús, la de los pueblos originarios, y dentro de ellos, la de Manuel Chili, la de Mariana de Jesús, entre otras muchas que se pueden considerar, porque encarnan y están a la vanguardia de una inteligencia de la especie humana que no se aviene con la prudencia (*phrónesis*) mediana autodestructiva de los más, sino que busca su excelencia, razón por la cual merecen ser ahora consideradas, analizadas y valoradas filosóficamente, como lo que son: maestros, guías de un camino a la plenitud, a la sabiduría.

Así, lo que Critón llega a notar en la prisa de su maestro Sócrates es la realidad de una doctrina que responde a la necesidad de

enseñar en pocos años lo que debe ser sabido para que almas y repúblicas sean el cuento de nunca acabar mal. No hay filosofía como estudio simultáneo de la política y las almas hasta que unos individuos desarrollaron un olfato específico para notar qué difícil es ser todavía prudente (*phrónesis*) en el gran mundo que se hace turbulento.

Ya desde Sócrates, filosofía es y sigue siendo, una búsqueda de sabiduría como arte de guiar, a través de la tormenta, a almas y repúblicas pese a los riesgos crecientes. Es una escuela del despertar, hacia la iluminación o en otras palabras, conversión, en un planeta cada vez más sumido en el letargo; es como un auxilio al momento del parto para la prudencia que debe realizar en la mayor esfera: la vida. Semejante prudencia no es megalómana como la frivolidad que en todo se entromete, sino megalopática como la responsabilidad que está preparada para las largas jornadas de trabajo de la ciudadanía universal. Esa educación para la existencia en el mundo globalizado es formal porque debe determinar en un tiempo limitado lo que es vital para estados y reinos: de allí la opción antinarcótica de las doctrinas formales.

Que las tradiciones espirituales así como las sociales sufran cambios radicales a fin de estar en armonía con los valores del nuevo paradigma que se corresponde con una nueva visión de la realidad, la de los pueblos originarios, la de la cultura indígena andina, expresada en la mística, en la vida y obra de sus insignes hijas e hijos, es posible entonces que confiera un carácter marcadamente alternativo, en el que prime lo ecológico, al estar orientado hacia la tierra, hacia lo pospatriarcal, centrada en la creación, con una visión más femenina, la de la madre-tierra, la que nutre y alimenta todo y a todos. Éste será uno de los objetivos que pretende este trabajo investigativo en lo que sigue.

Tal vez haya que vivir poco antes del año 2000 después de Cristo para comprender la conexión entre escasez de tiempo y aprendizaje de la vida-muerte, sin ningún esoterismo ni metafísica. ¿No mueren también hoy especies animales y bosques como si quisieran, con eso, decir algo? Aunque no voluntariamente, mueren demasiado pronto. También su “enseñanza” busca intérpretes sagaces. Sigue

estando confuso qué queda de las muertes prematuras de maestros y otros seres vivientes como válido para los que siguen. El tiempo que le queda al mundo humano es cada vez más escaso en la edad de la globalización; sería cada vez más urgente un estudio de formas de vida para lo interior y lo exterior en el complejo planetario. Lo que hoy da que pensar no es un ominoso instinto de muerte que sería ingénito a la misma vida; lo que nos alarma es la urgente gravedad de la aventura de la inteligencia a través de la especie en su conjunto.

## **Trashumancia mundial**

### ***El héroe***

La cura a la grieta matinal conocida como pecado original o caída inicial o abismo<sup>8</sup> que se abre ante la búsqueda compulsiva de la autorrealización, de la individualización extrema, insuflada desde las pantallas brillantes de la hipermodernidad, es la hospitalidad primordial al rostro del Otro (Rangel, 2012, p. 75).

La condición de posibilidad de la hospitalidad cosmopolita tiene como base la responsabilidad, el respeto, la reciprocidad y el reconocimiento de la dignidad absoluta del ser humano que ha sido históricamente negada, minimizada, soterrada, pero vivida aún por los pueblos originarios americanos; el reconocimiento feudal del “Don” y el señorío han estado supeditados a la posesión, a la propiedad de un dominio, de un territorio, de un “lugar” o de una persona: esclavos, trabajadores, hijos, esposas (p. 75), para el caso europeo.

Lo trae a colación Reyna Carretero Rangel cuando dice que, la condición de indigencia trashumante es la versión opuesta de la

---

8 Toda vez que en palabras del P. Peter Kolvenbach, Superior de la Compañía de Jesús, dice: “La injusticia hunde sus raíces en un problema que es espiritual. Por eso su solución requiere una conversión espiritual del corazón (núcleo de la vida personal) de cada uno y una conversión cultural de toda la sociedad mundial (núcleo de la vida social)”. Lo que dicho en otras palabras, sonaría como: que sin espiritualidad no hay desarrollo.

propiedad y permanencia de un “lugar”; es el desarraigo ancestral que hunde sus raíces en la tradición de la movilidad y de lo sagrado, fundamenta esta idea en Jacques Attali, en su *L’homme nómada*, de quien cita cuanto sigue:

La primera intención de toda innovación es de orden espiritual antes que material. Así el fuego, instrumento de ritual antes de protección contra el frío. Así la domesticación de los animales salvajes, objetos de sacrificio antes de ser proveedores de leche, piel, forraje y carne. Así la metalurgia del bronce, arte ritual mucho antes de devenir medio para fabricar las herramientas. Así el intercambio, primero, procedimiento religioso de eliminación de la violencia como una ofrenda a los espíritus antes de ser comercio entre los hombres [...] el nómada no moría para conservar o apropiarse de una tierra, sino para conservar el derecho de dejarla. (Attali, 2003, pp. 79-80, 17)

Si la propiedad es ese espacio inaccesible para las actuales y futuras generaciones, el horizonte opuesto que ha abierto la experiencia del héroe neorrante con nombre y apellido propio: Mariana de Jesús en el campo religioso, o Manuel Chili en el del arte, ámbito en el que cada uno es maestro, cuya enseñanza está puesta para todos, ahora, como esa hospitalidad infinita, liberada ya porque iluminada, de cualquier condicionamiento y sometida ante la profundidad y fuerza de la aparición del Otro, al que se ve y va unido desde siempre, desde una responsabilidad pre-temporal, ante quien solo se puede presentar como un servidor del prójimo.

La existencia heroica, propia del alma solitaria sí pero no aislada, amante de la palabra: escrita, hablada, escuchada o dibujada, primero como discípulo y luego como maestro, puede salvarse al buscar por sí misma una vía eterna como si su subjetividad pudiera no volverse contra ella al volver en sí en un tiempo continuo, como si, en este tiempo continuo, la identidad no se afirmase como una obsesión, como si en la identidad que sigue estando en el seno de los más extravagantes avatares, como si no triunfase “el aburrimiento, fruto de la triste falta de curiosidad que adquiere proporciones de

inmortalidad” (Lévinas, 2000, p. 311), que permanece solo cuando se ha llegado a la excelencia, a la iluminación.

Cuando se levanta la cara y el rostro del Otro está frente al nuestro, éste interpela y pide actuar comprometidamente, salir a su encuentro. Ese rostro indigente, igual al de cada cual, que desde su aparición demanda por igual la responsabilidad, la reciprocidad, el respeto y el reconocimiento. La “cura” es la base de la comunidad, con un significado que alberga un doble sentido: de ida y vuelta, por un lado, es “esfuerzo angustioso” y por otro es “solicitud, entrega”. La perfección del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades, la dimensión contemplativa y mística para Mariana o la de artista consagrado para Manuel Chili, es en cada uno, una obra de la “cura” (Heidegger, 2014, p. 228).

Por medio de la cura, del estar con el otro, para el otro, del procurar por el otro, alcanzamos ese “estado resuelto”, de resolución, es un señalado modo del “estado de abierto”. El estado de resuelto es solo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura (Heidegger, 2014, pp. 237, 327). La cura acompaña al estado de *yecto*, por oposición a lo abyecto. La condición para asumir el límite, la interdicción, comienza con el reconocimiento de nuestro ser *deudor* que está en el fundamento mismo del ser, el “ser deudor”, suministra de forma radical la condición ontológica indispensable para que el “ser ahí” pueda hacerse deudor, existiendo, fácticamente. Este esencial “ser deudor” es con igual originalidad la condición existencial de posibilidad del bien y el mal moral (Heidegger, 2007, p. 318).

Según Arthur Schopenhauer en su breve obra titulada *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos* (Schopenhauer, 2006) plantea, siguiendo a Aristóteles, la división de los bienes de la vida humana en tres grupos fundamentales:

- *Lo que uno es*: la personalidad, que incluye la salud, la fuerza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y su desarrollo.
- *Lo que uno tiene*: bienes y posesiones de todas clases.

- *Lo que uno representa*: en la representación de los otros, esto es, cómo se lo representan a uno los demás, lo cual depende de la opinión en que nos tengan según el honor, el rango y la fama (Schopenhauer, 2006, p. 11).

Íntimamente relacionado este tema de “los bienes de la vida humana”, tanto con el tema del “palimpsesto” desarrollado en el primer artículo, así como con el planteado en el segundo artículo: “la chacana” y el desarrollado ahora, con el tema del “fractal”, ha sido, el hilo conductor del presente artículo, correspondiente al tercer capítulo de nuestro trabajo de investigación en curso.

Como lo dice claramente en su introducción a *La semántica*, Pierre Guiraud (1994, pp. 10 s.), hay tres órdenes principales de problemas a ser tratados: uno *psicológico*, uno *lógico*, y otro *lingüístico*, que estudian, las tres ciencias: la psicología, la lógica y la lingüística, cada una por su lado, el problema de la significación y del sentido de los signos. Tres aspectos de un mismo proceso que están en estrecha interdependencia tanto en su campo como en sus problemas en los que se entrecruzan y confunden constantemente.

Si el mundo en que se vive depende de la interpretación que de él se tenga, la cual es distinta según sea el enfoque de las diferentes cabezas: para unos será pobre, anodino y plano; o rico, interesante y significativo para otros, en el presente trabajo que nos ocupa se busca como ejercicio de aplicación, la interpretación desde el artista indígena andino, Manuel Chili, varón y la de la mujer y santa, Mariana de Jesús, que alcanzaron a los ojos del mundo entero: honor, rango y fama, o en una sola palabra: gloria.

Para Schopenhauer, solo existen tres resortes fundamentales de las acciones humanas, y son: *el egoísmo*, que quiere su propio bien y no tiene límites; *la perversidad*, que desea el mal ajeno y llega hasta la crueldad; y *la conmiseración*, que quiere el bien del prójimo y llega a la generosidad y la grandeza del alma. Cualquier acción humana

debe referirse a uno o dos de estos tres móviles al mismo tiempo (2006, p. 123). Hasta aquí el desarrollo a la primera.

Para el tratamiento a la segunda pregunta, se procederá desde la metodología y epistemología propiamente andina, que implica y unifica lo emotivo-subjetivo-vivencial, recogiendo los diversos elementos que han sido esparcidos por los pasos sucesivos dados en el desarrollo de los tres artículos que constituyen la trama del presente trabajo investigativo, donde la *chakana* funciona ahora como mapa cósmico e indica el horizonte por el que transita la espiritualidad, la ritualidad y la sabiduría andina, jalonada, la presente investigación, por una serie de preguntas para los cuatro senderos o fuerzas: *Yachay* (la sabiduría), *Munay* (la afectividad), *Ushuay* (la espiritualidad), y *Ruray* (el hacer), que se podría sintetizar en una sola pregunta: ¿Cómo se expresa la colonialidad de la sabiduría, afectividad, espiritualidad, sentido femenino de la vida, en los pueblos subalternados, y qué aportan la sabiduría, la afectividad, la dimensión femenina de la existencia y la espiritualidad de las sabidurías insurgentes, para la decolonización y sanación de la vida?

### ***La esencia de la Espiritualidad Indígena Andina (EIA)***

Se trata de considerar ahora la revitalización de los cuatro poderes: el *Munay*, el *Ushuay*, el *Ruray* y el *Yachay*, que le permitirán a la humanidad conectarse con los procesos de sanación que va desde el ir sembrando, tejiendo, desde la ternura del corazón, desde la dimensión espiritual y sagrada de la vida que une con el bioverso, alcanzando la fraternidad cósmica planteada desde el sentido femenino de la existencia opuesto al orden falocéntrico, patriarcal, depredador, sustentado en la violencia y el despojo. Y, por último, desde la sabiduría, aquella fuerza que lleva a transitar por senderos de la afectividad, que acerca al sentido femenino y conecta con las dimensiones sagradas y espirituales de la existencia.

Desde la propia palabra nombrada por las y los runas, expresada, a través del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pue-



blos del Ecuador: “*Pacha-Kawsay*”, es el término kichwa que más se aproxima a su cosmovisión, al conocimiento andino de la existencia, conformado por las palabras *Pacha*, que significa tiempo-espacio, mundo, naturaleza y existencia; y, *Kawsay*, que equivale al saber vivencial, intuitivo y sapiencial, nos conducen a ese saber vivir criando la vida, buscando el equilibrio para llegar a la armonía (CONDEPE, 2011), se refieren a la dimensión cósmica del vivir, del ir sembrando una política distinta del decir en sus propios territorios, del luchar y del nombrar andinos, superadoras de las nociones conceptuales teóricas, racionalistas, frías, de la cosmovisión de Occidente, desde lo vivencial, lo celebrativo, lo ceremonial con la implicación total de los sentidos y corporalidad, como cosmoexistencia, cosmovivencia, lo que implica que el runa teje dentro del cosmos la totalidad del sentido de su cosmovivir, de su cosmosentir, de su cosmopensar, de su cosmoimaginar, de su cosmodecir y de su cosmohacer (p. 34).

Por lo tanto, siguiendo en este pensamiento a Patricio Guerrero Arias, para el runa no se trata solo de conocer, sino de cosmoser, de ser dentro de la totalidad del cosmos; razón por la cual, los andinos hablan no solo de vivir en comunidad, sino en cosmunidad, en interrelación con la naturaleza, con la sociedad, consigo mismos, marcados por el ordenamiento cósmico de la existencia, que va haciendo rupturas con lo Occidental y siembras desde lo que las sabidurías y espiritualidades de Abya Yala han enseñado siempre, desde sus propias representaciones, imaginarios, palabras y praxis que modelan su existencia, su vivir, su luchar, y su comprender el lugar que en esas luchas y vidas tienen los Saywas.

Se hablará por ello de un “sentipensar”, según la propuesta planteada por el colombiano Fals Borda, quien muestra el sentido político que tiene el encuentro entre el sentimiento (espiritualidad andina) y el pensamiento (europeo, desarrollado en su filosofía de la religión), y que es parte de la cosmoexistencia de las comunidades de las culturas andinas, que combinan la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que

descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal como viene citado por Patricio Guerrero Arias en la nota 4 de su libro, así de transformarse en un espacio concreto para ir más allá de las normas disciplinarias, salir de la asfixia del “rigor científico”, a ser un ejercicio concreto de decolonización, a ser un espacio para desarrollar el pensamiento crítico, la reflexión —más que el estudiar— sobre ciertos problemas, objetos, dominios, áreas, campos, textos u obras artísticas como en el caso que nos ocupa con Manuel Chili: Caspicara.

El hecho familiar de que, en el trabajo creativo de las artes —escribir, pintar, hacer música, tejer— el artista es mayormente inconsciente de sus motivos y actitudes, pues concentra la atención en los objetos que construye o manipula, sugiere la adopción de derroteros semejantes tanto en el estudio como en la enseñanza. Sería mejor tomar como modelo al artista que a las actividades de quien trabajosamente adquiere consciencia de cómo opera en cada momento. El control debería ejercerlo la propia estructura de la situación. Sin embargo, cuando la dificultad sea insólita o el error se repita mucho, será útil prestar atención consciente a las causas de ella que deriven de las actitudes y procedimientos del discípulo.

El hecho de permitirse soñar y fantasear *puede* constituir para la mente un punto de partida hacia una nueva dirección. Pero cuando su volumen es excesivo, lo que sigue es disipación y desintegración. La única manera de impedir este resultado es tratar de que los niños miren hacia adelante y, hasta cierto punto, prevean los fines de su actividad, las consecuencias que probablemente produzcan. Así lo expresa John Dewey (Dewey, 2010), si el arte se origina en el juego, sugiere una armonía de juego y seriedad mental que describe el ideal artístico.

Cuando el artista se preocupa excesivamente por los medios y los materiales, puede lograr una técnica maravillosa, pero no el espíritu artístico *Par excellence*. Cuando la idea motriz excede el dominio del método, puede detectarse la presencia de sentimiento estético, pero el arte de la representación es demasiado limitado como para expresar correctamente ese sentimiento. Cuando el pensamiento del fin se

hace tan adecuado que impulsa su traducción en los medios que lo materializan, o cuando la atención prestada a los medios se inspira en el reconocimiento del fin al que sirven, estamos ante la actitud típica del artista, una actitud que puede ser desplegada en todas las actividades, aun en aquellas que no se designan convencionalmente como 'artes'. (Dewey, 2010, p. 284)

Llegar al espíritu de excelencia en el arte ecuatoriano hasta el alcanzado por la escuela quiteña, es fruto de un proceso que arranca antes de la invasión de los incas, período preincásico (agricultura). Una segunda etapa que concluye con la llegada del invasor castellano, el período incásico (cerámica, arquitectura). Una tercera etapa la del período renacentista en Quito (pintura, escultura). Una cuarta etapa está constituida por el desarrollo de la pintura y la presencia por fin de grandes maestros: Caspicara (siglos XVII-XVIII). Una quinta etapa que se precisa con carácter nacional, entrado el siglo XIX, la de la era republicana hasta llegar a las actuales formas del arte ecuatoriano como resultado de todo un camino evolutivo propio.

### ***El equilibrio entre lo nuevo y lo viejo: lo analógico***

La última proposición nos ha llevado al tema implícito en la reflexión, del equilibrio entre lo nuevo y lo viejo, entre lo lejano y lo cercano, entre lo divino y lo humano, entre lo micro y lo macro, entre la ciencia y la espiritualidad, entre lo occidental y lo oriental. Lo más remoto suministra el estímulo y la motivación; lo más cercano, el método y los recursos disponibles. Este principio puede enunciarse también de esta otra forma: el mejor pensamiento tiene lugar cuando lo fácil y lo difícil están debidamente proporcionados. Lo fácil y lo familiar son equivalentes, como lo son lo extraño y lo difícil. El exceso de material fácil no proporciona una base para la investigación; el exceso de material difícil lo hace imposible.

La necesidad de la interacción de lo próximo y lo lejano precede directamente de la naturaleza del pensamiento. Allí donde hay pensamiento, algo presente sugiere e indica algo ausente. Como con-

secuencia, a menos que lo familiar se presente en condiciones tales que resulte insólito en ciertos aspectos, no hay estímulo para el pensamiento; no hay ninguna necesidad de salir en busca de algo nuevo y diferente. Y si el tema presentado es totalmente extraño, no hay base sobre la cual pueda surgir algo útil para su comprensión.

La auténtica función de la imaginación es la de ver las realidades y las posibilidades que no pueden mostrarse en las condiciones existentes de la percepción sensible. Una clara penetración en lo remoto, lo ausente, lo oscuro: he ahí su objetivo. La historia, la literatura, la geografía, los principios de la ciencia y hasta la geometría y la aritmética están llenas de temas que solo pueden captarse imaginativamente. La imaginación complementa y profundiza la observación; únicamente cuando se vuelve hacia lo fantástico se convierte en sustituto de la observación y pierde fuerza lógica.

Un último ejemplo del necesario equilibrio entre lo próximo y lo lejano se encuentra en la relación entre el campo más estrecho de la experiencia que tiene lugar durante el contacto del individuo con personas y cosas y la experiencia más amplia de la especie, que puede hacer suya a través de la comunicación. La instrucción siempre corre el riesgo de ahogar la propia experiencia del discípulo, vital, aunque estrecha, bajo masas de material comunicado. En el momento en que el material comunicado estimula una vida más plena y significativa que la que ha entrado por la angosta y limitada puerta de la percepción sensible y la actividad motriz, precisamente entonces, el simple instructor deja paso al maestro vital. La auténtica comunicación implica contagio; no debería tomarse en vano su nombre para referirse a la comunicación que no produce comunidad de pensamiento y finalidad entre el niño y la especie de la que es heredero.

Beuchot, en su obra *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*, hablando de Santo Tomás de Aquino, recalca que el hombre es imagen de Dios, icono suyo y, por lo tanto, esto tiene un lugar preponderante en su antropología filosófica y teológica. Pero, así mismo, enfatiza la idea del hombre como microcosmos, y lo es por

semejanza o analogía: “El hombre se llama mundo menor, en cuanto que en él se da una semejanza del mundo mayor” (Aquino S. T.), (*De veritate*, 24, 5, arg., sed contra). Pero también de modo propio, ontológico, porque es de alguna manera todo: “Y por esto se llama el hombre mundo menor, porque todas las creaturas del mundo se encuentran de algún modo en él” (*Summa Theologiae*, I, 91, 1.).

En el hombre hay cierta semejanza del orden del universo, por lo que se le llama *mundo menor*, ya que todas las naturalezas confluyen en él de algún modo; así pues, parece que él mismo es en cierta manera fin de todas ellas (*In II Sententiarum*, 1, 2, 3, 2° arg., sed contra). Esto significa que están a su servicio; pero, por lo mismo, él tiene que cuidarlas. Y es que no se ordenan a un solo hombre, sino a toda la especie humana (*Contra Gentiles*, III, 112). Con ello, el hombre es, el mediador o la mediación de todo lo existente. El hombre está constituido, como medio, entre las creaturas corruptibles y las incorruptibles (*Summa Theologiae*, I, 98, 1).

Ve aquí Mauricio Beuchot, cómo Santo Tomás sabe conjuntar la analogía con la iconicidad en el hombre, como cierto modelo de la creación (Beuchot, *Hermenéutica y analogía medieval*, 2013). Por eso, el hombre es la clave de retorno de todas las creaturas al Creador: “Así se completa de algún modo toda la obra divina, en cuanto que el hombre, que fue creado al último, vuelve como por un círculo a su primer principio” (*Compendium Theologiae*, I, 201). Y es que el hombre tiene inteligencia y amor, con los que puede adherirse a Dios y volver a Él (Beuchot, 2013, p. 104).

### ***La hospitalidad universal***

En este tema se sigue la reflexión iniciada y desarrollada por Reyna Carretero Rangel en su *Atlas místico*, desde una narrativa de la hospitalidad-trashumancia como teofanía de la imaginación creadora, en cuyo preludio, delinea en sus rasgos principales el itinerario del proceso de “nuestro viaje trashumante en amalgama estrecha con el espacio hospitalario que posibilita seguir la travesía incesante,

donde se configura la morada como oasis temporal; pues toda alma y todo cuerpo en tránsito requieren de un albergue, de un *ethos*, etimología original de *habitación*, como lo confirma el testimonio de Heráclito: “El *ethos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarrar y dividir” (Lévinas, 2000, Rangel, 2013, p. 15).

La autora cita a renglón seguido, a Giorgio Agamben (2003), a saber:

El hábito, la morada en la que está ya siempre, es para el hombre el lugar de una escisión; es lo que él no puede nunca asir sin recibir de ello un desgarramiento y una disensión, el lugar donde no puede nunca estar verdaderamente *desde el comienzo*, sino que solo puede, *al final*, retornar. Esta escisión demoníaca, este *daimón* que amenaza al hombre en el corazón mismo de su *ethos*, de su morada, es lo que la filosofía tiene siempre por pensar y por “absolver”. (p. 151)

Es el viaje del esplendor que aquí se despliega en tres dimensiones<sup>9</sup>: desde lo divino, hacia lo divino, en lo divino; tríada que al unísono evoca el viaje hacia la cita divina profética y el viaje de la satisfacción (Aquino T. d., 1880). Movimiento ascético, configurador de la geografía cualitativa, mística; territorio del entrecruzamiento y anudamiento de la memoria y el olvido, susceptible de trastocarse y descolocarse en la calidad trashumante: *metoikoi*, término evocado por Peter Sloterdijk como nuevo fundamento filosófico para hablar de las “existencias en tránsito”:

Una categoría dormida ha despertado a la vida explícita. La filosofía tiene, desde ese instante, un nuevo principio fundamental. El descubrimiento de la *metoikesis* —el gran tránsito de un elemento de vida a otro— tiene un alcance mucho más amplio [...] cuando Platón habla aquí de un traslado de morada o un cambio de casa, no tienen en mente solo un paliativo consolador para la irreparable

---

9 Semejante a la división tan sencilla como sublime que Santo Tomás hace a su Suma Teológica en la que trata: 1° de Dios (Primera parte); 2° del movimiento de la criatura racional hacia Dios (Segunda parte), y 3° de Cristo, que en cuanto hombre es el camino por el cual hemos de llegar a Dios (Tercera parte).

extinción de una vida humana; la expresión escogida es parte de un discurso sobre el alma que se representa como una fuerza inmortal y, al mismo tiempo, trashumante, que atraviesa elementos o esferas. (Sloterdijk, 2001, p. 90)

### *El místico*

Y, sin embargo, los viajes religiosos han sido institucionalizados sobre todo por las religiones superiores, por el judaísmo, por el cristianismo y por el islamismo (por no hablar del budismo). El judaísmo es una religión esencialmente viajera, precisamente porque sus viajes son imposiciones de Yahvé: Yahvé ordena al pueblo judío salir de la tierra originaria, el *Éxodo*; y luego a volver a la tierra prometida. Los judíos son expulsados una y otra vez; la diáspora, la figura del judío errante, se recortan en el contexto del viaje canónico. El cristianismo trae también un mandato del viaje religioso: “Id y predicad por toda la Tierra”, de San Marcos. Las calzadas romanas son recorridas por los apóstoles. Las romerías y las peregrinaciones a Jerusalén, a Roma o a Santiago, realizan la estructura canónica del viaje. También los musulmanes tienen la obligación de viajar a La Meca una vez en su vida, por lo menos.

La dimensión medular de los viajes está, en todo caso, presente en las *procesiones* religiosas, ceremonias en las cuales los fieles se desplazan acompañando a un dios o a un santo, de un lugar a otro: son también viajes cíclicos, revoluciones condensadas, que, o bien salían fuera del templo, como las de los misterios eleusinos (la procesión de Atenas a Eleusis) o simplemente tienen lugar como procesiones o viajes alrededor del propio templo.

El viaje y el camino no se agotan, en conclusión, en su condición de “procesos de desplazamiento físico” de los hombres de unos lugares a otros. Como operaciones dadas en el espacio antropológico son, ante todo, procesos definidos en el eje circular, que implica el tiempo, y que toman su origen a partir del estado de una “humanidad dispersa”, con muchas especies y grados de dispersión. El viaje

constituiría la “reacción” a la dispersión originaria, y a la posibilidad de restablecer el contacto entre las partes que, procedentes de un tronco común, se habían distanciado, alejado o independizado.

Pero el viaje es siempre un desplazamiento que implica una salida, pero que está destinado a volver al punto de partida. El viaje tiene lugar desde un punto de la Tierra hasta otro punto de la Tierra, y no por ejemplo desde un punto de la Tierra hasta algún punto del Cielo. De ahí la necesidad de sensibilizarnos con la cosmovisión andina, en un lugar geopolítico y espacial como el ecuatorial, por excelencia, será clave para la recreación educativa, así como para una mayor toma de consciencia de la identidad andina y ecuatoriana, un factor fundamental de consolidación de la memoria ancestral, de constituirse en el inicio de un proceso de revitalización cultural del legado prehispánico heredado.

Dentro de la cosmovisión andina tanto los hombres como las mujeres buscan mecanismos de adaptación a su propio ambiente. Este paradigma se basa en un sistema de creencias que giran alrededor de algunos ejes fundamentales, empezando por el sentido de unidad, esto quiere decir, que para el habitante andino no existe separación entre naturaleza y ser humano, entre el todo y la parte, pues todo se une y tiene una fuerza vital, en última instancia: el amor.

Según Javier Lajo, las cinco “*pes*” de la *epistemología andina*, a manera de argumentos básicos e iniciales, a ser considerados son:

- Paridad y no unidad: La ciencia Occidental usa la unidad como patrón de medida general; el mundo Andino usa la paridad, como sistema de dos medidas que se complementan y se “proporcionan”: círculo-cuadrado, sol-luna, hombre-mujer, hembra-macho, blanco-negro, día-noche.
- Proporción y no medición: Para la ciencia Occidental, ciencia es medir, la medición es su método, porque teniendo una unidad de origen que además es la fuente de toda la verdad, el bien y hasta de la belleza, todos los demás



objetos del cosmos se “deben medir” desde esa “unidad primordial”. En cambio, la ciencia andina tiene su método en la proporción, todo objeto o fenómeno siempre se manifiesta en paridades opuestas y complementarias que se deben “equilibrar” con dos medidas proporcionales, una medida para cada una de las partes de la paridad.

- Precisión y no exactitud. La ciencia occidental trabaja hasta ahora con el paradigma de la exactitud, en cambio la ciencia Andina, siempre ha trabajado con el paradigma de la precisión, que es una herramienta más estadística que matemática. Sin embargo, en la actualidad la cultura occidental ya dejó de lado eso de “las ciencias exactas” según Capra.
- Percepción supera la experimentación. Dado que todo el cosmos es cambiante y no hay leyes científicas eternas, la ciencia Andina, se ha desenvuelto con el paradigma de la percepción, más que la “experimentación”. Percibir una muestra científica basada más en el recoger de datos a través de los sentidos, pero usándolos “en equipo”, es decir en forma combinada, es la manera o método de obtener conocimiento sistemáticamente.
- Proporcionalidad entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es otro paradigma de la epistemología andina. El dato cualitativo es una característica del objeto, que el sujeto percibe principalmente con la emocionalidad o sentimiento. Percibidas así, las “cualidades” del objeto científico, éstos quedan como características dinámicas en los objetos o “entes”; estos cambios de los “pares” son producto de una relación de oposición, complementariedad, y proporcionalidad, que son las características que tienden a un equilibrio inestable, cuando ésta proporcionalidad de opuestos complementarios, llega a sus extremos, entonces el equilibrio se rompe y devienen cambios cualitativos, pero también cuantitativos.

Todos estos “paradigmas científicos andinos” los viene trabajando Lajo, para superar “la razón” que inculca la “escuela oc-

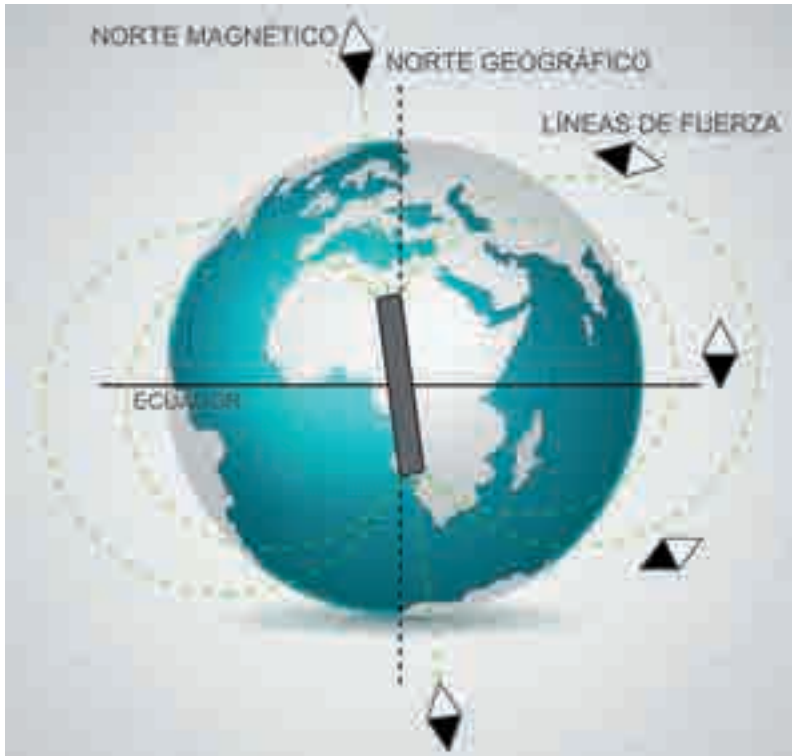
cidental”, (y que anula la facultad de “*illanar*”), nos enseñan “a razonar” como facultad puramente “mental”, “abstracta”, “cerebral”; en la actualidad se están añadiendo intensivamente herramientas epistemológicas “cualitativas”, que es lo que va incorporando en la “fabricación de ciencia” o en la sistematización del conocimiento, el uso de las “emociones”, del “sentimiento” y de “los instintos”. Este *método epistemológico andino*, nombrado desde el idioma *Qhapaq Simi* o Puquina, usando el verbo: *Illanay*, o el “rumiar del alma”, (ver Aguiló, 2000, p. 70), que es una capacidad o función superior propia del “*ajayu*” (otro concepto Puquina, con significado parecido al de “alma”). Hasta aquí el valioso aporte de Javier Lajo (2005), a nuestro tema: que la actividad racional, no es más que la elaboración de conceptos basados en un sistema simbólico aceptado de manera más o menos tácita por una comunidad.

Además, la sociedad andina, a diferencia de la occidental, no pretende dominar la naturaleza, porque sociedad y naturaleza son un todo que no se puede desligar. Para los habitantes andinos todo tiene una fuerza vital que se llama “*camaque*”, la energía fundamental, pues, todo se conecta por la energía o fuerza vital, diríamos hoy, de carácter electromagnético.

En segundo lugar, se ubica la concepción agrocéntrica, principio por el cual tanto los hombres como las mujeres no son el centro del cosmos, sino la agricultura, porque ella es el fruto de la madre tierra y es la que los alimenta. Por esta razón, los andinos, pensaron en la producción agrícola y artesanal con dos finalidades: el abastecimiento individual y colectivo, pensar en sí y en-para-los otros, pues, todos los bienes son para uno y para todos.

Los mitos, ritos y leyendas, son parte importante dentro de la cosmovisión andina, así como las creencias e ideas que se expresan a través de ellos, por lo que, no hay desligamiento tampoco entre lo sagrado y lo profano, porque los dos siempre están en interacción. De esta forma, el habitante andino debe articular las ideas con los ritos y los símbolos, el rito es una forma de demostrar lo sagrado de la naturaleza.

Gráfico 5  
Ubicación y sentido del campo magnético de la Tierra



Elaborado por el autor para la interpretación y aplicación al tema.  
Al centro se coloca el imán o campo magnético. Cfr. El campo magnético del amor por Mario Orazabal.

La vida humana se funda en un ritmo cíclico donde constantemente se relaciona el agricultor con la tierra, aquí uno de los ritos que más se ve en el trabajo comunitario es la *pampamesa* o el poner en común los bienes entregados por la madre tierra a sus hijos.

Un tema trascendental en esta forma de ver el mundo por parte de los pueblos andinos es la sistematización del pasado, presente y futuro. Los nativos de los Andes honran el pasado porque es lo que

los antepasados aprendieron y desarrollaron para la vida, por eso se respeta a los ancianos y su conocimiento, ese conocimiento del pasado lo usan para que las generaciones presentes se fortalezcan y ellas prevengan para el futuro.

Una propuesta de vida que surge desde los pueblos andinos es aquella que trabaja por el bienestar duradero, por ello consideran fundamental cuidar la tierra y el respeto a todos los seres, manteniendo la reciprocidad, el trabajo colectivo y el cuidado a la madre tierra. Esa es la principal razón de los ritos para la *Pachamama*, que es la fuente del bienestar duradero.

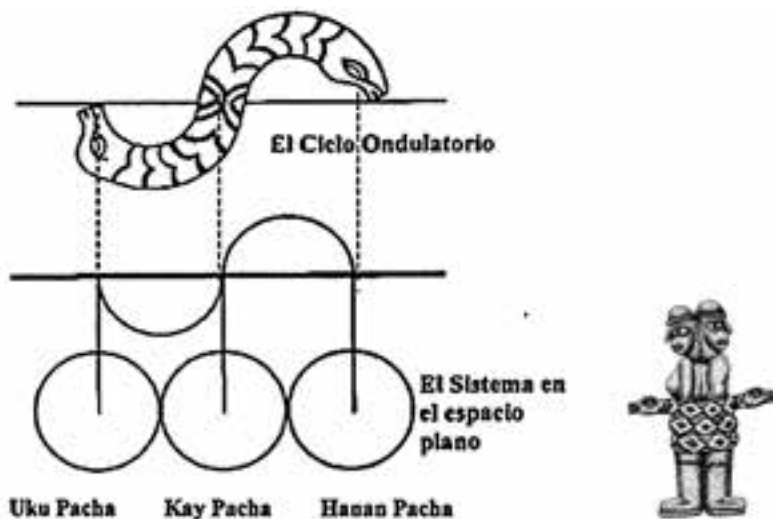
De este tejido de aspectos y rasgos que constituyen la cosmovisión andina, se llega a los tiempos cíclicos. Esto quiere decir que, el hombre andino no concibe ni percibe el tiempo como lo hace la sociedad occidental, de una manera lineal: pasado, presente y futuro, sin retorno; en cambio, para las culturas andinas el tiempo sí tiene un retorno y todo se renueva.

Ese tiempo cíclico tiene a su vez cinco niveles: el ciclo anual de las estaciones, el ciclo agrario, el ciclo de la vida, el ciclo del trabajo y las migraciones y, por último, está el ciclo del trueque y el intercambio mercantil. El tiempo más elevado para los pueblos andinos es el *Pachacutik*, que quiere decir, la renovación del tiempo y espacio, esto es, la transformación del mundo, el recobro de la tierra mejorada.

Si hay un tiempo también hay un espacio, y para todas las culturas de los Andes, el espacio tiene tres dimensiones: el *Hana Pacha*, que es el mundo superior, celestial; el *Kay Pacha*, que es este mundo donde estamos, y el *Ucu Pacha*, que es el submundo donde están los niños no nacidos y los muertos.

Los símbolos toman un aspecto relevante dentro de la cosmovisión andina, partiendo del *Kausay*, que quiere decir, la razón de nuestra vida en el mundo.

Gráfico 6  
El traslado del sistema al sistema plano



Illawi: la luz de la pareja.

Fuente: Video Qhapaq Ñan o Ruta de la sabiduría, elaborado por Javier Lajo, consultado en el Centro de Documentación del CIDAP (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares), Cuenca-Ecuador.

El aprender cuatro valores primordiales (Vizcarra, 2015, pp. 160 ss.; Quizhpilema, 2006), permiten la evolución integral del ser, estos cuatro valores son: *ama quilla*, sé laborioso (Vizcarra, 2015, pp. 173-177; Quizhpilema, 2006, pp. 390 ss.), el trabajo es importante, no se concibe la ociosidad; *ama suwa*, sé honesto (Vizcarra, 2015, pp. 161-163), no robar, respetar lo que no le pertenece; *ama hulla*, sé veraz (pp. 167-170), la importancia de no mentir y finalmente, *ama happa*, sé leal, no traicionar.

Los cuatro valores se eligen de acuerdo a tres leyes: *yachay*, que es aprender; *munay*, que es amar, desear; y *llankay*, que es trabajar.

Y como un nuevo aspecto de esta cosmovisión está el símbolo de la *chacana*, que representa la dualidad: masculino-femenino, círculo-cuadrado, materia-energía. También representa los tres mundos y los cuatro suyos o cuatro direcciones del mundo.

Gráfico 7  
Doble serpiente



Fuente: Video Qhapaq Ñan o Ruta de la sabiduría, elaborado por Javier Lajo, consultado en el Centro de Documentación del CIDAP (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares), Cuenca-Ecuador.

Otro símbolo es la *unancha*, que representa el cosmos con los siete colores del arcoíris, representa también los siete receptores ubicados en la cavidad craneana.

También está *la estrella de ocho puntas*, el círculo, que es el origen, unidad e infinito; el cuadrado, la cruz simple, la cruz compuesta, el espiral y entre los animales sagrados están el cóndor, la serpiente, el puma y el colibrí (Guerrero, 2018).

Por lo que, un gran dolor, una gran desgracia, o un sufrimiento, puede forzarnos a conocer las contradicciones de la voluntad de vivir consigo mismo y mostrar la nada de todo esfuerzo. Así, a menudo se ha visto en la historia humana cambiar, resignarse, arrepentirse, hacerse frailes o anacoretas, después de una vida agitada por las pasiones, a reyes, héroes y aventureros.

Tal es el asunto de las historias auténticas de conversiones, por ejemplo, la de otra quiteña eminente, Mariana de Jesús (Cossío,

2015) como el mismo artista Manuel Chili, del que nos ocupamos en la presente investigación. En ellos, el espíritu íntimo y el sentido de la vida del claustro para Mariana o del taller para Manuel, y para ambos, del ascetismo, es que cada uno muestra, como para que se sienta todo espectador, lector o intérprete, digno y capaz de una existencia mejor, y se quiere fortificar y sostener este convencimiento por medio del menosprecio de todos los goces de este mundo.

Es una invitación a la introspección, al quietismo, es decir, el renuncia a todo deseo; al misticismo, es decir, la consciencia de la identidad de su ser uno con el conjunto de las cosas y el principio del universo; y al ascetismo, es decir, a la inmolación reflexiva de la voluntad egoísta, a la donación, a la entrega sin reservas; son las tres disposiciones del alma que se enlazan estrechamente en cada uno de nuestros protagonistas que hilvanan el trabajo.

Cualquiera que haga profesión de alguna de ellas será irremediabilmente atraído hacia las otras, muy a pesar suyo, además. Pues, nada hay tan portentoso como ver el acuerdo de quienes no han predicado esas doctrinas a través de la extremada variedad de tiempos, países y religiones. Nada tan curioso como la incommovible seguridad, la certidumbre interior con que nos presentan el resultado de su experiencia íntima de la vida y obra seguida por cada uno, en su epistemologizar sus sabidurías o dar sabiduría a sus epistemologías.

Un camino y costumbres por tanto tiempo sostenidas, en ambos casos, por Mariana y Manuel, entre tantos millones de hombres, unas prácticas que imponen tan abrumadores sacrificios, cada uno en lo que le es propio, no pueden ser una invención arbitraria de algún cerebro alucinado; sino que deben tener hondas raíces en la esencia misma de la humanidad.

No puede admirarse lo suficiente, la concordancia, la perfecta unanimidad de sentimientos que se advierte, si se lee la vida de la santa Mariana o la del artista sea cristiano o indostánico, Manuel Chili. A través de la variedad, de la oposición absoluta de dogmas,

costumbres y medios de la época, son idénticos en el esfuerzo, la vida interior de uno y otro.

Los místicos cristianos y los maestros de la filosofía también están conformes en considerar como superfluas las obras exteriores y los ejercicios religiosos para aquel que alcanza la perfección, que, al decir de un san Juan de la Cruz, a la tarde de la vida, solo te examinaran en el amor. O el mismo san Pablo, cuando diserta sobre la importancia del amor.

Tanta concordancia entre pueblos tan diferentes y en una época tan remota es una prueba de que no se trata de una aberración o de un extravío del espíritu y los sentidos; al contrario, es un aspecto esencial de la naturaleza humana, un admirable aspecto que rara vez se manifiesta y que se expresa en ese ascetismo vivido por nuestros protagonistas quiteños: Mariana y Manuel, los dos grandes maestros, cada uno en su orden y campo, pero unidos en el mismo fin y meta que alcanzaron gracias a su vida de entrega y abnegación: su espiritualidad.

## Resultados

El desarrollo de esta investigación, ha sido vivida más que como un ejercicio intelectual, como una experiencia vital, en la que está implicado todo el ser: cuerpo, alma, espíritu, con la participación de todas las vísceras, con la complicidad de toda la sensibilidad, en una palabra desde el corazón, aunque, como también lo afirma el maestro Patricio Guerrero Arias en su libro *La chacana del corazón*, “es inevitable que como hijo de la racionalización de Occidente — frialdad de la teoría— acuda a los marcos teóricos necesarios para la interpretación de la realidad [...] desde el calor de la ternura, de la estética, de la mística del corazón que habita en la espiritualidad y la sabiduría” que caracteriza a lo andino y en ello, lo ecuatoriano.

Dado que lo “indio” o lo “indígena” fue un perverso constructo heredado de la colonialidad, que emerge de un error del ima-



ginario colonial y del poder de nombrar de los colonizadores; hoy los procesos de insurgencia material y simbólica de estos pueblos se plantean también las luchas por sembrar otras políticas de decir. Es por ello que actualmente discuten tomar lo “runa” que emerge de la cosmoexistencia andina.

Lo runa, en sentido semántico, permite romper la dicotomía de Occidente que al solo hablar de “hombre” supuestamente integrando los géneros, reproduce la herencia patriarcal heredada. Lo runa hace referencia a dimensiones cósmicas: por un lado, implica la paridad sagrada que hizo posible la vida —pues como decíamos, todos hemos sido paridos y por ello dicha paridad demanda la complementariedad de dos fuerzas, de lo femenino y de lo masculino— y por otro lado, tiene un sentido político porque se muestra como un horizonte civilizatorio que emerge desde esas luchas en perspectiva de la “runificación” del mundo. (Guerrero, 2018, p. 46)

Por lo que, amerita hacer la siguiente aclaración en el presente trabajo de investigación, que al momento de hablar de indígenas se ha de entender lo mismo que si se hablara de “nacionalidades y de pueblos runas”, o simplemente de “runas”, apelando a la connotación etimológica del término y no al de su uso vulgar que es más bien peyorativo.

Lo que se busca no es derribar los misterios conceptualizándolos, sino, lo que se pretende es tratar de comprenderlos, pero sintiéndolos, viviéndolos, acercándolos al corazón, mostrando lo que esos misterios significan desde la sabiduría de las y los runas andinos, esto es, se trata de interiorizarlos para que nos permitan cumplir no solo con un requisito académico, sino para que orienten la transformación de la vida misma. Así mismo, como la teoría y la metodología podrían ser un mapa que nos ayude a andar por la realidad, pero nunca serán la realidad, no serán el territorio. Desde la arrogancia racionalista tiende a confundir el mapa con el territorio, para que éste se adapte al mapa que dibuja a partir de los conceptos.

Si bien, necesitamos un mapa, marcos teóricos y herramientas para el trabajo, para andar, para recorrer el territorio junto y con las

otras y los otros, pues como la sabiduría andina enseña: investigar es un acto de alteridad, un camino compartido que nos conduce a los mundos de vida de las y los otros, para poder comprender su propio mundo y vida, un camino que hay que hacerlo y andarlo conversando con ellas y ellos, teniendo la humildad de aprender de su sabiduría. Quizás, de lo que se trata un acto de decolonización del saber es de empezar a ir a esos territorios cotidianos del vivir sin mapas, a fin de ir pintándolos junto a la misma gente, con las diversas cromáticas que habitan en sus corazones y en la propia vida.

Un ejercicio de decolonialidad del saber implica tener una actitud más humilde en el proceso de investigación, comprender que los marcos conceptuales y metodológicos son referentes que a veces se derrumban, que no alcanzan a explicar o que nos dicen muy poco sobre lo que ocurre en dimensiones de realidad, que rebasa la racionalidad, tal como es el caso de la espiritualidad y la sabiduría de las y los runas.

En este caminar junto a ellas y ellos se ha aprendido que una forma de equivocarse menos —porque equivocarse es inevitable y necesario en la siembra del conocimiento, y aceptar esto sería también otra manera de combatir la manía por encontrar la verdad que tiene la ciencia positivista— es tener la humildad de escuchar el latido del corazón de la vida que habita en la palabra de las actoras y los actores sociales, las y los runas andinos guiados por la *chakana*.

Si bien toda crítica implica discrimen, porque en el fondo se trata de un juzgamiento, pero aquí asistimos y entramos a pies descalzos a un problema medular de la misma crítica. Hasta hace poco se creía que el crítico debía ser un *dómine*, tipo “*magister dixit*”, la última palabra, o quien señala en forma inapelable, lo bueno, lo feo o lo malo, aun cuando el lenguaje fuese rebuscado y pocos estuviesen de acuerdo con su juzgamiento que generalmente solía ser benevolente, porque él mismo ya lo había primero comprendido, vivido, y quizá hasta transmitido.

Nuestras figuras, aunque pequeñas de estatura, gigantes, porque subidas a hombres de los más grandes, Mariana de Jesús, Manuel Chili, entre otros artistas, místicos, poetas, literatos, para quienes las libertades que se han tomado para sí y para todos, significan una especie de revanchismo contra los poderes que quisieron subyugarlos, dominarlos y a los que y de los que salieron victoriosos, pues, los artistas como los poetas, son a veces impenetrables y no facilitan la llave de sus cerraduras para que no se entre al jardín de sus delicias. De ahí la necesidad, la pertinencia, la urgencia de interpretarlos para comprenderlos y transmitirlos.

## Conclusiones

Y el ojo no puede decir a la mano: No te necesito;  
ni tampoco la cabeza a los pies: No los necesito.  
(1Cor 12, 21).

Así como en la filosofía occidental el énfasis está en el ojo, en el observar, el ver, en el contemplar su objeto que es el ser, con el que es posible determinar la esencia de las cosas. Para la filosofía de oriente, el énfasis está en la cabeza. Para la filosofía latinoamericana, el énfasis está en las manos, en el obrar, actuar, hacer, por parte de la voluntad del sujeto americano, vale decir: el corazón. Finalmente, para la filosofía del cuarto mundo, el énfasis está en los pies, en el camino, el propio del *homo viator*.

Así, en un primer momento de estas conclusiones y, de manera análoga a como Adela Cortina propuso un mapa para la ética, lo hago ahora, una propuesta de un mapa para la filosofía, que respete y dé cuenta de las diferencias de cada una de ellas, conforme han ido apareciendo en el curso de la historia, con un solo propósito, el de responder al enigma del universo y el de la vida, por parte del sujeto, a quién llamamos “filósofo”.

Considerando el contexto en el que fue expresado el pasaje que abre este apartado, se lee, en el versículo 20: *Sin embargo, hay*

*muchos miembros, pero un solo cuerpo.* Y, el versículo siguiente, el 22, a nuestra cita, dice: Por el contrario, la verdad es que los miembros del cuerpo que parecen ser lo más débiles, son *los más necesarios*, (el subrayado es mío).

Gráfico 8  
Mapa filosófico



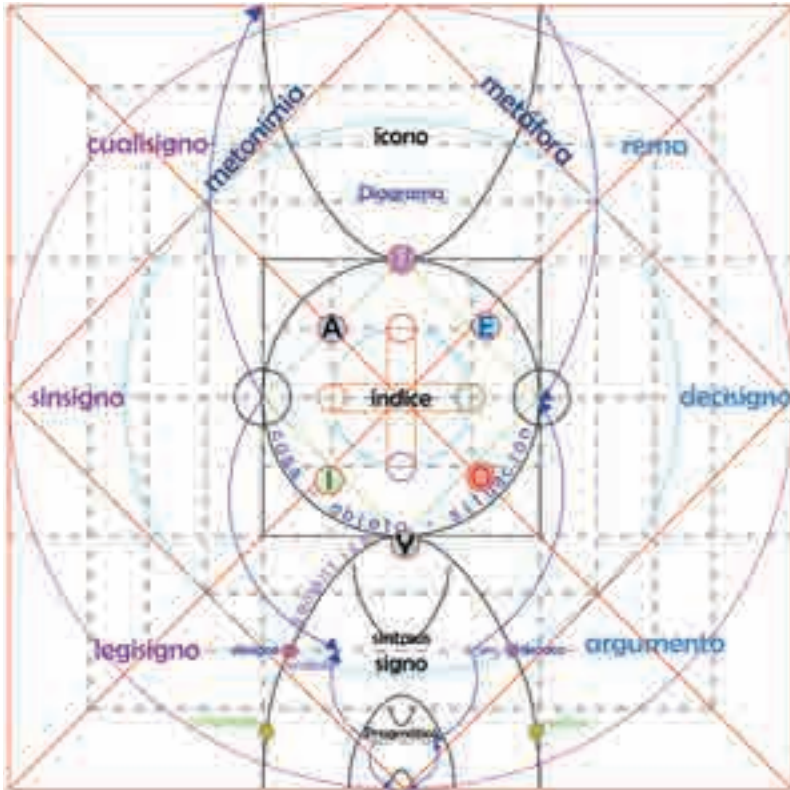
Elaboración: Autor

Parafraseando el texto bíblico a la filosofía se puede decir: Sin embargo, hay muchas especificidades, pero una sola filosofía. Y, luego, para concluir: Por el contrario, la verdad es que las especificidades de la filosofía que parecen ser las más débiles: la latinoamericana y la del cuarto mundo, *son las más necesarias*.

En un segundo momento, y dentro del mismo punto de partida para estas conclusiones está, el mapa gráfico del *fractal*, que ya fue expuesto desde el primer capítulo de este trabajo de investigación, aplicado en el segundo y, que permite ahora la construcción del mapa final objeto de este capítulo conclusivo de la investigación realizada sobre la “interpretación analógica-icónica de la vida andina que camina con pies descalzos por América Latina hacia la Abya Yala o Tierra sin mal o Tierra prometida”.

Gráfico desarrollado por el autor, mediante un doble diálogo, con las obras y encuentro con él, por el que se da cuenta de la interpretación analógica icónica propuesta por M. Beuchot.

Gráfico 9  
Interpretación analógica icónica



Elaboración: Autor

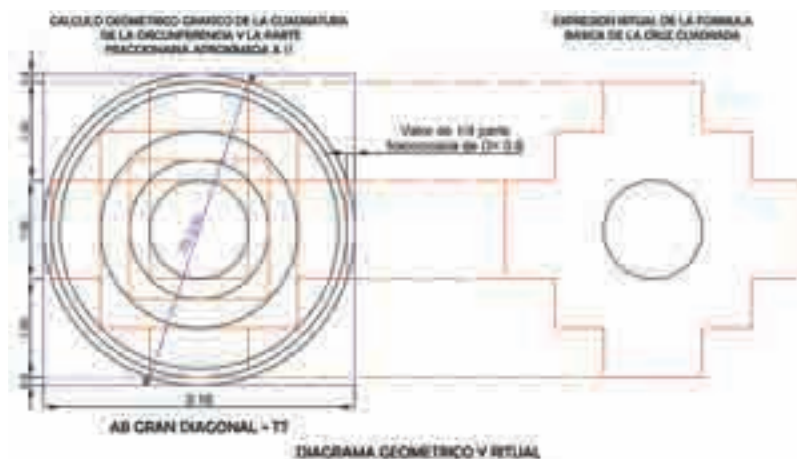
El gráfico recoge el pensamiento filosófico de Mauricio Beuchot, que permite una introducción al pensamiento filosófico de otros autores de varias escuelas filosóficas como la analítica, la continental y la propiamente latinoamericana, así como la filosofía de varios tiempos (antiguos, medievales, modernos, postmodernos) y espacios (continentales, latinoamericanos). Todo esto desde una perspectiva suya, la hermenéutica-analógica-icónica.

A continuación, se pone a consideración para una nueva asunción del gráfico elaborado por la reflexión latinoamericana, que ha funcionado a manera de una brújula, espacio-temporal de posesión y geo-posición, en un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autoreflexión sobre sus funciones valorativas eminentemente prácticas: “*la chacana*”.

Así, el momento en que la rueda de la vida toca el piso (nacimiento), ese instante de unión con la tierra es el verdadero, todo lo demás está en el aire, flotando, el pasado y el futuro, ¿acaso no es ésta la comprensión, vivencia del tiempo circular propiamente andino?

### Gráfico 10

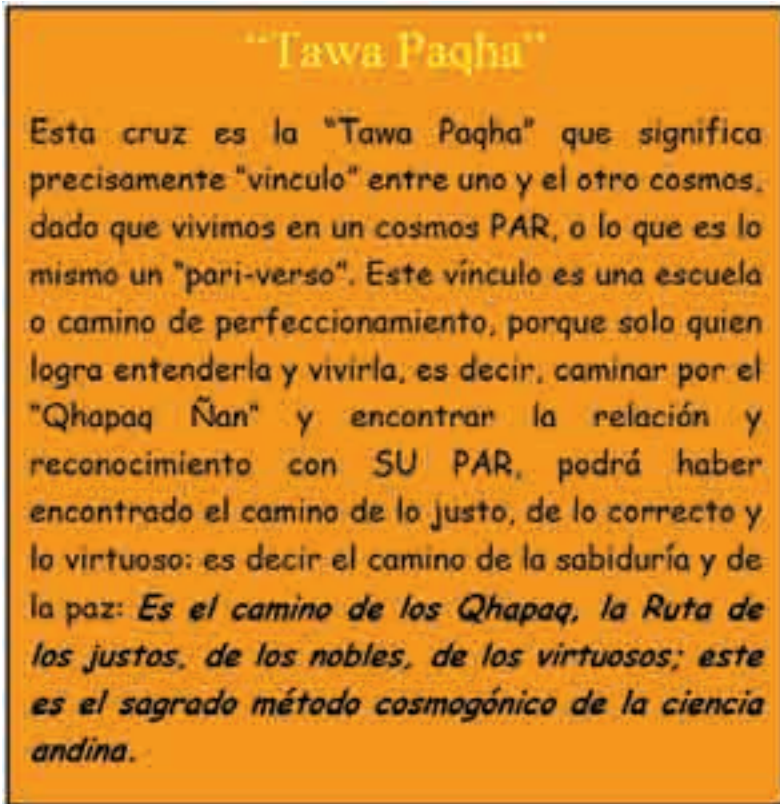
La chacana (cruz andina, cruz cuadrada)  
runa kawsay (Milla Villena, 2011, p. 78)



La visión intercultural, que busca poner en relación dialogante, la orientalidad y espacialidad andina con la foránea, es un conjunto, un todo, una totalidad, que se vuelve dialógica, que parte de lo vario y no de lo uno, de lo alternativo y no más de lo alopático, de lo circular y no de lo piramidal, de lo comunitario y no de una verdad absoluta, llena de poder y autoritaria. Es una concepción eminentemente agrícola, atada a la percepción de la tierra. También con expli-

caciones comunes o convergentes con la ciencia, como la explicación de la inclinación de la tierra, manifestada en la diagonal pi, que es la que hace posible la vida y ésta en abundancia, aquí en nuestro planeta. Todo ello viene simbolizada en la *Tawa Paqha*.

Gráfico 11  
De la “chacana”

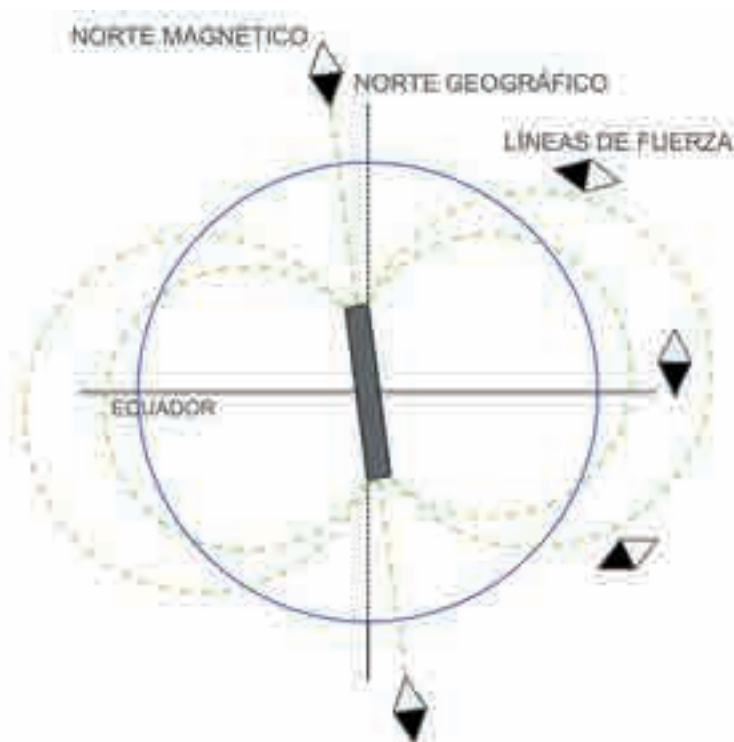


Fuente: Video Qhapaq Ñan o Ruta de la sabiduría, elaborado por Javier Lajo, consultado en el Centro de Documentación del CIDAP (Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares), Cuenca-Ecuador.

De manera gráfica se presenta la fusión de las cosmovisiones: europea y americana. Realizado por el autor: Medardo Ángel Silva Ruales, en diálogo con las obras de varios filósofos como: Javier Lajo, Mauricio Beuchot.

Finalmente, con la explicación y aplicación del campo de fuerzas electromagnéticas, tal como intervienen en la realidad tanto en su ámbito macro como micro, ofrecidas en el capítulo anterior, permiten una adecuada comprensión, interpretación y aplicación, de cuanto venimos reflexionando hasta ahora, a fin de llegar a puerto seguro, en esta consideración filosófica al hombre andino, desde sus huellas dejadas en el arte y construcción física únicas.

Gráfico 12  
El flujo electromagnético





Con estos gráficos elementales básicos, considerados en su momento, ahora lo que se pretende es presentar el mapa o “atlas místico”, que no es sino, la conjunción e integración de las figuras antes expuestas, en una sola imagen gráfica, que recoja y dé cuenta, la manera autoreflexiva de proceder, propia del espíritu humano andino, de su concepción del “yo”, sobre su conducta valorativa práctica y a la vez de su aspiración al conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas a una concepción racio-volitiva-intuitiva-afectiva del universo.

Toda vez que, el artista, Caspicara como la mística, Mariana de Jesús o el poeta, César Dávila (Andrade, 2015), no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales (función *subjetiva* a la que se agrega una diferencia en el sentido *objetivo*). Pues, el poeta, el místico y el artista no están atentos directamente a la totalidad del ser (filosofía occidental) como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un ser y un proceso concretos. Y al representar éstos, los elevan a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo y, por lo tanto, dan indirectamente una interpretación del universo y de la vida.

Lo esencial para la felicidad, se ha de alcanzar dentro de una sana y sabia *phrónesis*, en el equilibrio y armonía entre los dos bienes que la vida misma concede a cada uno, entre lo que uno tiene en sí mismo y lo que pueda recibir desde fuera, que les baste para ser uno mismo. Expresado en palabras de Arthur Schopenhauer, “que lo que uno *es* contribuye más a nuestra felicidad que lo que uno *tiene* y lo que uno *representa* lo sabemos en mayor o menor medida” (Schopenhauer, 2006, p. 19.) y esto para todas las edades de la vida.

Ahora bien, como el genio se caracteriza por un exceso de fuerza nerviosa, de sensibilidad, Aristóteles apuntó que todos los hombres extraordinarios y superiores son melancólicos, tal como lo cita Schopenhauer, “Parece que todos los hombres que han sobresa-

lido, ya sea en la filosofía, en la política, en la poesía o en cualquier otra de las bellas artes, fueron melancólicos” (p. 23).

La vida intelectual será la principal ocupación del hombre superior, mediante el aumento constante de la perspicacia y el conocimiento, dicha vida adquiere una cohesión, una elevación, un acabado cada vez más completo y perfecto, como una obra de arte en vías de formación; en cambio, la vida práctica, la que se encamina únicamente hacia el bienestar personal constituye un crecimiento en extensión y no en profundidad, decrece tristemente; no obstante, a los primeros tiene que servirles de fin, mientras que para los otros es solo un medio. (Schopenhauer, 2006, p. 37)

Los dos enemigos de la felicidad humana son: el dolor y el aburrimiento, por lo que, nada hay que preserve con mayor seguridad de este posible extravío humano como la riqueza interior, la riqueza de espíritu; así, cuanto más se acerque a la eminencia, menos espacio quedará para el aburrimiento o el dolor; lo cual concuerda con la sentencia de Goethe en el *Wilhelm Meister*: “Aquel que nació con talento para algún menester, en él encuentra la felicidad de su vida” (citado por Schopenhauer, 2006, p. 41).

Por lo tanto, toda excelencia necesita de la fama para adquirir plena consciencia de sí misma. O, lo que uno es, lo es, ante todo, para él mismo: si carece de valor en particular, entonces tampoco lo tendrá en general. Que bien viene ahora el pensamiento oriental que reza: todo pensamiento genera palabras, éstas a su vez acciones, éstas se transforman en hábitos, éstos moldean el carácter, éste forja el destino y éste lleva a la iluminación, misma que debe ser interpretada, valorada por el destino alcanzado, por un carácter construido por hábitos repetidos constantemente al calor de las palabras reveladoras de los pensamientos que están al origen de todo el proceso.

En última instancia, y al finalizar ya este recorrido realizado en tres fases, por la interpretación analógica icónica de la espiritualidad indígena andina, mediante el cual se buscó, como en su momento lo hiciera *Hermes*, encontrar y dar una respuesta, así como establecer

la relación entre las preguntas formuladas en cada una de las fases que se relacionan a su vez tanto con el proyecto original de investigación (Padilla, 2015) como con el problema objeto del mismo, cuyo desarrollo ahora llega a su final, cumpliendo su ciclo de vida.

Durante la ejecución de este proyecto investigativo, ha sido la motivación y el motor de desarrollo personal, social, profesional, cultural, si bien referido a una etnia específica, la indígena andina, pero destinado a dejar constancia de la importancia y puerta abierta a la consideración de nuevas reflexiones, nacionales y extranjeras aún por hacer en beneficio del fortalecimiento tanto de las capacidades sociales, culturales, religiosas como filosóficas que le son propias, y aún están por redescubrirse, reformularse, desde otras nuevas perspectivas.

Razones por las cuales se puede afirmar que los resultados obtenidos, si bien parciales, cierran un ciclo del proyecto, con la consciencia plena que éste no está agotado, ya que puede y debe ser abordado a la luz de otros nuevos objetivos y problemas, que causen un positivo impacto en la historia de estos pueblos marginados y por algunos hasta olvidados, a fin de enriquecer el nivel de conocimientos y la capacidad para obtenerlos, procesarlos, compartirlos sin demora en las actividades académicas que buscan aprender a aprender.

## Referencias

- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- Aguiló, F. (2000). *El idioma del pueblo puquina: un enigma que va aclarándose*. Quito: Intercultural de las Nacionalidades Pueblos Indígenas, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.
- Andrade, C. D. (2015). *El dolor más antiguo de la tierra* (Xavier Oquendo ed.). Madrid: Visor Libros. doi: ISBN: 978-84-9895-914-7
- Aquino, S. T. (s.f.). *De veritate*.
- Aquino, T. d. (1880). *Suma Teológica* (Vol. I de V). (H. A. Aparicio, Trad.) Madrid: Moya y Plaza.

- Arguedas, V. (agosto-febrero de 2012). La Geometría de la Naturaleza: Benoit Mandelbrot. *Revista digital Matemática, Educación e Internet*, 12(1).
- Beuchot, M. (2012). *Ordo Analogiae* (Primera ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México. doi: ISBN: 978-607-02-3611-2
- \_\_\_\_\_ (2013). *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval* (Primera edición ed.). México: UNAM. doi:ISBN: 978-607-02-4753-8
- \_\_\_\_\_ (2015a). *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad* (Primera ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México. doi:ISBN: 978-607-02-7191-5
- \_\_\_\_\_ (2015b). *Teoría semiótica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. doi: ISBN: 978-607-02-6686-7
- Capra, F. (2007). *Sabiduría insólita* (Tercera ed.). (E. Tremps, Trad.) Barcelona: Kairós. doi: ISBN: 978-84-7245-322-7
- CONDEPE (2011). *Pachamama*. Quito: CONDEPE.
- Cortázar, J. Á. (s.f.). El hombre medieval como “Homo viator”: peregrinos y viajeros. (U. d. Cantabria, Ed.) Cantabria. Obtenido de: <http://bit.ly/2NufdcD>
- Cossío, A. Y. (2015). *Aprendiendo a morir* (Primera edición ed.). Quito: Zonacuario. doi:ISBN: 978-9942-953-30-8
- Dewey, J. (2010). *Cómo pensamos. La relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo* (2° impresión ed.). (M. A. Galmarini, Trad.) Madrid: Paidós. doi:ISBN: 978-84-493-2033-0
- Guerrero, P. (2018). *La chacana del corazón desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala* (1ra edición ed.). Quito: Abya-Yala. doi:ISBN: 978-9978-10-328-9
- Guiraud, P. (1994). *La semántica* (Sexta reimpresión ed.). (J. A. Hasler, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica. doi:ISBN 968-16-0928-X
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo* (Primera reimpresión ed.). (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta. doi:ISBN: 978-84-9879-047-4
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría* (Primera ed.). Lima: CENES.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Milla Villena, C. (2011). *Génesis de la cultura andina*. Lima: Amaru Wayra.
- Orbe, G. R. (1). Estructura de casta y clase. *Atahualpa*, 1-24.
- Padilla, M. C. (2015). *Formulación y evaluación de proyectos* (Impresión ed.). Lima: Macro EIRL. doi:ISBN: 978-612-304-265-4
- Quizhpilema, V. W. (2006). *Wakanmay (Aliento sagrado). Perspectivas de teología india. Una propuesta desde la cultura Cañari* (Primera Edición ed.). Quito: Abya-Yala. doi: ISBN 13: 978-9978-22-623-0

- Rangel, R. C. (2012). *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*. México: El Colegio de Michoacán. doi:ISBN: 978-607-8257-05-8
- \_\_\_\_\_ (2013). *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia*. Madrid: Sequitur. doi:ISBN: 978-84-15707-10-3
- Reimers, L. A. (s.f.). *La verdadera historia de Atahualpa' 26 de Julio de 1533*. Obtenido de <http://bit.ly/2NRVCIF>
- Schopenhauer, A. (2006). *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos* (Primera ed.). México: Punto de Lectura. doi: ISBN. 970-731-113-4
- Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo* (Segunda reimpresión ed.). (E. G. Bera, Trad.) Valencia-España: Pre-Textos. doi: ISBN: 978-84-8191-213-5
- Tschudi, M. (abril de 2017). *Tejido andino*. Obtenido de: <http://bit.ly/368bXuJ>
- Vizcarra, L. E. (2015). *Mirador Indio. Apuntes para una filosofía de la cultura incaica*. Lima: Fondo Editorial de la UIGV.

CAPÍTULO III

**Fundamentos teológicos  
de la excomunión según  
el Codex Iuris Canonici**

**Theological foundations  
of excommunication according  
to Codex Iuris Canonici**

---

Roberto Guillermo Ríos Valencia<sup>1</sup>

### Resumen

En la antigüedad tardía y el medioevo, la excomunión fue un poderoso medio para reformar a un pecador, así como también un severo daño social, económico y político; y mucho más que eso, un instrumento jurídico de disciplina, como también un fenómeno sociológico y espiritual (Töbelmann, 2010, p. 93). Esta investigación pretende determinar la sustentación teológica que la Iglesia Católica ha utilizado al instituir la pena de la excomunión de acuerdo con el *Codex Iuris Canonici* y su respectiva aplicación. El presente es un

---

1 Bachelor of Arts in Philosophy de la Dominican School of Philosophy and Theology de Berkeley-California, Magíster en Pastoral Juvenil y docente de la cátedra de Historia de la Iglesia Antigua y Medieval en la Carrera de Teología de la Universidad Politécnica Salesiana. <https://orcid.org/0000-0001-5669-1232>; [rrios@ups.edu.ec](mailto:rrios@ups.edu.ec), blog: <http://robertorios.info/>

estudio con un enfoque interdisciplinar para analizar la influencia de la cultura, la sociedad, la filosofía y el sistema legal en lo concerniente a la excomunión para llegar a las fuentes teológicas de esta sanción canónica sin que se desvirtúen en contaminaciones externas antievangélicas o plagadas de aspectos arreligiosos. Se busca establecer cuáles son los antecedentes bíblicos con los que la Tradición y el Magisterio de la Iglesia sustentan esta grave sanción que expulsa al fiel de la comunidad eclesial.

**Palabras clave:** Excomunión, Delitos y Penas Canónicas, Derecho Canónico, Ecclesiología, Ministerio de la Iglesia, Teología Fundamental.

### **Abstract**

Throughout the late Antiquity and the early and high Middle Ages, excommunication was a powerful means to reform a sinner, as well as being a severe social, economic, and political hazard. Far more than that, it was also a juridical instrument of discipline, a sociological as well as a spiritual phenomenon. This research aims to determine the theological support that the Catholic Church has used when instituting excommunication according to Canon Law and its respective application. This work is a study with an interdisciplinary approach to analyze the influence of culture, society, philosophy and the legal system regarding the excommunication to reach the theological sources of this canonical sanction without detracting from external anti-evangelical contaminations or plagued with non-religious aspects. This paper strives to establish the biblical antecedents with which the Tradition and the Magisterium of the Church sustain this serious sanction that expels the faithful from the Church, which is the Body of Christ on Earth.

**Keywords:** Excommunication, Canonical Crimes and Penalties, Canon Law, Ecclesiology, Fundamental Theology, Ministry of the Church.

## Introducción

A través de esta investigación se analiza la fundamentación teológica de la máxima pena canónica que la Iglesia Católica Romana puede imponer, la excomunión, prescrita por el *Codex Iuris Canonici*, promulgado el 25 de enero de 1983 por SS Juan Pablo II, confrontándola con una visión sociocultural, filosófica y jurídica.

Este análisis realiza un breve recorrido histórico con una aproximación sociológica para elaborar un bosquejo sobre el origen del delito y del castigo en la humanidad. Después se investiga sobre la doctrina filosófica de la pena, en donde se intenta esgrimir la fundamentación de la finalidad del sistema punitivo en la sociedad. También se trata hermenéuticamente sobre las formas de exclusión y extirpación que la comunidad judía aplicaba en la época rabínica. Con estos conocimientos la investigación se centra en la exégesis de pasajes neotestamentarios para realizar un diálogo teológico-canónico sobre la excomunión fundamentado en el Magisterio y la Tradición de la Santa Iglesia Católica.

## Antecedentes históricos y perspectiva sociológica sobre el delito y el castigo

Cuando se habla de cárceles y multas, la horca y la guillotina, decapitar o azotar, es obvio que nos referimos a varias formas de castigo. Sin embargo, cuando se trata de delitos, es mucho más complicado ya que no todas las culturas consideran a los mismos acontecimientos o comportamientos, como crímenes. El estudio del delito, de las penas y del modo en que éstas se han aplicado nos ayudará a comprender mejor el universo cambiante de los valores que, en cada momento, ha impulsado la sociedad; por ejemplo, los regímenes teocráticos han sido conocidos por disciplinar el adulterio, la fornicación, la blasfemia, tomar el nombre de Dios en vano, la apostasía y otros actos como formas de actividad delictiva (Roth, 2014, p. 11). El delito en consecuencia tiene la pena, y la pena tiene una finalidad, la cual ha ido evolucionando a lo largo de la historia, desde sus principios hasta nuestros días.



Una serie de axiomas fundamentales sobre el crimen y el castigo se han venido construyendo a lo largo del tiempo. A medida que las sociedades se desarrollan, hay una tendencia para que cambien las sanciones del castigo físico a compensación económica y encarcelamiento. Otro patrón que se registra a lo largo de la historia es la búsqueda incesante de formas humanitarias de ejecución: desde el uso ateniense de la cicuta venenosa y la decapitación simple, hasta técnicas más sofisticadas como la guillotina, la silla eléctrica, la cámara de gas y finalmente la inyección letal; los reformadores penales han jugado un papel importante para determinar cómo acabar con lo que ciertas personas consideran lo peor de la sociedad. Adoptar un enfoque histórico global demuestra no solo la universalidad de ciertos crímenes y castigos, sino que también sugiere la noción de que las sanciones primitivas fueron más brutales que las modernas. En el Medioevo, por ejemplo, el mejoramiento espiritual y la redención por medio del dolor físico y la penitencia carnal estaban ampliamente extendidos (Elbert, 2005, p. 35). Han existido penas duras e implacables, y en la mayoría de los casos las antiguas sanciones tribales palideciesen en comparación con las penas occidentales (Roth, 2014, p. 12).

Desde los albores de la civilización, los seres humanos al parecer han demostrado una notable predisposición al caos, además de idear nuevas sanciones para castigar a aquellos que transgredieron los estándares del decoro de la comunidad. En este sentido, cada cultura ha desarrollado su propia comprensión de crímenes y castigos. El proceder humano ha sido notablemente constante a lo largo de los años en su respuesta al mal comportamiento. Mucho antes de la creación de la norma escrita, las sociedades desarrollaron reglas y costumbres para mantener el orden y establecieron sanciones para proteger a la comunidad de los malhechores que las violaban.

Emile Durkheim afirma que, en un gran número de sociedades antiguas, la muerte pura y simple no era el castigo supremo, sino que se incrementaba en el caso de delitos graves por otros tormentos que tenían como objetivo hacer el sufrimiento más terrible; así, entre

los egipcios, más allá de colgar y decapitar, encontramos ardor en la hoguera, muerte por ceniza y crucifixión (Durkheim, 1983, p. 276). Del mismo modo, el historiador romano Tácito (54 d.C.) ofrece algunas ideas sobre las prácticas penales de las culturas primitivas del norte de Europa. Él afirmó que las condenas de muerte en el pantano, conocidas como “las momias de los pantanos”, fueron ordenadas por diversas transgresiones sexuales como el adulterio y que, el modo de ejecución variaba según la ofensa.

Examinar cómo las sociedades definen los crímenes y proponen castigos para cada uno proporciona una herramienta para entender la pena. Las variaciones temporales y globales en las actitudes hacia la imposición de penas ofrecen un excelente prisma desde el cual observar la concepción del castigo en la humanidad.

Durkheim define al crimen como el acto que ofende estados fuertes y precisos de la conciencia colectiva; según su opinión, el castigo a los delincuentes sirve para reforzar la autoridad de la identidad moral de la sociedad. Para Foucault, el castigo es un instrumento opresivo que hace que la mente, el cuerpo y el alma se adapten a las limitaciones sociales. Para ambos autores, el castigo está destinado a inculcar y asegurar la autoridad de las normas sociales (Cladis, 1999, p. 5).

Históricamente, el concepto de crimen se desarrolló en la misma línea que el pecado. La Biblia, el Corán y la Torá fueron algunos de los desarrollos clave que contribuyeron a la racionalización del crimen a través de nociones de pecado y propiedad moral. Lo que distingue el crimen del pecado es que generalmente el crimen viola una ley escrita. *Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege* es un principio jurídico utilizado en derecho penal para expresar que para que una conducta sea calificada como delito, debe estar establecida como tal y con anterioridad a la realización de esa conducta. Cuando la responsabilidad del manejo del delito pasó de las autoridades eclesiásticas al estado, y como los clérigos fueron reemplazados por oficiales de policía, el pecado pareció desaparecer al darle un nuevo nombre y monitor (Roth, 2014, p. 8).

Una historia global de transgresiones y sanciones revela que, a pesar de los increíbles avances en cada nivel de la experiencia humana, hay una notable continuidad en lo que se refiere al cometimiento de crímenes, así como las sanciones utilizadas para castigarlos. Aunque los medios para cometer crímenes son bastante diferentes en el mundo digital postindustrial, los objetivos y las motivaciones de los criminales y los sistemas de justicia penal no se han alejado demasiado de sus antecedentes. En última instancia, la historia del crimen y castigo sigue siendo una crónica inconsistente de experimentación, tomando prestado, adaptando y encontrando nuevas alternativas, a menudo encontrando funcionarios penales que se remontan a libros de historia para reestructurar antiguas sanciones para un mundo nuevo. Las reglas que protegen a los miembros de la comunidad de las acciones maliciosas de otros miembros difieren ampliamente entre las distintas sociedades, quienes han debido desarrollar normas para regular el comportamiento y aplicar castigos violentos a quienes no se pliegan a esta persuasión (Lisi & Platón, 1999, p. 378), como lo sostienen las teorías jurídicas que surgen de los argumentos socráticos, platónicos y aristotélicos entre tantos otros filósofos.

### **Doctrina filosófica sobre la pena**

El castigo implica dolor e infligir dolor a cualquier persona, obviamente, necesita justificación. Los filósofos han elaborado una serie de argumentos diversos y conflictivos para justificar las instituciones punitivas (Ezorsky, 2015, p. 11). Tradicionalmente, las teorías de la pena han sido categorizadas en absolutas, relativas y mixtas. Las absolutas sostienen que la pena tiene un fin meramente sancionador y retributivo del delito, es decir, que se inflige un daño al delincuente igual o equivalente al causado por él mismo, como se ejemplificaría en la “Ley del Talión” y se resumiría con la locución latina *punitur quia peccatum est*, esto es, se castiga porque se ha pecado. Las relativas procuran proteger a la sociedad de los delincuentes, imponiendo la pena con un fin preventivo, la cual se impone para que no se cometa delitos y no para castigar al delincuente, es decir, se concibe a

la pena como un medio para fines extrínsecos a sí misma, por lo que su razón de ser y su función consisten en disuadir de la perpetración delictiva para evitar conductas que puedan lesionar a la comunidad. Por último, las teorías mixtas intentan establecer un balance entre las propuestas anteriores combinando, de diversos modos, castigo y fines correccionalistas (Elbert, 2005, p. 96).

Para Sócrates una pena justa disciplina al ser humano, le hace más justo y cura del mal. La persona que es amonestada, reprendida y castigada es liberada del mal: “hemos dicho que el castigo procura la liberación del mayor de los males, que es la perversidad... vuelve sensato, obliga a ser más justo y es la medicina del alma” (Platón, *Gorgias*, 478d). Afirma que algunos hombres ven solo el dolor en el castigo, pero están ciegos a su beneficio y no saben que más miserable que una unión con un cuerpo insalubre es una unión con un alma que no es sana sino corrupta, impía y malvada. También establece que cuándo se elude el castigo, el mal permanece; entonces el mal en sí mismo ocupa el segundo lugar entre los males, pero el primero y el más grande de todos es el de hacer el mal y escapar del castigo (Ezorsky, 2015, p. 149).

Consecuentemente Platón y Aristóteles concibieron el crimen como una enfermedad espiritual, curable por la amarga medicina del castigo. El auténtico castigo implica una curación del alma del malvado; no es que lo castiguen porque hizo algo malo, porque lo que se hace nunca puede deshacerse, sino para que, en los tiempos futuros, él y quienes lo ven corregido, puedan odiar completamente la injusticia (Lisi & Platón, 1999, pp. 396-397). Platón también sostiene que el mejor tipo de purificación es doloroso, como curas similares en medicina, que involucran castigos justos e infligir la muerte o el exilio en el último recurso. Porque de esta manera solemos deshacernos de los grandes pecadores que son incurables y son la mayor lesión de todo el estado (Platón, *Leyes*, V,735e). Aristóteles plantea que los legisladores deben “imponer castigos y penas a los desobedientes y a quienes tienen una naturaleza perversa; y a los incorregibles, expulsarlos por completo” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180a11-13).

Santo Tomás de Aquino se remite a Rm 12,21: “No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien” para indicar que la intención del castigador se dirige principalmente a algún bien, que se obtendrá mediante el castigo de la persona que ha pecado, como por ejemplo que el pecador puede enmendar su falta. Además, sostiene que la pena justa puede ser infligida tanto por Dios como por el hombre, por consiguiente, los castigos son buenos, pues son justos y vienen de Dios y son infligidos para que por ellos los hombres retornen al bien de la virtud (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II. q 87. ii).

Para Hobbes, el castigo es un mal infligido por la autoridad sobre el que ha hecho u omitido lo que se ha juzgado por la misma autoridad, como una transgresión de la Ley; con el fin de que la voluntad de los hombres pueda estar mejor dispuesta a la obediencia (Ezorsky, 2015, p. 3).

Hegel en su Teoría del Castigo define al castigo como la imposición de dolor sobre una persona por su obrar incorrecto, esta asociación entre castigo y dolor debe tener una justificación (Mc-Taggart, 1896, p. 479). Penalmente se atribuye a una falta un castigo tan severo, que su recuerdo evitará que el delincuente lo vuelva a cometer, y el miedo impedirá que otros miembros de la sociedad sigan ese ejemplo. La ley solo puede disuadir -es decir, amedrentar- a los individuos de cometer un crimen al hacer que sus consecuencias sean dolorosas. Así, el pensador inglés Jeremy Bentham, padre del utilitarismo, sostuvo que, si bien el sufrimiento a causa del castigo es en sí mismo pernicioso, la amenaza de castigo, fortalecida por la ejecución, puede tener un buen propósito, por ejemplo, disuadir a los aspirantes a criminales y la consiguiente reducción de la miseria causada por el crimen.

Hegel en sus escritos teológicos de juventud concibe la pena como el medio privilegiado para restituir la totalidad de la vida desgarrada por la acción criminal. Solo el amor, por operar en el seno de la vida misma y no poner al agresor y al agredido (como lo hacen la

ley y la pena) como extremos irreductibles, puede operar la reconciliación requerida del delincuente con el destino y de la persona con la virtud. Para el Hegel de Frankfurt, el amor y el derecho son, ellos mismos dos extremos de una oposición irreconciliable. Pero estas consideraciones acerca del poder conciliador del amor son abandonadas por el Hegel maduro que, cambiando el signo de valoración, rescata a la pena como la única manera de restituir la validez objetiva del derecho cuando la integridad del ser humano ha sido dañada.

El concepto de justicia retributiva se basa en el principio de que aquellos que cometen ciertos tipos de actos ilícitos, crímenes paradigmáticamente serios, merecen moralmente sufrir un castigo proporcionado. Los teleólogos consideran que el castigo es deseable para el culpable, es decir, lo convierte en una mejor persona o principalmente para el mundo, por ejemplo, aislando y reformando criminales o disuadiendo a potenciales delincuentes, el castigo hace que el mundo sea un lugar más seguro.

Según la interpretación de McTaggart, Hegel considera que el dolor del castigo produce el arrepentimiento, mediante el cual el criminal reconoce su falta. El temor al castigo futuro podría dar lugar a esta reforma superficial. Él realmente se convierte en un hombre mejor y se orienta a su verdadera naturaleza. Estas teorías curativas enfrentan escasez de evidencia y objetan si los criminales endurecidos realmente arreglan sus caminos cuando son castigados.

El objetivo principal de la pena en la ley es disuasivo: prevenir el delito haciendo que el potencial delincuente se atemorice por el castigo que proseguirá. También se considera importante su uso preventivo para controlar el crimen al restringir o eliminar a las personas que ya han demostrado ser criminales, pero en menor grado. Finalmente, si el estado puede reformar al criminal mientras lo castiga, se considera obligado a intentarlo. Una ventaja adicional del castigo es la recuperación del criminal; un castigo a veces puede curar a un hombre de tendencias viciosas. La reflexión que le brinda la soledad del destierro, o las instrucciones religiosas que puede recibir en pri-

sión, pueden darle un horror al vicio o un amor a la virtud que antes no lo tenía (McTaggart, 1896, p. 481).

### **Formas de exclusión y extirpación judaicas en tiempos de Jesús**

El término teocracia fue inicialmente acuñado por Flavio Josefo en el siglo I d.C. para describir al gobierno característico de los judíos. La concepción de un régimen con una política ordenada por Moisés, en la cual Dios es soberano y su palabra es ley está vinculada con una conciencia de unidad judía; el uso de medidas disciplinarias excluyentes para lograr dicha unidad general no sería sorprendente. Además, la descendencia en común de una comunidad tan ordenada, compartida por los judíos del período rabínico y la iglesia cristiana naciente, sugiere que la aplicación de una palabra eclesiástica como *excomunión* a una práctica judía de extirpación, si se hace con el debido cuidado, no es ilegítima (Horbury, 1985, p. 15).

Hunzinger niega rotundamente que se conocieren medidas de exclusión de la comunidad judía general antes del año 70 d.C. La discusión de la expulsión en relación con la prohibición de la sinagoga ha sido criticada por Maier por traicionar una estimación inapropiada de la comunidad judía como cuerpo directamente comparable con la iglesia cristiana; y, en consecuencia, considera engañosa la descripción de la exclusión de la sociedad judía como una excomunión (Horbury, 1985, p. 14). En la tradición farisaico-rabínica hay poca evidencia de la expulsión total de individuos de la comunidad farisaica. Después del año 70 d.C. hubo una creciente tendencia hacia la unidad y la adhesión al judaísmo, una tendencia alentada por los rabinos en Jamnia. Una medida en apoyo de esta tendencia fue la amplificación de la doceava oración de las llamadas “Dieciocho Bendiciones”; esta oración fue llamada eufemísticamente la “Bendición sobre los Herejes” (*birkat ha-minim*). Fue una maldición para cristianos y herejes o sectarios. La idea era que cualquiera que se ajustara a esas categorías no estaría permitido a pronunciar la invocación en

el culto de la sinagoga y, por lo tanto, se retiraría. La “pequeña prohibición” fue una medida disciplinaria empleada por los fariseos y más tarde por los rabinos. Hasta la caída del templo y durante un corto tiempo después, se usó principalmente contra maestros que se desviaron de la opinión mayoritaria sobre las reglas de pureza. La persona prohibida no fue expulsada de la sinagoga; él todavía participó en la vida religiosa de la gente, pero a distancia. Fue condenado al ostracismo y sus compañeros judíos literalmente mantuvieron su distancia de él (Collins, 2017, p. 254).

Varias formas de excomunión se encuentran en la secta del Qumrán, y entre los esenios, los primeros cristianos y los “asociados” de la Mishná;<sup>2</sup> pero en cada caso se puede preguntar si la costumbre no refleja la exclusividad de un grupo minoritario muy unido, en lugar de una práctica estandarizada y uniforme del judaísmo post-texílico (Horbury, 1985, p. 13).

La prohibición de la sinagoga, que estaba claramente en uso durante el período talmúdico, aunque se describe por completo en fuentes posteriores, a veces se deriva del uso sectario más que de la práctica judía en general. Por lo tanto, la duda se basa en la posibilidad de que la prohibición de la sinagoga se hubiera mantenido en continuidad con las medidas de exclusión conocidas en el uso público y el uso posterior al exilio. La evidencia pre-rabínica alcanza cierta plenitud únicamente en contextos sectarios, y se cuestiona la relevancia de la prohibición rabínica (Horbury, 1985, pp. 13-14).

El problema de la exclusión como práctica general pre-rabínica intenta responder a estos interrogantes: ¿qué evidencia directa de excomunión en toda la comunidad judía existe? ¿Qué reglas se presuponen en ella? y ¿cómo se relaciona con la evidencia sectaria y rabínica? El segundo aspecto es planteado por la ambigüedad de

---

2 La Mishná, del hebreo מִשְׁנָה, es un cuerpo exegético de leyes judías compiladas, que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada desde la época de la Torá hasta su codificación por el rabino Yehudah Hanasí.



la pena del Pentateuco de “cortar” (*hikkaret*, a menudo *kdret*, en la Mishná), comúnmente llamada “extirpación”. Una vieja controversia sobre su significado continúa en estudios recientes como proponen J. Morgenstern, W. Zimmerlia y A. C. J. Phillips quienes han interpretado la extirpación, de diferentes maneras, y una forma temprana de excomunión. M. Tsevat y M. Weinfeld lo entienden, junto con los rabinos, como una muerte prematura (Horbury, 1985, p. 16).

El Qumrán puede reflejar una práctica judía más antigua o extendida como lo sugiere el Nuevo Testamento que menciona la exclusión no solo de la iglesia, sino también de la sinagoga (Lc 6,22; Jn 9,22; 12,42; 16,2). Por otra parte, ya en 1 Cor 5, el procedimiento de excomunión cristiana se asume sin discusión; y es probable que la costumbre de la exclusión de la sinagoga ya existiera. Consecuentemente, una revisión de pasajes del Antiguo Testamento que podría ser aceptada a Esd 10,8 y a Neh 13,3 como evidencia de expulsión formal (Horbury, 1985, p. 15).

Según la literatura rabínica de la antigüedad tardía, un judío podría ser excluido o desterrado de la comunidad por alrededor de veinticuatro violaciones espirituales y sociales. La lista de pecados del Talmud que requería la separación de un transgresor incluye, por ejemplo, profanar el nombre de Dios, vender carne prohibida, insultar a su amo y obstruir la justicia. Una vez condenado, el pecador estaba físicamente aislado de otras personas y se le prohibía las mismas acciones que exigía el luto, como cortarse el cabello o usar filacterias (Mokhtarian, 2015, p. 552).

Aunque el concepto rabínico de excomunión se basa en precedentes bíblicos y en la era del Segundo Templo, como en el libro de Esdras, es en muchos aspectos, una innovación tardía de la antigüedad que aparece prominentemente en Babilonia. La razón por la que las prohibiciones y la excomunión emergen como una característica destacada de la sociedad judía en este período se relaciona con los contextos históricos de los rabinos en la Palestina romana y en la Ba-

bilonia sasánida. La exégesis y la historia pudieron haber desempeñado un papel en la formación de las leyes talmúdicas del destierro.

El Talmud de Babilonia articula un conjunto jerárquico pero variable de leyes con respecto a las formas temporales y permanentes de destierro mediante el uso de los términos יודין (*nidduy*), אַתְּמָא (*šamta'*) וְהֵרֵם (*herem*), así como הַפְּיִזוּ (*nezifah*) y otros términos que designan, por ejemplo, prohibiciones celestiales. Desde una perspectiva filológica, cada uno de estos términos tiene una evolución complicada, pero rastreable, de significado desde las literaturas bíblicas hasta las talmúdicas (Mokhtarian, 2015, pp. 552-553). El Talmud de Babilonia no delinea una institución estable o un ritual exacto con respecto a tales castigos, un hecho que complica los intentos académicos de crear una taxonomía de prohibiciones judías. De alguna manera, las inconsistencias generales con respecto a la excomunión en el Talmud reflejan una variabilidad inherente en la forma en que varios sabios interpretaron los textos de las Escrituras anteriores que preceden a términos como *nidduy* y *herem* (por ejemplo, Jue 5,23 y Esd 7,25-26). Además de emplear la exégesis, los rabinos de Babilonia definieron la excomunión de acuerdo con los costos y beneficios socio-jurídicos de implementar prohibiciones contra los judíos en los tribunales de justicia en varios lugares. Las prohibiciones del Talmud, especialmente el *šamta'*, están vinculadas con el contexto social de la aplicación de la ley, extraídas de las tradiciones autorizadas para ayudar a establecer prácticas legales adecuadas (Mokhtarian, 2015, p. 554).

En contraste con la literatura rabínica palestina, el Talmud de Babilonia discute con frecuencia las prohibiciones en el contexto de la autoridad judicial imperial judía y persa, lo que invita a la comparación con las fuentes persas. Si bien la literatura zoroastriana no contiene un concepto de excomunión con el que comparar posibles paralelos talmúdicos, uno todavía puede recurrir a las ideas de los estudios sasánidas para comprender mejor las formas en que las instituciones y políticas judiciales del Imperio persa hacia los no zoroastrianos delimitaron y formaron la definición y la implementación de *nidduy*, *šamta'* y *herem* (Mokhtarian, 2015, p. 556).

Las prohibiciones y maldiciones instigadas para un judío que infringía la cohesión comunitaria mediante una violación del pacto eran esencialmente formas de expulsión personificadas. La dimensión social de estas contravenciones era perspicaz en los casos en que el mal identificado influía negativamente en la autoridad de los tribunales judíos para administrar justicia, como ignorar una citación judicial o testificar contra un judío en un tribunal gentil (ver B. B. Qam. 113b-114a abajo). Varias de las violaciones que exigían la excomunión, como dañar a un mensajero de la corte, inhibieron el funcionamiento del sistema judicial judío (Mokhtarian, 2015, p. 556).

Los tribunales *Tannaitic*<sup>3</sup> poseían escaso poder de aplicación judicial salvo por la amenaza de excomunión. El castigo de la alienación por parte de las autoridades obligó a los seguidores a adoptar o alejarse de ciertas formas de comportamiento. Las fuentes talmúdicas y del Mishná ilustran la intención coercitiva de las prohibiciones yuxtaponiéndolas con las penas de flagelación y la pena capital. Para las autoridades judías, la excomunión era un medio para disciplinar a los sujetos mediante la persecución física. Por lo tanto, la excomunión actuaba como un tipo de “práctica de división”, tanto social como espacialmente, y dependía del uso autoritario de las Escrituras (Mokhtarian, 2015, pp. 557-558).

Las acciones relatadas por Jesús en Mt 18,15-18 tienen sus raíces en la práctica judía conocida como *herem*, que se desarrolló después del regreso del pueblo judío de su exilio en Babilonia (Mokhtarian, 2015, pp. 557-558). Los que desobedecían a la Ley no podían permanecer dentro de la comunidad, y *herem* se utilizó para excluir a las personas tanto ritual como físicamente. Esta exclusión podría durar un día, o extenderse a un castigo de por vida, dependiendo de la crueldad de la calamidad causada por el delincuente. Kenneth Hein afirma que los judíos fueron capaces de desarrollar una práctica de disciplina y excomunión que tomó siglos para que alcance casi total

---

3 Tanaim es la denominación de los sabios rabínicos cuyas opiniones son recordadas en la Mishná, aproximadamente en los años 0-220 d.C.

culminación, tal vez solo unas pocas décadas antes del nacimiento de Cristo. Hein señala que *herem* y las primeras formas paralelas cristianas de exclusión deben ser correctamente interpretadas, ya que la tendencia ortodoxa del cristianismo primitivo siempre fue reinterpretar elementos de esta disciplina a la luz de la revelación cristiana y la ley del amor según lo enseñado por Jesús (Long, 2014).

### **Fundamentos bíblicos de la excomunión**

Formas de exclusión fueron practicadas tanto en el Antiguo Testamento como en la Iglesia del Nuevo Testamento. Como la teocracia de Israel no es completamente análoga a las condiciones que rodean a la Iglesia del Nuevo Testamento, sería algo impreciso aseverar que existía la pena de excomunión tal como se la conoce actualmente, pero sí sería legítima la afirmación de que se practicó una convención de extirpación. Ejemplos de expulsión en la iglesia primitiva del Nuevo Testamento se encuentran en el caso del fornicador en 1 Cor 5, Himeneo y Alejandro en Éfeso, por falsa doctrina en lo esencial de la fe en 1 Tim 1,20, y Simón el Mago de Samaria, el hechicero convertido, cuyo corazón no estaba bien con Dios en Hch 8,21.

Excepto por éstos y quizás algunos otros ejemplos de exclusión y el procedimiento de cómo tratar con un hermano errante mencionado en Mt 10, poco se registra en el Nuevo Testamento con respecto a cualquier sistema definido o práctica desarrollada en la Iglesia primitiva como la practicada en el tiempo del Concilio de Nicea; donde se había desarrollado una distinción entre lo que se conocía como *Excommunicatio Maior* y *Excommunicatio Minor*, el primero excluía a los excomulgados de todos los derechos y privilegios de la Iglesia, incluyendo las relaciones sociales y comerciales con sus miembros, y definitivamente pronunciando la condenación eterna a menos que se arrepienta; *Excommunicatio Minor*, era solo una suspensión de la Cena del Señor, más a veces una suspensión de ciertos otros ritos de la Iglesia, como la confirmación, matrimonio, entierro, etc., dependiendo de la severidad de la transgresión (I Concilio de Nicea, Canon 5).

Es evidente en los evangelios que Jesús no excomulgó a persona alguna. La palabra *excomuni6n* no se encuentra en ninguna traducci6n espa~ola de la Biblia, tampoco excomulgado. Sin embargo, en Mt 18,15-17 Jes6s menciona que el hermano debe ser considerado como gentil y publicano en caso de reincidencia:

Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano.<sup>4</sup>

No obstante, surge la inquietud si este texto evangélico goza el honor de ser la fundamentaci6n de una instituci6n jurídicopenal como lo es la excomuni6n.

Las instrucciones más claras que tenemos sobre cómo proceder en asuntos de disciplina y excomuni6n de la iglesia son dadas en Mt 18,15-17. Consecuentemente Jn 3,17 alude la misi6n de Jes6s: “Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él.” Si el objetivo y propósito de la predicaci6n del Evangelio y la administraci6n de los sacramentos es llevar a las almas a Cristo, entonces también el propósito de la excomuni6n no puede ser otro que la ganancia y la recuperaci6n del pecador como lo indica Mt 18,15: “...habrás ganado a un hermano”. Cuando todos los demás medios han fallado, éste es el último esfuerzo desesperado de amor por salvar a un pecador perdido; únicamente se lo hace para sanar. El objetivo eclesiástico no es nunca deshacerse de una espina molesta e indeseada en la carne, o solo pa-

---

4 En los relatos evangélicos los encontramos como una clase habitualmente unida a la de los “pecadores” y a los “paganos”. La actitud de Cristo hacia los publicanos, así como hacia otras clases despreciadas, fue la de una empatía de promoci6n. Un gran reproche que le hacían sus enemigos, los rigurosos escribas y fariseos, era su amistad y asociaci6n con publicanos y pecadores; y consistentemente con esta conducta le plació escoger a Leví o Mateo el Publicano como uno de sus doce apóstoles (Mt 9,9).

recer honorable, honesto y sincero ante el mundo. Todo lo contrario, el objetivo es para ganar un alma de la muerte, para recuperar a un hermano perdido como se indica en St 5,19-20: “Hermanos, si alguno de vosotros se aparta de la verdad, y uno le convierte, sepa que el que convierte al pecador en el error de su camino, salvará a un alma de la muerte, y se esconderá una multitud de pecados”.

En pasajes neotestamentarios encontramos que una pena canónica no solo excluye a los excomulgados de todos los derechos y beneficios de la iglesia, excepto el derecho de escuchar la predicación del Evangelio, sino que también lo excluye de derechos y beneficios del cielo. La excomunión no es meramente una suspensión de la comunidad, o una exclusión de los derechos y privilegios de ésta; al excomulgado se le está diciendo que ha pecado pública y gravemente; a pesar de todas las repetidas exhortaciones y advertencias, no existió arrepentimiento; por lo tanto, por el poder que da Dios a la Iglesia es excluido de la iglesia terrenal y de la vida eterna en el cielo hasta que se arrepienta. En referencia a esto, Mt 16, 19 describe como Jesucristo instituye la autoridad de la Iglesia: “a ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”, y en Mt 18,17 plantea una consecuencia en caso de obstinación o desobediencia: “Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano”. Consecuentemente, Jn 20,23 afirma: “A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos”. Finalmente, San Pablo en 1 Cor 5,5 es más drástico y radical: “sea entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor”.

Otros textos bíblicos podrían ser considerados como fundamentos neotestamentarios de la excomunión canónica. Al respecto Jonathan Edwards<sup>5</sup> afirma que la naturaleza y fin de la excomunión

---

5 Teólogo y filósofo estadounidense, quien con ocasión de la excomunión a la esposa de John Bridgman, en junio de 1749, pronunció el sermón: “The Nature and End of Excommunication”.

está basada en 1 Cor 5,11: “Lo que quise decirles es que no se mezclen con aquellos que, diciéndose hermanos, son deshonestos, avaros, idólatras, difamadores, bebedores o ladrones: les aconsejo que ni siquiera coman con ellos”. También utiliza la frase del apóstol Juan en 3 Jn 1,10 para reforzar su teoría: “Y no contento con esto, no quiere recibir a los hermanos, y a los que quisieran recibirlos, les prohíbe que lo hagan y los expulsa de la Iglesia” (Edwards, 1835, p. 3).

Parece que 1 Cor 5 en su conjunto constituye un solo argumento lógico centrado en un caso de incesto. La unidad del pasaje está indicada por las referencias a la remoción del malvado cerca del principio del texto en 1 Cor 5,2 y al final del párrafo en 1 Cor 5,13. En cada unidad Pablo se esfuerza por mostrar que la vida cristiana es incompatible con el pecado, especialmente con los de índole sexual. Porneía, πορνεία, inmoralidad sexual y palabras relacionadas aparecen en las tres unidades (5,1;9; 6,9;13;15;16;18). La ofensa a la que el apóstol se refiere en este capítulo es sobre un miembro masculino de la comunidad corintia quién mantenía una relación sexual duradera con la esposa de su padre. El matrimonio entre hijastro y madrastra era ilícito por la ley romana, y cualquier tipo de relación sexual entre los dos estaba prohibido por la Torá (Lv 18,8; Lv 2,11; Dt 23,1; Dt 27,20).

San Pablo en su carta a los Corintios respondió rápidamente a la amenaza de los pecadores y los reprobados, castigando a un miembro de la Iglesia de Corinto que había sido acusado de una “inmoralidad que no se encuentra ni entre los paganos -un hombre que vive con la mujer de su padre” (1 Cor 5,1); no perdió tiempo en pronunciar su veredicto contra este hombre: “El que hizo esta acción debe ser expulsado de entre ustedes” (1 Cor 5,2). No se detuvo allí, el apóstol exhortó a los corintios a “entregar a este hombre a Satanás, para la destrucción de su carne, para que su espíritu sea salvo en el día del Señor” (1 Cor 5,5) (Long, 2014, p. 206).

La respuesta de Pablo parece a primera vista bastante abrupta, no muestra la misma admonición positiva hacia la corrección fraterna como el Evangelio de Mateo; el procedimiento que se refleja

en Mt 18,15-17 involucra un proceso más gradual de amonestación individual, reprimenda por dos o tres miembros de la comunidad y finalmente una audiencia por toda la asamblea (Collins, 2017, pp. 253-254). La acción implicaba la expulsión del delincuente de la comunidad. Los versículos 2 y 13 hacen que este aspecto del procedimiento sea claro. Pero hay poco consenso sobre lo que Pablo quiso decir con entregar a alguien a Satanás y sobre el significado de la frase “para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor.” (1 Cor 5,5) (Collins, 2017, p. 257). La interpretación más común es que se esperaba que Satanás causara la muerte súbita del hombre o una muerte más lenta por enfermedad, que su muerte expiaría por su pecado, y así su alma inmortal o su yo interno y verdadero serían salvos (Collins, 2017, p. 257). Este pasaje se entiende más apropiadamente por su contexto inmediato y el pensamiento paulino en su conjunto, cuando se interpreta común y escatológicamente, más que en términos del destino final de un individuo. La “destrucción (olethron) de la carne” probablemente se refiere a un aspecto de la futura crisis escatológica esperada por Pablo. En 1 Ts 5, el término “destrucción” (olethros) y “el día del Señor” aparecen en el mismo contexto y como sinónimos desde la perspectiva de aquellos fuera de la comunidad cristiana, “el día del Señor viene como ladrón en la noche (Long, 2014, p. 207).

San Pablo indica en Rm 8,19-22 que no esperaba la simple destrucción del mundo físico, sino su transformación radical. 1 Cor 5,5 parece implicar que el hombre incestuoso, bajo el poder de Satanás y viviendo de acuerdo con la carne, sería físicamente destruido en esa crisis eternamente condenada. Su arrepentimiento y rehabilitación no están explícitamente excluidos, pero Pablo no parece haberse preocupado por ellos. Su mayor preocupación era por la santidad de la comunidad. La referencia al espíritu en el versículo 5 se entiende mejor en términos del Espíritu Santo de Dios y Cristo que habita en la comunidad (Collins, 2017, p. 259). El apóstol reprocha a la Iglesia en Corinto por no excomulgar a una persona ofensiva; y los exhorta rápidamente a expulsarlo de entre ellos; entregándolo así a Satanás. Les ordena que



purguen a personas tan escandalosas, ya que los judíos solían purgar levadura de sus casas cuando celebraban la pascua. En el texto y en dos versículos anteriores, él explica más particularmente su deber con respecto a tales personas viciosas, y les ordena que no se acerquen a ellos. Pero luego en 1 Cor 5,9-13 muestra la diferencia que deben observar en su tratamiento hacia aquellos que eran viciosos entre los paganos, que nunca se habían unido a la iglesia, y hacia los del mismo carácter vicioso que habían sido sus profesos hermanos.

A la larga, San Pablo no está tan preocupado sobre el pecado del individuo, su preocupación radica en que presumiblemente los miembros de la comunidad vayan a tolerar a tales malhechores entre ellos, lo que pondría en peligro su situación a la vista de Dios y les abochornaría en el Día del Señor; de ahí su recomendación de la exclusión de todo lo que es inmoral. En este caso, cuando Pablo exige la remoción del infractor de la comunidad, es un remedio medicinal, de naturaleza similar a un cirujano moderno que elimina un tumor canceroso del cuerpo. Aunque la cirugía es dolorosa, y el proceso de recuperación difícil, la cirugía es necesaria para la supervivencia de todo el cuerpo; no hacer nada es arriesgarse a que el cáncer se extienda (Long, 2014, p. 209). También desafió a los corintios a reformar sus vidas a través del autoexamen y, si es necesario, ausentarse de la Eucaristía hasta que estén preparados para su gracia como se observa en 1 Cor 11,28-32. Para entender este modelo de corrección, es importante recordar la importancia que el apóstol puso en la celebración de la Eucaristía en la comunidad. Después de que la congregación en Corinto no tomó ninguna medida contra el hombre que vivía incestuosamente con la esposa de su padre, Pablo les escribió incentivándoles a realizar una acción contra este pecador, y cuando la congregación ejecutó una sanción pronta y apropiada, les escribió en 2 Cor 7,11: “En todo habéis mostrado que erais inocentes en este asunto.”

El hecho de que el tema de la exclusión en el Antiguo Testamento no llame mucho la atención para la investigación se debe a la escasez de evidencia. En el judaísmo postexílico, incluso después de

Is 66,5 y Esd 10,8, la exclusión o extirpación es notoriamente difícil de documentar; es discutible si las fuentes del Pentateuco reflejan alguna práctica comparable a la prevista en Esd 10,8: “Todo aquel que no viniera en el plazo de tres días, según el consejo de los jefes y de los ancianos, vería consagrada al anatema toda su hacienda y sería él mismo excluido de la asamblea de los deportados”. Esd 7,26 utiliza el destierro como forma de exclusión “Y a todo aquel que no cumpla la Ley de tu Dios y la ley del rey, aplíquesele una rigurosa justicia: muerte, destierro, multa en dinero o cárcel.”

En la Patrística la separación de la Iglesia, representada bajo la imagen del paraíso en el Génesis, se la compara con la expulsión de Adán y Eva fuera del Jardín del Edén. Desterrar es el verbo utilizado en la expulsión de Adán en la *New American Bible*. Este verbo, ἐξάπεστειλεν, es una de las traducciones de la Septuaginta del término habitual de Qumrán para “expulsar de la comunidad”, que aparece en Gn 3,23-24 (Biblia de Jerusalén): “Y le echó Yahveh Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida”. De acuerdo con San Jerónimo, los pecadores que trasgredieren el pacto con Dios dentro de la Iglesia, como Adán lo hizo en el paraíso, deben ser expulsados de la Iglesia como lo fue él del Edén.<sup>6</sup>

Consecuentemente, San Agustín escribe que la Iglesia es el actual paraíso y que al igual que a Adán se le debió imponer la pena de ser echado del Edén, el excomulgado suele ser apartado de los sacramentos visibles del altar por la disciplina eclesiástica.<sup>7</sup> Del mismo modo, San

6 Hieronymus, *Commentariorum In Osee Prophetam*, II, vi, MPL 025, 870. “Prævaricati sunt enim pactum Dei in ecclesia, sicut Adam prævaricatus est in paradiso: et imitatores se antiqui parentis ostendunt, ut quomodo ille de paradiso, sic et isti ejiciantur de ecclesia”.

7 Augustinus Hippoensis, *De Genesi Ad Litteram*, XI, xl, MPL 054, 1700. “Alienandus erat, tamquam excommunicatus: sicut etiam in hoc paradiso, id

Epifanio de Salamina escribió que si alguien cometiera un crimen no se le permitiera su entrada en la asamblea, que se lo llame Adán, y se lo condene a ser expulsado fuera del paraíso, es decir de la Iglesia.<sup>8</sup>

La exclusión sirve para proteger a la congregación de la acusación de complicidad de ser partícipe de las faltas de otra persona. Si a los pecadores públicos e impenitentes se les permitiese permanecer dentro de la congregación, y esta no tomase medidas contra ellos, ella misma se volviese culpable de complicidad y participante de los pecados de ese individuo. En Lv 19,17 Dios se dirige a los miembros de la congregación de Israel diciendo: “No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa”. De igual manera esto queda demostrado en Ez 33,8:

Si yo digo al malvado: ‘Malvado, vas a morir sin remedio’, y tú no le hablas para advertir al malvado que deje su conducta, él, el malvado, morirá por su culpa, pero de su sangre yo te pediré cuentas a ti. Si por el contrario adviertes al malvado que se convierta de su conducta, y él no se convierte, morirá él debido a su culpa, mientras que tú habrás salvado tu vida.

## La naturaleza de la excomunión canónica

Un recorrido filológico de la excomunión demuestra que su conceptualización radica en las leyes eclesiásticas; la naturaleza misma de la palabra y su construcción sociológica e histórica tienen sus orígenes en el Derecho Canónico, el sistema legal de funcionamiento más antiguo de la Iglesia Católica, el cual opera de acuerdo con los principios de la ley principalmente como se establece en la filosofía legal aristotélico-tomista, constituye un elemento esencial del catolicismo,

---

est ecclesia, solent a sacramentis altaris visibilibus homines disciplina ecclesiastica removeri”.

8 Ἐπιφάνειος Κύπρου, *Adversus Haereses*, II, iv, MPG 2,4. “Ἐτ δέ δάζειε, τυνᾶ, Ἰε καὶ τοῦτο Χέγονου, ἐν ἑραρρύπουα γενεοθαν, οὐκάτι τοῦτον συνάγονσι. ἐᾶκουσι γὰρ αὐτὸν τὸν Ἀεᾶμ τὸν βεβρωχόρα ἅ Τὸ τοῦ εὐλον, καὶ κρινουνοὺν ἰε\*ἔαθαν, wjc ἅ τὸ τοῦ Παραδείσον, τοντέστι τjc αὐτῶν ἐκκλιοῖαc”.

razón por la cual las normas en la Iglesia han existido desde sus primeros momentos, en una evolución que ya alcanza los dos mil años.

Durante el primer milenio dichas normas se recogieron en colecciones canónicas, de diversa naturaleza y contenido, que fueron sustituidas en el segundo milenio con el *Corpus Iuris Canonici*, un amplio texto integrado por cinco colecciones, la primera de las cuales fue el Decreto de Graciano (1140) seguido por las Decretales de Gregorio IX (1234), el más importante de los textos canónicos de dicho Corpus. Lo integraban, además, el Liber Sextus de Bonifacio VIII (1298); las Clementinas, una colección ordenada por el Papa Clemente V y promulgada en 1317 por su sucesor, Juan XXII; las Extravagantes Comunes y las Extravagantes de Juan XXII, colecciones menores elaboradas en el siglo XVI por el jurista parisino Jean Chapius (Salinas Araneda, 2008).

En el siglo XIII, el derecho canónico atraía a un creciente grupo de seguidores y un gran número de intérpretes. Algunos canonistas y burócratas obedientes de un sistema de oficinas clericales querían darle a la Iglesia poder político indiscriminado y convertir el cuerpo de Cristo en una maquinaria de reglas. En contraposición a esta corriente, el Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino, rechazó esa dirección al predicar que la Iglesia sea el Cuerpo de Cristo y un pueblo vivificado por el Espíritu. En su sistema de teología ocasionalmente menciona cuestiones canónicas, pero su enfoque eclesiológico es bíblico y teológico: la iglesia es una sociedad principalmente de gracia y no de ley (Van Nieuwenhove & Wawrykow, 2010, pp. 304-307). Santo Tomás se convirtió en defensor de nuevas formas emergentes de ministerio en la Iglesia que buscaban restaurar la obra de Jesús, y su teología estableció claramente que algunas formas legales y políticas de la iglesia tienen orígenes humanos y no son obra de los apóstoles. Asumía que existían indicios de que la historia y los orígenes bíblicos modifican las instituciones de la iglesia, aunque no es tan claro acerca de la identidad y los límites de lo que proviene de la sociedad medieval y la filosofía antigua y lo que vino de la época de

Jesús (Van Nieuwenhove & Wawrykow, 2010, p. 304). Su eclesiología es más de espíritu que de forma feudal. Existen algunos elementos de teoría política medieval en la *Summa Theologiae*,<sup>9</sup> aunque las líneas de pensamiento influyentes en la iglesia son motivos bíblicos y teológicos más que principios jurídicos.

El *ius canonicum* ha sido influenciado por la doctrina jurídica secular; si examinamos la finalidad de las penas bajo una visión jurídica no netamente secular, el *ius puniendi* difiere doctrinalmente del *ius canonicum*. Algunas teorías jurídicas sostienen que la pena es un fin en sí mismo, mientras que otras dicen que la pena es solo un medio para obtener fines que trascienden al castigo. El Canon *Usurarum Voraginem* (VI 5.5.1), proclamado en el Segundo Concilio de Lyon en 1274, pedía la expulsión de los usureros extranjeros y amenazaba a las autoridades rebeldes con la excomunión y el entredicho (Dorin, 2013, p. 129). Estudios argumentan que tanto el contenido como la redacción de la llamada para expulsar a los usureros se deben a la ley real francesa contemporánea y no a las tradiciones existentes de la ley canónica; además, exploran cómo se usó el *Usurarum* para justificar la expulsión de los usureros cristianos y sus homólogos judíos (Dorin, 2013, p. 129). Por lo tanto, el *Usurarum* sería un ejemplo de la influencia directa del *ius proprium* sobre el *ius canonicum*.

Según las leyes eclesiásticas de 1917 excomunión se define como una censura por la cual una persona es excluida de la comunión de los fieles con los efectos que se enumeran en los cánones que no pueden ser separados.<sup>10</sup> Una censura es una pena por la cual un católico, es privado de algunos bienes espirituales hasta que deja de

---

9 Como cuando habla sobre el gobierno del mundo en general en la cuestión 103: “Para lo uno y para lo otro las cosas tienen necesidad de ser gobernadas; pues hasta la misma materia que hay en ellas permanentemente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará más adelante”.

10 CIC 2017, canon 2257. par. 1. “Excommunicatio est censura qua quis excluditur a communione fidelium cum effectibus qui in canonibus, qui sequuntur, enumerantur, quique separari nequeunt”.

ser contumaz y es absuelto<sup>11</sup>. La pena canónica es la privación coactiva de derechos subjetivos, impuesta por la autoridad legítima a un delincuente, para la defensa de los intereses jurídicos fundamentales de la Iglesia. La excomunión es una pena espiritual, no solo porque procede de un poder espiritual y se inflige para un propósito espiritual, pero especialmente porque priva de bienes espirituales; y por sobre todo, es una pena medicinal, porque su propósito principal es la enmienda del delincuente (Hyland, 1928, pp. 1-2).

El CIC habla de *excommunicatio* principalmente en el libro VI, de las Sanciones de la Iglesia, en la parte de los Delitos y las Penas en General. La palabra excomunión es mencionada quince veces en trece cánones, y cuatro cánones mencionan la palabra “excomulgado” en singular y plural. No obstante, el actual código no ofrece ninguna definición de ambos términos como bien lo señala Viladrich en su comentario: definir no es la tarea del legislador sino de la doctrina. Además “el Código no es un manual de enseñanza, y las definiciones ofrecen numerosos peligros”. Puesto que, ni las Escrituras ni el actual Código de Derecho Canónico, proveen una definición de excomunión, el asunto se torna en la disyuntiva de entender si existe una distinción entre excomunión y excomunión canónica.

La constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* de San Juan Pablo II de 1983, con la cual se promulgó el vigente Código de derecho canónico claramente expresa su objetivo principal:

Las leyes de la sagrada disciplina, la Iglesia Católica ha acostumbrado, con el transcurso del tiempo, ir reformándolas y renovándolas, para que, manteniendo la fidelidad a su Divino Fundador, se adaptasen de manera apropiada a la misión salvífica que le ha sido confiada.

En la elaboración del código actual participaron peritos dotados de una ciencia especial en la doctrina teológica, en historia y,

---

11 CIC 2017, canon 2241. par. 1. “Censura est poena qua homo baptizatus, delinquens et contumax, quibusdam bonis spiritualibus vel spiritualibus adnexis privatur, donec, a contumacia recedens, absolvatur”.

sobre todo, en Derecho Canónico, de todas las regiones del mundo para que éstas se apoyaran en un sólido fundamento jurídico, canónico y teológico. El Derecho Canónico proviene realmente de la naturaleza de la Iglesia para promover eficazmente el trabajo pastoral y que, así como su raíz se encuentra en la potestad de jurisdicción atribuida por Cristo a la Iglesia, su fin se cifra en el empeño por conseguir la salvación eterna de las almas (CIC, canon 1752). Se reformaron las normas de acuerdo con una mentalidad y a exigencias para que se vuelva cada vez más apta para cumplir su misión salvífica en este mundo. Se revisaron todos los Decretos y Actas del Concilio Vaticano II, ya que en ellos se encontraron las directrices esenciales de la renovación legislativa (Juan Pablo, 1983, p. 1).

Para que uno pueda ser castigado con una censura, debe ser bautizado, delincuente y contumaz, porque solo por el bautismo se hace directamente sujeto a la jurisdicción de la Iglesia<sup>12</sup>; el bautismo es un requisito para la sujeción a todas las leyes eclesiásticas. Debe ser delincuente, es decir, culpable de una violación externa y moralmente imputable de una ley o un precepto al que se añade, al menos indeterminadamente, una sanción canónica; esto es un requisito para incurrir en cualquier castigo eclesiástico (CIC 1917, canon 2195). Finalmente, debe existir contumacia; es este elemento el que es propio de las censuras y sirve para distinguirlos de todos los demás castigos eclesiásticos; una censura es una sanción medicinal, cuyo propósito primario e inmediato es corregir al delincuente; de ahí que presuponga contumacia (Hyland, 1928, p. 2). En las fuentes jurídicas romanas se define la contumacia como la desobediencia a la orden de un magistrado o de un juez produciéndose consecuencias de diversa índole según la naturaleza del mandato o de la orden (Pendón Meléndez, 2011, p. 428).

---

12 CIC, canon 11: “Las leyes meramente eclesiásticas obligan a los bautizados en la Iglesia católica y a quienes han sido recibidos en ella, siempre que tengan uso de razón suficiente y, si el derecho no dispone expresamente otra cosa, hayan cumplido siete años”.

La excomunión es la exclusión de la comunidad católica; una censura eclesiástica por la cual la persona contra la cual se pronuncia es temporalmente expulsada de la comunión de la Iglesia. Es la censura más severa que la Iglesia Católica puede imponer a sus miembros y tiene profundas raíces en la historia eclesiástica.

Esta sanción judicial fue utilizada por la Iglesia medieval para eliminar a los ofensores espirituales de la comunidad de fieles; mediante el impedimento de recibir los sacramentos, y la prohibición de toda comunicación con otros cristianos. En la práctica esto era difícil de lograr, y su uso principal era obligar a la persona excomulgada a comparecer ante el tribunal. En la actualidad es aplicada de acuerdo con el *Codex Iuris Canonici*.

La excomunión no es un castigo con intención de venganza, pues no existe en el Derecho Canónico una finalidad rencorosa o vengativa. El propósito de la Iglesia no es mortificar a la persona por las acciones pasadas; es realmente un llamado urgente a reformar la conducta del penitente en el futuro. La excomunión es tipificada como una pena medicinal por la Iglesia precisamente porque su propósito primario, principal e inmediato es lograr la corrección en el individuo (Peters, 2014, p. 20), o en términos canónicos la enmienda del delincuente.

Esta censura puede ser impuesta únicamente a los fieles quienes, encontrándose en plena comunión con la Iglesia católica, bautizados que, unidos a Cristo dentro de la estructura visible de aquella, es decir, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico, han delinquido (CIC, canon 205). Básicamente existen dos vías en que uno puede ser excomulgado: cuando el fiel ha cometido una acción gravemente pecaminosa que está sujeta a la excomunión, uno puede ser automáticamente excomulgado<sup>13</sup> o excomulgado en un proceso formal (CIC, cánones 171, 316, 1425).

---

13 Excomunión *Latae Sententiae*: CIC, cánones 1357, 1364, 1367, 1370, 1378, 1382, 1388, y 1398.



La excomunión se aplica al individuo que peca, rehúsa abandonar su camino pecaminoso y no busca el perdón en Cristo, a pesar de repetidas admoniciones. Mediante tal comportamiento él se muestra como un pecador ostensiblemente impertinente, y debido a esta impertinencia que el CIC la denomina contumacia, la persona es privada de la participación en todas las bendiciones de la comunidad cristiana que Cristo deseaba conferirles a través del ministerio de su Iglesia; así, un excomulgado está excluido de actos legales eclesiásticos y privado de derechos mayormente descritos en el canon 1331.<sup>14</sup>

Tener determinadas acciones penadas por la excomunión demuestra que ciertos comportamientos son gravemente erróneos en ellos mismos y causan un daño profundo tanto a sus autores como a otros miembros de la comunidad eclesial:

Ciertos pecados particularmente graves están sancionados con la excomunión, la pena eclesiástica más severa, que impide la recepción de los sacramentos y el ejercicio de ciertos actos eclesiásticos (cf. CIC can 1331; CCEO can 1420), y cuya absolución, por consiguiente, solo puede ser concedida, según el derecho de la Iglesia, por el Papa, por el obispo del lugar, o por sacerdotes autorizados por ellos. (cf. CIC cánones 1354-1357; CCEO cánones 1420)<sup>15</sup>

### **La naturaleza misericordiosa de la excomunión canónica**

La excomunión no expulsa de la Iglesia Católica a sus miembros, no es permanente e irreversible, aunque pueda ser vista como severa, falta de caridad e inclusive anticristiana. Es una sanción eclesiástica que pertenece al género de censuras, en contraste a las penas expiatorias, cuya función es remediar el daño o la injusticia hecha a los valores de la sociedad por el ofensor y disuadir a otros para que

---

14 Se prohíbe al excomulgado: 1 tener cualquier participación ministerial en la celebración del Sacrificio Eucarístico o en cualesquiera otras ceremonias de culto; 2 celebrar los sacramentos o sacramentales y recibir los sacramentos; 3 desempeñar oficios, ministerios o cargos eclesiásticos, o realizar actos de régimen.

15 Catecismo de la Iglesia Católica 1463.

no cometan los mismos errores. La censura de la excomunión busca persuadir al delincuente contumaz de su comportamiento incorrecto para que se reintegre a la comunidad eclesial. La excomunión ciertamente no expulsa a la persona de la Iglesia Católica, sino que simplemente prohíbe a la persona excomulgada participar en ciertas actividades (enumeradas en el canon 1331) en la vida de la Iglesia hasta que el ofensor se reforme y deje de delinquir; una vez que esto ocurra, la persona será restaurada a plenitud a participar en la vida de la Iglesia.

Aunque la excomunión coloca al bautizado fuera de la comunión de los fieles y le priva o despoja de todos los derechos que resultan de la condición bautismal del cristiano como tal, sus efectos se refieren a los beneficios y favores espirituales personales que puede recibir el excomulgado, es decir, mediante esta sanción la Iglesia intenta llegar a reparar el alma del individuo y procura la salvación de su alma.

Como lo explicó el Papa Juan Pablo II cuando promulgó el CIC en 1983, aparece suficientemente claro que la finalidad del Código no es en modo alguno sustituir en la vida de la Iglesia y de los fieles la fe, la gracia, los carismas y sobre todo la caridad, por el contrario, el Código pretende más bien crear en la sociedad eclesial un orden tal que, asignando la parte principal al amor, a la gracia y a los carismas, haga a la vez más fácil el crecimiento ordenado de los mismos en la vida tanto de la sociedad eclesial como también de cada una de las personas que pertenecen a ella (Juan Pablo, 1983). La virtud teológica infundida de la caridad se pierde junto con la gracia santificante por cualquier pecado mortal, pero las virtudes teologales infundidas por la fe y la esperanza son perdidas solo por el cometimiento de pecados mortales directamente opuestos a estas virtudes.<sup>16</sup> La excomunión por sí misma no destruye y no puede destruir estos pecados, tampoco puede impedir que una persona recupere la gracia santificante y las virtudes concomitantes, ya que puede hacerlo por un acto de perfecta contrición (Hyland, 1928, pp. 5-6).

---

16 Catecismo de la Iglesia Católica. Artículos 1856, 1861 y 1863.

El amor por las almas requiere que amonestemos a cualquier cristiano que haya caído en el pecado, ya sea un error moral o doctrinal. Mediante la repetida admonición de la Palabra de Dios, se intenta mostrarle el error de su camino. Los objetivos de esta advertencia serán llevar a esa persona al arrepentimiento y también evitar que su pecado actúe como una levadura en los corazones y vidas de otros cristianos. Cuando tenemos en cuenta que el principal y más importante propósito de la excomunión es salvar su alma eterna, esa consideración también dicta el método de procedimiento. Ciertamente es significativo que los pasos de Mateo 18 son seguidos inmediatamente en el mismo capítulo por la pregunta de Pedro: “Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano?”, Jesús respondió: “No digo esto hasta siete veces; pero hasta setenta veces siete. Y entonces Jesús continúa con la parábola del siervo sin misericordia, concluyendo: “Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano”. Este es el sustento que todo legalismo, la dureza y la ira deben evitarse y ciertamente también todo tipo de penitencias externas y castigos eclesiásticos como se utilizó en la Edad Media.<sup>17</sup>

## Conclusiones

La palabra excomunión no aparece en absoluto en la Biblia; ni como un verbo ni como un adjetivo. A pesar de la persecución que sufrió por parte de los judíos, Jesucristo no fue excomulgado de la comunidad judía ni tampoco sus discípulos. No recibieron ningún tipo de censura que pueda describirse como una forma precisa de excomunión judía. Cristo mismo no excomulgó a nadie, ni sus discípulos lo hicieron. Incluso el *Codex Iuris Canonici*, que afecta prácticamente todos los aspectos de la vida de fe de más de mil millones de cristianos católicos de todo el mundo, no proporciona una definición de esta palabra. Sin embargo, hay algunos casos tanto en

---

17 Para promover y custodiar la fe. Del Santo Oficio a la Congregación para la doctrina de la fe.

el Antiguo como en el Nuevo Testamento, que pueden ser considerados el fundamento teológico de lo que ahora llamamos excomunión.

Según la visión jurídica relativista, la finalidad principal del castigo en la ley es disuasiva: prevenir el crimen mediante el temor al castigo, su objetivo tiende a proteger más a los inocentes que mejorar a los culpables y, por lo tanto, se considera que el desacato al crimen es más importante que la reforma del criminal. En contraste a la visión jurídica civil, el *ius canonicum*, el CIC, la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, el Catecismo de la Iglesia Católica y las escrituras, especialmente Mt 18,15-19, Lv 19,17 y Ez 33,8 claramente señalan que la imposición de las penas tiene el principal propósito de la salvación del delincuente, aunque ciertamente casos como *Usurarum Voraginem* demuestran notoria influencia jurídica secular que distorsionaron este objetivo en el transcurso de la historia eclesial.

Los cristianos heredaron la cultura y el pensamiento grecorromanos y, cuando se han manifestado sobre cuestiones de fe o moral o han tratado de dar sentido a sus libros sagrados, les ha costado un esfuerzo supremo de voluntad y original imaginación evitar hacerlo del modo ya creado por los griegos (MacCulloch, 2011). En la historia eclesial la salvación por las buenas obras y la excomunión ritual se desarrolló en un sistema de castigo temporal y amenazas divinas que pudieron haber desvirtuado su propósito y función dados por Jesús, para recuperar y proteger a las almas para el reino de Dios, y se convirtió en un método para imponer la autoridad temporal. Esta influencia cultural, jurídica y doctrinal ha estado visiblemente presente en la historia de la Iglesia, no obstante, los esfuerzos del Concilio Vaticano II y posteriormente los legisladores del *Codex Iuris Canonici* actual han tratado de que el espíritu de las leyes que prescriben la pena de la excomunión sea coherente con el mensaje de Cristo, la instauración del Reino de Dios mediante la verdad y la justicia y sobre todo la conversión del pecador.

## Bibliografía

- Cladis, M. S. (1999). *Durkheim and Foucault: Perspectives on education and punishment*. Berghahn Books.
- Collins, A. (2017). The Function of “Excommunication” in Paul. *The Harvard Theological Review*, 73(1), 251-263.
- Dorin, R. W. (2013). Canon law and the problem of expulsion: The origins and interpretation of *Usurarum voraginem* (VI 5.5.1). *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung Fur Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 99(1), 129-161. <http://bit.ly/32Zn4nG>
- Durkheim, E. (1983). *The evolution of punishment*. Oxford, England: Oxford Press.
- Edwards, J. (1835). *The Works of Jonathan Edwards*. Westley and Davis.
- Elbert, C. A. (2005). *Manual básico de criminología*. Bogotá: Temis S.A.
- Ezorsky, G. (2015). *Philosophical perspectives on punishment*. Suny Press.
- Horbury, W. (1985). Extirpation and excommunication. *Vetus Testamentum*, 35(Fasc. 1), 13-38.
- Hyland, F. E. (1928). *Excommunication: Its Nature, Historical Development and Effects*. Catholic University of America.
- Juan Pablo, II. (1983). Constitución Apostólica “Sacrae disciplinae leges.” *Libreria Editrice Vaticana*.
- Lisi, F., & Platón, D. V.-I. (1999). *Leyes (Libros I-VI/VII-XII)*. Introducción, Traducción y Notas de, Madrid (Biblioteca Clásica Gredos, 265/266).
- Long, D. P. (2014). Eucharistic Ecclesiology and Excommunication. *Ecclesiology*, 10(2), 205-228.
- MacCulloch, D. (2011). Historia de La Cristiandad. *Debate*, 57.
- McTaggart, J. E. (1896). Hegel’s theory of punishment. *The International Journal of Ethics*, 6(4), 479-502.
- Mokhtarian, J. S. (2015). Excommunication in Jewish Babylonia: Comparing Bavli Mo’ed Qaṭan 14b-17b and the Aramaic Bowl Spells in a Sasanian Context. *Harvard Theological Review*, 108(04), 552-578.
- Pendón Meléndez, E. (2011). Sobre la contumacia.
- Peters, E. (2014). *Excommunication and the Catholic Church: Straight Answers to Tough Questions*. Ascension Press.
- Roth, M. (2014). An eye for an eye: A global history of crime and punishment.
- Salinas Aranedá, C. (2008). La codificación del derecho canónico de 1917. *Revista de Derecho (Valparaíso)*, (30), 311-356.

- Töbelmann, P. (2010). Excommunication in the Middle Ages: A Meta-Ritual and the Many Faces of its Efficacy. *William S. Sax et Al., The Problem of Ritual Efficacy.*
- Van Nieuwenhove, R., & Wawrykow, J. (2010). *The Theology of Thomas Aquinas.* University of Notre Dame Press.



## CAPÍTULO IV

# La función y la importancia de la “palabra” en el hombre a partir del Giro Lingüístico Teológico

## The function and importance of the “Word” in man from the Theological Linguistic Turn

Ítalo Damián Páez Chalco<sup>1</sup>

José Ignacio Álvarez Gómez<sup>2</sup>

“Por medio de la Palabra se hizo todo, y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho” (Jn 1;3).

### Resumen

Teniendo presente la significatividad de la palabra como parte esencial de la experiencia humana en la comunicación, en la identifi-

- 
- 1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. (dpaez@ups.edu.ec) Magister en Teología, Candidato a Doctor en Teología Civil de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. Bajo la dirección del Dr. José Ignacio Álvarez Gómez. <https://orcid.org/0000-0002-2192-5227>
  - 2 Presbítero de la Diócesis de Medellín-Colombia. Diplomado en Catequesis y Pastoral en el Instituto Lumen Vitae, Bruselas 1963. Perito en Liturgia del Instituto Superior de Liturgia, París 1966. PhD. en Teología Dogmática de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma 2000. Tutor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4263-9684>



cación cultural y en la construcción identitaria de la persona, hemos de buscar la correlación que se da entre la palabra proveniente de la Revelación y la vida de fe. Para nuestro propósito, es importante abordar los elementos que identifican la palabra en el hombre, a partir del giro lingüístico y del giro teológico. Nos detendremos de manera puntual en el segundo elemento, para presentar sus aportes en la vida del creyente.

**Palabras clave:** Palabra, giro lingüístico, giro teológico, revelación.

### **Abstract**

Bearing in mind the significance of the word as an essential part of the human experience in communication, in the cultural identification and in the identity construction of the person, we must look for the correlation between the word coming from Revelation and the life of faith. For our purpose, it is important to address the elements that identify the word in man, from the linguistic turn and the theological turn. We will stop in a timely manner in the second element, to present its contributions in the life of the believer.

**Keywords:** Word, linguistic turn, theological turn, revelation.

### **Introducción**

El ser humano desde su infancia madura sus capacidades de comprensión de la realidad que le rodea, así el proceso lógico de su pensamiento le lleva a un aprendizaje conceptual, que, enriquecido con las experiencias de la cultura de su propio entorno, crea una riqueza de conceptos e ideas que le permiten formar juicios, para interpretar lo que sucede a su alrededor, según las teorías de la psicología evolutiva y el desarrollo del lenguaje.

Es preciso decir que la capacidad del hombre le lleva a interpretar la realidad, que en palabras no ortodoxas le convierte en un “interpretante”, lo que da cuenta de que el ser humano está constan-

temente interpretando-se trata de una pregunta que por la desinencia neolingüística nos da la idea del dinamismo constante y empieza por la pregunta: "¿Qué es esto? En la historia del pensamiento, el lenguaje y la historia los encontramos entrelazados; el hombre al pensar sobre las cosas, viene a la pregunta por lo constitutivo de las mismas, vino a hablarse de la esencia y en el lenguaje que plasma en el habla lo pensado, lo visto y escuchado de sus semejantes y lo que capta de su entorno cultural, lo relaciona con la historia, mediante el hilo vital de la tradición en la cual también junto con el arte, los relatos sagrados sobre el origen, sentido de vivir, destino, el cultivo de la tierra, la guerra, el culto a los difuntos; así encontramos la Religión. De manera preponderante encontramos la memoria colectiva de los acontecimientos no sin la interpretación en la que se van guardando los relatos significativos de los hombres, así como la historia de los dioses.

Por largos siglos el mundo de las esencias fue el asidero para que la vida de los hombres tuviera allí el aprendizaje de su propio acontecer. Llega un tiempo en que los grandes descubrimientos y las grandes revoluciones, crean un ambiente propicio para que el hombre se pregunte no ya por las esencias sino por su propia existencia: entonces surge el interrogante, no ya sobre la esencia de las cosas, sino lo significativo. Junto con este interés, viene el indagar por su propia historia. Se va pasando de la historia como simple relato de lo acontecido y vienen preguntas sobre lo pasado, presente y porvenir. Ahondando en esta línea, va surgiendo la pregunta sobre la condición situacional: ¿cómo asumir la existencia?, ¿cómo comprometer su libertad?, ¿cuál es su tarea? En la actualidad, la coyuntura en la que vivimos en el mundo y nos urge a saber cómo es el empleo de la tecnología, urgencia que incide en el ser y quehacer; en la manera cómo buscamos aprender a cuidar de la vida, en lo económico, cultural, recreativo, relacional; asumir el estudio y el trabajo o en el peor de los casos como asumir el desempleo y el no poder ocuparnos del estudio.

Dentro de este contexto, encontramos la educación- pedagogía, la Religión y dentro de éstas, específicamente la Revelación, la

Palabra de Dios, la fe, la historia en cuanto trayectoria del hombre y la experiencia de Dios.

En estos últimos enunciados, es en donde tiene comprensión la pregunta sobre cómo concienciar la Palabra de Dios en la comunidad. Este aspecto tiene que ver con el medio cultural, y tiene relación directa con la educación-pedagogía y transmisión de la Palabra de Dios. Y por eso teniendo presente que una cosa es ser creyentes desde la tradición religiosa, y otra ser creyentes desde la fe que se origina en la palabra de Dios. la cual plantea al oyente interpretar su vida y su historia desde Dios, pero viviendo esa relación dentro de la historia, estamos llamados a la tarea de hacer la hermenéutica de la Palabra, de la propia existencia y de la experiencia de Dios.

Estos párrafos y los que se desarrollan en el presente capítulo, permiten comprender la importancia de la interpretación de la palabra, la comprensión de los contextos y la re-significación de los contenidos que nos llevan no solo hacia un giro filosófico- teológico sino existencial, lo cual requiere una pedagogía con su debida hermenéutica, que responda a los nuevos desafíos que presenta el contexto condicionados por los cambios de todo orden.

### **Importancia de la palabra**

La palabra cumple una función fundamental en la vida de los seres humanos. Gracias a ella, se establece un compromiso bien sea a nivel político, económico, de amistad, religioso o jurídico, entre otros. Tiene un carácter constituyente en todos los campos cuando se da en la verdad del compromiso. Ella nos permite comunicarnos, comprendernos e interactuar. Es la base fundamental de todo proceso social. Si partimos de estas ideas, podemos resaltar que la palabra es conocimiento y este nos permite controlar los procesos que utilizamos en la comunicación. Como el conocimiento es poder, quien conoce tiene un sentido de autoridad frente a quien no conoce aún; el conocimiento, en su recta utilización, está encaminado a la búsqueda de la verdad, lo que luego será socializado o comunicado

a los demás. En esta interacción del conocimiento está implicada la relación con el otro, como otro, lo cual es fundamental para que esa relación sea dialógica.

A través de los tiempos, todo el proceso de significación de las palabras ha desarrollado estructuras de pensamiento de suerte que el hombre se identifique en un tiempo, un espacio y un lugar. Es así como el hombre asume su real autoconciencia de la utilidad de la palabra en sus relaciones con el otro, es decir: "Todo lo que se conoce se vuelve palabra; y esa palabra cargada de conocimiento se vuelve instrumento, que enriquecida en la lingüística se ha vuelto historia" (Páez, Zuna & Leguizamó, 2019, p. 125).

Todo lo que la sociedad genera es comunicado; su comunicación siempre está llena de símbolos y de significaciones que permiten a los otros comprender lo que se desea transmitir. Al ser el símbolo un acontecimiento relacional y que el hombre necesita del símbolo para establecer su relación con el otro, se entiende que el hombre es un acontecimiento relacional que mediante la palabra da a conocer su identidad, el sentido de su vida, de sus proyectos y de sus compromisos, dicho de otra forma, la grandeza de su espíritu. Por otro lado, para el cristianismo la palabra crea, se encarna, salva y da vida, según la historia de la fe. La Iglesia cumple un papel fundamental en su tarea de concienciar la fe en el hombre, pues su aporte en la transmisión de la palabra ha promovido su comprensión, su aceptación y su vivencia trascendental.

En coherencia con este hecho, es más sencillo comprender que la palabra no es un *souvenir* de la humanidad, sino más bien un acto esencial a ella, fruto de su desarrollo, que se comprende desde la fe como una tradición viviente de la que participa la persona mediante la Palabra reveladora que es la que origina la fe. En este sentido, José Ignacio Álvarez expone que:

La palabra no es solo mera dicción, sino que es manifestación corpóreo-espiritual por medio de gestos que la acompañan, de expresiones,

de juicios, criterios, etc.; así también se habla un hablar de afecto; es esta palabra, que, al relacionarse con la fe, se identifica con el Logos supremo. (I. Álvarez, *Comunicación personal*, 18 de febrero de 2018)

Este Logos permite al hombre saber de Dios, del hombre y del mundo, pues la palabra es un conocimiento. Así, el Logos proferido por Dios Padre se hizo Logos encarnado bajo la acción del Espíritu en el vientre de María la Virgen, es decir, se hizo hombre. “Con este acontecimiento, el Hijo de Dios queda hecho un ser fronterizo entre Dios y los hombres por eso dice: “Quien me ve, ve al Padre” (Jn 14, 9-13). Así queda el hombre *constituido señor de la palabra* para relacionarse con Dios y con sus semejantes” (I. Álvarez, *Comunicación personal*, 18 de febrero de 2018). Esta palabra es en la Biblia una palabra revelada que muestra al Logos creador, luego se encarna en determinada cultura y se vuelve Palabra que anima la vida de su pueblo, dado que la palabra conduce a la sociedad, a la comunidad, a la Iglesia.

Esta palabra increada, pero sí hecha carne y creadora en determinada cultura, debe ser comprendida como la Palabra de Dios revelada a su pueblo y recogida en la Biblia. Desde ella se puede comprender y entender que la Palabra de Dios es, ante todo, la persona de Jesucristo que es el logos, la palabra de Dios encarnada en el hombre, como lo expresa Caldusch en su conferencia sobre la *Verbum Domini: La Lectio Divina*.

Al hablar de la persona de Jesús, el Cristo, J. Herrera cita a Santo Tomás de Aquino, quien afirma que “cada ser fue creado para reflejar un atributo divino” (Herrera, 2011, p. 678). En esos seres se puede comprender la grandeza y la simplicidad de Dios. De esta manera, la Palabra hecha carne nos revela a Dios en persona, para comprender su ser de Padre, el significado del Reino y el sentido mismo de la vida humana en la Tierra.

Jesús el Cristo, imagen visible de Dios, nos lleva a descubrir en Él a Dios padre Creador, pues cuando Él nos habla y actúa, es Dios mismo quien se nos revela en sus palabras y acciones. Jesús, en su persona, hace de su hablar y de su actuar el Evangelio y gracias a

Él sabemos que Dios es Padre de Cristo y de los hombres. Esto nos permite comprender el atributo esencial de Dios, Abbá, quien, por el misterio del hijo encarnado, ya no solamente tiene características divinas, sino también humanas. San Pablo a los Colosenses expresa:

Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades. Todo fue creado por él y para él; el existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia.

Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia: Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo. (Col. 1, 15-18)

San Pablo expone de forma clara a Jesús como imagen del Dios invisible. Él hace visible lo invisible, permite comprender y develar aquello que no era claramente comprensible y estaba por tanto velado parcialmente para los hombres. Él se vuelve signo visible de salvación, es decir, sacramento de redención para quienes creen en Él. La palabra hecha carne se convierte también en vida hecha palabra, recogida en los evangelios. Así, se comprende de mejor manera que Él es el rostro de Dios, su mensaje de la Buena Nueva, del Reino y de las exigencias del Amor.

Jesús da un giro al sentido de la relación del hombre con Dios, un giro al sentido de la ley mosaica, mostrando la máxima de los mandamientos en el amor:

Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas. (Mt. 22, 37-40)

En relación a lo expuesto en los párrafos anteriores, se puede ratificar que, Cristo da un giro al sentido de la Palabra, pues el Verbo mismo se hacer carne, así la palabra inspirada se vuelve vida encar-

nada en las realidades concretas. Cristo que predica al Padre, permite comprender el sentido de las profecías del antiguo testamento, que se hacen realidad en él, que muestra que la palabra encarnada salva, su cuerpo y su sangre entregada voluntariamente muestran la verdad del amor y el sentido del Reino y la verdad de la existencia humana. Este hecho puede ser plenamente reconocido cuando “el cristianismo desde sus mismos orígenes jamás separa el mensaje de Jesús, su ejemplaridad, su praxis, de su persona” (Arduoso, 2000, p. 67). El giro de Cristo hace de la palabra no solo un mensaje vacío, sino un testimonio de vida que es reconocido y asumido como la “Revelación de Dios al hombre”.

Por otro lado, es preciso reconocer que en Cristo culmina la revelación, pues Dios nos ha hablado por el Hijo y esto lo recoge Armand Puig al expresar que:

Envió a su hijo Palabra eterna, que alumbraba a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn. 1,1-18) ... Quien ve a Jesucristo, ve al Padre; El con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, confirma que Dios está con nosotros. (Puig, 2015, p. 26)

Entonces, se reconoce a Cristo como fuente y sentido de la palabra, un cambio de percepción de la palabra expresada. Si en buena parte del Antiguo Testamento encontramos la imagen de un Dios castigador y justiciero, también encontramos la imagen de Dios como amor fiel, como pastor, como luz (Sal. 136,1; Sal 86; Pr. 8,17; Gn. 49,25; Sal. 80.1; Jr. 50,7 entre otros). Cristo ciertamente nos presenta a Dios como Padre de entrañable misericordia; así lo podemos referir al leer en el Evangelio de Lucas:

Por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz de lo alto, a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte, y de guiar nuestros pasos por el camino de la paz. (Lc. 1, 78-79)

Y siendo Jesús la Palabra encarnada por obra del Espíritu en la Virgen María, comprendemos plenamente que Él es tanto carne como espíritu. Esto tiene consecuencias para la fe cristiana porque nos muestra que ella tiene como destino a Dios, pero no sin la realidad humana. Entonces, Jesús requiere también la palabra de su madre para aceptar su misión. Precisamente, la misma Virgen María expresaría firmemente al ángel: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (Lc. 1, 38). Con ello se da unicidad a todo el mensaje bíblico: por un hombre ingresó el pecado; por un hombre se dio la salvación; un hombre comprendido por muchos como el nuevo Adán; y la mujer que lo concibe en sí: María, la nueva Eva.

Se hace evidente entonces la importancia de la palabra en la historia del hombre, sea esta una historia meramente humana o una historia del hombre en relación a su vida de fe. El hombre ha llegado a comprender a Dios desde la ciencia de la fe que se origina en la palabra, es decir, desde la teología, buscando las semillas del Verbo en el mundo que le rodea. Desde aquí se abre un espacio de religación con el sentido de trascendencia que encontramos en las religiones. No obstante, es desde la palabra revelada desde donde encontramos la verdad sobre Dios. En efecto, Cristo mismo es quien nos da a conocer definitivamente a Dios.

Para ampliar lo que se expresa en el párrafo anterior, acudimos a Andereggen, quien dice que: "o que estaba oculto en Dios, se hizo manifiesto en las creaturas, aunque no sea todo lo que Dios es; sin embargo, nos hace conocer verdaderamente algo de Él" (Andereggen, 1990, p. 272). Dicho de otro modo, se puede comprender al creador en sus criaturas. Dios es Padre creador; como se expresa en el Génesis, es la Palabra, el Logos, el Verbo. Así deja ver en su obra las semillas de su Verbo que, en el caso del ser humano, es la Palabra que le permite comunicarse, entenderse y ser entendido.

La palabra sirve para comunicarse. Por ello, la esencia de Dios no es la soledad, sino la trinidad que, en la historia del hombre, la comunidad será la depositaria de esa Palabra, de la herencia de Dios



a su pueblo: “A Él, por quien somos herederos elegidos de antemano según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad” (Ef. 1,11).

Para reforzar lo expuesto, observamos cómo Hernán Cardona se refiere a la creación y a la importancia de la palabra en Dios desde los inicios de todos los tiempos. Para ello hace una relación entre Génesis 1,1 y Juan 1,1, en la que confirma cómo la palabra es signo de vida para la humanidad:

Según Jn 1,1, al inicio de la creación ya existía la Palabra; en Génesis 1,1 existía “Elohim” (Dios). Y allí Dios crea por la Palabra, y aquí en Jn 1, gracias a la Palabra hay nueva creación y se vencen las tinieblas de la humanidad. En Génesis, el culmen de la creación es el ser humano. (Cardona, 2012, p. 334)

Para decirlo de otro modo, es de vital importancia que valoremos la palabra al momento de ser expresada porque de ella surgen nuestra creación y su posterior manifestación al mundo. Cardona concluye esta reflexión exhortando a creer que la palabra es un verdadero “regalo de Dios a los seres humanos” (Cardona, 2012, p. 335) y, eminentemente regalo hecho solo por amor. Finalmente, para confirmar lo expuesto, nos referimos a Gonzalo Aranda quien también considera que “el hombre llega a Dios a través de la letra de la Escritura a la que ciertamente trasciende” (Aranda, 2011, p. 438), o a Antonio Fidalgo cuando expresa que “la Palabra es y debe ser el corazón de toda actividad eclesial”.

Luego de estas pinceladas de reflexión, parece urgente redescubrir el verdadero valor de la palabra en los contextos actuales, considerando el surgimiento de nuevas culturas, precisamente por el cambio de la palabra viva a través de los tiempos.

## **Del giro lingüístico al giro teológico**

Una vez recorrido el camino de la palabra, se hace importante abordar el camino del giro teológico, que tiene sus raíces en el giro lin-

güístico, el cual nace con el problema de la filosofía. El giro lingüístico es una forma de respuesta de la filosofía a los problemas del ser que, en su desarrollo, impulsa más adelante el surgimiento del giro teológico.

Es sabido que los problemas filosóficos no admiten soluciones definitivas, ya que por la naturaleza propia de la filosofía siempre hay preguntas que mueven al ser humano a buscar nuevas respuestas. La dialéctica generada se vuelve dinámica en el tiempo. Los argumentos adquieren mayor complejidad y precisión, rotando desde la complejidad del entendimiento a la simplicidad del conocimiento y la reflexión. Sin embargo, en este movimiento continuo en el tiempo, es clave comprender que las discusiones filosóficas no se estancan en un vaivén inútil de argumentos ya conocidos, sino que se da siempre un progreso en las vías que la filosofía cobija.

### ***El giro lingüístico***

Uno de los elementos importantes dentro del proceso de desarrollo del pensamiento filosófico que irrumpirá en otras áreas como la teología es el llamado giro lingüístico. Este es aparece como tal a partir de 1953 cuando Bergmann utiliza el término *linguistic turn*, para hacer alusión a una manera de hacer filosofía por Wittgenstein, quien propone que el trabajo metodológico de la filosofía no puede lograrse sin una comprensión y un análisis previo del lenguaje. Gadamer fortalece esta idea al exponer que no existe ninguna experiencia humana extra lingüística (Fernández, 2006, p. 61), pues todo lo que el ser humano produce en cualquier área termina conceptualizándose y transmitiéndose, por lo que requiere un tipo de lenguaje para ser comprendido y transmitido.

Acercándonos a la comprensión del giro lingüístico, Richard Rorty (2006), expone que, al analizar la filosofía y su esencia, es necesario concluir que el problema de la filosofía puede ser un problema del lenguaje, por lo que, si se supera el problema del lenguaje, se puede entender mejor a la filosofía. Estas son sus palabras:

Philosophy's job would be done, they suggested, when all our concepts had been analyzed. All that we had to do was use some common sense, and some symbolic logic, and the traditional problems of philosophy would dissolve. Once we realized that the problems of philosophy were, in some sense or other, problems of language, all would be plain sailing. (Rorty, 2006)<sup>3</sup>

El uso del sentido común, la lógica simbólica y el conocimiento claro del lenguaje permiten superar los problemas que aparecen en el desarrollo de la filosofía con mayor facilidad. Sin embargo, al hacerlo, se involucra una serie de conflictos que son epistémicamente superables, pero que surgen de los contextos en los que se desenvuelve el quehacer filosófico. Uno de ellos es el problema en el que incursionó la filosofía francesa con la ruptura de la *res cogitans* de la *res extensa* y la posterior incursión en el problema ontológico y el vacío del ser.

Este problema originado en el ser, en la filosofía, promueve la expresión: “giro lingüístico”, que resume el cambio de enfoque, donde el lenguaje pasa a ocupar la posición que tenía de manera privilegiada la metodología que ocupó la conciencia entre los siglos XVII hasta inicios del siglo XX, y que aún hoy sigue vigente.

En este sentido, López (2011) expresa que:

Este desplazamiento de la reflexión sobre la conciencia a la reflexión sobre el lenguaje no implica simplemente un cambio de temas o de intereses teóricos, ni se limita tampoco a un cambio de método: al menos en las versiones más ambiciosas del giro lingüístico, más bien se espera obtener de éste un auténtico progreso en filosofía, en el sentido de que la reflexión sobre el lenguaje tendría que permitirnos

---

3 “El trabajo de filosofía se haría, sugirieron, cuando todos nuestros conceptos hubieran sido analizados. Todo lo que teníamos que hacer era usar un poco de sentido común, algo de lógica simbólica, y los problemas tradicionales de la filosofía se podrían resolver. Una vez que nos dimos cuenta de que los problemas de la filosofía eran, en un sentido u otro, problemas de lenguaje, todo sería una simple tarea” (Traducción propia).

abordar con mejores perspectivas de éxito los problemas de la filosofía tradicional, enfocada como reflexión sobre la conciencia. (p. 26)

El giro lingüístico es, entonces, el camino de búsqueda de la claridad en el uso del lenguaje que permita el progreso de la filosofía y rompa las abstracciones que no permiten el desarrollo de la reflexión de la conciencia en diversos horizontes.

López (2011), expresa también que, en el caso más favorable, la filosofía que hace suyo el giro lingüístico tendría que poder mostrar que también los filósofos de la conciencia presuponen el lenguaje en su tratamiento de los problemas tradicionales, ya que, si bien lo hacen de un modo inadvertido y confuso, no logran el desarrollo completo de este sentido.

En su libro *El giro lingüístico*, Rorty (1990), señala que la historia de la filosofía está llena de "revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía" (p. 14), para lo que los nuevos filósofos resignifican las palabras. Ello quiere decir que se buscan vaciar de contenido una palabra y darle nuevos significados.

Este tipo de re-significación requiere una contextualización de la palabra y de los contenidos de manera que se pueda comprender el momento y el tiempo del giro de significación de la palabra. De ello también se puede referir lo que Alexander Freire formula:

Al aplicar el giro lingüístico en la interpretación de la realidad se hace necesaria la toma en consideración de la importancia del lenguaje, total y continúa explicando que: Lo relevante es que, a la luz de esta idea, la del giro lingüístico, el lenguaje dejó de ser concebido como un medio útil para representar la realidad externa a él mismo (explicar), es decir, que, a partir de ese momento se abandona la idea de que el lenguaje es concebido como un representacionalismo dogmático y esencialista, en síntesis, un espejo o representación de la realidad. (Freire, 2000, p. 1)

Partiendo del hecho de que el lenguaje es una realidad intrínseca del ser humano y que, al mismo tiempo, como lo expresa Freire en su artículo sobre el giro lingüístico de Rorty (1990), “el lenguaje no es un medio de conocimiento del mundo, sino un agente constructor de mundos” (p. 1), el autor exhorta a reconocer que el giro lingüístico debe ser una “toma de conciencia del lenguaje en el mundo” (p. 2), pero dependiendo de su capacidad de conocimiento. Ahora bien, se puede comprender el giro lingüístico como un concepto de cambio de la palabra en un contexto, el cual exige para su comprensión una visión de la lengua, que busca dar sentido y salida a los problemas de la filosofía contemporánea, las propuestas de la filosofía de la conciencia, la filosofía analítica anglosajona, la hermenéutica alemana y el estructuralismo francés.

Así, Freire acentúa estas reflexiones al considerar que:

La idea del giro lingüístico sugiere que el mundo puede ser entendido como un efecto del lenguaje, es decir que, lo que llamamos realidad es un efecto del discurso. En esto radica el cambio de paradigma que representa en los planteamientos tradicionales de la filosofía del lenguaje. En darle la vuelta por completo al esquema, poniendo por delante el lenguaje, en relación con el pensamiento, las ideas y la experiencia sensible. (Freire, 2000, p. 2)

Otro aspecto a resaltar del giro lingüístico que nos abre el campo al giro teológico es el problema de la intersubjetividad, que consiste en demostrar que existen otros sujetos además del sujeto que filosofa, es decir, otras mentes más que la mente de cada uno, otro conocimiento diferente del conocimiento tradicional. Algunos filósofos, como Husserl, fundamentan la intersubjetividad en el lenguaje y las múltiples interpretaciones que de él se pueden dar. Wittgenstein propone que el carácter lingüístico de toda construcción humana es subjetiva a su experiencia y significación de la palabra y, por tanto, intersubjetivamente constituido de la conciencia o la subjetividad individual (López, 2011).

La intersubjetividad fortalecida por la subjetividad que impulsa el existencialismo y el neoliberalismo presupone un reto para la teología y el desarrollo del giro teológico como lo veremos a continuación.

### ***El giro teológico***

El desarrollo del giro lingüístico, como una respuesta a la crisis propia de la filosofía, impulsa también el desarrollo del giro teológico. Los problemas que desde la filosofía encuentran respuesta en el uso adecuado del lenguaje también motivan a reconocer el uso de la palabra en el quehacer teológico.

Arboleda (2012), nos ayuda a comprender que el sentido del cambio del giro lingüístico al giro teológico tiene como base la crisis del cristianismo en Occidente, el cual se da por una crisis del concepto mismo de lo humano y la comprensión del cambio del sentido de su existencia y de su vida. También se presenta este problema de la filosofía por la reducción de la razón a procesos categoriales de cognición del sujeto (Arboleda, 2012).

Históricamente, podemos comprender que la crisis del cristianismo que alude el sentido de Dios como relevación hecha carne va unida a una alteración del sentido de lo humano que, según Arboleda, nace a fines del siglo XVI con el fortalecimiento de una teología neo clasista y una metafísica conceptual. El fortalecimiento de la teología neo clasista genera una suerte de sin sentido y de un posterior rechazo a todo aquello que tradicionalmente ha implicado una imposición de la Iglesia en el camino de la transmisión de la revelación divina, llegando en muchos casos a catalogarla como una estructura lineal y jerárquica sin considerar el pensamiento de sus creyentes o posiblemente, sin considerar los nuevos contextos sociales, como se manifiesta ahora. Por su parte, la metafísica conceptual irrumpe en el concepto mismo de Dios y de la trascendencia humana. A esto se suma de manera crucial la influencia de los llamados "maestros de la sospecha" y se genera una crisis profunda del sentido del cristianismo y del sentido de Dios.

La mirada propuesta por Arboleda evidencia algunas de las problemáticas que se han ido fortaleciendo en las últimas décadas, como el creciente secularismo que ha forjado una sensación de lejanía y distancia del mensaje de la Iglesia y su relación con Dios, aunque en su naturaleza misma de servidora del Reino siga buscando su sentido de la fe a partir de la palabra para vivir la historia como historia de salvación.

Coraggio, citado por Merchán y Brito (2010), expone que el distanciamiento de lo sagrado del hombre y la crisis de la Iglesia como institución son parte de la manipulación de la “mano oculta del poder” para quienes las crisis son el espacio idóneo para mantener el statu quo. Esto ha venido desarrollándose en los últimos dos siglos como una manipulación de los hilos de la historia, en tanto que romper la confianza en las organizaciones tradicionales como la Familia, la Iglesia y el Estado ha sido el camino procesual, diseñado y continuo para evitar los verdaderos cambios sociales, y se impulsa la conciencia del ser social consumidor (Merchán & Brito, 2010).

Estas diversas formas de manipulación sumadas a las crecientes filosofías neo positivistas, de tradición kantiana, que rompían *la res cogitans* de la *res extensa*, distanciando lo racional y fenomenológico del campo de lo afectivo, del Ser y lo supra sensible, abrirían caminos a diversas propuestas filosóficas que llegarían a proponer la misma muerte de Dios. El sentido de la filosofía de Nietzsche y Sartre impulsarían el sin sentido de la existencia humana y del relativismo ético, que fortalecería en la alta modernidad el secularismo y las corrientes de la New Age (Merchán, 2011).

En este sentido, Merchán manifiesta que:

Con la llegada del positivismo lógico, de una tendencia tecno-científica, se impulsó el divorcio de la Fe y la Razón, siendo las raíces de esta actitud en la historia del espíritu, la secularización de las expectativas cristianas de la salvación, como expone Dewey. (Merchán, 2011, p. 65)

Completando las reflexiones planteadas, es necesario también acentuar las palabras de Carlos Arboleda (2012), para denotar el debilitamiento de una religión que está siendo absorbida por nuevos cambios impulsados por la tecnología y la modernidad:

Ante un Dios que era considerado ya cadáver, y unas iglesias en retroceso, algunos teólogos optaron por la teología de la "muerte de Dios", la teología de la secularización, predicando un acomodamiento de la iglesia a la modernidad racional. Así se llegó a considerar a la iglesia como una organización no gubernamental, y a los sacerdotes y pastores como gerentes y profesionales de una organización social cuyos fines escasamente podrían ser considerados socio-humanitarios. (Arboleda, 2012, p. 258)

Por otro lado, autores como Lluís Duch, en su afán de simplificar una explicación de la poca o nula importancia que el hombre le da a Dios, reconocen que muy probablemente "ese Dios" todavía vive en lo profundo de su ser, aunque externamente se pueda creer que ha sido anulado, llegando a reconocer que, aunque lo niegue, Dios vive en el hombre como un perfecto "extraño en mi casa". Además de ello, Duch asegura que la probable causa del distanciamiento de Dios puede ser el poco impacto que provoca la acción de la Iglesia en un mundo que vive cambios vertiginosos cada vez más constantes. Ante lo expuesto, Domingo Cia (2007), recoge lo significativo la obra de Duch y concluye diciendo:

El presente es incierto y casi inexistente y el futuro no ubica esperanzas y "sueños despiertos" Dios el Dios de nuestros padres se ha convertido para muchos en el Gran Desconocido. El Dios de la tradición judeocristiana inspira muy poca confianza y son muchos con los que, con mayor o menor conciencia, se muestran partidarios de una religión sin Dios o al menos sin Iglesia que ya no inspira pasión sino indiferencia y ciertas dosis de sarcasmo.

La crisis de la iglesia es consecuencia directa de la crisis sobre la imagen de Dios, Dios no solo es un extraño en nuestro mundo, "Dios se ha convertido en un extraño dentro de su Iglesia" se ha convertido en un Dios extraño, ajeno, inexistente. (Cia Lamanda, 2007, p. 2)



Otro de los elementos que permiten llegar a estas reflexiones puede encontrarse en las palabras de Lluís Duch (2010), quien denota que existen factores que implicarían la crisis de la sociedad y también de la Iglesia, factores que, sin una debida acción directa, pudieran llevar a su debilitamiento o hasta su anulación total. El autor también expresa que el mundo que nos ha tocado vivir, con toda su transformación tecnológica, el surgimiento de nuevas culturas (especialmente las juveniles), y los nuevos lenguajes y manifestaciones sociales, está de alguna manera negando o asfixiando la verdadera responsabilidad de la sociedad y la Iglesia. Expresa Duch lo siguiente a este respecto:

Creemos que hay cuatro factores que determinan poderosamente la situación de nuestro momento histórico: 1) fragmentación de la conciencia de los individuos a causa de la brutal sobreaceleración de su tempo vital; 2) sometimiento casi incondicional de las personas a los dictados de los mass media; 3) desintegración de la comunidad como consecuencia de la creciente debilidad del vínculo social; 4) preponderancia creciente de las comodidades que, en muchos casos, se muestran con caracteres claramente enfermizos: de ahí la importancia que ha adquirido el consumidor en las modernas sociedades occidentales. (Duch, 2010)

Todos estos elementos configuran el necesario giro teológico que requiere resignificar en la vida del ser humano el sentido de lo sagrado o, más propiamente, de la fe en Dios, de una filosofía humanista y una adecuada relación de lo social, lo económico, de la ciencia y la tecnología con los valores profundamente humanos y su sentido de trascendencia y, desde la postura eclesial, de una Iglesia más pastoral.

Según Arboleda, Jean-Luc Marion sostiene que una de las formas de poder cambiar este sentido de distancia y lejanía de lo humano y de Dios es el camino de la alteridad, donde el otro es el espacio del encuentro. Ese otro, como expone Merchán (2011), es persona, cultura, planeta, Dios. En sentido dusseliano, la alteridad abre al encuentro del otro y a una actitud de empatía desarrollada en la capa-

cidad de comprensión del otro, de su habitud y situación concreta, para apoyarlo y acompañarlo a crecer y superar sus sufrimientos. En sentido teológico, esto es la actitud del buen pastor.

La filosofía y la teología, desde los nuevos retos, se ven obligadas a dar un giro, no en su fin mismo, sino en la manera de ver e iluminar la realidad. Así, frente a este efecto de la creciente secularización y de los sincretismos de las culturas del siglo XX y de inicios del siglo XXI, se nos ha obligado a mirar nuevas formas de impulsar el sentido de retornar a las fuentes (*le ressourcement*) como una vía saludable de renovación del cristianismo. Arboleda lo plantea de esta forma:

Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie Dominique Chenu, Yves Congar, reaccionaron contra el intelectualismo y la rigidez que hacían del mensaje cristiano la comunicación de un sistema de ideas, e insisten en que la revelación es más historia y automanifestación de Dios que sistema de conceptos transmitidos. Todos ellos fueron inspiradores y colaboradores eficaces del Concilio Vaticano II (Chenu 1982), y plantearon un retorno a las fuentes de la tradición no solo en forma teórica, sino en forma de revitalización espiritual. (Arboleda, 2012, p. 260)

El giro teológico busca impulsar y fortalecer la comunión espiritual y teológica con el cristianismo en su momento más vital, centrándose en la experiencia pascual de Cristo, volviendo a las fuentes como se reflexionó en la Iglesia del siglo I al siglo III, pero no para quedarse en ello, sino para encarnarse en la época actual. Esto exige una verdadera hermenéutica de la experiencia inicial tal como aparece en los primeros textos cristianos, experiencia que se induce a vivir en la Iglesia y la comunidad eclesial en el contexto actual.

La experiencia se vuelve parte del camino de volver a la fuente, no solo escrita sino, sobre todo, al encuentro con Dios desde la espiritualidad. Así, Hans Urs Von Balthasar, Joseph Ratzinger, Rino Fisichella, Pie Ninot y Jean-Yves vuelven a situar la experiencia como fundamento ineludible de toda actividad reflexiva (Pié-Ninot, 2002). Se plantea retornar a una experiencia de carácter estético, místico,

profundo, para rescatar la vivencia cotidiana del ser humano, en un mundo teológicamente vivencial desde la Palabra, que es asumida en la actividad pastoral como se refleja en el tríptico de encíclicas de Benedicto XVI y el Documento de Aparecida.

En forma condensada podemos decir que, frente a los múltiples cambios y crisis generadas en los dos últimos siglos, se vuelve a reflexionar sobre el rol de la filosofía y de la teología respecto al sentido del Ser, de la Palabra de Dios, es decir, del Verbo hecho carne, y de la realidad humana. En perspectiva filosófica, como compañera de la teología, Jean-Luc Marion, citado por Arboleda, plantea que se debe superar el horizonte del objeto y del ser, de manera que la crítica de los filósofos franceses llamados “maestros de la sospecha”, comprendida como crítica a la ontoteología, rompe los ídolos conceptuales de la razón, que ha inducido a pensar en un Dios sin el ser, un Dios fracturado entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, una ruptura entre el conocimiento racional y el conocimiento por experiencia y sentimiento.

Desde esta misma reflexión, continúa Arboleda recogiendo el pensamiento de Marion (2010), quien intenta devolver a Dios el ser mismo que Dios es,<sup>4</sup> evitando los vaciamentos de la razón y la tecno ciencia que busca un Dios meramente causal de laboratorio, olvidando la experiencia propiamente humana de su relación con la trascendencia, con su actitud de encuentro y servicio. Esto es lo que la Iglesia llama actitud pastoral. A esto, Janicaud (1991), lo denomina “giro teológico”.

### ***Del giro lingüístico al giro teológico***

Como se expuso, no se puede comprender el giro teológico sin comprender el giro lingüístico. Así, en este análisis se puede partir

---

4 Es pensar a Dios con el término amor, un amor que se da y se da sin condiciones, de manera que la persona que se da, se abandona completamente a la donación, llegando a coincidir donación y donado. El sujeto no cubre al otro con su conceptualidad, sino que se abandona totalmente a él: Dios se autodona.

de que, si la teología es la ciencia del estudio de Dios desde la comprensión de su palabra, se debe percibir *a priori* que esa palabra es oración, es semántica, es lingüística, por lo que se requiere varios elementos para su mayor razonamiento, y complementario a todo ello, se debe entender que un elemento fundamental en este giro lingüístico teológico está estrechamente relacionado al desarrollo de la discusión de la filosofía.

Ante estas reflexiones es necesario considerar los aportes que Germán Vargas Guillén pone en consideración al cuestionar la fenomenología de la ausencia y presencia de Dios. Para ello, en sus escritos se pregunta: ¿se puede reducir el “giro teológico” a la fenomenología francesa? Y como antecedente a este cuestionamiento, expresa que en la fenomenología o la no fenomenología se visibiliza a un Dios, tanto en la manifestación de las culturas como también en su acción unificadora y comunitaria, uniendo de esta forma el sentido de la “idea” con lo “ritual” y/o lo “mítico”, llegando, de alguna manera, a la unidad entre “fundamentación, conocimiento, verdad y Dios” (Vargas Guillén, 2009, p. 184).

Para ello, en palabras de Germán Vargas es necesario observar:

Se rechaza la presunción de derivar de la fenomenología una suerte de “prueba de la existencia de Dios” —al estilo de las pruebas de San Anselmo de Canterbury o Santo Tomás de Aquino— como parece derivarse de las investigaciones de J.L Marion.

Mientras se acepta el giro teológico en fenomenología es inherente a la fenomenología misma —no solo en la vertiente francesa, sino en su origen germano y en su desarrollo dentro de diversas lenguas—. (Vargas Guillén, 2009, p. 184)

Filósofos como Husserl proponen estudiar a Dios desde el mundo de la fenomenología y consideran tres momentos: el primero desde la teología histórica, es decir, su existencia a nivel personal y comunitario; en segunda instancia, estudiarlo como un principio ético o paradigmático; y, en una tercera instancia, como postulado

epistemológico, así se puede entender por qué el estudio y/o acercamiento a Dios se ha venido presentando como investigación desde varias aristas epistemológicas o trascendentales.

Acentuando lo dicho, Germán Vargas, en el afán de considerar este “pensar en Dios” como un camino en la multiplicidad de expresiones fenomenológicas, especialmente trascendentales, expresa que:

Pensar a Dios, pensar sobre Dios, pensar sobre la experiencia humana de Dios como fenómeno, pensar sobre el sentido del título de Dios en los procesos de fundamentación de la filosofía fenomenológica, pensar sobre el alcance de la experiencia comunitaria de la experiencia humana de Dios como fenómeno, pensar en Dios como título intencional último del proyecto teleológico de la experiencia humana de la historia: son todos enunciados que se derivan de las tres categorizaciones que se han demostrado como notas provenientes preliminares, de la presentación del título de Dios en las obras de Husserl. (Vargas Guillén, 2009, p. 187)

Concluyendo sobre estas dos primeras partes, se puede dilucidar que se hace necesaria una nueva metafísica, tanto para la filosofía como para la teología actual, pues para poder hablar del ser en los contextos actuales se requieren una nueva forma de pensar y un nuevo camino que permitan que el ser o lo incondicionado se muestren, para conocer y experimentar el Logos, comprender y encontrarse con la Palabra, esa palabra originaria, donde se encuentra un giro teológico en los nuevos contextos.

### **Aportes de la palabra a partir del giro lingüístico teológico**

Como primer aporte a las anteriores reflexiones, es preciso anotar que el giro teológico marcó un antes y un después en la fenomenología francesa, colocando entre otros a Levinas como el impulsador del giro, quien en palabras de Stéphane Vinolo anota: “si se ha podido hablar de ‘giro teológico’, se hubiera tenido que hablar mejor de ‘giro levinasiano’” (Vinolo, 2012, p. 276). Por otro lado, es

preciso decir que en este giro existe una posible razón que tiene sus fundantes orígenes en la filosofía analítica y en la fenomenología. De lo anotado, Vinolo expresa al respecto:

Son paradigmáticas ambas corrientes, la fenomenología tendría como límite lo que no puede darse dentro de una visión, mientras que la filosofía analítica tendría como límite lo que no puede decirse, lo que no puede entrar al lenguaje y ya no lo que no puede entrar a la sensibilidad. Ver o decir, tales parecen ser las dos fronteras de la filosofía contemporánea. (Vinolo, 2012, p. 278)

Como respuesta a estas reflexiones, se llega a la "donación", asunto que podría ser cuestionado por su posible exceso, ya que por esta razón se puso en tela de juicio que la fenomenología del giro teológico haya quedado únicamente en la filosofía del lenguaje, sin abordar decididamente la teología.

En este hilo de abstracción, es importante rescatar lo que Ramírez expresa:

Es evidente que no es posible intentar hablar de Dios sin estar atentos a las reglas que fija el lenguaje humano... porque la reflexión por el lenguaje surgida en el seno de la filosofía analítica llevó a que, en un análisis de la cuestión del sentido y la referencia, la esencia y pertinencia del lenguaje religioso, sus expresiones teológicas quedaran limitadas al ámbito de la retórica, la poesía o, incluso, del silencio... (Ramírez, 2015, p. 302)

Así, se debe comprender que la elaboración del discurso teológico implica tener en cuenta dos aspectos fundamentales: El primero es el interpretar, para lo que se deben tener en cuenta las reglas del lenguaje, que están sujetas a la cultura en la que este mensaje debe encarnarse, pues el discurso teológico ilumina la vida concreta de la persona en su contexto, volviéndose vital para ese momento especial de la vida del creyente, que busca sentido a la luz de la palabra. La Palabra mal interpretada, dentro del discurso teológico o fuera del contexto donde se escribe, puede ser comprendida de múltiples maneras y para diversos fines, por lo que el sentido de la Palabra revelada debe

estar sujeto a esta primera consideración. El segundo es el auto-implicarse, que significa que el creyente, por medio de la escucha y la acogida de la Palabra, se siente implicado en su conversión, es decir que la Palabra logra tocar su vida y lo ayuda a comprometerse con lo que la Palabra le revela, abriendo la posibilidad de llegar a sostener la credibilidad del mensaje proclamado.

El mismo autor, Ramírez, hace referencia a que, en la experiencia de fe, la palabra juega un papel fundamental, por lo que expone:

Pero no como expresión de un sistema, en el que simplemente se acerca a una verdad, sino como manifestación de un proyecto en donde se haya comprometido el destino del hombre e incluso el ser mismo de Dios. J. Ladrière identificaba hace ya cincuenta años este aspecto, al declarar que ‘a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe que es a la vez aceptación de lo que es anunciado, esperanza en las promesas que contiene el mensaje y voluntad de prestarse a la obra de Dios’. (Ramírez, 2015, p. 303)

Es entonces cuando entendemos que un primer aporte de la Palabra en este giro teológico es la misma comprensión del mensaje de Dios, revelado en su Palabra, que desde la hermenéutica permite su actualización en el diálogo teológico y pastoral en las realidades concretas y en los contextos de la vida de las personas y de las comunidades.

En ese mismo sentido, un segundo aporte de la Palabra desde el giro teológico es el de implicar al creyente o al no creyente en la construcción del reino de Dios expresado en el evangelio.

Tras estos dos primeros aportes y retomando la idea de que la filosofía y la teología nacieron juntas, Arboleda (2012), expresa que cuando el hombre creyó que era poderoso y podía alcanzar todo, él solo construyó un sistema en el que Dios sobra, excluyéndolo de su propia vida y por ende de su reflexión teológica.

Es entonces cuando se toma como tercer aporte al ser. Este es un aporte esencial de la Palabra, a partir del giro lingüístico teo-

lógico, como espacio de vivencia y comprensión del hombre, quien necesita poner a salvo su dimensión trascendental frente a las mediaciones y manipulaciones ideológicas. Producto de estas reflexiones, es entonces entendido cómo la filosofía y la teología recuperan el sentido de un espacio para su comprensión y manifestación.

Este tercer aporte nos introduce en el sentido de la palabra como expresión del ser. Según Merchán (2011), una de las expresiones del ser se revela en la palabra; es decir, la palabra no existe por sí sola, sino en relación a la expresión del ser. Por eso, la teodicea busca a Dios, la teología revela a Dios desde la palabra, siendo este espacio el diálogo de la filosofía y la teología en el descubrimiento del ser, y la recuperación de una ontología anclada en la totalidad del misterio.

Desde otra mirada, el hombre es manifestación del ser. Sin el ser, el hombre queda igual que la palabra vacía o inexistente. Lo que para Heidegger es el *Da-sein*, el ser ahí, para el teólogo es el *Da-Gott*, el Dios que allí se manifiesta. Palabra y ser, ser y hombre, hombre y palabra, hombre y ser son esencialmente incluyentes en su relación. Se puede entender entonces la unicidad de Dios con el hombre, unicidad que implica la totalidad de sus acciones y de su ser.

Este aporte de la Palabra a partir del giro lingüístico teológico busca profundizar en el hecho de que Dios desde siempre la profiere y, por ser creadora, vive en el hombre y se manifiesta en él. La filosofía y la teología permiten profundizar el sentido del hijo del hombre, volviendo al hombre hijo de Dios o a Dios dotado de características humanas, verdadero hombre y verdadero Dios. Así podemos leer en el evangelio de Juan: "Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta; El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras" (Jn. 14; 10).

Por eso el quehacer de la filosofía y de la teología tiene como centro al hombre, pues su razón de ser es la manifestación del ser en él. La palabra busca romper la crisis del concepto de hombre, romper la barrera de lo inmediato, de la cosificación creada por el consumo,



por la manipulación, por el comercio y por el poder, para lograr devolverle el sentido de su trascendencia y de su grandeza.

En otra línea de saberes, y como lo propone Vinolo, es preciso que se reconozca el trabajo desarrollado por la fenomenología de Jean-Luc Marion en torno a la legitimidad del giro teológico, sobre todo en la importancia en que la debemos asumir, desde la “donación”, y por ello, Vinolo expresa:

Queremos proponer la idea según la cual esta fenomenología de la donación, que nos permite abrir la fenomenalidad más allá de los límites de la objetividad y de la enticidad (como relación de pertenencia), es la mano tendida, el puente construido —o más bien dicho, el llamado que se escribe— hoy en día por la fenomenología francesa hacia la filosofía analítica, intentando curar una fractura o una herida que desde siempre fue el rastro de la escritura sobre el cuerpo de la filosofía. (Vinolo, 2012, p. 279)

Es, por tanto, desde la reflexión de Vinolo, partir de una fenomenología a una fenomeneidad de la *donación*, y, como lo propone Janicvad (1991), una donación que se da a partir de ella misma. Además, busca siempre demostrar que la donación ya incluía la concepción de Dios, porque “si todo está dado y si no confundimos el “estar dado” y el “estar allí”, la donación es implícita en la acción humana” (Vinolo, 2012, p. 280).

Acentuando lo anotado, Vinolo (2012), en su artículo refiere al antropólogo francés Marcel Hénaff, quien invita a pensar que se puede “pasar de la donación al don, o al tomar el don como modelo para la donación: y, por consiguiente: “Este nuevo modelo de la donación provendrá del don” (Marion, 2008, p. 140), y para la fenomenalidad “la puesta en escena del fenómeno se produce como la entrega de un don” (Vinolo, 2012, p. 295) Así pues, según Hénaff, Marion transgrede la frontera entre la donación fenomenológica y el sistema de dones antropológicos.

Tanto Hénaff como Marion, e incluso Derrida, estarían de acuerdo sobre un punto acerca de la donación pura: para que haya donación pura, el "dar" debe permanecer invisible. Mostrar que estoy dando es anular la donación pura.

Manteniendo un hilo conductor de estas reflexiones, es preciso considerar los aportes de Calos Arboleda, quien hace referencia a Janicvad cuando expresa:

Al hacer una abstracción sobre la verdadera lógica del don, el "giro reintroduce en la trascendencia con indebidos préstamos teológicos", por lo que es entendible que, si hay don, 'hay una causa eficiente del don y esa causa sería un objeto metafísico'; y, Marion responderá diciendo que: 'en fenomenología, se puede utilizar el término "donación" y pensar el concepto sin recaer inmediatamente en el modelo metafísico de la producción y la causalidad'. Este es un gran reto para filósofos y teólogos. (Arboleda Mora & Restrepo, 2013, p. 264)

Probablemente, ese don se ha convertido en un gran reto para la humanidad, más aun, como se anotó anteriormente, con las influencias culturales post-modernistas y la constante búsqueda de la "muerte de Dios". Se presenta una separación entre la trascendencia y lo humano, entre la filosofía y la teología o, como lo propone Panikkar (2005): "la gran herejía de nuestro tiempo es el divorcio entre conocimiento y amor" (p. 258), entre su vida y la fe, entre la cultura y la fe.

Como alternativas o consecuencias de estas reflexiones filosóficas está el haberse planteado un retorno a las fuentes, especialmente las de la tradición, queriendo de algún modo descubrir una comunión espiritual y teológica a partir del cristianismo y su esencia vital, como es el no abandonar la experiencia pascual de Cristo. Esta es una evidencia dada en la Iglesia desde sus orígenes. Entonces el reto es lograr una hermenéutica verdadera y vivencial que pueda ser transmitida en un primer momento al hombre y desde aquí a la comunidad. "Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y por los siglos" (Hb. 13; 8).

Otra de las consecuencias que surgen como producto de estas reflexiones en torno al giro teológico es la de “la verdad y la voluntad”. Es Ricardo Oscar Díez en su artículo, *Volver a los orígenes: Hacia la unidad del pensar*, quien expresa que en estas épocas se ha dado un pensar en la religación con lo divino, llegando de una u otra manera a “la unión de Dios y el hombre en una misma persona” (Díez, 2013, p. 31), precisando lo manifestado por Juan: “y la palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn. 1-14). Con ello se entiende que esa verdad es un camino para alcanzar la voluntad de Dios, pero un Dios humano y que se manifiesta en nuestros actos: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí” (Jn. 14-6).

De otra parte, Díez manifiesta que esa voluntad corre un riesgo de confundir la vida del hombre, y que son necesarios varios elementos para la vida, y que estos mismos pueden afectar o hasta destruir la armonía de su relación con Dios. Existen, pues, dos elementos que atentan contra esta voluntad, y son: la felicidad y la justicia, ya que a partir de ellas todo se puede alcanzar, pero, además, todo se puede perder, lo que le llevaría a jugar el propio destino en esta relación Dios-hombre. Por ello, Díez hace una reflexión, manifestando que la voluntad, considerada como un deseo de felicidad, permanece en el hombre y que, al ser transgredida, nunca podrá colmarse, y siendo esta una manifestación propia del ser humano, se vuelve inútil y frustrante.

El mismo autor pone como referencia a San Agustín para exponer al hombre verdadero frente a Dios (*coram Deo*), y al hombre mentiroso cuando por voluntad propia se aleja o habita el lugar de Dios. San Agustín expresa que “el ser humano no puede darse a sí mismo ni la verdad ni la vida” (Díez, 2013, p. 42). El mismo Chrétien en otro escrito cita a Gregorio Magno cuando afirma:

...desfallece (el hombre) una y otra vez siempre que cree avanzar en la carrera de su propia vida (...). Para nosotros, vivir es alejarse de la vida cada día. No, el primer hombre no pudo conocer el paso del tiempo antes de pecar: el tiempo pasaba, él permanecía. Pero después de pecar, se sintió en el terreno resbaladizo, por así decirlo de la temporalidad (*in lubrico temporalitatis*) ... Al abandonar a

aquel que siempre permanece, el alma pierde la morada que habría podido tener. (Díez, 2013, p. 147)

Además de ello, expresa que:

La Verdad y la Vida dependen del morar ante Dios, o, mejor dicho, del dejar que nos habite. La creatura recibe constantemente el fluir del acto Creador para que el sí mismo se obre. Ese constante renacer liga a Aquel que ofrece la única morada. Separarse de la fuente es muerte y mentira; mantenerse unido es vida y vivir en la verdad. (Díez, 2013, p. 43)

En las reflexiones de Oscar Díez, hemos de notar elementos que promueven una vital importancia en la vida del ser humano y son la Verdad y la Vida, pero que, al mismo tiempo, estas "son interdependientes cuando se vinculan en el morar ante Dios, o, mejor dicho, y tratando de rescatar éste morar es el de querer dejar que nos habite" (Arboleda Mora & Restrepo, 2013, p. 243).

Como crítica reflexiva, lo que intentan estos pensadores filosóficos teológicos y fenomenólogos es entrar a leer e interpretar ese universo del lenguaje en el que se plantea la pregunta por el ser ahí; y el ser ahí no es simplemente dar cuenta del hombre, sino que, al mismo tiempo, desde la lectura teológica, es dar cuenta el ser ahí de Dios en ese universo.

Entonces no se trata simplemente de hacer una descripción sin una incursión en el lenguaje y ver cómo Dios habla hoy al hombre, que es un ser fronterizo entre el universo del lenguaje y la historia. Hemos de observar que cuando leemos en la Biblia: "Dios habla", quien narra de ese hablar de Dios es el hombre, porque el hombre mismo es quien relata la presencia hablante de Dios, mediante acciones, mediante símbolos, como habíamos anotado antes. De ello se puede atestiguar en la Epístola a los Hebreos cuando se expresa:

Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el Pasado a nuestros Padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo

y por quien también hizo el universo. Él es resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa. (Hb. 1, 1-3)

De este intento de lectura multifacética sacamos una conclusión: el lenguaje es una realidad viva que nos habita y nos impulsa a dar cuenta de la verdad que sustenta la vida y a tener presentes las verdades que vamos descubriendo en ese encuentro de lenguaje-historia. El hombre no es una isla, el hombre está llamado a pertenecer al mundo y a Dios, quien habita en el mundo junto con el hombre.

Puede ser enriquecedor prestar atención a lo expresado por San Pablo en Gálatas, cuando afirma: “ya no vivo yo, es Cristo quien habita en mí”. Esa es una frase aparentemente contradictoria en a que se niega a sí mismo, pero en el fondo se trata de afirmarse desde Cristo: “yo ya no vivo, pero Cristo vive en mí. Todavía vivo en la carne, pero mi vida está afianzada en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó así mismo por mí” (Ga. 2,20).

Lo propio de la fe está en dar crédito a que Dios le habla al hombre.

Que su palabra se expresa en la escritura, que al escucharla se dirige a cada uno, que la palabra es fuente de encuentro con la verdad revelada. El hombre, haciendo caso de lo que Dios le dice, obra según la voluntad de Dios y descubre la verdad de Dios respecto de él mismo, respecto del hombre y respecto del mundo.

En ese sentido, escucha a Dios, está atento a la vida que se da en los seres humanos y en la naturaleza que, según la revelación, es creatura de Dios. “Simón le respondió: Maestro; hemos estado buscando toda la noche y no hemos pescado nada; pero basta que tú lo digas y echaré las redes” (Lc. 5,5), es la obediencia, si por la presencia de Dios que actúa en nosotros, obramos según lo que quiere Dios.

El hombre reconoce que Dios no entra a invadir el mundo del hombre, sino que el hombre es invitado a entrar en el mundo de Dios, a encontrarse con él en su misma intimidad, que se logra

abriendo las puertas del alma, pues por la naturaleza propia del ser humano, siente el deseo de conocer a Dios, de comprenderlo, de encontrarse con él.

Dios ha puesto en el hombre ese deseo de ser. Se le ofrece al hombre para que entre en alianza con Él.

### ***El Giro Teológico desde la educación en la fe, la pedagogía y la cultura***

No podemos pensar en la educación sustrayéndonos de la cultura; y, en esa línea de la cultura, encontramos un núcleo familiar al mismo tiempo que estamos absortos por las influencias del entorno, las influencias en este mundo de tecnología y los desafíos que presenta porque el hablar de pedagogía es acompañar dialogando, creando inquietudes, preguntando para que el hombre y, en nuestro caso, el alumno afiance su vida en el campo concreto de su fe, para que argumente razones de su fe frente a todos los desafíos que se presentan. Por ello, esa ruptura en fe y razón podrá ser superada cuando precisamente los cuestionamientos empiecen a dar sentido al proyecto de vida que él se propone.

Es muy importante tener presente la cultura, pues nos da la visión del mundo en que crecemos y en donde nacen los proyectos; cultura en la que aparece el papel de los centros educativos, de la misma comunidad cristiana y eclesial. Entonces la educación de la fe tiene que contar con todo ese entorno familiar, académico y tecnológico; educación de la fe en la que está implicado el papel de la iglesia.

Ahora, abriendo un paréntesis a lo reflexionado, hay que diferenciar dos elementos como diferentes: lo eclesial y lo eclesiástico. De ello inferimos que al hablar de lo eclesial nos referimos a la comunidad de fe, aquella que proclama la palabra, que está atenta a que esa palabra se haga vida, que da razón de esa palabra vivida en comunidad, y que lleva a los individuos a la fuente de la comunidad de fe, que es el misterio trinitario. Por otro lado, lo eclesiástico, lo cual hace referencia a la jerarquía, es para reconocer que, para el servicio de la proclamación de la palabra,

para la comprensión de la palabra, para saber dar razón de su misma comunidad, es necesaria la ayuda y guía de lo eclesialístico.

En la palabra proclamada, es decir, la que está dentro del marco celebrativo de la fe, es muy importante todo el lenguaje, pues es necesario si es un lenguaje al alcance de la cultura de los jóvenes o es un lenguaje estereotipado, como el empleado en los textos que se utilizan en las celebraciones, en los textos eucológicos, en las plegarias eucarísticas o en prefacios. En estos textos hay un lenguaje legítimo. Sin embargo, si se mira el contexto en que nacieron, en realidad no parecen adecuados para el ambiente de hoy. Así, la proposición de un lenguaje metafísico no existencial no llega a los jóvenes, no los toca, pues no llega a vincularse con el sentido de vida que ellos tienen, ni con sus preocupaciones, aspiraciones, intereses y necesidades. Por lo tanto, puede darse un trabajo de educación de la fe muy importante en una asamblea o en un salón de clase, pero cuando se llega a celebrar la fe y aparece un lenguaje que no los toca, que no muerde en su versión lingüística, entonces el mensaje de la palabra no cumple la finalidad de ser significativo. Esto que anotamos para los jóvenes, es también perfectamente aplicable para los adultos.

Por otro lado, el Concilio Vaticano II cumple su papel de gestor y promovedor de cambios o de propuestas para un giro lingüístico teológico para nuestros tiempos. De allí la importancia de que quien hace las homilías, las catequesis, las charlas, los encuentros y demás eventos, llegue con un lenguaje significativo y no con uno de exposición metafísica, pues no llegará al mundo del ser humano y mucho menos al mundo de los jóvenes.

Además de la vertiente litúrgica analizada anteriormente, es necesario hacer un análisis de la vertiente catequética, pues si en la catequesis que se lleva a cabo con jóvenes o con adultos (especialmente hacia los jóvenes) no hay un lenguaje en el que se dé cuenta del mensaje de la fe que ilumina la vida, que ilumina los problemas de los jóvenes, que le da sentido a su existencia, entonces, comprometemos la palabra. No se trata de simple lectura de una visión muy clara de la palabra de Dios,

se trata de dar razón a la catequesis, se trata del mensaje que llega para invitar a acoger el sentido de Dios en la vida.

Aterrizando las reflexiones en el mundo de la pedagogía de la fe, no podemos negar que probablemente existirán voces que podrían confundir la fe con comportamientos sentimentales o acciones del corazón, eliminando o colocando en un plano superficial la inteligencia, incluso, como propone Franco Arduso, llamando aspectos afectivos de la fe. Entonces, y asumiendo una cultura en un mundo globalizado y globalizante, no se podría dar credibilidad de la fe únicamente desde las corrientes abstractas o puramente intelectuales, aunque sirvan como refuerzo y permitan elevar el pensamiento para superar objeciones superficiales o carentes de fe.

De otra parte, si se acepta el reto de conocer a Jesucristo, este reto implicaría desde siempre acogerlo, amarlo, abrir nuestros pensamientos y corazones para permitirle entrar en nuestras vidas, pese a la diversidad que hoy se propone. Saber cómo llegar a los jóvenes es entender su mundo, pero sobre todo entender que la fe puede ser una palestra que no necesita de teorías y razonamientos científicos, sino de contacto con el otro, de vivir la misericordia, de aceptarse como el otro. Aquí, perfectamente caben el afecto y las emociones para su acercamiento a Dios.

Tarea de quien anima y acompaña en la educación en la fe será, pues, la de promover la verdad de ser personas, cultivar la limpieza del corazón, la grandeza de la vida cuando se sabe perdonar, el ser justos y construir la paz allí donde se vive, se recrea la vida, se estudia o se trabaja y se llega a comprender que la oración es dejar entrar a Dios en la vida y dialogar con Él en términos de pedirle que nos renueve el corazón, agradecerle por la vida, por la familia, por los amigos.

En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco puede ser entendido como un documento programático que transmite un sueño, que se plasma en la conversión pastoral y misionera de la Iglesia desde la ternura y la misericordia. Laicos, ministros, teólogos, colegio episcopal, religiosos y el mismo obispo de Roma son llamados a convertirse a estas actitudes en la transmisión de la fe.



“La paz construye puentes, el odio es el constructor de los muros” (Papa Francisco, 2016).

El Papa dice que “los muros dividen y el odio crece: cuando hay división, el odio crece. Los puentes unen, y cuando hay puentes el odio se va porque puedo escuchar al otro, hablar con el otro” (Papa Francisco, 2016). De esta manera se abren nuevas posibilidades para la paz, siempre constructora de puentes, que da paso a la esperanza. Ante discursos que generan polarización y revelan la discordia, este mensaje resulta especialmente desafiante, ya que el Santo Padre plantea que “en la vida tienes que elegir: o construyes puentes o construyes muros” (Papa Francisco, 2016) y en particular la invitación es a buscar “siempre la manera de hacer puentes” (Papa Francisco, 2016).

Desde esta pasión puesta en la misión evangelizadora, el Papa expresa que la misericordia tiene rostro joven capaz de salir de su comodidad e ir al encuentro de los demás y a la vez es capaz de ser refugio para el prófugo y también para el emigrante; es oportunidad, es mañana, compromiso, confianza, apertura, hospitalidad, compasión, sueños...

## **Conclusiones**

La existencia misma de la humanidad y su capacidad de comprender las cosas, expresándolas de manera concreta en signos que le permiten comunicarlas a los demás, exige en él un nivel de inteligencia, de conciencia que, desde lo expuesto en los párrafos de este trabajo, manifiesta su dependencia de proceder de un origen inteligente, que le dotó de las capacidades que la humanidad tiene.

El origen del ser humano está en este creador, que comparte su mismo espíritu, que le fue infundido por deseo propio de su creador; que le permite expresarse por signos que se vuelven palabras, palabras que le evocan a su inteligencia y a su capacidad de comunicarse con su creador.

El origen del hombre le da dignidad por sí mismo, y exige un trato digno por los otros seres, y para los otros seres; con quienes convive y puede comunicarse. Su condición de relación filial que le da la palabra encarnada, el Verbo hecho hombre, le muestra su condición divina y que esa divinidad le lleva a hundir sus raíces en el origen de su humanidad. La Palabra que crea expresada por Dios, es la Palabra que se encarna por la misma voluntad creadora; para mostrar al hombre su condición de hijos y su origen divino, que sintetiza la existencia del hombre en su capacidad de Amar.

Este trabajo permite comprender profundamente estas relaciones entre la existencia humana, su filiación con quién es fuente y sentido de su existencia, para buscar comprenderlo y comprenderse desde la Palabra revelada, la Palabra encarnada y la propia palabra reflexionada que le lleva a su deseo de comprenderse en Dios.

El Giro Lingüístico es en la historia del hombre, un llamado a dar el verdadero sentido a la Palabra, ya sea esta la que se escucha, la que se reflexiona, la que se dice y se comunica; así, la palabra como capacidad esencial del ser humano para comunicarse, para heredar el conocimiento a su prole, le exige al mismo ser humano el volver a comprenderse en la Palabra que lo crea, a reconocer su origen y comprender su destino

El recorrido realizado parte del análisis de la importancia y significación de la palabra desde el pensamiento filosófico, así como también desde la teología. Ha sido enriquecedor el hecho de darle el valor de su verdadera comprensión, pues si bien es cierto, en ese mismo afán de filosofar sobre la palabra, probablemente (y muchos autores lo han expresado) hemos llegado a una filosofía que se ha alejado del mundo y del ser humano, pues su hermenéutica está siendo cada vez más compleja, llena de fenomenologías y pensamientos en que es necesario conocer en primer lugar a sus protagonistas y luego poder entender su palabra.

Por otro lado, y como corolario de lo anotado, también se han identificado los elementos que han permitido llegar a valorar las nuevas corrientes del pensamiento sobre la Palabra; y, precisamente el Giro Lingüístico nace como esa necesidad de simplificar la comprensión del pensamiento humano, dado que no es un simplismo o una superficialidad vaga del conocimiento y su interpretación, sino un adaptarse a los contextos sociales, culturales, tecnológicos, modernos y post-modernos que hacen de la sociedad un mundo de dinamismos cada vez más fluctuantes. En este análisis cae por inercia también el pensamiento teológico que ha visto como urgente el concepto de adaptarse o morir, reflexión ya planteada por los filósofos de la sospecha o por el mismo Lluís Duch, cuando expresa que *ese* Dios se ha convertido en uno ajeno a nuestras vidas.

Otro elemento para reflexionar son los aportes que el Concilio Vaticano II da a la importancia de la palabra. Por ello, cuando tratamos la razón de la fe, partiendo de la revelación que se expresa en la palabra de Dios, oral o escrita, cuando valoramos el testimonio de los padres de la iglesia y la enseñanza del magisterio, hemos de reconocer y aceptar la exhortación que el CVII hace a la iglesia para regresar a la fuente de esta revelación.

Finalmente, el desarrollo del Magisterio de la Iglesia, hunde sus raíces en la palabra revelada lo que insta a todo creyente a buscar en la palabra el camino de la Verdad que genera la interpelación de la vida propia a la luz de la Revelación en la Palabra, así el Giro Lingüístico y Teológico toma vital importancia en los contextos actuales para la comprensión del hombre en su cultura y la re-significación de la función concienciadora de la Palabra para la comunidad en la Iglesia en las nuevas realidades.

## **Bibliografía**

Álvarez Gómez, J. I. (2015). *Diálogo y reflexiones sobre la palabra y la incidencia del espíritu en la transmisión de la palabra hecha Logos*.

- Apuntes de clases de la asignatura Método Teológico Pastoral del Doctorado en Teología Civil de la UPB.
- Anderegg, I. E. (1990). El conocimiento de Dios en la exposición de Tomás de Aquino sobre el 'De Divinis Nominibus' de Dionisio Areopagita. *Revista Sapientia*, XLV(178), 269-276.
- Aranda, G. (2011). La palabra bíblica, camino de Dios al hombre y del hombre a Dios. *Scripta Theologica*, 43(2), 437-462.
- Arboleda Mora, C., & Restrepo, C. (2013). *El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía*. Vol. 1. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda, C. (2012). El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía. *Escritos*, 20 (45), 257-273.
- Ardusso, F. (2000). *Aprender a crecer: las razones de la fe cristiana*. Bilbao: Sal Terrae.
- Benedicto XVI. (2010). *Verbum Domini*. Roma: Vaticano.
- Cardona R. H. (2012). El hijo único del Padre nos ha hecho la Exégesis (Juan 1,18) unas consideraciones a propósito de la Verbum Domini. *Cuestiones Teológicas*, 39(92), 321-324.
- Cia Lamanda, D. (2007). Lluís Duch, Un extraño en Nuestra Casa. *A Parte Rei*, (52), 506-510.
- Díez, R. O. (2013). Volver a los orígenes: Hacia la unidad del pensar. En C. R. Arboleda Mora, *El giro teológico: nuevos caminos de la teología* (pp. 31-47). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Duch, L. (2010). Crisis de Dios y crisis de la memoria. *Scripta Fulgentina, Revista Teológica y Humanidades*, XX(39-40), 103-120.
- Fernández, F. (2006). Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans Geoge Gadamer. *Anuario Filosófico*, XXXIX(1), 55-76. Recuperado de <https://www.uma.es/gadamer/resources/FERNANDEZ.pdf>
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Gallimar.
- Freire, A. (2000). *El giro lingüístico de Rorty; concepciones generales en la actualidad*. Recuperado de: <http://bit.ly/2BDtnS4>
- Gadamer, H. (1992). *Verdad y método*. Madrid: Sígueme.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den "humanismus" en Gessamtousgabe, Frankfurt am Mian*. Berlin: Cambridge University.
- Herrera, J. J. (2011). *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: UNSTA.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'Éclat,

- López, J. (2011). *El giro lingüístico y el problema de la intersubjetividad*. Recuperado de: <http://bit.ly/2BCoOr9>
- Marion, J. L. (2008). *Dios sin el ser*. Recuperado de: <http://bit.ly/2N703sn>
- Manicardi, E. (2011). Verbum Domini: perspectivas teológicas actuales. *Scripta Theologica*, 43(2), 393-416. Recuperado de: <http://bit.ly/32EBkSM>
- Merchán, X. M. (2011). Ser, tecnología y educación. *Sophia*, 1(11), 53-79.
- Merchán, X., & Brito, G. (2010). *Patrones de consumo de hijos de migrantes en la parroquia de Chiquintad*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Noemi, J. (2007). Vida y muerte: una reflexión teológica fundamental. *Teología y Vida*, 48(7), 41-55.
- Pablo VI. (1964). *Ecclesia Suam: el mandato de la Iglesia en el mundo contemporáneo*. Roma: Vaticano.
- Páez, I., Zuna, K., & Leguizamón, A. (2019). *Reflexiones éticas y teológicas para nuestros tiempos*. Quito: Abya-Yala.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Papa Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Roma: Vaticano.
- Pié-Ninot, S. (2002). *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Perio.Unlp. (1923). *Postulados de la Lingüística*. Recuperado de <http://bit.ly/2pNpas8>
- Puig, A. (2015). *Teología de la palabra a la luz de la "Dei Verbum"*. Barcelona: Centro Pastoral Lingüístico.
- Rahner, K. (1965). *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Ramírez, A. (2015). El lenguaje en la revelación performatividad y pragmática. *Theologica Xaveriana*, 65(180), 301-332.
- Richard, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: UAB.
- Rincón, A. (2014). El lenguaje religioso y ciencias del lenguaje. *Filosofía*, 57(53-54), 137-157.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: UAB.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Wittgenstein and the Linguistic Turn*. Recuperado de: <http://bit.ly/32INKJA>
- Vargas Guillén, G. (2009). Excedencia y saturación: fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios. *Franciscanum*, LI(152), 181-204.
- Vinolo, S. (2012). Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. el "giro teológico" como porvenir de la filosofía. *Escritos*, 20(45), 275-304.

CAPÍTULO V

# El papel de los laicos en la experiencia de la Iglesia Primitiva

## The role of the laity in the experience of the Primitive Church

---

José Eduardo Paucar Paucar<sup>1</sup>  
Carlos Ángel Arboleda Mora<sup>2</sup>

### Resumen

El presente artículo busca identificar cómo era la experiencia de fe y de seguimiento a Jesús de los primeros cristianos que, desde su condición de laicos, generaron un movimiento que trascendió en la historia. Mediante un análisis histórico crítico se realiza una

- 
- 1 Magister en Ciencias de la Educación, mención Gestión Educativa Universidad Politécnica Salesiana. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de Investigación en Teología GITKE. Director Técnico de Pastoral. Candidato a Doctor en Teología Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-3614-0334>. [jpaucar@ups.edu.ec](mailto:jpaucar@ups.edu.ec)
  - 2 Doctor en Filosofía y Teología Universidad Pontificia Bolivariana Medellín-Colombia. Docente en la Escuela de Teología y Filosofía. Director del Grupo de Investigación TRYC. Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9817-0707>. [carlos.arboleda@upb.edu.co](mailto:carlos.arboleda@upb.edu.co)

aproximación a la vida de las primeras comunidades cristianas conformadas por laicos y cuyo protagonismo se hace visible en un estilo de vida caracterizado por la comunión, la ministerialidad, la interculturalidad, el profetismo y el martirio; un estilo de vida que se ve complementado por el rol protagónico de la mujer y que sin su presencia el cristianismo primitivo no se puede comprender. Esta mirada fontal permite descubrir, en definitiva, que en el corazón de la Iglesia primitiva existen elementos valiosos para una resignificación y relanzamiento del laicado en el contexto actual desde un enfoque de participación, corresponsabilidad y misión compartida.

**Palabras clave:** Iglesia primitiva, laicos, mujer, ministerialidad, comunión, espiritualidad.

### **Abstract**

This article seeks to identify what the experience of faith and of following Jesus was like from the first Christians who, from their lay condition, generated a movement that transcended history. Through a critical historical analysis, an approach is made to the life of the first Christian communities formed by laity and whose role is visible in a lifestyle characterized by communion, ministeriality, interculturality, prophesy and martyrdom; a lifestyle that is complemented by the leading role of women and that without her presence primitive Christianity cannot be understood. This fontal view allows us to discover, in short, that in the heart of the early Church there are valuable elements for a resignification and relaunch of the laity in the current context from a participatory, shared responsibility and shared mission approach.

**Keywords:** Primitive church, laity, women, ministeriality, communion, spirituality.

### **Introducción**

La reflexión sobre el laicado es una tarea permanente dentro de la Iglesia e involucra a todos los actores dentro de ella; sacerdotes,

religiosos y laicos están llamados a hacer realidad la Iglesia comunión. Esta buena intencionalidad no siempre ha logrado concretarse en acciones de participación activa de los laicos en la toma de decisiones, en la planificación estratégica, en los procesos de evaluación, en la administración, en la formación conjunta dentro de la Iglesia. Lamentablemente aún persisten posturas clericalizantes que debilitan el rol de los laicos en la misión de la Iglesia; del mismo modo está presente también la actitud de los mismos laicos que no han alcanzado una madurez para asumir el compromiso de ser partícipes activos en la construcción del Reino de Dios.

La presente investigación quiere salir al encuentro de esta problemática mediante la focalización de la mirada en la experiencia de vida y de fe de los cristianos de la Iglesia primitiva. Por tanto, se busca identificar aquellos rasgos esenciales de los primeros seguidores de Jesús que desde la radicalidad de su testimonio de vida fueron capaces de incidir significativamente en el contexto que les rodeaba.

Además, se pretende demostrar que en la experiencia espiritual, comunitaria y misionera de las primeras comunidades cristianas existen aportes significativos que pueden contribuir a una mejor comprensión del laicado en el contexto actual. Así mismo se busca evidenciar que estos primeros cristianos son esencialmente laicos.

El itinerario argumentativo tiene como punto de partida una breve descripción del contexto en el que se desenvuelven los primeros cristianos; realiza un análisis de la persona de Jesús en cuanto laico; identifica los aspectos relevantes de la laicidad en las primeras comunidades cristianas y se aproxima a la autocomprensión que tienen de sí mismas; luego se adentra en el análisis de la organización y el ejercicio de la autoridad; a continuación se hace acercamiento a la rol protagónico que tuvieron las mujeres en los albores del cristianismo y finalmente se cierra con unas conclusiones en clave de aportes a partir de lo descubierto en la experiencia de vida y fe de los hombres y mujeres de la Iglesia primitiva.



## El contexto histórico en el que surge la Iglesia Primitiva

La experiencia de vida y fe de las primeras comunidades cristianas se desarrolla dentro de un contexto concreto que influye directa o indirectamente en su proceso de configuración, identificación, consolidación y expansión. No se pretende aquí hacer un estudio exhaustivo de los orígenes del cristianismo sino solamente ubicar en el contexto la experiencia que vivieron los primeros seguidores de Jesús.

La vida de la Iglesia primitiva se gesta fundamentalmente bajo el influjo judeo-greco-romano. Se inicia con el testimonio de una persona, Jesús de Nazaret, quien es judío y cuyo testimonio y mensaje se realiza en el contexto del judaísmo caracterizado por la centralidad de la Ley o Torá y que ejercía un influjo casi místico en el creyente judío hasta el extremo de caer en el rigorismo legal que fue cuestionado por Jesús. Sus discípulos eran judíos y su movimiento apareció como una secta local del judaísmo. Aunque más tarde, tendrán que afrontar el problema de la relación entre judíos, gentiles creyentes y judíos procedentes de latitudes fuera de la Palestina, pues con las diásporas los judíos se habían diseminado por las diversas geografías de ese entonces; de allí que cuando Pedro se dirige a la gente en Jerusalén tiene ante él un auditorio plural, como aparece en Hch 2, 5 que habla de hombres que han llegado de diversos países de mundo (Drane, 1987, pp. 10-19).

En todo caso, un primer aspecto importante a tener en cuenta en la vida de la iglesia primitiva es que “las primeras generaciones cristianas estaban profundamente marcadas por su origen judío, y ellas son las que transmitieron a la Iglesia determinados aspectos, tanto de su pensamiento como de sus prácticas y actitudes” (Bautista, 1993, p. 25).

Por otro lado está la herencia helénica<sup>3</sup> que la iglesia primitiva asumió en su vida cotidiana, tal es el caso de los judíos esparcidos en

---

3 Alejandro Magno impuso la lengua y las costumbres griegas a todos los territorios conquistados, incluso en la misma Palestina que se resistió, pero que no dejó de tener un cierto grado de helenización.

Roma, Alejandría y en el mundo Mediterráneo que llegaron a usar la lengua griega como el idioma común. Esto trajo consigo la necesidad de traducir las escrituras judías del hebreo al griego que a la postre se convirtió en la Biblia de las comunidades cristianas. Además, se debe tener en cuenta que el influjo de la filosofía griega desde la ética, la interioridad, el escepticismo racionalista, el estoicismo, más las críticas de Platón y Aristóteles contra el politeísmo sirvieron para que muchos predicadores del evangelio y teólogos cristianos puedan crear un sistema intelectual capaz de satisfacer las exigencias del pensamiento de aquel momento, sin desconocer que este influjo griego fue también causa de errores y divisiones en la Iglesia (Álvarez, 2011, pp. 86-87).

En definitiva, los filósofos griegos se encargaron de eliminar las certezas de las religiones antiguas y fueron ignorados por el pueblo que no alcanzaba a entender sus planteamientos y no encontraban en ellos una alternativa válida. Surgió así un vacío religioso que intentó ser llenado por varias tendencias religiosas de corte oriental, con otras tradiciones de las religiones de Egipto, Grecia y Roma. En este contexto los primeros cristianos tuvieron que hacer frente al poder de la cultura y del pensamiento griego (Drane, 1987, pp. 46-47).

El otro elemento contextual que influirá significativamente en la vida de los cristianos de la iglesia primitiva es la presencia del Imperio Romano; se trataba de toda una estructura político-militar y socio-cultural muy poderosa y que se encontraba en pleno auge; es la edad de oro del imperio en que se destacan los grandes literatos latinos, los escultores y arquitectos; es el período de mayor consolidación política y social. Las grandes redes de vías de comunicación terrestre y marítima sirvieron no solo para el comercio sino también para la evangelización; así mismo la unificación de la cultura y la lengua sirvieron para los fines de propagación del evangelio, el latín fue la lengua que sirvió para el ejército y la administración pública mientras que el griego común se convirtió en la lengua de los comerciantes.

La idea de identidad cultural aglutinada por un poder político centralizado, con un gran aparato administrativo, fue reforzada por la gran

dotación de obras públicas que garantizaban las comunicaciones y los abastecimientos básicos agua; por el latín como lengua vehicular del Imperio, por la moneda como elemento primordial que facilitaba las transacciones económicas, por una innegable tolerancia religiosa, siempre abierta a nuevas deidades y prácticas culturales compatibles con el Estado y, entre otros muchos legados, por un gran desarrollo del Derecho. La ley es el fundamento de las relaciones humanas dentro del Imperio que otorga identidad (ciudadanía) y capacidad para su ejercicio. Un magnífico escenario para que una nueva religión se extendiera por el mundo civilizado de Occidente. El cristianismo nace y crece en Roma. (Álvarez, 2012, pp. 19-20)

Sin embargo y a pesar de estas bondades, los primeros cristianos tuvieron que abrirse camino en medio de una despiadada persecución, que desbordó incluso en el martirio, y no terminará sino con la intervención de Constantino quien favorecerá una convivencia pacífica que hizo posible la expansión del cristianismo por todo el imperio, se trata de la paz romana que concedió a los cristianos de los primeros siglos oportunidades muy importantes (Álvarez, 2011, p. 85-87). El cristianismo de los primeros tiempos se engendró fecundado con la sangre de los mártires, “como nos recuerda Juan Pablo II en Tertio Millennio Adveniente la Iglesia del primer milenio nació y creció con la sangre de los mártires” (Arnaiz, 2008, p. 9).

A modo de síntesis se puede afirmar que es imposible aproximarse a la vida de las primeras comunidades cristianas sin tener en cuenta la influencia de las culturas judía, griega y romana. En un sentido más amplio se puede decir que “Occidente no se puede entender sin la herencia de Grecia (filosofía), de Roma (el derecho) y de Jerusalén (la fe religiosa y una forma peculiar de ver la historia)” (Aguirre, 2015, p. 12).

Los primeros seguidores de Jesús son hombres y mujeres que se encuentran desafiados por la temporalidad, por la mundaneidad en cuanto dimensión de relación del ser humano con el mundo, ese lugar fundamental de coexistencia que, mediante su inteligencia y libertad, puede transformar y del cual no puede prescindir porque

ineludiblemente se encuentra referido a él, pues constituye el lugar vital de su propia existencia. Es la dimensión del “ser en el mundo” del “ser ahí” (Heidegger, 2010, p. 65) en la que el hombre se conecta con la temporalidad, con la historicidad, con la materialidad y con la cotidianidad. En otras palabras, se podría afirmar que los primeros cristianos son laicos coexistiendo con realidades eminentemente laicas frente a las cuales se encuentran llamados y urgidos de evangelizar y transformar.

### **La laicidad de las primeras comunidades cristianas**

Como punto de partida cabe preguntarse ¿cuál es la laicidad con la que estaba revestida la vida y experiencia de fe de los primeros cristianos? Se intenta, a continuación, una posible respuesta mediante el ejercicio de desentrañar las características laicas a partir de la vida y testimonio de la persona de Jesús, de la tipología de quienes le acompañaron y de la tipología de comunidades que se fueron conformando en los albores del cristianismo.

El que inspira y provoca el surgimiento de este nuevo movimiento es Jesús de Nazaret, un judío<sup>4</sup> cuya vida fue permeada por todas las expresiones de la cultura judía; caminó por su geografía, habló su lengua, vivió su experiencia religiosa, conoció su estructura económica y política, fue un súbdito más tanto de la jerarquía judía como del imperio romano. Sin embargo, este *judío marginal*, este Jesús histórico, según Meier (1998) “el Jesús que podemos re-

---

4 Véase al respecto un último estudio realizado por Luis Heriberto Rivas (2017). Aquí el autor hace un recorrido por las obras de algunos teólogos, filósofos, rabinos, historiadores, novelistas, judíos o alineados con la corriente del judaísmo (Leo Baeck, Josef Klausner, G. Montefiore, Robert Eisler, Edmon Flegelheimer, Paul Winter, Samuel Sandmel, Martin Buber, David Flusser, Geza Vermes, Pinchas Lapide, Jacob Neusner, Mario Sabán, Abraham Skorka) que subrayan las raíces judías de Jesús, se ubican en la línea de la investigación del Jesús histórico y abren puertas de diálogo entre judíos y cristianos más allá del conflicto entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Se hace notar también el interés creciente entre los pensadores judíos por la persona de Jesús.

cuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna” (p. 29),<sup>5</sup> llegó a constituirse en inspiración y motivo de contradicciones porque vino a dar nuevo sentido y significado a esas realidades históricas y culturales desde la centralidad del Reino de Dios que El anunció con vehemencia.

Esta irrupción de Jesús en la historia y en la cultura judía no se realiza desde el centro del poder religioso, económico y político, sino que se gesta desde la periferia; no se realiza desde el Templo y sus ritos sagrados sino desde la casa-comunidad, desde la calle, la plaza, la colina; no se realiza desde la clase sacerdotal o desde el grupo de los fariseos, sino desde una condición laica, en las realidades temporales de entonces.

Sin duda, un hombre de la provocación profética, que se mostraba crítico de palabra y de obra también respecto del Templo y que hacía demostración en contra del comercio reinante en él. Un hombre que hacía saltar por los aires los esquemas habituales y se situaba en un frente pequeño: en el conflicto con el *establishment* político-religioso (no era sacerdote ni teólogo), y, sin embargo, tampoco un revolucionario político (más bien, un predicador de la no violencia). No era representante de la emigración exterior o interior (no era asceta ni monje de Qumrán), y, sin embargo, tampoco un devoto casuista de la Ley (no era fariseo lleno del «gozo en el precepto»). En eso, el Nazareno se diferencia no solo de los grandes representantes de la tradición indo-mística y de la chino-sapiencial (Buddha y Confucio), sino también de las dos restantes religiones semitas del Oriente Próximo (Moisés y Mahoma). Una incuestionable gran figura entusiástico-profética que, sin cargo ni título especiales, con sus palabras y acciones sanantes, sobrepasó la pretensión de un simple rabí o profeta, hasta el punto de que algunos vieron en él al Mesías. (Küng, 2006, pp. 49-50)

5 Meier, a más de un Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, las raíces del problema y la persona, tomo I, desarrolla un estudio pormenorizado del Jesús histórico en cinco tomos que ofrecen información científica rigurosa sobre el Jesús de la historia. Véase también José Pagola (2007); Francesco Lambiasi (1983); Gerdd Theissen y Annette Merz (1999); Álvaro Cadavid (2002): el artículo presenta un estudio detallado de la cuantiosa investigación existente sobre el Jesús histórico, destaca las distintas corrientes y autores agrupadas en lo que se ha denominado la “old quest”, la “new quest” y la “third quest”.

Por lo tanto, se podría decir que Jesús fue un laico que, al margen de lo que constituía la religión oficial<sup>6</sup> (templo, sacerdotes, fariseos, normas, cultos, rituales, sacrificios), se dedicó a anunciar el proyecto de su Padre. Jesús es un laico que vive una profunda religiosidad, es decir una íntima relación con el Padre más allá de las estructuras formales de la religión institucionalizada de aquel tiempo:

Jesús, si se nos permite el anacronismo, fue un laico, itinerante y marginal; sin formación ni rabínica ni sacerdotal se acerca más a la imagen de un profeta carismático. Su conciencia mesiánica apuntó siempre a la realización del proyecto de Dios para todos los hombres, cuya mediación no es otra que la asunción de la solidaridad con los que sufren (Mt 25, 31ss) por lo cual no se identificó ni con el sacerdocio ni con el poder de los escribas. De hecho, el título que Jesús se otorga a sí mismo en los evangelios no es otro que ser un Hijo de hombre. (Martínez, 2000, p. 69)

En este sentido, Jesús es un laico que con su testimonio enseña una nueva forma de vivir la relación con Dios que no exclusivamente se realiza desde la centralidad del Templo, sino que se proyecta desde diferentes lugares de la vida cotidiana, especialmente en la relación solidaria con el otro diferente empobrecido y marginado. Hasta cierto punto, se manifiesta explícitamente como un anticlerical en el sentido de cuestionar a quienes esconden la voluntad de poder tras un supuesto servicio al Templo, es así que Jesús se pronuncia con frases muy duras en contra de los escribas, los sumos sacerdotes, los fariseos (Mt 23, 2-4; 23, 24; 23, 27-29.32), y prácticamente se va “distanciando tanto de la *Halakha* (interpretación) tradicional, del *sabbat*, de la *casherouth*, de los jefes legítimos (los sacerdotes) y de los maestros espirituales (fariseos) del pueblo, que difícilmente las autoridades podían continuar tolerando sus actividades” (Barreau, 1994, pp. 97-98).

---

6 Cf. José María Castillo (2014). En esta obra el autor realiza un análisis interesante sobre la religión oficial judía y la religiosidad de Jesús. Hace ver cómo la religión no siempre ha sido un camino que lleva al encuentro con Dios sino que muchas veces ha quedado condicionada por los influjos culturales. Explica con claridad cómo la religión oficial y la religiosidad de Jesús entraron en conflicto hasta el punto en el que “el Dios de Jesús y la Religión del templo y los sacerdotes son incompatibles” (p. 48).

Como consecuencia, sufre la persecución del poder establecido; como ejemplo aquí algunos pasajes del evangelio de Juan en el que se visibiliza esta situación: evade el poder saliendo de Judea a Galilea (Jn 4); cura en sábado y por primera vez lo intentan matar (Jn 5), anda solo en Galilea, no quería andar en Judea porque querían matarlo (Jn 7), dice el Padre está en mí y yo en el Padre, e intentan prenderlo, “pero se escapó de sus manos” (Jn, 10, 39); resuscita a Lázaro y el Consejo acuerda matarlo (Jn 11, 53) (Falla, 2014, p. 15). En otros pasajes de los Evangelios se evidencia cómo Jesús marca distancias con los grupos dominantes y se mueve como un laico que no tiene compromisos con ellos: enseña con autoridad y no como los escribas (Mc 1, 22), se declara el Cristo, el Hijo de Dios y entra en conflicto con el sumo sacerdote (Mc 14, 61-63), los sumos sacerdotes y los escribas se indignan al ver los milagros que hace Jesús (Mt 21, 15), los fariseos y escribas murmuran porque Jesús come con los pecadores (Lc 15, 2), le enviaron algunos de los fariseos y de los herodianos para sorprenderlo en alguna palabra (Mc 12, 13), a los fariseos y saduceos les llamó generación de víboras (Mt 3, 7); y lo mismo les pasa a los apóstoles: el sumo sacerdote y los saduceos tienen envidia de los apóstoles y los encarcelan (Hch 5, 17-18).

Jesús es un laico que con la radicalidad y profundidad de su mensaje “desplazó el ‘punto de encuentro’ con Dios. Lo sacó de la ‘religión’, del templo, y lo puso en ‘la calle’, en lo laico, es decir, en la vida, en el centro de lo humano” (Castillo, 2014, p. 69).

La laicidad de Jesús radica entonces en la nueva forma de encuentro con Dios, que ya no se realiza exclusivamente desde la religión oficial, sus lugares, sus actores y sus ritos, sino desde la cotidianidad de la vida, desde la temporalidad, desde los lugares ordinarios donde el pueblo construye cada día su propia realización. En definitiva, desde los lugares donde se sigue construyendo el Reino de Dios, es decir ese mundo como Dios quiere.

Pero esta tarea Jesús no la realiza solo, sino que invita a unas personas concretas para que le ayuden en su misión. Busca a personas sencillas de su pueblo, especialmente galileos, varios de ellos pes-

cadores, alguno habría pertenecido a familia noble como es el caso de Bartolomé, otro fue cobrador de impuestos, este es Mateo; y otro habría pertenecido al movimiento zelote, tal es el caso de Simón. Son laicos que son llamados por Jesús desde la cotidianidad de la vida y que no se encuentran en el centro del poder religioso, económico y político de su tiempo.

Jesús invitó gente del pueblo, trabajadores sin una formación especial, ni pertenecientes a ningún grupo de élites. A nadie se le hubiera ocurrido seleccionar ese personal para una empresa tan importante. Pero esa era la mejor manera de dar con hechos la buena nueva al pueblo: Dios está con ustedes. No tienen que tener credenciales, estudios, lista de obras buenas, para ser objeto de su amor y predilección, para ser invitados a poseer el Reino y a trabajar por él. Dios no es propiedad de selectos, sino Papá-Dios del pueblo. (Bravo, 1989, p. 6)

Los apóstoles son judíos que se mueven en la periferia de la Palestina de entonces, gente marginal prácticamente desconocida que, sin embargo, tiene la capacidad de escuchar el llamado de Jesús, de seguirlo y afrontar las consecuencias de ese seguimiento. “Ni Jesús, ni sus seguidores pertenecían a un elevado estamento social. Provenían de lugares apartados de la Palestina rural. Para ellos no debió ser fácil granjearse un auditorio incluso en su propia capital religiosa, Jerusalén” (Drane, 1987, p. 12).

Por otro lado, los apóstoles son laicos a quienes Jesús les encarga una tarea que no se encuadra en el ámbito de lo religioso estrictamente hablando, es decir, enseñar una doctrina, catequizar o realizar celebraciones sagradas. Al contrario, Jesús les encomienda

Una tarea laica, secular, que consiste en dar solución o, por lo menos, aliviar lo que más le preocupa al común de los mortales: el problema de la salud. Por eso el mandato, que Jesús impone a sus apóstoles, es que se dediquen a expulsar demonios y curar enfermos (Mt 10, 1.8; Mc 6, 7; Lc 9, 1-2). (Castillo, 2014, p. 111)

Estas breves líneas permiten evidenciar que la vida y práctica de los apóstoles se encuentra transversalizada por el eje de la laicidad: son gente sencilla del pueblo, que sin ser sacerdotes de la



religión oficial y desde su propia condición de personas que viven en la mundanidad-temporalidad, son capaces de asumir el proyecto salvífico de Jesús que les confía una misión eminentemente laica y humanitaria pero cargada de una profunda religiosidad que conduce al encuentro con el Padre y con el prójimo.

Más tarde, estos apóstoles laicos habiendo vivido la experiencia profunda con el Resucitado y fortalecidos con el espíritu de Pentecostés se lanzarán a comunicar la Buena Noticia del Evangelio más allá de las fronteras de la Palestina y se proyectarán hacia Siria, Samaria, Egipto, Cirenaica, Grecia, Etiopía, Roma, generándose así una diversidad de puntos de origen y expansión del cristianismo.<sup>7</sup> De tal modo que, las primeras comunidades cristianas se verán desafiadas a crecer y fortalecerse en una permanente actitud de inculturación del evangelio, en una apertura a la diversidad y pluralidad, en un diálogo intercultural impulsado por el paradigma helenista de Pablo:

Este modelo mestizo, más intercultural, asumió valores y modelos culturales del entorno (asociaciones, familia, sinagoga) el lenguaje (evangelio, señor, salvación, parusía, etc.), a la vez que influyó en su transformación. Fue una opción no por la ruptura con el contexto, sino por la comprensión del potencial enriquecedor que tenía lo ajeno para lo propio, y viceversa. (Gil Arbiol, 2018, pp. 70-71)

La mundaneidad, las realidades temporales, la laicidad son el telón de fondo que va cobijando a las primeras comunidades cristianas en su proceso de crecimiento y expansión.

Primeras comunidades cristianas que se propagarán por la acción misionera no solo de los movimientos de primera generación: comunidad de Jerusalén, discípulos de Galilea y cristianos de la diáspora, sino también por la participación activa de comerciantes,

---

7 Al respecto Pablo Richard en su artículo “Los diversos orígenes del cristianismo: una visión de conjunto” (1996) explica cómo el cristianismo no tiene un solo origen en la matriz judía, sino que hay diversos orígenes que evidencian la riqueza pero al mismo tiempo las dificultades que tuvo la iglesia primitiva.

emigrantes y artesanos que anunciaban la Buena Noticia por el Asia Menor. Una vez más aquí, son laicos y laicas quienes contribuyen en la acción evangelizadora.

Estas primeras comunidades cristianas se caracterizan por ser espacios de solidaridad e inclusividad,<sup>8</sup> por generar espacios de encuentro con personas de diversa procedencia étnica y social; por la lucha contra la idolatría y por promover la libre adhesión y la estabilidad de sus miembros (Hoyos, 2009, pp. 311-323). Aquí se congregan hombres y mujeres laicos que siendo minoría en relación al poderío del imperio reinante comienzan a actuar como fermento en la masa, en la temporalidad de la época. Son cristianos revestidos de una sólida identidad creyente que se inserta en el contexto socio-cultural; cristianos que viven en comunidad como unión de las distintas casas-familias y donde comparten la fe, la vida, la calidez de los sacramentos, los bienes, los procesos de formación y acompañamiento; cristianos con la capacidad creativa de inculturar el evangelio y de asumir la riqueza de valores, instituciones y costumbres de cualquier procedencia, claro está revistiéndoles de un nuevo significado a la luz del Evangelio (Rivas, 2011, pp. 209-210). Estos hombres y mujeres de la iglesia primitiva van gestando un modelo de comunidad cristiana que se “asienta sobre tres grandes pilares: el testimonio de los apóstoles, la fuerza del Espíritu Santo y la vitalidad de un estilo fraterno de vivir” (Guijarro, 1998, p. 93).

En definitiva, se puede manifestar que la laicidad de las primeras comunidades cristianas descansa en la fuerza inspiradora de Jesús laico cuyo mensaje se irradia desde la periferia con el impulso de una nueva religiosidad que conduce al encuentro profundo con

---

8 Cfr. Aguirre, R. (2001). El autor hace ver que la inclusividad deviene del testimonio del mismo Jesús que generó un movimiento nuevo, al interno del judaísmo, que se caracterizó por ser inclusivo, contracultural, alternativo que fue visto como amenaza. Del mismo modo, el cristianismo primitivo surge con un sello caracterizado por la diversidad, conflictividad y un universalismo incluyente; basta con analizar el cristianismo universalista e incluyente de Pablo.

el Padre y no desde el templo, sus actores, normas y ritos. Laicidad que se prolonga en la experiencia testimonial de los apóstoles que, siendo hombres sencillos de pueblo y viviendo las realidades de su tiempo, fueron capaces de unirse al proyecto de Jesús laico y de asumir una misión específicamente laica y humanitaria de curar al otro sufriente como signo visible de que el Reino de Dios se está haciendo presente. Laicidad que se hace presente en tantos hombres y mujeres de los primeros tiempos del cristianismo que con la fuerza de su testimonio y acción difundieron la Buena Noticia de Jesús más allá de las fronteras de la Palestina y propusieron una nueva forma comunitaria de vida caracterizada por la fraternidad, inclusividad, solidaridad, comunión de bienes; por la formación, libre adhesión, acompañamiento e inculturación creativa del Evangelio. Laicidad, en definitiva, que en ningún momento niega el valor de lo religioso y trascendente, pero sí, cuestiona la religión del templo que se queda anclada en los rigorismos doctrinales y culturales, que muchas veces alejan a la gente del proyecto de amor que tiene Dios para todos. Laicidad que recupera otros lugares y experiencias alternativas de encuentro con el Padre y con el prójimo, así como hizo Jesús.

### **La autocomprensión en los laicos de las primeras comunidades cristianas**

Como se ha planteado en el punto anterior, quienes conforman las primeras comunidades cristianas son una diversidad de laicos que procesualmente van descubriendo su identidad y misión. Un primer aspecto que se puede destacar es que estos laicos se orientan por una autocomprensión de ser Iglesia más en la línea comunitaria que “en el antiguo cristianismo equivalía a ‘comunidad cristiana’, teniendo, por lo mismo, un sabor humano y personal” (Maroto, 1974, p. 56). No existe en ese momento la preocupación por la institucionalidad, la jerarquización, la normatividad o la implantación de una religión. Al contrario, se sienten impulsados por la fuerza del Espíritu para comunicar la palabra “y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la palabra de Dios con valentía” (Hch 4, 31).

En este sentido, prima un concepto de iglesia en perspectiva carismática pues quien mueve es el Espíritu, no es la intencionalidad puramente humana la que entra en protagonismo, sino que en esos primeros laicos cristianos arde la fuerza vivificadora y potenciadora del espíritu que los lleva a reunirse fundamentalmente en comunidad de amor a Dios, a los hermanos y al mundo. Se congregaban no por pertenencia a una organización sino porque recibían la fuerza e inspiración de un mismo Espíritu, es decir se sentían más un cuerpo vivo que una institución con sus estructuras organizativas, y esto lo ratifica Pablo cuando manifiesta que “no formamos más que un solo cuerpo en Cristo” (Rom 12, 5; Drane, 1987, pp. 63-65).

En otras palabras, las primeras comunidades cristianas se autocomprenden como la *ekklesía*, pues es el:

Nombre que ella misma se dio y con el que expresó evidentemente la manera de entenderse a sí misma: *ekklesía* [...] Si, pues, *ekklesía* significa por de pronto tanto como pueblo de Dios, este pueblo se define por vivir *del cuerpo y de la palabra* de Cristo y por ser así cuerpo de Cristo. (Ratzinger, 1972, pp. 121-122)

En este sentido, *ekklesía* se entiende más allá de la connotación de asamblea de hombres libres convocada en el plano social o político de la significación griega (*ekklesía* de *ek-kalein*: llamar afuera), o de la asamblea veterotestamentaria que se reúne para el culto y la alabanza a Dios (*qahal YHWH-ekklesía Kyriou*) y que espera nuevas convocatorias para mantenerse como asamblea santa, sino que en continuidad y plenificación de la asamblea cultural veterotestamentaria, la autocomprensión de los primeros cristianos es ser *ekklesía tou Theou en Christo*, es decir una iglesia en permanente convocación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo (Rio, 2015, pp. 20-25).

En la diversidad de denominaciones<sup>9</sup> que se les atribuía a los miembros de la iglesia primitiva, el vocablo *ekklesía* se constituirá en el:

9 Los miembros de la Iglesia primitiva son identificados con diversos nombres, se los llama “los creyentes” (Hch 2, 44; 4, 32; 5, 14), “los discípulos” (Hch 6, 1; 6, 2; 6, 7; 9, 1; 9, 20), “seguidores del Camino” (Hch 9, 1-2; Camino como

Elocuente testimonio de la convicción que tienen los apóstoles, y con ellos las comunidades cristianas de la primera hora, de ser el nuevo y verdadero Israel que se encuentra ahora permanentemente convocado por Dios en Cristo, y reunido 'en El' de manera continua y misteriosa en asamblea santa. (Rio, 2015, p. 24)

La conciencia de ser asamblea convocada permanentemente alcanza su culmen en la conciencia de ser asamblea santa, es decir asamblea abierta permanentemente a la presencia santificadora de Dios en Cristo y al aliento renovador, purificador y transformador del Espíritu Santo.

Asamblea santa porque tiene como fuente al mismo Cristo que convoca a todos a ser partícipes de su gracia santificadora, pues:

La fe confiesa que la Iglesia [...] no puede dejar de ser santa. En efecto, Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y con el Espíritu se proclama "el solo santo", amó a su Iglesia como a su esposa. Él se entregó por ella para santificarla, la unió a sí mismo como su propio cuerpo y la llenó del don del Espíritu Santo para gloria de Dios" (LG 39). La Iglesia es, pues, "el Pueblo santo de Dios" (LG 12), y sus miembros son llamados "santos" (cf Hch 9, 13; 1Co 6, 1; 16, 1). (Catecismo de la Iglesia Católica, 1997, No. 823)

Desde este ser ekklesia santa y en llamado permanente, se puede decir también y con palabras de Pablo Richard que los laicos de la iglesia primitiva se autocomprenden como un movimiento de Jesús que gira en torno a una triple dimensionalidad: "la dimensión del Espíritu, la dimensión misionera y la dimensión de las pequeñas comunidades" (Richard, 1998, p. 21). Dimensiones que se articulan intrínsecamente y llenan de significado a la experiencia de fe de las primeras comunidades cristianas.

---

doctrina: 18, 24-26; 19, 8-9; 19, 23; 22, 4; 24, 14; 24, 22). Hasta que, aproximadamente por el año 47 d.C., "en Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de 'cristianos'" (Hch 11, 26). Más tarde, hacia el 110 d. C. Ignacio de Antioquía utilizará por primera vez la expresión "cristianismo" en oposición y defensa ante el judaísmo y los paganos. Cfr. Fernando Figueredo, (1995, p. 53).

La *dimensión misionera* hace que los laicos de las primeras comunidades cristianas, se sientan llamados a anunciar el Evangelio, es decir a no quedarse tranquilos y callados frente al fuego del Espíritu que arde en sus corazones y frente a la posibilidad transformadora que trae consigo el proyecto del Reino de Dios anunciado por Jesús. Resuena en su interior el “¡Ay de mí si no evangelizara!” (1Cor 9, 6). Hacen suyo el mandato del Señor Jesús que dice “como el Padre me envió, también yo os envío” (Jn 20, 21).

Comunidades conscientes del llamado de Jesús, pero también, comunidades como en el caso de la comunidad de Jerusalén, que tiene que afrontar la persecución de quienes no están de acuerdo con el surgimiento de la “secta”. Esta situación hace que los cristianos de la primera hora emprendan la huida, pero al mismo tiempo se redescubran en una nueva realidad: la postura profética en medio de la persecución.

La huida de la Ciudad Santa comporta para los fieles, por consiguiente, no solo un ajetreado y rápido cambio de domicilio, sino más bien una toma de conciencia y de posición más honda respecto a la misión que Cristo había dejado a la comunidad de sus discípulos. Así empujados por la Providencia —que permite la persecución— dan decididamente el salto: pasan de una situación de ‘prófugos’ a otra de ‘testigos’ y de anunciadores itinerantes de la palabra del Evangelio. (Rio, 2015, p. 75)

Testigos que reciben el mandato de Jesús de “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 19-20). Este es el mandato que recibieron los primeros cristianos y es lo que hoy la iglesia asume también como misión en los nuevos contextos. “Este solemne mandato de Cristo, de anunciar la verdad salvadora, la Iglesia lo heredó de los apóstoles con la misión de llevarla hasta los confines de la tierra (cf. Hch. 1, 8)” (Lumen Gentium, 1964, No. 17).

Por otro lado, la *dimensión de las pequeñas comunidades*, hace que los laicos de la iglesia primitiva se reconozcan como comunidad anunciadora, como hombres y mujeres que viven su fe en Cristo, no en solitario, sino en el seno del lugar de encuentro, de cohesión, de sinergia, de fraternización que es la casa. La casa-familia se constituye así en el lugar vital desde donde se irradia el Evangelio.

La casa-familia cristiana, a diferencia del oikos griego y judío, rompe con la estructura patriarcal dominante, y pone en el centro a Dios como el paterfamilias que quiere el bien de sus hijos e hijas y nadie lo puede sustituir: “No llaméis a nadie padre vuestro en la tierra; porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo” (Mt 23, 8). La casa-familia de los primeros cristianos es inclusiva que, superando todo tipo de discriminaciones y divisiones, propone un nuevo modo de relaciones entre las personas que tiene como presupuesto fundamental el hecho de ser hijos e hijas de Dios y hermanos en Cristo. Es casa-familia que acoge especialmente a los necesitados y les ayuda a dar sentido a sus vidas. Casa-familia donde se pone en común los bienes materiales, y se pone en práctica la limosna como un medio fundamental para aprender a compartir lo que se tiene y luego lo que se es” (Rivas, 2011, pp. 26-27).

En este sentido, la casa cristiana se constituye en el espacio clave de socialización del cristianismo primitivo. Tanto en los evangelios sinópticos como en las cartas de Pablo se destaca la importancia de la casa como el espacio primordial para la vida y el encuentro de los primeros cristianos. Las comunidades que va creando Pablo se conforman en torno a la casa y procura que ésta sea el lugar social donde se vive la fe cristiana (1Cor 7, 12-16). La casa es el espacio vivo sobre el cual se va configurando el cristianismo y es el lugar donde mejor se vive la fe gracias al encuentro fraterno que se genera entre las personas (Bautista, 1993, p. 93). Al respecto, se debe tener presente que “el lenguaje paulino para las comunidades está plagado de vocabulario familiar: hermanos y hermanas, madre, padre, hijos e hijas, queridos” (Gil, 2015, p.171), son expresiones que exteriorizan la opción de Pablo por un cristianismo fundamentado en la realidad

casa-familia, es decir en una comunidad, pues “para Pablo la adhesión a Cristo crea comunidad entre los fieles” (Aguirre, 2015, p. 143).

Si bien es cierto la experiencia de la casa es una realidad ya preexistente en el mundo griego, la casa cristiana se constituye en una novedad por el nuevo espíritu que la inspira y por la ruptura que establece con el modelo androcéntrico; pues, como alternativa propone un modo de relaciones entre los seres humanos basado en el amor que se vive en comunidad, y una apertura a la diversidad y pluralidad. Es así que:

Se puede considerar una verdadera novedad histórica el carácter mestizo, participativo, heterogéneo y fraterno de aquellas comunidades. Características a las que habría que añadir la atención tan especial por los miembros débiles y pobres y el protagonismo de las mujeres. (Aguirre, 2001, p. 65)

Esta novedad se ve complementada con el hecho de que la casa cristiana no surge en el centro de poder, ni tampoco en el espacio de lo sagrado; emerge en el espacio laico de la cotidianidad de la vida llamado casa, es aquí donde los primeros cristianos toman conciencia de su identidad y de la riqueza de compartir la vida y la fe en comunidad. Se podría afirmar que el inicio del cristianismo está revestido de laicidad porque:

Comenzó afirmándose socialmente en un espacio no sacro sino de la vida cotidiana, en comunidades pequeñas, pues se calcula que dadas las dimensiones de las viviendas no podían concurrir más de 30-40 personas, y en relación estrecha con la estructura social básica, que era la casa. (Aguirre, 1998, p. 101)

Desde la *dimensión del Espíritu* los laicos de las primeras comunidades cristianas se autocomprenden como hombres y mujeres permeados por la gracia de Dios y la fuerza potenciadora del Espíritu y llamados a una permanente santificación en Cristo Jesús. Son cristianos que viven una espiritualidad que les permite dar sentido y profundidad a todo su ser y actuar.



Al centro de toda la experiencia de fe de la Iglesia primitiva está Cristo, que inspira, convoca, mueve, transforma. Creer en Cristo significa asumirlo en la propia vida y dar testimonio de esa presencia vivificante. Es lo que viven los primeros cristianos y Pablo lo expresa con profunda radicalidad cuando dice que “para mí la vida es Cristo” (Flp 1, 21); “vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 20); “vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido” (Col 2, 6). Reconocen<sup>10</sup> a Jesús como el hijo de Dios y como el Mesías, aunque estas verdades no aparecen simultáneas en la predicación de los apóstoles y se adaptan al momento y tipo de personas presentes (Maroto, 1974, p. 73-74).

Además, lo que inspira a los primeros cristianos es la experiencia de encuentro con el Resucitado, esa es su mayor esperanza y la irradian con su vida y testimonio.

Con Cristo resucitado, la fuerza del Espíritu cae sobre los discípulos y discípulas de Jesús, y entra en la historia humana y cósmica [...] La rápida expansión del cristianismo, verdadera explosión espiritual en todo el Imperio romano y más allá, es impensable sin la experiencia fundante y originante de la resurrección. (Richard, 1998, p. 12)

Con el anuncio de la resurrección de Jesús los primeros cristianos están introduciendo una gran novedad, que puede sonar a imposible, a locura o a contradicción en aquellos que no han tenido la experiencia del resucitado. Es la novedad de Aquel que fue crucificado y ha resucitado y que la última palabra no queda en manos terrenales, sino que es Dios quien en definitiva resucita a su Hijo y con ello comunica su revelación suprema; la novedad de la fe en el Resucitado, no en el sentido de creer en lo que no se ve sino de creer a pesar o en contra de lo que se ve; la novedad de la trascendencia que va teniendo el Cristo resucitado y la persona y vida de Jesús para conocer a Dios (Aguirre, 2016, pp. 148-149). El Cristo resucitado es la

---

10 Se debe tener en cuenta que en los inicios del cristianismo uno de los conflictos que se presentó es la discrepancia entre los judíos seguidores de la Ley de Moisés y los judíos convertidos acerca de Jesús como el Mesías.

esperanza suprema que los cristianos de los primeros tiempos anuncian, porque están profundamente convencidos de ser seguidores de alguien que ha triunfado sobre la muerte y les hace partícipes de la plenitud en la vida eterna.

Desde el cristocentrismo de sus vidas, los cristianos laicos de los primeros tiempos se autocomprenden como una comunidad de bautizados llamados a cambiar de vida.

Conviértanse y que cada uno se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de sus pecados; y recibirán el don del Espíritu Santo; pues la Promesa es para ustedes y para sus hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro. (Hechos 2, 38-39)

A ser partícipes de una vida nueva en el resucitado “Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva” (Romanos 6, 4); a seguir el mandato de Jesús “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios” (Juan 3, 5).

Son cristianos llamados a realizar un camino de encuentro definitivo con Cristo, así:

El camino del hombre hacia Cristo comenzaba en la fe, continuaba en la conversión inicial y desembocaba en el bautismo, que era el encuentro definitivo. Pero el bautismo concluía en la efusión del Espíritu, que se ofrecía sensiblemente a los primeros cristianos, como prueba evidente de la gracia interior. (Maroto, 1974, p. 111)

Laicos en una Iglesia naciente que tienen como centro de su vida espiritual la Eucaristía, asumida como celebración comunitaria, oración de la ekklesia, acción de gracias, “sacrificio de alabanza” como dice Congar,<sup>11</sup> banquete fraternal, memorial de la muerte del

---

11 Citado por Daniel Maroto, p. 92.

Señor. La Eucaristía se constituye así en el centro de koinonía, oración y unidad de la Iglesia primitiva, pues “acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch 2, 42).

En virtud del bautismo y alimentados permanentemente por la Eucaristía, los cristianos de la Iglesia primitiva tienen conciencia de ser parte de una comunidad de hermanos donde se vive la fraternidad y la caridad, hasta el punto de compartir incluso los bienes como signo de amor y de disponibilidad. “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2, 44-45). La caridad<sup>12</sup> es la marca original de los cristianos laicos de la iglesia primitiva que se torna atractiva, convincente y contagiante porque va acompañada de la coherencia de vida entre la palabra y la acción.

La conversión que sellaba la incorporación a los grupos cristianos no se produjo, en primer lugar, por la acogida descontextualizada de un mensaje, sino por el contacto con estos discípulos que vivían de acuerdo con lo que predicaban. Esta relación personal y la experiencia vital de las obras de amor que practicaban fueron para muchos el camino para descubrir la verdad del evangelio, y la motivación inicial para poder acogerlo “no como palabra de hombre, sino como lo que era en verdad: como palabra de Dios” (1Tes 2, 13). (Guijarro, 2013, p. 74)

---

12 Guijarro, S. (2013), realiza un estudio pormenorizado del sentido de la caridad en los primeros siglos del cristianismo y explica cómo los primeros cristianos logran trascender mediante la práctica de la caridad en un contexto marcado por profundas desigualdades en el que unos pocos gozan de privilegios y una gran mayoría vive en la pobreza y en la indigencia. Si bien es cierto, existen experiencias dispersas de caridad, la novedad que imprimen los primeros cristianos es su capacidad de crear redes de caridad con un sentido más abierto y universal siguiendo el ejemplo de Jesús, que lleva incluso al emperador Juliano a imitar esta experiencia en el imperio a tal punto de impulsar una red paralela de asistencia a los pobres y desvalidos que se testimonia en una carta del año 362 dirigida por Juliano a Arsacio, Sumo Sacerdote de Galacia.

## La organización y jerarquía en las primeras comunidades cristianas

Bajo el impulso del Espíritu Santo los primeros cristianos dan testimonio de su fe desde la convicción de sentirse una *nueva comunidad* de creyentes que, por un lado se encuentran unidos en el mismo Señor Resucitado, y por otro, se encuentran desafiados por la diversidad de carismas, de orígenes, de líderes, de contextos, de arraigos, de pertenencias; en este sentido, con Vouga (2001) se podría decir que ya en los mismos inicios de la comunidad cristiana de Jerusalén “se encontraron varios grupos de pertenencias culturales, lingüísticas y sociales diferentes desde los orígenes entre los adeptos de Jesús” (p.52). Si bien es cierto, la comunidad cristiana de Jerusalén se constituye en la comunidad fontal, esto no significa que el cristianismo se haya expandido con esa única matriz; al contrario aparecieron tipologías y redes de comunidades cristianas<sup>13</sup> que fueron marcando la evolución diversa de la iglesia primitiva y por ende de su organización y estructuración.

En medio de la diversidad y la autonomía de cada comunidad cristiana local, se mantiene un vínculo común esencial centrado en la unidad en la fe en el mismo Dios, la autoridad y la celebración de la Eucaristía. En otro sentido, son núcleos que:

---

13 Al respecto, Francois Vouga (2001, pp. 34-56), explica cómo, a partir de las apariciones pascuales, se identifican una pluralidad de orígenes y predicaciones: la de matriz galilea con Pedro y los doce, la judeocristiana con Santiago en Jerusalén y la de los llamados apóstoles, asumiendo este término como la denominación atribuida a los “helenistas”, es decir a los judeocristianos de lengua griega y que pertenecían a la diáspora y que se constituirán en un pilar fundamental del crecimiento y expansión del cristianismo primitivo. Sobre este mismo asunto cf. Fernando Rivas (2015); Carlos Mesters y Francisco Orofino (1996); Pablo Richard (1996); Leif Vaage. El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q, pp. 81-103; Jorge Pixley. Santiago y la iglesia de Jerusalén, pp. 121-138. En Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 22 (1996) 5-170.

A pesar de no poseer una instancia central de gobierno, las comunidades cristianas mantienen una estrecha unidad entre sí (*koinonía*), basada en la creencia en una fe común, un proyecto compartido y el sentirse miembros de un solo cuerpo (*ekklesía*). (Rivas, 2015, p. 428)

Es decir, no hay aún una estructura jerárquica ni tampoco organismos formales de gobierno y de poder, lo que anima a estos primeros seguidores de Jesús es un espíritu comunitario vital que tiene como característica propia y distintiva la vivencia de la “*koinonía*” que se hace manifiesta en algunos signos visibles como la formación del canon del Nuevo Testamento, la regla de la fe, la sinodalidad, el ministerio apostólico y la comunión en las cosas santas<sup>14</sup> (Polanco, 2016, pp. 131-140). La base comunal se constituye en el soporte fundamental de la organización de la iglesia primitiva.

Como toda comunidad humana, la iglesia primitiva necesita organizar su vida tanto material como espiritual, un aspecto que debe resolver es el relacionado con el depósito de la autoridad. En las comunidades primitivas la dirección está en manos de los “doce” o los apóstoles; su autoridad les viene de Dios, de Cristo; ellos presidían, tomaban decisiones y proponían los temas fundamentales de debate. Algunos de ellos tienen especial incidencia honorífica y de

---

14 Cfr. Polanco, R. (2016). Aquí el autor, luego de una fundamentación bíblica sobre la comunión, presenta los signos que son expresión de la vivencia de la comunión dentro de la iglesia primitiva. Hacia el 200 se acepta gran parte del NT, su predicación en todas partes es la misma y se aplica bajo el criterio de catolicidad es decir de unidad en la universalidad; la regla de fe es el criterio de discernimiento para interpretar las escrituras, para comprender la tradición o celebrar la liturgia; la sinodalidad como la forma institucional de tratar los temas dogmáticos, litúrgicos y disciplinares que refleja una conciencia de caminar juntos; el ministerio apostólico genera en el siglo I muchas comunidades que surgen del anuncio del Evangelio y de la fe en Jesús y que refleja la relación intrínseca entre apóstol y comunidad; la comunión de los santos entendida por un lado como participación en las cosas santas en especial la Eucaristía y por otro, y en el sentido paulino, la “comunión de vida que une a todos los miembros del Cuerpo de Cristo”.

jurisdicción como Pedro y Santiago en Galilea y Jerusalén; y Pablo<sup>15</sup> en las iglesias del Asia Menor. Va apareciendo ya una incipiente forma de organización que aún no se visibiliza desde la formalidad institucional, pero deja entrever una tendencia primigenia de relaciones de autoridad; posiblemente existía una corriente de la periferia al centro, es decir un proceso inicial de configuración centralizada del poder y de la autoridad.<sup>16</sup>

Autoridad que se concretiza a través de liderazgos que desde los inicios no estuvieron exentos de dificultades y conflictos; uno de ellos es el que se suscita entre la comunidad cristiana de Jerusalén y la de Antioquía con respecto a las exigencias de los preceptos del judaísmo o la apertura al mundo de los gentiles (paganos) liberada de dicha normatividad. Es el conflicto entre dos modelos de iglesia, la una de acentuación judeo-cristiana y a la otra con un carácter misionero y carismático.

Pedro y Santiago lideran en Jerusalén con acentuación judía y con un grupo de presbíteros (Hch 21, 18), en cambio Bernabé en Antioquía lidera con una mentalidad carismática, abierta a los gentiles, sin apego al rigor del canon judío, especialmente en lo que tiene que ver con la circuncisión; Antioquía es una comunidad que está dirigida por profetas y maestros y no por presbíteros, aquí Pablo es aco-

---

15 Cfr. Guijarro, Santiago (2015). En este artículo el autor presenta cómo Pablo pone el fundamento de la legitimidad de su autoridad en cuatro pilares: a) Pablo como destinatario de revelaciones que le confieren autoridad (cf. 1 Cor 2, 6-9; 14, 29), b) Utilización de las Sagradas Escrituras con conocimiento de su contenido y capacidad exegética, c) Posesión del Espíritu del Señor (1 Cor 7, 40; 5, 1-6), d) El contenido del evangelio como fuente de autoridad (1 Cor 1, 18; 2 Cor 12, 7-10) y la inversión simbólica que descubre en el acontecimiento de la cruz.

16 Daniel Maroto, O. c., pp. 62-67. Este mismo autor, siguiendo Hechos de los Apóstoles, presenta un esquema de cómo los apóstoles comienzan en el servicio de autoridad: Pedro propone a la comunidad la elección de un sustituto de Judas (1,15); Bernabé introduce a Pablo en la comunidad de Jerusalén (9,27); Santiago habla en el Concilio de Jerusalén (15, 13); la comunidad elige a los siete primeros diáconos a propuesta de los doce (6, 3-5).

gido, recibe la formación, se convierte en líder e inicia su actividad misionera (Hch 13, 3), alcanzando un nivel alto de protagonismo y liderazgo en el mundo mediterráneo. A fin de dilucidar el problema, los cristianos de estas dos comunidades se reúnen en la asamblea de Jerusalén<sup>17</sup> y llegan a un acuerdo muy importante que permite que la iglesia de Jerusalén continúe con su experiencia judeo-cristiana y por otro lado, acepta la legitimidad de la iglesia de Antioquía.

Este acontecimiento constituye una de las decisiones más importantes que ha hecho la iglesia en su historia; es decir el inicio de un camino de unidad basado en el respeto a la diversidad y no en la unificación; basado en la superación de una religión étnica en pro de la construcción de una iglesia universal (Aguirre, 1994, pp. 226-228).

Pronto los apóstoles necesitarán del apoyo de más personas para su propósito misionero, por lo tanto, comienzan a nombrar diáconos y presbíteros para que colaboren en las tareas comunitarias; lo hacen desde un enfoque ministerial con roles tales como el:

Responsable de la comunidad (presidente: *proegoumenos*), con una indefinición lingüística entre *episkopos* (supervisor), predominante en los contextos más helenizados (con una clara tendencia hacia la monarquía episcopal), y los *presbyteroi* (ancianos), habituales en los contextos más judaizantes, con una evidente propensión a la estructura colegial. (Rivas, 2015, p. 428)

Al respecto, la Didajé, presenta una mayor especificación bajo dos formas de ministerialidad: por un lado los “ministerios intinerantes” con carácter carismático atribuido a los apóstoles, maestros y profetas, y por otro lado, los “ministerios estables” en los que se hace una distinción entre los *episkopoi* y los *diakonoi*. No obstante, la Didajé, enfatiza en que las dos formas de ministerios deben ser aceptadas con el mismo aprecio (Rivas, 2015, p. 429).

17 Los detalles de esta asamblea los encontramos en Hch 15, 1-29 y Gal 2, 1-10.

La diferenciación entre *episkopos*, *presbyteroi* y *diakonoí*, con respecto a los *laicus*<sup>18</sup> aparece mucho más tarde cuando la iglesia cada vez más entra en un proceso de institucionalización y va asumiendo el modelo de monarquía episcopal.

Se evidencia entonces que la experiencia primigenia de gobierno y autoridad de los laicos en la iglesia primitiva tiene una acentuación carismática, ministerial, comunitaria y misionera; claro está que no se puede negar la diferenciación de dones y funciones y la necesidad de una mayor organización frente al crecimiento y complejización del cristianismo primitivo. Hay en estas primeras comunidades cristianas una conciencia de unidad en la diversidad, pero al mismo tiempo hay una aceptación de la legitimidad del liderazgo y autoridad depositado en algunos miembros de la comunidad.

A pesar de la innegable diversidad social y cultural en la que nacieron las primeras comunidades cristianas, coexistió también la *koinonía* como base fundamental de perpetuación en la historia. Es decir, en el principio siempre estuvo presente la comunión entre personas, la comunicación de escritos entre las distintas comunidades cristianas, la comunidad de bienes, la comunión de convicciones, la unidad en torno a un solo canon, una regla de fe, una red de personas con autoridad y con la capacidad de contagiar *koinonía* (Johnson, 2001, pp. 171-173). Sobre esta base, se construye la posterior institucionalización de la iglesia primitiva en torno a cuatro pilares

---

18 Cf. Gaudemet, J. (1979). En este artículo el autor realiza una síntesis del papel del laico en los cuatro primeros siglos del cristianismo y en sus páginas iniciales da a conocer que la palabra *laicus* aparece por primera vez hacia el año 95 en la Carta de Clemente de Roma a la comunidad de Corinto, pero no como diferenciación con respecto a la palabra *cleros* o *clerus*, sino como adjetivo para indicar “el hombre laico” o las “cosas laicas”. La utilización de la palabra *laicus* como sustantivo aparece prácticamente en el siglo III con Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano y Cipriano. Es en este siglo que se va configurando ya la imagen de un laicado y se estructura un modelo de organización eclesiástica que diferencia al clero (diáconos, presbíteros y obispos), de la masa de los laicos.



fundamentales: el doctrinal en el que la fe se hace doctrina y es susceptible de control; el ministerial con un proceso de jerarquización y orientación monárquica; el de los ritos y sacramentos, que se unifican y se consolidan, especialmente el bautismo y la Eucaristía; y el de la relación de la Iglesia con el mundo con un giro de acomodación a las estructuras del mundo y un debilitamiento de la radicalidad crítica (Aguirre, 1994, pp. 239-240).

El proceso de institucionalización del cristianismo primigenio se genera en la tensión entre la fidelidad al mensaje de Jesús y la apertura a un mundo marcado por relaciones y conflictos de poder, pues las relaciones de poder han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad y se han manifestado en la pluralidad de culturas. Al respecto Foucault expresa “que el poder está ‘siempre ahí’, que no se está nunca ‘fuera’, que no hay ‘márgenes’ para la pirueta de los que están en ruptura. [...] Que el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales” (Foucault, 1979, pag. 170). En este mismo sentido, García (1997) citando a Foucault manifiesta que el poder no es la fuerza de la que estarían dotados algunos, sino que “es el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada” (p. 99).

Esta es una verdad a la que los primeros cristianos se encuentran avocados al tiempo que el cristianismo se va expandiendo; surge la necesidad ineludible de organizar la vida de las primeras comunidades cristianas y ello implica establecer formas o estilos de liderazgos y relaciones de poder no exentas de conflictos, como es el caso ya citado de Pedro y Santiago en Jerusalén, Bernabé en Antioquía o el de Pablo en el proceso de expansión del cristianismo por el mundo helénico. O el conflicto de poder de la comunidad cristiana de Corinto que había entrado en crisis por el hecho de querer vivir a lo corintio, como es el caso “que el padre y el hijo tengan la misma mujer, el de comer carne sacrificada a los ídolos que generaba un serio problema de conciencia, y el de formar grupos facciosos en una clara disputa de poder” (Barreiro, 2005, p. 5).

Este ha sido el camino del cristianismo de los primeros tiempos que ha tenido que abrirse horizonte en medio de culturas en las que las relaciones de poder han estado siempre presentes, donde ha sido perseguido por el poder dominante, o, como sucedió a partir del siglo IV con el denominado “giro constantiniano” (Navarro, 2015, pag. 15), que este cristianismo primigenio comunal, carismático, profético, sinodal; poco a poco se fue configurando como una institución bajo la imagen de iglesia de corte monárquico y piramidal, teniendo como principales actores a los obispos y presbíteros y cada vez los laicos pasaron a segundo plano.

El breve recorrido realizado en los párrafos anteriores permite recoger algunos componentes de la laicidad en la fase organizativa de la iglesia primitiva: a) Los protagonistas de esta experiencia inicial de organización eclesial son laicos, pues como se ha visto existe distinción entre los diversos dones y ministerios pero aún no aparece la distinción entre clérigos y laicos; b) Son laicos quienes reciben la autoridad, los ministerios y funciones carismáticas para ponerlas al servicio de sus respectivas comunidades; no existen aún los obispos, los presbíteros y diáconos con el carácter jerárquico y clerical que se forja a partir del siglo III y que se encuentra vigente hasta nuestros días; c) El liderazgo de las primeras comunidades cristianas está en manos de laicos; Pedro y Santiago en Jerusalén, Bernabé y luego Pablo en Antioquía son laicos que se encuentran desafiados a mantener la unidad en medio de la diversidad, d) El ejercicio de la autoridad es realizado por laicos, hombres y mujeres, que tienen clara conciencia de ser depositarios de un poder puesto al servicio de la comunidad; autoridad que no está exenta de conflictos y diferencias como en todo proceso humano, e) El sello identitario de estos primeros laicos es la ministerialidad y la koinonía que hacen significativa la vivencia interna de cada comunidad cristiana y al mismo tiempo genera sinergia y garantiza unidad en un contexto de expansión, diversificación y complejización de la iglesia primitiva.

## El papel de la mujer en la Iglesia primitiva

Una aproximación a la vida de las primeras comunidades cristianas quedaría incompleta y frágil en su contenido si no se incluye el análisis acerca del rol que desempeñaron las mujeres en los inicios y posterior desarrollo del cristianismo. No se puede comprender la identidad y misión de la Iglesia sin tener en cuenta el aporte femenino en la dinámica evangelizadora, ministerial, espiritual y organizativa de los primeros tiempos, y que se realiza desde la condición de laicidad.

Como punto de partida, es preciso remitirse al testimonio de Jesús y su postura con respecto a la mujer. Si bien es cierto que en el tiempo de Jesús prevalecía una mentalidad androcéntrica y por tanto excluyente.<sup>19</sup> Él asume una conducta contracultural, incluyente y liberadora que restablece la dignidad de verdadera hija de Dios. Así el núcleo central de su mensaje, que es el Reino de Dios, emerge con una carga liberadora e incluyente que cuestiona la mentalidad androcéntrica.

---

19 Cf. Bautista, E. (1993). en este libro la autora realiza un análisis exhaustivo acerca de la situación de la mujer en la sociedad judía, en la que prevalece la mentalidad patriarcal con algunas concesiones a favor de ellas, pero que en la globalidad no tienen la fuerza para reivindicar su dignidad. Así la poligamia (no muy frecuente pero debido más a la connotación económica que legal o ética) y el divorcio y/o repudio les estaba permitido a los hombres y no a las mujeres; frente al adulterio los hombres eran tratados con indulgencia y las mujeres eran sometidas a castigos muy duros; con respecto al templo y la casa se mantenía una mentalidad fuertemente excluyente: las leyes de pureza/impureza ritual hacían que las mujeres queden marginadas, no podían participar en la vida pública y religiosa; en el templo y en la sinagoga eran separadas a lugares secundarios; la mujer era considerada incapaz de comprender la enseñanza religiosa, las escuelas estaban destinadas a los varones; del mismo modo, el trato en la casa era muy discriminatorio: debía recluírse en casa antes del matrimonio y si se casaba tenía que salir a la calle muy cubierta, no podía bendecir la mesa, su palabra no tenía validez para rendir testimonio, debían aprender las tareas domésticas, las hijas debían ceder el paso a los hijos incluso en las herencias, antes del matrimonio la mujer estaba bajo el poder absoluto del padre; prácticamente la mujer era una sirvienta del esposo.

El anuncio del Reino de Dios trae consigo la propuesta de un nuevo modo de relaciones entre los seres humanos en el que el patriarcado reinante queda profundamente cuestionado y establece una ruptura con toda forma de discriminación y exclusión, en este caso el de la mujer. Algunas frases de Jesús ponen en evidencia la ruptura con la mentalidad patriarcal: “Quien cumpla la voluntad de Dios ése es mi hermano y hermana y madre” (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21). La afirmación hace ver que hombres y mujeres tienen las mismas posibilidades y se ratifica con este otro pronunciamiento “Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero vida eterna” (Mc 10, 20-30). En otro pasaje Jesús propone la primacía de Dios como Padre y la alternativa de la fraternidad frente a cualquier forma de dominio de otro “padre” o patriarcado: “...vosotros sois todos hermanos. No llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre... El mayor entre vosotros sea vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado, y el que se humille, será ensalzado” (Mt 23, 8-12). En este mismo sentido, otros pasajes del evangelio muestran a Jesús proponiendo una postura alternativa a cualquier sistema de dominio hegemónico, incluido el de la mujer, donde el poder se transforma en servicio (Mc 10, 42-45; Mt 20, 26-27; Lc 22, 24-27; Mc 9, 35-37; Mt 18, 1-4; Lc 9, 48; Mt 23, 8-11) (Aguirre, 1998, pp. 196-197).

Se evidencia claramente cómo Jesús se pone del lado de los excluidos de aquel tiempo y revoluciona el modelo establecido proponiendo la novedad alternativa del proyecto del Reino de Dios; y en el caso específico de la mujer asume una postura reivindicativa de su valor como persona.

Jesús reacciona verdaderamente contra todas las desigualdades de que era víctima la mujer y, sin hacer concesiones a la mentalidad de su medio, sin admitir ninguno de los prejuicios que servían de apoyo a los privilegios masculinos, manifiesta claramente su voluntad de restablecer la igualdad de la mujer cada vez que se encuentra ante una situación desfavorable a ella. (Bautista, 1993, p. 40)

Y lo hace asumiendo actitudes de cercanía, confianza y afecto que brotan de su convicción misericordiosa de hacer presente el amor del Padre a quienes estaban siendo desplazados al anonimato, a la invisibilización y a la naturalización de las desigualdades. Lamentablemente, una de las situaciones que se mostraban como algo natural y normal era la exclusión y discriminación de las mujeres.

Frente a esta realidad, Jesús sale al encuentro de las mujeres para ofrecerles la buena noticia universal del amor y del perdón, y lo demuestra con acciones concretas que se evidencian en los evangelios: la obligación de fidelidad es igual para los dos cónyuges (Mc 10, 11-12), habla con la samaritana (Jn 4, 7-27), protege a la mujer adúltera (Jn 8, 3-11), perdona a la pecadora arrepentida (Lc 7, 37-50), cura de la enfermedad y libera de la impureza ritual (Mt 9, 22; Mc 5, 34; Lc 8, 48); usa imágenes femeninas en las parábolas de la levadura (Mt 13, 33), la dracma perdida (Lc 15, 8-9), las doncellas del día de la boda (Mt 25, 1-13) entre otros pasajes. Aparece aquí, toda una nueva forma de percepción y relación con las mujeres que una vez más marcan una ruptura con la mentalidad androcéntrica y proponen un cambio radical en la línea de la equidad.

Jesús introduce un cambio de mentalidad y actitud, devolviéndoles sus derechos respecto del varón. Jesús se relaciona de manera libre con ellas; conversa con naturalidad con ellas, acepta sus gestos femeninos de afecto y fidelidad, y las acepta en la comunidad de discípulos, invitándolas a seguirlo en sus viajes. Jesús al ir en contra de las estructuras patriarcales de su época, y al dignificar el ser de las mujeres, las trasciende de su ámbito familiar y las hace discípulas (Cf Mc 15, 40.47; Mt 28, 10; Lc 24, 9-10). (Hoyos, 2009, p. 317)

Ellas son convocadas por Jesús para ser discípulas, es decir para participar de su misión en las mismas condiciones que los varones porque son sus seguidoras, están junto El y se ponen a su servicio: “le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les

servían con sus bienes” (Lc, 1-3), “estaban allí, mirando desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde los tiempos de Galilea sirviéndolo” (Mt 27, 55-56).

Pero no se trata del servicio entendido como la actividad específica doméstica atribuida solo a la mujer, sino que se trata de servir a Jesús, a su proyecto y a su familia constituida por todos quienes escuchan y practican su palabra, para ello basta ver el pasaje de Lc 10, 38-42 en el que María escucha la Palabra de Jesús y Marta es invitada a hacer lo mismo. En este sentido, la postura de Jesús es hacer partícipes a las mujeres de su proyecto salvífico, por lo tanto no las enclaustra en la visión reductiva de los quehaceres domésticos, de la función maternal o de la ayuda económica. Jesús invita a las mujeres a ser discípulas, es decir a ponerse en actitud de seguimiento y de servicio, dos características fundamentales de un verdadero discípulo (Tunc, 1999, pp. 17-21).

Otro dato interesante a destacar es que son las mujeres quienes están presentes en los momentos clave de la vida pública de Jesús, como hemos visto lo siguen y sirven en su itinerancia del anuncio del Reino de Dios, lo acompañan en su pasión, muerte y sepultura; viven de cerca su experiencia radical de donación, es decir, su kénosis que significa “exceso de amor divino manifestado en la *vida entregada hasta las últimas consecuencias, hasta la última gota por los demás*” (Osorio, 2014, p. 371); son las primeras que conocen la buena nueva de la resurrección y lo anuncian. Y de ellas, resalta con particular brillo la figura de María Magdalena:

Ella es testigo de la muerte de Jesús y de su sepultura, la que descubre la tumba vacía y recibe el anuncio pascual, la que primero proclama la buena nueva de la resurrección y la que primero se encuentra con el Señor resucitado. Sin duda, esa mujer, María Magdalena, tuvo en los orígenes del cristianismo una importancia tan grande como Pedro, sino mayor. (Aguirre, 1998, p. 199)

Se ha podido constatar entonces cómo Jesús asume en su misión del anuncio de la buena noticia una nueva forma de relación en-

tre mujeres y varones caracterizada por la equidad, la reciprocidad y la inclusión. Se anticipa así a lo que hoy tanto se pregona en los foros internacionales, en las políticas públicas, en los planes de desarrollo, en los sistemas educativos y en los sistemas de justicia, aquello de trabajar con enfoque de equidad de género. Y en la figura de María Magdalena, una mujer laica, se sintetiza la radical opción de Jesús por los excluidos e invisibilizados, entre ellos las mujeres; con ellas cuenta Jesús para construir el Reino de Dios y ellas tendrán un rol protagónico en los orígenes del cristianismo.

Entonces se podría aseverar analógicamente con el evangelista Juan<sup>20</sup> que “en el principio existía la mujer y la mujer estaba con Dios”, es decir, que no se puede comprender la iglesia primitiva sin la presencia de la mujer. Ella es parte esencial del corpus fundacional que contagiara la esperanza del Reino de Dios en la primera hora de la Iglesia de los seguidores de Jesús.

La presencia de la mujer en la iglesia primitiva es sumamente significativa e incide sustancialmente en la misión y en el proceso de expansión de la misma. Ellas se insertan en este proceso movidas, por el testimonio de vida de fe que se demuestra en las primeras comunidades cristianas y les resulta atractivo, y por el influjo de factores que favorecerán una real participación de las mujeres en el movimiento de Jesús.

El comportamiento de Jesús y los primeros dirigentes cristianos con respecto a las mujeres, la estructuración comunitaria en torno a la casa (lugar habitual de reunión de las primeras comunidades cristianas y espacio considerado como propio de la mujer por la cultura de ese tiempo), el papel fundamental de los laicos en un movimiento sociológicamente cercano a la secta como es el momento inicial de los orígenes cristianos y la importancia de la tradición oral para la transmisión del Evangelio son algunas de las condiciones de posibilidad que pueden ayudar a comprender el gran protagonismo de las mujeres en los orígenes cristianos; a ellos habría que sumar el

---

20 Cfr. Jn 1, 1-5.

cambio de mentalidad con respecto a la mujer y su mayor presencia y participación en los espacios públicos que tuvo lugar en el Imperio romano durante los siglos I y II d.C. (Rivas, 2011, pp. 31-32)

Estos factores permiten ver, a modo de pincelazo general, el contexto que favoreció la inclusión y la actoría protagónica de las mujeres en la Iglesia primitiva. No es la intención de esta investigación realizar un estudio minucioso de los mismos, pero sí centrar ahora, de una forma muy resumida, la mirada en el testimonio de las personas y la “estructuración comunitaria” que testimonian Hechos de los Apóstoles y Pablo con respecto al papel de las mujeres.

Una de las noticias que aparece en Hch 1, 13-14 es que luego de los acontecimientos de la Resurrección y Ascensión y mientras esperaban al Espíritu Santo los apóstoles se “dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes”. Significa entonces que las mujeres efectivamente estaban presentes y que en concreto se encontraban en la “sala de arriba” (Hch 1, 13), es decir en la sala de la última Cena con los demás discípulos y que recibieron el Espíritu como lo atestigua Juan en su relato manifestando que ellas también son enviadas, así como los apóstoles para la génesis de la nueva Iglesia (Tunc, 1999, pp. 81-84). Este es un hecho muy significativo que testimonia la presencia y participación de las mujeres en el acontecimiento más íntimo y frontal de la nueva Iglesia que surge bajo el impulso del Espíritu de Pentecostés.

La casa es el espacio vital en que las mujeres ejercen su servicio y protagonismo en la iglesia primitiva, se puede decir que ellas están presentes en la conformación de la “primera infraestructura” cuyo núcleo es el oikos-casa. En sus casas las mujeres “daban hospitalidad a los misioneros itinerantes (Hch 16, 12-24), confeccionaban ropa para las viudas (Hch 9, 36-39), profetizaban (Hch 21, 9), e incluso dirigían las comunidades (18, 26-27)” (Bautista, 1993, p. 72).

A través de Pablo y sus cartas se sabe de mujeres que tenían un rol protagónico dentro de la iglesia primitiva: Apfia, con Filemón y Arquipo, era líder en su casa (Col 4, 15), Lidia, mujer de negocios, pri-



mera mujer convertida en Filipo (Hch 16, 15), Priscila, con su esposo Aquila, que al parecer fue misionera instruida y más conocida que su esposo, son jefes en Efeso y luego en Roma (1 Cor 16, 19; Rom 16, 3.5; 2Tm 4, 19; Hch 18, 12; 2-4.18.26). En Roma Pablo saluda a María, Trifena, Trifosa y Perside aludiendo a que “han trabajado mucho en el Señor”(Rom 16, 6.12), también saluda a Junia y Andrónico, su probable esposo y menciona que son misioneros incluso antes que él mismo (Rom 16,7); otras parejas que saluda Pablo son Filólogo y Julia, Nereo y su hermana<sup>21</sup>, quizá misioneros (Rom 16, 15); los hermanos del Señor y Cefas hacían misión cada uno con sus mujeres (1Cor 9, 5); recomienda a Febe y la llama “diaconisa de la Iglesia de Cencreas” (Rom 16, 1) (Aguirre, 1998, p. 206-207). Estos testimonios evidencian con claridad cómo las mujeres participan activamente, en igualdad de condiciones que los varones, de la acción evangelizadora de la Iglesia primitiva. Con palabras de Bautista (1993) se “demuestra que, en las primeras comunidades cristianas, las mujeres estaban presentes tanto en la formación de la primera infraestructura como en las estructuras de organización y gobierno de la primera Iglesia” (p. 80).

En conclusión, se puede manifestar que son mujeres laicas las que juegan un rol protagónico en la iglesia primitiva. Ellas están junto a Jesús en su predicación de la buena noticia, están presentes en su pasión, muerte y su resurrección; luego, están presentes en Pentecostés y en las primeras comunidades cristianas que se forman inspiradas por el Espíritu Santo y de esto dan testimonio especialmente el libro de los Hechos de los Apóstoles y las Cartas Paulinas. Y lo hacen desde su condición de laicidad, donde la casa —espacio laico por antonomasia— se constituye en el espacio vital para su protagonismo misionero, diaconal y profético.

En la primera hora de la iglesia primitiva muchas mujeres laicas, colaboran en calidad de misioneras, ascetas, diaconisas, profetisas; unas son casadas, otras viudas, otras benefactoras porque tienen po-

---

21 Se debe entender no como hermana de sangre sino como una cristiana que es posiblemente su mujer.

sibilidades económicas; otras aparecen como líderes comunitarias, y otras simplemente como anónimas ya que se desconoce su identidad. En definitiva, son mujeres que destinan su tiempo, influencias, bienes, casa y la vida misma al servicio de la causa del Señor Jesús (Rivas, 2011, pp. 32-48). Hacen de los espacios laicos como la casa, la calle, la plaza, el lugar de anuncio, así como lo hizo Jesús; y, desde su ser laical se hacen corresponsables del anuncio de la esperanza cristiana.

## Conclusiones

El breve análisis realizado en el presente artículo ha permitido descubrir pistas sobre el papel y el protagonismo de los laicos en la Iglesia primitiva. Se esboza a continuación algunas conclusiones que podrán ayudar en la reflexión del laicado en el contexto actual.

Los primeros cristianos son laicos y laicas que se sitúan en una realidad concreta desde la cual emprenden su tarea evangelizadora inspirados en Jesús a quien reconocen como el Cristo, el Señor. Su tarea misionera se encuadra en un contexto desafiante que influye significativamente en su vida, doctrina y organización; de hecho, las primeras comunidades cristianas aparecen unas marcadas fuertemente por el judaísmo y otras por el helenismo con las conflictividades internas que esto generó. Se podría decir en categorías heideggerianas que los primeros cristianos son personas que asumen las consecuencias de “ser en el mundo” y “ser ahí” y buscan la forma de cómo transformarlo desde la profundidad del Evangelio; en otras palabras son gente del mundo que desde su mundaneidad, entendida como la dimensión de la “totalidad de los seres existentes... no solo los seres materiales sino todo el ámbito de la vida y del hombre” (Gevaert, 2008, p. 107), quieren ser *sal y luz del mundo* (Mt 5, 13-16). Se trata entonces de amar el mundo porque es el lugar de nuestra realización, es el espacio vital donde Dios muestra y exige algo en cada situación concreta, es el ecosistema donde Dios continúa actuando, es así que “todos los cristianos están en el mundo (geográficamente) y *para* el mundo (intencionalmente). Y cuando siguen fielmente a Jesucristo, quieren este mundo de todo corazón” (Burggraf, 2015, p. 260).

Los primeros cristianos viven la dura experiencia de su fe puesta a prueba en el martirio a causa de la encarnizada persecución de los romanos; siguiendo el ejemplo de Jesús, que fue martirizado, muchos laicos hoy han ofrendado y siguen ofrendando su sangre en defensa de la causa del Reino de Dios. En este sentido, urge una reflexión y praxis del profetismo-martirio del laico en el contexto actual en el que justamente se necesita caminar contra corriente y dar testimonio valiente del Evangelio hasta el punto de dar la propia vida como signo de amor y de vida por una causa trascendente. Se necesita un laicado capaz de vivir su fe en clave de profetismo y martirio.

Todo esto nos lleva a una lectura del martirio en clave profética; es decir en clave de vida. Los mártires no querían morir. Eran mujeres y hombres aferrados a la vida y empeñados en disfrutarla como un precioso don. Esa vida, que tanto querían, les fue arrebatada a bocanadas, por odio o intolerancia. También los profetas amaban la vida y lo que ello les exigía y evocaban las condiciones que la hicieran posible [...] El profeta es incómodo, provoca y disgusta a los bien pensantes, anima a la búsqueda de la utopía. El testimonio de los mártires va en la misma línea; es un anuncio profético cargado de fuerza y de esperanza. Cuando en la Iglesia se renuncia a la capacidad profética se renuncia al martirio. (Arnaiz, 2008, p. 13)

Por otro lado, las primeras comunidades cristianas surgen marcadas por el sello de la laicidad reflejada en primera instancia en la persona de Jesús que, *si se nos permite el anacronismo*, fue un laico marginal que se movió desde la periferia, cuestionó el centro de poder, revolucionó el lugar de encuentro con Dios sacándolo de la oficialidad e institucionalidad para ponerlo en la calle, en lo laico, en la cotidianidad, en el centro de lo humano, es decir en la vida. En este mismo sentido, sus apóstoles reciben una tarea que no se encuadra en el aspecto estrictamente religioso sino en el horizonte de lo laico y secular que consiste en curar enfermos para luego desde allí anunciar la buena noticia del Reino de Dios. Más adelante las primeras comunidades cristianas hacen de la casa, espacio laico por antonomasia, el nuevo lugar de encuentro con Dios. De esta situación se pueden deducir algunas preguntas importantes: ¿Desde qué lugar se está ge-

nerando la reflexión del laicado hoy? ¿Cómo redimensionar hoy las categorías *evangelización y promoción humana* siguiendo el encargo que Jesús hizo a sus apóstoles? ¿Qué nuevos lugares tiene, en pleno siglo XXI, el laicado para anunciar la buena noticia del Señor Jesús?

En esta misma línea de reflexión los laicos en las primeras comunidades cristianas se autocomprenden como una *ekklesía tou Theou en Christo*, es decir como una iglesia que el Padre convoca permanentemente, por Cristo en el Espíritu Santo y desde la perspectiva de Pablo Richard como una comunidad llamada desde la dimensión del Espíritu, la dimensión misionera y la dimensión de las pequeñas comunidades. Se trata pues de una Iglesia que llena de la gracia de Dios, impulsada por su Espíritu y teniendo a Cristo como centro se lanza a la tarea de evangelización haciendo de la casa-familia el lugar privilegiado de irradiación del Evangelio. Emergen enseguida al menos tres temas fundamentales que necesitan ser resignificados en el contexto actual desde un mayor protagonismo de los laicos: el relacionado con la nueva evangelización como “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”; el que tiene que ver con el discipulado y la misión en Cristo; el de la familia como primer lugar privilegiado para el anuncio de la Buena Noticia y el que hace referencia a las Comunidades Eclesiales de Base como experiencia significativa en nuestra América Latina.

En referencia a la organización y autoridad en la Iglesia primitiva, se evidencia la acentuación de corte carismático, misionero, comunitario y ministerial; se utilizan categorías como *episkopos, presbyteroi, diakonoi* con una carga de significado orientada al servicio corresponsable y no en el sentido de jerarquía monárquica. Claro está, que esto no implica la negación de la necesaria distinción de dones y carismas y el depósito de autoridad en personas concretas, quienes tienen la responsabilidad de liderar y animar en las comunidades cristianas. Ministerialidad, unidad en la diversidad y koinonía son los pilares fundamentales sobre los que se estructura la organización de la iglesia primitiva. La distinción entre clérigos (episcopos, presbíteros, diáconos) y *laicus* aparece en el siglo III dentro de un modelo jerárquico,

clerical e institucionalizado de Iglesia. Somos herederos de este modelo y el reto hoy es cómo continuar anunciando la Buena Noticia desde la profundidad y riqueza de los diversos carismas y ministerios que el Señor ha suscitado en la Iglesia. El desafío hoy es cómo proyectar una experiencia de fe, de vida comunitaria y de anuncio en clave de reciprocidad, de corresponsabilidad, de interculturalidad, de ministerialidad, procurando superar las tendencias clericalizantes y centralistas que permita un mayor protagonismo de los laicos desde una eclesiología de comunión y desde la perspectiva de misión compartida.<sup>22</sup> Para lograr este propósito es de vital importancia reflexionar y proponer procesos de formación conjunta y permanente.

Otro elemento importante que se puede rescatar de la experiencia de fe de los primeros cristianos es el reto al diálogo intercultural. Las primeras comunidades cristianas deben afrontar el dilema de quedarse encerradas en sí mismas (camino etnocentrista, centrípeto) o abrirse al diálogo con el otro diferente (camino intercultural, mestizo, dialógico). La opción que hicieron los primeros cristianos por la apertura hacia lo ajeno como potencial enriquecedor permitió que el evangelio irradie su luz en la diversidad de contextos. Este movimiento intercultural generado en los albores del cristianismo nos deja algunos aportes importantes a ser tomados en cuenta en nuestra reflexión sobre el laicado.

El esfuerzo por construir una identidad común (abstracta, englobante, superior); el cuidado para no diluir las identidades y diferencias personales, y ofrecer referentes superiores que acogieran las diferencias (cf. Gal 3,28); la raíz itinerante de la fe o la convicción de que el evangelio no se identifica con una cultura, sino que se adapta a cada tradición en un diálogo de mutua transformación; la valentía de optar por adaptaciones ambiguas con sus logros y limitaciones porque no existen modos puros; la paradoja como raíz de transformación de la realidad (como la cruz había sido impulsora de la buena noticia del Dios de Jesús); la comprensión positiva del

---

22 Un texto muy valioso que profundiza el tema de la misión compartida es el de José María Arnaiz (2015).

mundo y de la historia que siempre ofrece nuevas perspectivas y soluciones, generalmente por los laterales, márgenes y periferias culturales y sociales; el recuerdo de las víctimas y el privilegio de su mirada de la realidad como clave de interpretación de Dios y su mundo; el peligro, siempre presente, de aceptar las visiones, grupos y estrategias hegemónicas creyendo que se gana en éxito o rapidez; las posibilidades ocultas y liberadoras de la mirada marginal de la historia; el potencial de la pequeñez, la debilidad, la marginación; la hospitalidad como signo de interculturalidad (cf. Hch 10); la valoración de la experiencia por encima de la ley, y del testimonio por encima de las creencias; la aceptación, incluso la búsqueda, de la pluralidad como expresión y garantía de la identidad; etc. Todas estas aportaciones son discutibles y ambiguas; sin embargo, cuando han tenido más cabida en la historia del cristianismo se ha ahondado en la fidelidad a la fe de Jesús. (Gil, 2018, p. 71)

Finalmente, el papel de la mujer en la iglesia primitiva se reviste de inclusión y no discriminación al ejemplo de Jesús que cuestiona al androcentrismo reinante y propone el anuncio del Reino en clave liberadora y de recuperación de la dignidad de la mujer como persona y como hija de Dios. Lo demuestra con acciones concretas de cercanía, confianza, perdón, misericordia. El testimonio reflejado en los evangelios, en los Hechos y en las Cartas Paulinas son suficiente prueba para afirmar que la mujer en las primeras comunidades cristianas tuvo un rol protagónico, a tal punto que no se puede comprender el cristianismo inicial sin su presencia. Esta realidad, cuestiona la situación actual de proliferación de conductas misóginas, discriminatorias y excluyentes en la sociedad y al interno de la misma Iglesia. Queda el desafío de una postura más profética de la Iglesia que haga visible el poder liberador del Evangelio con respecto a la mujer y se incida con mayor fuerza a nivel de políticas públicas, en las legislaciones, en los sistemas educativos, en las familias y al interno de la misma Iglesia donde la participación y el protagonismo de las mujeres es altamente significativo.

En definitiva queda abierto el camino para una reflexión y propuesta permanente de un laicado que ha estado allí siempre presente

como una fuerza vivificante y esperanzadora, pero también con su luces y sombras; un laicado en un proceso continuo de hacerse y resignificarse dentro de un movimiento pendular, es decir, que “desde un claro protagonismo del laico, como ‘cristiano’, en las comunidades primitivas, se pasó a una progresiva depreciación y ocaso posterior del mismo, hasta un verdadero descubrimiento y protagonismo, para muchos excesivo, en nuestros días” (Berzosa, 2000, p. 13).

## Bibliografía

- Aguirre, R. (1994). *La mesa compartida. Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*. Bilbao, España: Editorial Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra, España: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Navarra, España: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_ (2015). *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Navarra, España: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_ (2016). La novedad de Jesús y de sus seguidores. En F. Martínez y R. Mate (Eds.), *Dios en la ciudad secular* (pp. 131-151). Barcelona, España: Anthropos Editorial. Recuperado de: <http://bit.ly/2NafP5N>
- Álvarez, J. (2011). *Historia de la Iglesia I, Edad Antigua*. Madrid, España: BAC.
- \_\_\_\_\_ (2012). *El colorante laicista*. Madrid, España: Ediciones RIALP, S.A.
- Arnaiz, J.M. (2008). Mística-profecía y martirio. *Revista CLAR*, 46(1), 9-21.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Vida y misión compartidas. Laicos y religiosos hoy*. Bogotá, Colombia: PPC.
- Barreau, J-C. (1994). *Jesús el Hombre. Una visión inédita del personaje histórico*. Madrid, España: Ediciones Temas de Hoy S.A.
- Barreiro, P. (2005). *Conflictos de poder en la primitiva comunidad cristiana. Capítulo 9 de la 1ra. Carta de Pablo a los Corintios*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral. Rosario, Argentina.
- Bautista, E. (1993). *La mujer en la Iglesia primitiva*. Navarra, España: Verbo Divino.

- Berzosa, R. (2000). *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. Bilbao, España: Desclée De Brouwer, S.A.
- Bravo, C. (1989). *Galilea, año 30. Servicios Koinonía*. Brasil: Red de entidades, equipos y centros populares latinoamericanos. Recuperado de <http://bit.ly/2JjSI7Q>
- Burggraf, J. (2015). *La transmisión de la fe en la sociedad postmoderna y otros escritos*. Pamplona, España: EUNSA.
- Cadavid, A. (2002). La investigación sobre la vida de Jesús. *Teología y Vida* (43), 512-540.
- Castillo, J. M. (2014). *Laicidad del Evangelio*. Bilbao, España: Disclée De Brouwer.
- Concilio Vaticano II (1964). *Constitución dogmática Lumen Gentium. Sobre la Iglesia*. Recuperado de: <http://bit.ly/31JamZ9>
- Drane, J. (1987). *La vida de la primitiva iglesia*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Falla, R. (2014). Martirio, Algunas reflexiones espirituales 2011. *Apuntes Ignacianos*, 24 (71), 3-18.
- Figuereido, F. (1995). *Introducción a la Patrología. La vida de la Iglesia primitiva (siglos I y II)*. Vol. 1. Buenos Aires, Argentina: LUMEN.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Las Ediciones de la Piqueta.
- García, N. (1997). *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Gaudemet, J. (1979). Los laicos en los primeros siglos de la Iglesia. *Católica Internacional Communio*, 6 (85), 506-517.
- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gil, C. (2015). La primera generación fuera de Palestina. En R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 139-190). Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_ (2018). Los primeros seguidores de Jesús ante el reto de la interculturalidad. *Cuestiones Teológicas*, 45(103), 57-72.
- Guijarro, S. (1998). *La Buena Noticia de Jesús*. Quito, Ecuador: Coedición de Editorial Tierra Nueva, Centro Bíblico Verbo Divino, EDICAY.
- \_\_\_\_\_ (2013). La caridad en la misión evangelizadora de la primera comunidad. *Corintios*, 13(147), 51-74.
- \_\_\_\_\_ (2015). La primera generación en Judea y Galilea. En R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 101-136) Navarra, España: Verbo Divino.



- Heidegger, M. (2010). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Hoyos, A. (2009). Una visión en conjunto de los orígenes del cristianismo. *Franciscanum*, (151), 311-323.
- Iglesia Católica (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Recuperado de: <http://bit.ly/3401y2p>
- Johnson, L. (2001). Koinonía: diversidad y unidad en el cristianismo primitivo. *Selecciones de Teología*, 40(159), 163-173.
- Küng, H. (2006). *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Lambiasi, F. (1983). *El Jesús de la historia. Vías de acceso*. Santander, España: Sal Terrae.
- Maroto, D. (1974). *Comunidades cristianas primitivas. Vivencias espirituales*. Madrid, España: Editorial de espiritualidad.
- Martínez, L. (2000). El laico en la Iglesia ¿colaborador o responsable? *Actas Teológicas* (1), 69-85.
- Meier, J. (2003). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y la persona*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Mesters, C., & Orofino, F. (1996). Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al año 70. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), 32-42.
- Navarro, M. (2015). Iglesia-Mundo en los inicios del cristianismo. En *Iglesia, laicado y laicidad. Actas del XVI Simposio de Teología Histórica* (pp.15-57) Valencia, España: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Osorio, B. (julio-diciembre 2014). Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino. *Cuestiones Teológicas*, 41(96), 347-376.
- Pagola, J. (2007). *Jesús, aproximación histórica*. Madrid, España: PPC.
- Pixley, J. (1996). Santiago y la iglesia de Jerusalén. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), 7-20.
- Polanco, R. (diciembre 2016). La aplicación del concepto de comunión en las estructuras de la iglesia primitiva. *Cuadernos de Teología*, 8(2), 126-142.
- Ratzinger, J. (1972). *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona, España: Herder.
- Richard, P. (1996). Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C.). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), 7-20.
- \_\_\_\_\_ (1998). *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. España: Editorial Sal Terrae.

- Rio, P. (2015). *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*. Madrid, España: Ediciones Palabra S.A.
- Rivas, F. (2011). *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_ (2015). El nacimiento de la Gran Iglesia. En R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 427-480). Navarra, España: Verbo Divino.
- Rivas, L. (2017). Jesús según algunos autores judíos. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 243-282.
- Theissen, G., & Merz, A. (1999). *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Tunc, S. (1999). *También las mujeres seguían a Jesús*. Bilbao, España: Editorial Sal Terrae.
- Vaage, L. (1996). El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), 7-20.
- Vouga, F. (2001). *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.



## CAPÍTULO VI

# **Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María (I)**

# **Faith-politics and option for the poor in the personal itinerary of Monsignor Óscar Romero: from Ciudad Barrios to Santiago de María (I)**

---

Marcelo Farfán Pacheco<sup>1</sup>  
Fredy Ruiz Serna<sup>2</sup>

## **Resumen**

El problema fundamental que se aborda en esta investigación es cómo la opción por los pobres puede resolver las relaciones entre

- 
- 1 Doctorando en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Correo: mfarfan@ups.edu.ec <https://orcid.org/0000-0002-4543-369X>
  - 2 Dr. Fredy Ruiz Serna. Coautor de este artículo en cuanto director de esta investigación. Es Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, Magister en Pedagogía de las Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lyon. Correo: reinaldoruijs2411@hotmail.com

fe y política, a partir del análisis de un testimonio excepcional, como es el de Monseñor Óscar Romero. En este ejercicio se busca identificar y analizar, en el itinerario personal que va desde su nacimiento hasta el obispado en Santiago de María, los antecedentes biográficos, históricos, formativos y pastorales que explican la comprensión de la dimensión política de la fe como opción por los pobres en san Óscar Romero.

**Palabras clave:** Maduración en la fe, vida interior, adhesión al magisterio, iluminación de la política, opción por los pobres.

### **Abstract**

The main problem addressed in this research is how the option for the poor can solve the relations between faith and politics. An analysis of the exceptional life testimony of Monsignor Óscar Romero is made for this purpose. This will allow us to identify and analyze Mons. Romero's personal itinerary since his birth until his bishopric in Santiago de Maria, as well as his biographical, historical, formative, and ministerial background, which explain the understanding of the political dimension of faith as an option for the poor in Saint Óscar Romero.

**Keywords:** Maturation in faith, interior life, adhesion to the church magisterium, politics illumination, option for the poorest.

### **Introducción**

Esta primera parte tiene como objetivo analizar la opción por los pobres como dimensión política de la fe en el itinerario biográfico de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en el trayecto que va desde su nacimiento (1917) hasta su labor pastoral como obispo de la Diócesis de Santiago de María (1977).

Dejamos para una segunda parte la profundización del tema en el período más densamente significativo de Monseñor Romero, correspondiente al gobierno de la Arquidiócesis de San Salvador.

Ignacio Martín-Baró señala la importancia de “rastrear en la historia personal de Monseñor Romero las raíces últimas de su prodigioso apostolado arzobispal” (Romero, 2014, p. 13). Precisamente, esa es la intención de esta investigación. No quiere ser biográfica únicamente, sino teológica en el sentido de descubrir en el entramado de la vida de Monseñor Óscar Romero (1917-1980), el “filo rosso” de la dimensión política de la fe y su relación con la opción por los pobres. En otras palabras, se busca indagar en el camino familiar, formativo y pastoral de Romero, las experiencias, decisiones, opciones, encuentros y conflictos que configuran su itinerario de maduración en la fe, y que permiten una comprensión más sistemática de cómo Romero, como persona, sacerdote y obispo llegó a identificar la opción por los pobres como esencial para vivir la fe en su dimensión política.

Efectivamente, las raíces familiares, la vida del Seminario, la formación en Roma, el prolongado servicio como párroco y la etapa como obispo de Santiago de María, evidencian en Romero a un sacerdote-pastor, según los cánones preconciliares, pero fiel y críticamente abierto frente a la novedad del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

En ese marco, esta investigación pretende ser una lectura de la vida de Monseñor Romero, fundamentada en su propio testimonio, expresado en algunos de sus artículos, homilías, Diario, Cuadernos Spirituales y correspondencia oficial.<sup>3</sup> Además, a través de fuentes

---

3 El Arzobispado de San Salvador ha compilado en cuatro tomos los escritos de Monseñor Romero en la Prensa Escrita que va desde el año 1944 hasta 1980; de la misma manera están recogidos los Cuadernos de Ejercicios Spirituales desde 1966 hasta 1980, como también la publicación del Diario que va desde el 31 de marzo de 1978 hasta el jueves 20 de marzo de 1980. Han sido publicadas por UCA editores en seis tomos las Homilías correspondientes a los ciclos litúrgicos A, B y C referidas a los años 1977-1980 en que Monseñor fue Arzobispo de San Salvador. El “Centro Monseñor Romero” en el 2007 publicó las Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Romero, éstos últimos correspondientes a la recepción del doctorado honoris causa tanto por la Universidad de Georgetown como por parte de la Universidad de Lovaina.

secundarias como las numerosas biografías y, especialmente, por medio de los documentos oficiales del proceso de canonización.<sup>4</sup>

Al analizar, en las abundantes biografías existentes, la historia de vida de Monseñor Romero, podemos ubicar cuatro fases muy bien diferenciadas: las raíces familiares, el proceso formativo, la experiencia del ministerio pastoral parroquial y primer episcopado, y, finalmente, el arzobispado de la Arquidiócesis de San Salvador, que es la más estudiada y compleja. Por ello, esta primera parte se desarrolla en tres secciones:

**La primera sección** aborda el tema de *la fe recibida en familia católica, rural y pobre*. Es un acercamiento a la experiencia familiar como cuna de la fe.

**La segunda sección** corresponde al desarrollo del *itinerario formativo de Monseñor Romero como maduración en la fe*. En esta parte se hace referencia a la formación básica escolar, a la vida en el Seminario Menor, y sobre todo nos detenemos a profundizar la experiencia “romana” marcados por la adhesión al Papa y al Magisterio de la Iglesia, factores que marcarán su vida interior.

**La tercera sección** aborda la *dinámica del ministerio pastoral y el servicio administrativo-eclesiástico centrados en la defensa del Magisterio*. Partiendo de una contextualización histórica se profundizan los largos años de ministerio pastoral parroquial y episcopal en San Miguel y en Santiago de María, respectivamente. En esos años, ricos

---

4 Un gran número de obras sobre Monseñor Romero tienen un carácter biográfico y eso se explica sea por la necesidad de recoger su testimonio como también de sustentar su santidad. Entre las más importantes tenemos: Plácido Erdozain (1980), Brockman (1982), Jon Sobrino (1989), Jesús Delgado (1990), Salvador Carranza (1992), María López Vigil (1993), Miguel Cavada (2005), Scott Wright (2009), Giuseppe Massone (2009), Martín Maier (2010), Palini (2010), Yves Carrier (2014), Morozzo Della Rocca (2010), Alberto Vitali (2010), Ettore Masina (2011) y Mata (2015). Finalmente, constituye de gran valor la “Positio Super Martyrio” como fundamentación oficial para el proceso de canonización.

pastoralmente pero también en la vida espiritual, Romero se abre a un trabajo socio-asistencial a favor de los pobres con una actitud de cercanía con sus feligreses, pero al mismo tiempo entra al debate público sobre temas que afectan a la identidad católica de su nación.

### **La fe recibida en familia católica, rural y pobre**

En una pequeña obra de teatro sobre Monseñor Romero, el autor pone en labios del P. Rutilio Grande esta frase, en referencia al obispo: “No se le puede acusar de hipócrita. Es un hombre del pueblo, pobre como cualquier campesino” (Rovinski, 2011, p. 15). Esta afirmación evidencia un elemento de continuidad en el itinerario biográfico de Romero como persona y como creyente: una permanente fidelidad a sus orígenes.

La familia fue la cuna de la fe para Óscar Romero. En su partida de nacimiento consta que nació en una pequeña ciudad salvadoreña, llamada Ciudad Barrios, en el Departamento de Morazán, el 15 de agosto de 1917. Fue bautizado posteriormente en la parroquia de la misma ciudad, el 11 de mayo de 1919 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Ciudad Barrios es un Municipio que queda a 160 Km de la capital, cuya principal actividad económica era el cultivo del café (Vitali, 2010).

Óscar Romero vivió con su familia 13 años de su vida, entre 1917 y 1930, antes de ir al Seminario Menor. Fue el segundo hijo de ocho hermanos. La madre era una mujer muy religiosa (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), mientras que el padre, de oficio telegrafista, no era un católico ferviente. En familia aprendió la fe cristiana (Morozzo, 2010b), especialmente con la madre que, según testigos, era una persona piadosa, de mucha fe y que educaba a sus hijos religiosamente (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

La experiencia familiar de Óscar Romero estuvo marcada por un estilo de vida modesto, austero, de trabajo y en ambiente cultural, más rural que campesino. En su niñez fue aprendiz de carpintero,



como su padre quiso que fuera (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), y le colaboraba a su madre con el reparto del correo en el pueblo (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Vivió una pobreza digna (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

Óscar sufrió la poliomielitis cuando era niño. Esta enfermedad lo llevó a una cierta introversión y timidez, pero, por otro lado, lo impulsó en su capacidad reflexiva (Morozzo, 2010b). Su inclinación a la soledad y su débil sociabilidad siempre fueron una dificultad para Romero (Delgado, 2008). Sin embargo, algunos testigos señalan que desde pequeño manifestó “una fuerte inclinación a la caridad para con los pobres” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 39) y que buscaba hacerse cargo de los problemas de los demás (Morozzo, 2010b). También, Óscar, desde su infancia manifestó un gusto especial por las prácticas religiosas (López Vigil, 2014).

La vocación sacerdotal de Óscar fue advertida por el alcalde de la ciudad, don Alfonso Leiva, quien le comunicó al obispo de San Miguel de la posible vocación del niño (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Aquel que estaría llamado a acompañar desde el evangelio uno de los momentos histórico-políticos más difíciles del país, recibió el apoyo de un hombre vinculado a la política local.

Las condiciones económicas de la familia de Óscar hicieron que el obispo Juan Antonio Dueñas Argumedo se hiciera cargo de los gastos en el Seminario de San Miguel (1929) (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Al inicio, el padre de Óscar le apoyó económicamente, pero, más tarde, cambió de opinión por la situación de pobreza de la familia. Más adelante, la madre de Romero perdió una pequeña finca al no poder cubrir un préstamo realizado con la finalidad de ayudar en el financiamiento del viaje y estudios de su hijo en Roma (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

La “Positio” sintetiza la experiencia familiar afirmando:

Romero provenía de una familia modesta, aunque no en situación de miseria. De adolescente había ayudado a su familia con peque-

ños trabajos. Conocía el esfuerzo que requiere la vida. Su amor por los pobres derivaba, entre otras cosas, de esa experiencia personal de estrecheces materiales. ¿Cómo podía mostrarse insensible cuando, siendo ya sacerdote, veía pobres? (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 517)

Familia e Iglesia fueron los espacios en los que vivió Óscar Romero su inicial experiencia de fe. El ambiente familiar alejado de los centros importantes era religioso, sereno, pobre y de trabajo; mientras que en la iglesia parroquial se abrió a la vida sacramental y a la oración. Gonsalves constata que “la oración siempre acompañó las decisiones de Monseñor Romero..., y así fue durante toda su vida” (Alegre, Trigo, Gonsalves & Sobrino, 2011, p. 62).

Experiencia de familia rural, serena pobreza, trabajo manual, enfermedad, vida de piedad fueron los elementos que caracterizaron la infancia e inicial adolescencia de Romero.

Monseñor Romero hace una lectura de su propia experiencia familiar, entendida como camino vocacional que nace de la pobreza para abrirse al servicio del mundo:

Casi todos los sacerdotes procedemos de la pobreza y es nuestra mejor alegría recordar a nuestra madre sufrida y pobre, a nuestro padre luchando por sostener aquel hogar y de allí surgir una vocación que se convierta luego en voz de esa pobreza digna, para hacer que todos sepamos orientar al mundo por los caminos de Dios. (Romero, 2005, p. 284)

Los elementos que encontramos en la vida de familia de Romero se desarrollan en una línea de continuidad hasta convertirse en rasgos de su modo de vivir la fe, como lo afirma el Cardenal Angelo Amato en su breve opúsculo: “Amaba la pobreza y era cercano a su pueblo oprimido y humillado” (Amato, 2015, p. 11).<sup>5</sup>

---

5 Traducción propia.

La “pequeña” historia de Romero se ubica en un horizonte más amplio. Óscar viene al mundo y vive la experiencia familiar y la primera formación en un contexto sociopolítico de creciente conflicto, el cual se desarrolla fundamentalmente en el sector campesino. Los primeros 30 años del siglo XX fueron particularmente prósperos para la economía de El Salvador. Hubo estabilidad y una macroeconomía con resultados positivos, pero en beneficio de la oligarquía agraria (Mata, 2015); sin embargo, el clima político era conflictivo. El presidente Manuel Araujo (1911-1913), quien había promulgado leyes de carácter social, había sido asesinado en febrero del 1913, y la familia Meléndez Quiñónez se apropió del gobierno hasta el año 1931 (Vitali, 2010).

El Salvador tuvo un crecimiento demográfico importante, pero la estructura de propiedad de la tierra no había cambiado. Hasta los años 90 era un país con una población mayoritariamente rural (Mata, 2015). En 1932, en la zona occidental de El Salvador, tuvo lugar una insurrección campesina e indígena. Esa revuelta tenía antiguas raíces, pero la caída del precio del café, el despojo de tierras y el fraude electoral condujeron a un movimiento violento que fue reprimido, en una alianza entre el gobierno de Maximiliano Hernández y los propietarios de las tierras. Fueron asesinadas cerca de 25 000 personas, lo que condujo a la desaparición forzada de la población náhuatl (Mata, 2015).

El Salvador se fue constituyendo en un país feudal cafetalero, bajo el control de una burguesía local. Los problemas de acceso y tenencia de la tierra están en la base de los conflictos sociales (Vitali, 2010).

Esto explica las condiciones de vida de la familia de Monseñor Romero y pone en evidencia el creciente conflicto social del que Romero sería testigo y que más tarde debería afrontar.

## **La maduración en la fe en el itinerario formativo de Óscar Romero**

### ***La iniciación en la ciencia, piedad y virtud: la formación básica de Romero (1924-1936)***

Óscar cursó su formación escolar en la escuela local de Ciudad Barrios hasta el tercer grado (1924-1927) (Mata, 2015). Posteriormente, con el apoyo de sus paisanos, ingresó en una especie de pequeña escuela privada creada en el pueblo, en donde completó los seis años de la educación primaria (Vitali, 2010). En la escuela, el niño era percibido como devoto, estudioso y un tanto perfeccionista (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Se destacó en el canto y la declamación, y por su gran facilidad para las humanidades (Delgado, 2008).

En 1929, va al Seminario Menor de San Miguel, en donde permaneció hasta 1936. No fue fácil para la familia de Romero ofrecer el apoyo económico para el ingreso al Seminario, a causa de la estrechez económica. El seminarista, por su parte, trabajaba durante los veranos, incluso en una minera (Potosí), para pagar los costos de su formación (Morozzo, 2010a).

El Seminario, bajo la conducción de la comunidad claretiana, le ofreció a Óscar un ambiente de alegría, disciplina y experiencia de paternidad. Monseñor Dueñas quería que sus seminaristas se cultivaran en el amor a la ciencia, la cultura, la piedad y la virtud (Delgado, 2008). De hecho, fue una formación rigurosa, con un especial énfasis en la mortificación personal, penitencia, disciplina cotidiana y oración (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Romero cultivó la oración personal y el silencio, particularmente la oración nocturna (Delgado, 2008). Podemos decir que empezó su aspiración a la santidad (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). De la época del Seminario, quedaron en Romero las devociones al Santísimo Sacramento, al Sagrado Corazón de Jesús y a la Reina de la Paz.

La vida de oración, de estudio, de austeridad y de recreación, en un sereno ambiente de familia y de fe, bajo la guía claretiana fueron los elementos que dejaron huella en la memoria y personalidad de Romero (Delgado, 2008). Sin embargo, hay que puntualizar que la formación de Romero se dio en el contexto de una iglesia preconciliar, centrada más en la fidelidad a los propios deberes religiosos que en una apertura a la realidad histórica (Bingemer, 2015).

***Vida interior, adhesión al Papa y al Magisterio como cimientos sacerdotales: la experiencia “romana” de Romero (1937-1943)***

EL PONTIFICIO COLEGIO PÍO LATINOAMERICANO  
COMO ESCUELA DE FORMACIÓN SACERDOTAL PARA UNA NUEVA  
SITUACIÓN EN LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN AMÉRICA LATINA

Delgado señala que se ha tenido poco en cuenta la “romañidad” (Delgado, 2008, p. 44) de Romero para entender su identidad sacerdotal, su estructura intelectual, sus opciones teológicas-pastorales y su concepción de la Iglesia.

Efectivamente, para Romero la experiencia romana estuvo siempre presente en su corazón. En octubre de 1937, Romero llegó a Roma para residir en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano, bajo el cuidado de la Compañía de Jesús, con el fin de estudiar en la Universidad Pontificia Gregoriana. En esa casa de formación sacerdotal permaneció hasta el año 1943.

El Pío Latino nació con una intención “política” y formativa pensada para la iglesia de América Latina. A mediados del siglo XIX, se vivía una agudización de los conflictos, no solo en referencia a los nacientes estados de América, sino en el interior de la propia Iglesia. La formación del clero, la situación de los seminarios, la calidad de los profesores y las condiciones para los estudios eran deplorables. Por otra parte, la intromisión de las autoridades civiles en las estructuras eclesíásticas era notable y conflictiva. La tendencia liberal iba

en crecimiento. Además, la calidad moral del clero era francamente censurable en muchos aspectos.<sup>6</sup>

Los esfuerzos por cambiar esa situación encontraron resistencia en los rezagos de las estructuras del patronato, que hacía que muchos clérigos tuvieran la protección de sectores políticos. Una solución provino del sacerdote chileno José Ignacio Eyzaguirre Portales, quien entre 1856 y 1857, retomando algunas iniciativas anteriores, propuso al Papa Pío IX fundar en Roma un “colegio seminario americano” destinado a la formación seria y con segura lealtad al Papa, de candidatos al sacerdocio provenientes del subcontinente. La intención clara era la reforma del clero y la lucha contra el regalismo y el liberalismo de la época (Ayala Mora, 2013).

De alguna manera se quería que el clero se “romanizara”, en el sentido de superar todo el lastre que había dejado en América Latina la historia del régimen hispánico del patronazgo. Esa “romanización” se entendía en términos de distinguir las esferas Estado-Iglesia, política-religión, fortalecer la adhesión al Papa y “afirmar la primacía de lo eclesial y lo espiritual” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 44).

Romero participó de esa experiencia y asumió la intención formativa histórica del Colegio Pío Latinoamericano. Efectivamente, Romero desarrolló una fuerte adhesión al Papa, se implicó con seriedad en cimentar una vida sacerdotal responsable y profundamente espiritual y adquirió las herramientas intelectuales para contrarrestar las tendencias liberales y masónicas que estaban muy presentes en América Latina en esas décadas. Además, experimentó la universalidad de la Iglesia y se inició en la vivencia de la espiritualidad jesuita (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

#### LA PRIORIDAD DE LA VIDA ESPIRITUAL

En Romero, la importancia de la vida espiritual durante los años de formación teológica se evidencia en su propio camino per-

---

6 Para toda esta parte seguimos a Ayala Mora (2013).

sonal, en las concepciones sobre el sacerdocio y en la preferencia en su formación teológica por la temática mística y ascética, por sobre la teología como fin en sí misma. Santos Romero, hermano de Óscar, testifica que en las cartas que enviaba desde Roma a su madre, hablaba de su deseo de perfección: “Contaba en las cartas que por la gracia de Dios estaba bien y que se encaminaba a la perfección” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 565).

En el Colegio Pío Latino, Romero tuvo influencia de la espiritualidad jesuítica española. Aprendió un espíritu combativo, rectitud en la conducta y también cierta escrupulosidad (Delgado, 2008). Por otro lado, se identificó con el sentido ascético y místico del sacrificio espiritual del sacerdocio según el pensamiento del monje irlandés P. Columba Marmión (Vitali, 2010). El ideal sacerdotal de Romero iba unido al concepto del sacrificio de Cristo: ser sacerdote era morir poco a poco como Cristo en la cruz para repartir resurrección y vida (Delgado, 2008).

Los modelos de espiritualidad que fue asumiendo en su vida sacerdotal estuvieron marcados por el influjo de San Juan de la Cruz, San Agustín y Santa Teresa de Ávila. Bajo la guía del P. Guenechea, asumió el espíritu de san Ignacio de Loyola y se inició en los *Ejercicios Espirituales* que se convirtieron en una práctica habitual en su vida personal (Delgado, 2008).

Dicha espiritualidad, centrada en el sacerdocio como sacrificio, como cruz que redime, y la experiencia de la propia limitación, lo llevaron a sentirse “pobre, mezquino y pecador” (Delgado, 2008, p. 24). La pobreza para Romero no fue solo una experiencia social o un estilo de vida, sino una experiencia espiritual: “pobreza no religiosa, sino de sacerdote diocesano, más parecida a la de un padre de familia, numerosa y pobre: casarse con la Iglesia y preocuparse con la comunidad” (Romero, s.f., p. 23).

En cuanto a la orientación de sus estudios teológicos no se encuentran temáticas y autores que en esos años eran muy debatidos: la teología protestante, la denominada “Nouvelle Thèologie” y autores

como Chenu o De Lubac. Más bien, los referentes en su época de estudiante van en la línea de la mística cristiana: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y autores como P. Columba Marmión, P. Joseph de Guibert y el P. De La Puente. A ellos se añaden como fuentes de su cultura teológica dos padres de la Iglesia: San Juan Crisóstomo y San Ireneo (Delgado, 2008).

En el estudio realizado por Jesús Delgado consta una revisión de los temas que interesaban al estudiante Romero; estudio basado en las fichas que se conservan de esa época. En orden de importancia tenemos las siguientes temáticas: ascética y mística, cristológicas, devocionales, escuelas espirituales, santidad sacerdotal, mariología, matrimonio cristiano y, por último, temas referentes a obras de caridad e históricos como la emancipación de los países hispanoamericanos (Morozzo, 2014). Incluso, el tema de la tesis de laurea, tesis que finalmente no fue posible conseguir por motivos de la conflagración mundial, era justamente sobre el P. De La Puente: *De perfectione divorsorum in vita christiana iuxte ven. Ludovicum De la Puente*.

Como se puede evidenciar, Romero tenía un interés muy fuerte por profundizar en la mística y ascética, tendencia que expresa opciones de vida espiritual personal.

#### LA ADHESIÓN AL PAPA COMO SEGURIDAD EN LOS AVATARES DOCTRINALES HISTÓRICO-POLÍTICOS

La formación en Roma le otorgó a Romero un vínculo muy importante con el Magisterio de la Iglesia Católica, un sentido muy fuerte de fidelidad al Papa y de apertura a la universalidad del catolicismo. Años más tarde, afirmarí­a en su Diario: “Siento que Roma es una bendición del Señor que confirma mi misión, mi trabajo...” (Romero, 2000, p. 152). En otra parte comenta: “Y me dirigí a la plaza de San Pedro para encomendarme a los grandes pontífices, que reposan en las criptas del Vaticano y que han dado tanta inspiración y orientación a mi vida” (Romero, 2000, p. 162).



La figura de Pío XI fascinó y marcó el ministerio sacerdotal de Romero, como lo testimonió a un acompañante suyo en el año 1980: “Este es el Papa que yo más admiro” (Delgado, 2008, p. 23). Para Romero, Roma era el Papa y, particularmente, Pío XI. En una de sus homilías recuerda que siendo estudiante en Roma, le emocionó mucho escuchar una frase de Pío XI, pronunciada en referencia a la actitud del Papa cuando Hitler visitó Roma en mayo de 1937, y enarboló la cruz nazi: “La Iglesia no hace política, pero cuando la política toca su altar, la Iglesia defiende su altar” (Romero, 2006, p. 213).<sup>7</sup>

El modelo de sacerdote que Romero asumió en esos años de formación fue el de un militante en la fe al estilo del Papa Pío XI. En este sentido, cobran gran relevancia las palabras que, a propósito del funeral de cuerpo presente de su amigo Monseñor Rafael Valladares, el P. Romero pronunció en la homilía: “Pío XI, Pontífice de talla imperial puesto por Dios en los aciagos días del totalitarismo de Mussolini y de Hitler para decir a los que se creían amos del mundo: mientras yo viva, nadie se reirá de la Iglesia” (Romero, 1992, p. 462, Vol. II).<sup>8</sup>

Para Romero, la adhesión al Papa es anclarse en la seguridad de Pedro como garantía del ministerio episcopal. Esa fidelidad incondicional sería crucial en momentos críticos de su servicio episcopal (Vitali, 2010). En la visita que realizó a la Santa Sede en mayo de 1979, y al constatar las dificultades que provenían de la curia romana para acceder a una audiencia personal con el Papa, escribió Romero en su Diario: “...a pesar de todo, creo y amo a la Santa Iglesia y seré siempre fiel, con su gracia, a la Santa Sede, al Magisterio del Papa y que comprendo la parte humana, limitada, defectuosa de su Santa Iglesia...” (Romero 2000, p. 159).

---

7 “La cruz en la vida”, Vigésimosegundo domingo del Tiempo Ordinario, 3 de septiembre de 1978.

8 “Murió como santo porque vivió como sacerdote”, Semanario Chaparrastique, 2 de septiembre de 1961, No 2379.

La experiencia de universalidad de la Iglesia, la admiración y cercanía espiritual con el papado, especialmente con la figura de Pío XI, la inclinación por una vida espiritual seria y la fidelidad al Magisterio conforman el legado que dejó en Romero su estancia como estudiante en Roma.

#### LA POBREZA COMO ESTILO DE VIDA SACERDOTAL

La formación en Roma no se redujo a un tiempo de estudio, sino que fue una experiencia personal, espiritual y pastoral. Romero vivió su experiencia formativa en Roma durante la Segunda Guerra Mundial; fueron años de estrecheces, privaciones, austeridad, sin lujos ni vanidades. En la escuela jesuita aprendió a vivir con lo esencial y ese sería su estilo personal durante toda su vida sacerdotal y episcopal (Delgado, 2008).

Es significativo que el día de la primera Misa en su lugar natal, Ciudad Barrios, fiel a su sentido ascético Romero renunció a cualquier regalo y solicitó como deseo personal que se ofreciera el almuerzo a todos los pobres del pueblo (Vitali, 2010).

La experiencia romana no cambió los hábitos de austeridad que ya traía Romero de su vida en familia y en el Seminario Menor. Al contrario, le ayudó a profundizar en su decisión personal. En Romero se dio una coherencia entre vida personal vivida en pobreza y simplicidad con el servicio a los pobres.

#### **La dinámica del ministerio pastoral y el servicio administrativo-eclesiástico centrados en la defensa del Magisterio**

En el itinerario biográfico de Romero, posterior a su ordenación sacerdotal (Roma, 4 de abril de 1942), se pueden distinguir con bastante claridad dos períodos. El primero, correspondiente a los largos años de servicio pastoral como párroco (1944-1967), unido al servicio administrativo como Secretario General de la Conferencia

Episcopal de El Salvador (1967-1974). El segundo, el período como obispo titular de la Diócesis de Santiago de María (1974-1977) y arzobispo de la Arquidiócesis de San Salvador (1977-1980).

El primero es un período centrado en la difusión y defensa del Magisterio como fundamento pastoral para abordar los temas sociales y políticos más álgidos, mientras que el segundo es notablemente más de carácter pastoral-profético, centrado en la defensa de los más pobres. Romero pasa de una transmisión y difusión del Magisterio a una “lectura” de la realidad salvadoreña desde la defensa de los pobres, a la luz de la palabra de la Iglesia.

El período en el que a Romero le correspondió vivir su experiencia como párroco y obispo auxiliar y luego titular de Santiago de María, fue de una creciente y gradual polarización sociopolítica en El Salvador, que desató la guerra civil en los años 80 y 90. Por otro lado, en el interior de la Iglesia se vivieron los cambios profundos y críticos que trajo el Concilio Vaticano II (1962-1965), y en el caso de la Iglesia en América Latina, se vio desafiada por las opciones pastorales marcadas por las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y, más tarde, de Puebla (1979).

Según Grenni (2015), hasta los años 70, El Salvador se presentaba como un país rural, con una alta tasa de crecimiento demográfico, con una economía agraria y con una herencia oligárquica vinculada a la tenencia de la tierra que había sido despojada a las comunidades indígenas. La experiencia política salvadoreña estuvo marcada por regímenes autoritarios de diverso color ideológico, con una presencia e intervención militar y policial decisorias. A partir de los años 40, década en la cual Romero se inició como párroco en la Diócesis de San Miguel, en El Salvador se sucedieron gobiernos militares férreamente subordinados a la oligarquía salvadoreña. Socialmente, El Salvador vivía una profunda desigualdad, marginación de las mayorías, pobreza generalizada, concentración de la riqueza en pocas manos, todo esto unido a niveles inusitados de violencia. La organización social fue alimentando el surgimiento de organi-

zaciones guerrilleras que culminaron en la constitución del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en 1981.

Por su parte, Ignacio Ellacuría (2005), señala algunas hipótesis explicativas de la situación que tanto El Salvador como los países centroamericanos vivieron en la década de los 70, como resultado de procesos anteriores. Ante todo, en la base se encontraba una realidad económica de creciente pobreza que no permitía la satisfacción de las necesidades mínimas de la población, y, al mismo tiempo, existía una élite que se aprovechaba de manera desigual de la distribución del ingreso. Esa situación se mantuvo debido a una estructura política y militar sustentada en una democracia formal, unida a una polarización ideológica en los movimientos que buscaban un cambio de la situación. Esas tendencias ideológicas eran de signo diverso: liberal y democratizadora, marxista y cristiana. Dentro de esta última se podían encontrar una tendencia reformista inspirada en la doctrina social de la Iglesia y otra más revolucionaria inspirada en la Teología de la Liberación. Todo lo anterior condujo a una violencia cuya causa se explicaba en la injusticia estructural. La violencia revolucionaria sería contrarrestada por la violencia del Estado, y viceversa, lo que finalmente conduciría a la fase de la guerra civil. La militarización de la violencia provocó que el conflicto se acentuara más todavía.

Ribera, de modo sintético, habla de los años 70 como una década caracterizada por una “sobrepolitización” de la población, que conduciría a su vez a una “sobre-ideologización” generada por la militarización de la política. Esa tendencia se expresaba en el dogmatismo y en el fanatismo que explicaban la espiral de violencia que marcó a la sociedad salvadoreña en la década de los años 80 (Ribera, 2014).

Adentro de la Iglesia católica salvadoreña se transitaba, como puntualiza Grenni (2015), de una Iglesia profundamente ligada a la oligarquía nacional a una Iglesia que buscaba, a partir de los años 60, identificarse con las causas de los más pobres. Ese camino fue posible gracias a los aportes del Concilio Vaticano II y de las Conferencias de Medellín y Puebla. Por ello, desde esos años, las opciones pasto-

rales pasan a través de la animación de comunidades eclesiales de base como forma de organización social, a partir de la propia fe. Ese tránsito hacia un compromiso con las mayorías marginadas le trajo a la Iglesia una durísima represión que cobró cientos de víctimas, empezando por el P. Rutilio Grande (1977), pasando por muchos sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas y animadores hasta llegar al martirio del propio Obispo Romero (1980), y, más tarde, al asesinato del grupo de seis jesuitas de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas junto a las dos empleadas domésticas (1989). Finalmente, otro elemento a tener en cuenta fue el surgimiento de los grupos religiosos protestantes fundamentalistas y pentecostales que a partir de los años 60 llegaron con un discurso religioso, pero con claras intencionalidades políticas a favor del régimen de derecha. Este nuevo actor hizo que pasaran a un segundo plano las confrontaciones ideológicas de la Iglesia con el liberalismo político y masónico que venían desde la época de la Independencia.

### ***El ministerio parroquial (1944-1967) y el servicio administrativo eclesiástico (1967-1974): El Magisterio como centro de la acción pastoral***

A su regreso de Roma, el P. Romero fue nombrado, el 26 de febrero de 1944, párroco de Anamorós, en la Diócesis de San Miguel (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). A los pocos meses fue transferido a la parroquia de Santo Domingo, sede de la parroquia de la Catedral, en donde permaneció hasta 1967 con numerosas funciones encomendadas por Monseñor Miguel Ángel Machado y Escobar. A todas estas tareas se añadió el cargo de director del semanario católico “El Chaparrastique” (Delgado, 2008, p. 30). Años más tarde, el 25 de agosto de 1967, fue oficialmente nombrado como Secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES) (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014) hasta 1973 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

A partir de 1967 y hasta el 25 de abril de 1970, cuando fue llamado al episcopado como Auxiliar de San Salvador, residió en el Seminario de San José de la Montaña, en donde conoció al P. Rutilio Grande. Desde mayo de 1968 hasta 1973 colaboró además como Secretario Episcopal de América Central y Panamá (SEDAC). Fueron años de una labor de producción intelectual, apoyos institucionales y doctrinales a las autoridades de la Iglesia.

#### ITINERARIO ESPIRITUAL

El entonces seminarista Gregorio Rosa Chávez, hoy cardenal de la Iglesia, ofrece una descripción del P. Romero, párroco en San Miguel, que sintetiza muy bien al hombre, al creyente y al pastor de esos años:

El padre Romero era un hombre de Dios, un pastor celoso, un incansable propagador de la devoción a la Virgen de la Paz, un hombre que se levantaba muy temprano y se acostaba después de medianoche, siendo su última lectura los discursos y mensajes del Papa. No era de carácter fácil, pero cuando estaba ante un micrófono, se transformaba en otra persona. Después de la siesta, su primera actividad era dirigirse al templo para rezar el breviario, hacer la lectura espiritual y hablar a solas con el Señor, en el sagrario. Amigo de los placeres sencillos, se sentía muy a gusto con la gente pobre, y era feliz comiendo con los campesinos una tortilla con frijoles, bajo la sombra de su humilde rancho. (Romero, s.f., p. 5)

En Romero se encontraba una tendencia coincidente entre su carácter personal “compulsivo, obsesivo y perfeccionista” (Romero, s.f., p. 5), su estilo de vida austero y su férrea defensa de la doctrina. Además, era riguroso en la relación con los demás sacerdotes hasta llegar a la intolerancia y a juicios severos en contra de ellos, que terminaron en distanciamiento y rechazo. Esa mala relación con el clero contrastaba con la popularidad y admiración que tenía entre el laicado (Delgado, 2008). En los propósitos, al final de los ejercicios de junio de 1970, señaló como su mayor temor la relación con los

sacerdotes, y de ahí se explica su compromiso de “amarlos sinceramente” (Romero, s.f., p. 55).

Definitivamente, Romero sacerdote se configuró como un creyente ligado a la defensa de la ortodoxia, conservador en la acción pastoral y en la comprensión de la doctrina. Entre las “reformas” que se propuso para fortalecer su vida interior señala: “Volveré a las verdades eternas en períodos de tentación” (Romero, s.f., p. 5).

En todo el itinerario interior de Romero no aparece una especial preocupación personal por lo político. Este es un tema que podríamos decir, se juega en la vida pastoral, pero no en su vida espiritual. No se encuentra un posible conflicto entre vocación religiosa y vocación política. Romero era un creyente que buscaba la santidad personal, como se constata al revisar sus apuntes espirituales. En ese sentido, en él se descubre un concepto elevado del sacerdocio (Mata, 2015), como lo recuerda un testigo cercano a Romero en sus años de párroco en San Miguel: “Cada noche, en la iglesia, Mons. Romero celebraba una hora santa para la gente con el Santísimo Sacramento expuesto, siempre rezando con ellos el rosario y otras oraciones...las misas las celebraba con gran cuidado y solemnidad” (Brockman, 2015, p. 70).

En los Ejercicios Espirituales del 9 al 15 de enero de 1966 en Planes de Renderos, a pocos meses de cumplir los 25 años de sacerdocio, Romero quería recuperar una vida espiritual seria, cuidadosa y concreta (Romero, s.f.). Entendía que el postconcilio estaba exigiendo una renovación a toda la Iglesia y confirmó que “el desorden de mi piedad y mi actividad y mi carácter...casi me habían hecho perder los rudimentos ascéticos que tanto cuidaba antes” (Romero, s.f., p. 1). Encontró la solución a sus problemas en dos aspectos coincidentes con el criterio tanto de su médico como de su director espiritual: “Fortificar mi vida interior y buscar un ambiente exterior protegido” (Romero, s.f., p. 5).

Más adelante, cuando aceptó el nombramiento como obispo auxiliar, lo asumió como un desafío espiritual: tomarlo como sacrifi-

cio y expiación; evitar todo triunfalismo y asumir como responsabilidad y servicio; y superar la pusilanimidad con el trabajo ante Dios (Romero, s.f.). Cuando se hizo pública la noticia de su nombramiento, escribió en su Cuaderno: “Seré el objeto de mi conversión diaria” (Romero, s.f., p. 43).

En los Ejercicios Espirituales de junio de 1970, previos a su consagración episcopal, vivió intensamente la gracia del Señor y expresó su deseo de ser “el obispo del Corazón de Jesús”. Fue cuando sintetizó su consagración con el lema: “Sentir con la Iglesia” y lo entendió como asumir la Encíclica “Ecclesiam Suam”: toma de conciencia, renovarse, dialogar. Entre los múltiples y exigentes propósitos que hizo, se subrayan algunos que ofrecen luces sobre sus opciones más profundas: “Fidelidad al Magisterio. Su doctrina es mi criterio”; “Yo también necesito habilitarme para el diálogo con los hombres”; “Con los pobres... amarlos como imágenes de Cristo. Promover en su favor obras de caridad y promoción” (Romero, s.f., p. 51-57).

En los Ejercicios Espirituales de febrero de 1972 que junto con los de 1969 fueron para Romero su principal referente (Romero, s.f.), con un tono más sereno, expresa la necesidad de revisar las motivaciones de las elecciones vocacionales de su vida, que se referían al sacerdocio y al episcopado; rechaza los motivos terrenales y dice: “... No quiero otra cosa en mi vida sacerdotal que la gloria de Dios, el servicio de la Iglesia y mi propia salvación” (Romero, s.f., p. 63). No se vislumbra en Romero a un creyente encerrado en sí mismo y en sus convicciones. Él mismo afirma: “Intensificaré mi vida espiritual en lo sucesivo, orientándome en una búsqueda que sea la mejor expresión de mi pobreza y de una santidad que no quiere burocratizarse ni establecerse, sino ser ágil y peregrinar bajo la luz de la Iglesia y de mi director espiritual” (Romero, s.f., p. 64).

Ese itinerario interior del creyente en búsqueda de la perfección se complementó con la participación y relacionamiento de Romero con personas y grupos que le aseguraban un acompañamiento espiritual.



Su estilo espiritual lo llevó a una relación y admiración por el “Opus Dei”, del cual no fue miembro, pero admiraba su sentido de obediencia eclesial (Delgado, 2008). Participaba de su espiritualidad mediante la práctica de los retiros predicados por miembros de esta Prelatura (Romero, s.f.), como también buscaba su apoyo para la dirección espiritual. Siendo obispo de Santiago de María escribió una carta al Papa Pablo VI apoyando la apertura de la causa de Beatificación y Canonización de Mons. Escrivá de Balaguer. En ella afirmaba: “Personalmente debo gratitud profunda a los Sacerdotes de la Obra a quienes he confiado con mucha satisfacción la dirección espiritual de mi vida y de otros sacerdotes” (Díez & Macho, 1976, p. 39). Incluso, durante sus años de arzobispo en San Salvador mantuvo una buena relación personal con la “Obra”, como se evidencia en su Diario (Romero, 2010).

Los apuntes de los Retiros Espirituales de Romero, sobre todo a partir de 1966, muestran a un creyente que había tomado muy en serio su vocación sacerdotal y, más tarde, episcopal. Los propósitos personales, los ejercicios espirituales, la dirección espiritual, la sicoterapia a la que se sometió, finalmente le dieron los elementos para comprender mejor su propia historia vocacional y le condujeron a realizar elecciones que le ofrecieron mayor libertad en su vida personal, de creyente y de pastor.

Una reducción de la conversión de Romero a un momento determinado de su vida no hace justicia al serio itinerario espiritual del creyente que se puede descubrir detrás del propio testimonio de Monseñor Romero. En este sentido es muy iluminador lo que afirma al final de los retiros de febrero de 1972: “Que solo haya amor a la Iglesia y deseos de obedecer la libertad de Dios” (Romero, s.f., p. 71).

LA SEGURIDAD DEL MAGISTERIO PARA ORIENTAR  
LA SOCIEDAD Y LA POLÍTICA

En San Miguel, la preocupación de Romero no era la cuestión social, sino la fidelidad a sus deberes ministeriales. Por supuesto

que llamaba a la solidaridad, a la justicia y a la dignidad, pero su dimensión no era política (Morozzo, 2010b). Sin embargo, su pensamiento acerca del sacerdocio no era intimista o espiritualista, por el contrario, afirmaba la necesidad de iluminar las realidades públicas: “El sacerdote no puede encerrarse en la sacristía cuando el error y el engaño de las gentes arde con voracidad de incendio allá afuera en las leyes, en las instituciones, en el pueblo” (Mata, 2015, p. 54).

Los conflictos de mayor intensidad que el P. Romero vivió en su acción pastoral durante sus años de párroco y más todavía como obispo auxiliar de San Salvador, se dieron en relación con el ámbito político en sentido amplio: relación Iglesia-Estado laico; la amenaza social de ideologías como el liberalismo, la masonería y el comunismo; y la acción proselitista del protestantismo. En el interior de la Iglesia, las mayores confrontaciones se producían alrededor de la aplicación de la Conferencia de Medellín y de la comprensión del tema de la liberación cristiana en el contexto de la naciente Teología de la Liberación. Romero afrontó todos esos desafíos a través de la búsqueda de una fidelidad y una seguridad en los principios del Magisterio.

En el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado, la mentalidad de Romero se configuró con una eclesiología preconiliar que entendía la Iglesia como “sociedad sobrenatural”, distinta en fines y naturaleza de la “sociedad política”. Su escrito monográfico *Ideología de la Iglesia en la Independencia*, describe los principios desde los cuales se debe comprender la relación Iglesia-sociedad, Iglesia-historia, Iglesia-política. Para Romero, la Iglesia es clave de comprensión de la historia: “La historia del mundo se torna un enigma indescifrable si se quiere prescindir de la Iglesia” (Romero, 1960, p. 1). En ese trabajo Romero estableció tres principios que regulan la actuación de la Iglesia en relación con los pueblos: La Iglesia no es una sociedad política, sino una sociedad sobrenatural; la Iglesia no es un partido ni una ideología ni un sistema político, sino que está por encima de toda política; y la Iglesia no es un imperialismo que se impone de afuera, sino una

vida espiritual que nutre las almas y respeta los valores autóctonos de los pueblos (Romero, 1960). En la concepción de Romero, Iglesia y Estado son realidades relacionadas, pero esencialmente diferentes. Estos principios fueron los criterios que inspiraron a Romero para iluminar su propia actuación pastoral.

En años anteriores, en septiembre de 1950 Romero escribió un artículo en el semanario de la Diócesis de San Miguel, en el cual se oponía a la nueva Constitución de El Salvador, que daba paso a algunas normas que buscaban sustentar un estado laico: la enseñanza como atribución del Estado, restricciones a las congregaciones religiosas, matrimonio civil, etc. Para Romero dichas normas constitucionales no obligaban, porque eran injustas e iban en contra de la ley natural. Romero no tuvo dificultad en oponerse públicamente a las autoridades gubernamentales en esos campos de conflicto doctrinal (Romero, 1992, Vol. I).

Romero vio la necesidad de disminuir la separación Iglesia-Estado mediante reivindicaciones católicas tradicionales como la enseñanza de la religión en escuelas públicas y la moralidad en las autoridades. Buscó conjugar fe y patria a partir de que la nación otorgara espacio a la religión en la familia, la vida pública, las leyes y la sociedad. Su ideal era una civilización cristiana: una sociedad cuyo reinado fuera de Cristo. Sin embargo, no confundía los poderes civil y religioso, sino que mantenía la distinción sosteniendo el ideal de una patria regida por principios cristianos (Morozzo, 2010b). “La fe católica no deprime sino que inyecta energía y amor a la Patria” (Romero, 1992, p. 71-72, Vol. I), afirmarí­a Romero en una de sus homilías<sup>9</sup>; y en un discurso de julio de 1945 señalarí­a con mucha claridad la idea de una sociedad inspirada en la “idea de Dios” (Mata, 2015, p. 47).

Frente a ideologías presentes por décadas en América Latina y en El Salvador, su posición fue de confrontación y clara condena

---

9 “Os contempla la eternidad”, Semanario Chaparrastique, 10 de agosto de 1946, No 1632.

contra lo que él llamaba herejías modernas: liberalismo, masonería y comunismo.

Romero atacó en términos muy fuertes a los liberales y masones salvadoreños en numerosos artículos, señalándolos como autores de las normas que alentaban una libertad religiosa que permitía la difusión del protestantismo, la negación de efectos civiles del matrimonio religioso y la enseñanza laica en las escuelas. En estas controversias, Romero se presentaba como defensor de los derechos de Dios (Mata, 2015). Señalaba que el liberalismo y la masonería tenían como propósito “embrutecer al pueblo para maniobrarlo a su capricho” (Romero, 1992, p. 1, Vol. I).<sup>10</sup> Más adelante, Romero denunciaría la influencia masónica en el sector escolar salvadoreño (Chanta, 2011). En un artículo del 29 de febrero de 1964, haciendo eco de la encíclica *Humanum Genus* del Papa León XIII, Romero afirmó que la fe católica no era compatible con la masonería, siendo un grave peligro para los pueblos contar con gobernantes masones (Chanta, 2011).

Romero tuvo una confrontación con el ministro del Interior, Fidel Sánchez Hernández, en 1963, por el asunto del matrimonio civil que había sido implantado en El Salvador (Chanta, 2011). Romero acusó a Sánchez de querer controlar a la Iglesia al dar prioridad al matrimonio civil por encima del eclesiástico. Más adelante, a inicios de 1964, el ministro notificó al Obispo de San Miguel, Monseñor Machado, señalando que el P. Romero había contravenido la ley electoral al tomar parte activa en política partidista, pues había participado en reuniones y actos proselitistas y había criticado las leyes del gobierno. El “Chaparrastique” defendió a Romero en un artículo del 29 de febrero de 1964, argumentando que la Iglesia tenía el deber de orientar la conciencia popular y que esa calumnia venía de la masonería, la cual era incompatible con la conciencia católica (Chanta, 2011).

Los acontecimientos mencionados muestran, como dice Chanta Martínez, que:

---

10 “¿Cuál Patria?”, Semanario Chaparrastique, 8 de septiembre de 1962, N° 2375.

Óscar Romero no fue un personaje pasivo ante los cambios nacionales que se estaban gestando en los inicios de la década de los 60. Más bien, Romero respondió continuamente a la realidad que le tocó vivir, e incluso fue un elemento de conflictividad para el gobierno de la época. (Chanta, 2011, p. 139)

En esos años ya denunciaba el desgobierno del país, señalando como su causa la mentalidad liberal y masónica.

Por otra parte, Romero desarrolló la temática anticomunista a partir del año 1954, en el contexto de la crisis política del gobierno de Árbenz en Guatemala (Mata, 2015). Para el párroco de San Miguel, “lo grave, lo decisivo, lo inconfundible, lo que hará siempre que el cristianismo sea anticomunista es ante todo que el comunismo niega a Dios y el cristianismo afirma a Dios” (Romero, 1992, p. 314, Vol. I)<sup>11</sup>. La raíz de los males del comunismo es su ateísmo, de ahí se explica la absolutización del partido, la politización de las conciencias y los atentados en contra de la libertad religiosa. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, Romero disminuyó la confrontación y, evocando la *Gaudium et Spes*, empezó a hablar de “diálogo prudente y sincero” (Romero, 1992, p. 741, Vol. I).<sup>12</sup>

Respecto al protestantismo, Romero no estaba de acuerdo con que, en un pueblo mayoritariamente católico como el salvadoreño, la Constitución reconociese igualdad de condición a otras confesiones o religiones. Encontraba, particularmente en el protestantismo, una religión extranjera que traía desunión e intranquilidad (Mata, 2015).

Toda esta concepción eclesiológica y práctica pastoral entraron en crisis cuando Romero empezó a estudiar, escribir y reflexionar sobre los documentos del Concilio Vaticano II. Tomó conciencia de que estaba viviendo tiempos nuevos que exigían cambios de

---

11 “Marxismo y Cristianismo”, Semanario Chaparrastique, 17 de julio de 1954, No 2021.

12 “¿Condenación o diálogo?”, Semanario Chaparrastique, 4 de febrero de 1967, No 3083.

mentalidad y de lenguaje. Romero de ninguna manera se cerró a los cambios que venían del Concilio, y, por el contrario, se identificó con la Iglesia (Morozzo, 2010a). En este sentido, Gregorio Rosa Chávez testimonia: “Vivió también con pasión la aventura de los años del concilio, pero sufrió intensamente cuando las enseñanzas conciliares se aplicaron a la realidad latinoamericana, en los documentos de Medellín” (Rosa Chávez, 2005, p. 140).

Ese cambio en la actitud y discurso de Romero se puede constatar cuando en abril de 1968 Romero preparó para el Nuncio Mons. Bruno Torpigliani una valoración acerca de un informe denominado *Actividad de la Iglesia en El Salvador* (Romero, 1968, p. 2). En dicha Memoria, Romero ofrecía una visión optimista del influjo de la Iglesia en la sociedad salvadoreña, particularmente a favor de los sectores más pobres: “Sería injusto decir que la Iglesia no ha comprendido ni vivido... la realidad más auténtica del país, la que forman nuestros pueblos pobres, nuestros obreros, nuestro inmenso sector rural...”. (Romero, 1968, p. 2). Asimismo, señala el influjo de la Iglesia en la vida social, política, profesional, académica, cultural del país (Romero, 1968). Por otra parte, ya denunciaba en esos años el “descontento de ciertos capitalistas ante la doctrina social de la Iglesia recordada con apostólica libertad en las últimas Cartas pastorales del Excmo. Sr. Arzobispo” (Romero, 1968, p. 3). Además, propuso que no era suficiente publicar la doctrina social de la Iglesia, sino que eran necesarios el estudio y el diálogo con los capitalistas, la formación de los obreros y la promoción de las cooperativas (Romero, 1968). Finalmente, denuncia como injusta la distribución de los bienes y la concentración de la riqueza en pocas familias de El Salvador (Romero, 1968).

Sin embargo, esa misma actitud de fidelidad a la Iglesia y a su Magisterio, pero desafiado por las realidades pastorales complejas y novedosas que surgían a propósito de la aplicación del Concilio a la realidad latinoamericana, lo llevaron a una radicalización de su postura de guardián de la ortodoxia.

En efecto, Monseñor Romero, a la postre Obispo Auxiliar de San Salvador (1970-1974), se puso en el ojo del huracán al intervenir en tres casos altamente conflictivos, en los cuales fracasó de manera rotunda: el Seminario Arquidiocesano “Orientación”, el Seminario Mayor San José y el Colegio Externado San José.

Monseñor Romero, como Auxiliar de San Salvador, asumió la dirección del Seminario Arquidiocesano “Orientación” en mayo de 1971 (Brockman, 2015). El informativo que se había centrado en los problemas sociales de El Salvador y en las orientaciones de Medellín (Brockman, 2015), con Romero se convirtió en un instrumento de divulgación del pensamiento eclesial y en un órgano catequético y doctrinal (Delgado, 2008). En efecto, Romero frecuentemente escribía artículos que tocaban temas de política en El Salvador, y lo hacía a partir del Magisterio de la Iglesia, el pensamiento del Papa Pablo VI, la *Gaudium et Spes* y el Magisterio local (Morozzo, 2010a). Sin embargo, su línea editorial terminó cayendo en una perspectiva demasiado clerical e idealista que no dialogaba con el contexto; esto hizo que perdiera lectores, dejando un déficit económico importante (Delgado, 2008).

En el caso del Seminario Mayor de San José de la Montaña, Romero influyó para que los jesuitas dejaran la dirección del Seminario Arquidiocesano y pasara a manos del clero regular. El motivo era que algunos de los obispos no estaban de acuerdo con una línea formativa inspirada en las orientaciones del documento de Medellín que los formadores jesuitas estaban impulsando (Carrier, 2014). El mismo obispo Romero fue nombrado rector del Seminario a fines de 1972 (Brockman, 2015), junto con un equipo de sacerdotes diocesanos. La experiencia se truncó especialmente por el escaso número de seminaristas y la imposibilidad financiera de sostenerlo. Romero lo vivió como un fracaso personal (Brockman, 2015), pues en menos de un año su intento restaurador del seminario se vino abajo (Díaz, 2003).

En el asunto del Colegio Externado San José, bajo la dirección de un grupo de jesuitas jóvenes, Romero defendió en un artículo periodístico la necesidad de una educación liberadora como lo pide

Medellín; pero al mismo tiempo, señalaba el peligro de la demagogia y el marxismo (Romero, 1992, Vol. III). Dicho artículo, inspirado en informaciones parcializadas, provocó una escalada mediática en su contra en la ciudad de San Salvador. Los jesuitas publicaron su defensa y fueron apoyados por la arquidiócesis, la conferencia de religiosos y los mismos padres de familia del colegio (Brockman, 2015).

Las intervenciones de Romero tenían como motivación de fondo “apegarnos a lo seguro”; es decir al Magisterio, como el mismo lo dirá en el último de sus editoriales como director de “Orientación”:

...De frente a estos grandes fenómenos, es que de parte nuestra hemos preferido apegarnos a lo seguro, adherirnos con temor y temblor a la roca de Pedro, ampararnos a la sombra del Magisterio eclesiástico, poner el oído junto a los labios del propio Papa, en vez de irnos por ahí como acróbatas audaces y temerarios por las especulaciones de pensadores atrevidos y de movimientos sociales de dudosa inspiración. (Romero, 1992, p. 402 Vol. III)

#### LOS POBRES; DESTINATARIOS DE LA CARIDAD CRISTIANA Y DEFENSA DE SUS DERECHOS

Durante la etapa de párroco de San Miguel, se encuentran en Romero algunas características que definen su relación con los pobres: su capacidad para sintonizar con la gente, su dedicación y compromiso en obras para los más pobres y la continuidad de un estilo de vida pobre y sencilla. En todo este período no aparece aún la categoría Opción por los Pobres.

Dice Jesús Delgado de aquella etapa: “Tenía una cualidad innata, la de captar los valores populares de su gente, ponerlos de relieve y hacer de ellos un bastión de defensa de los valores cristianos y evangélicos” (Delgado, 2008, p. 29). Como respuesta a esa actitud era apreciado y querido por los fieles.

En los años de San Miguel, Romero desarrolló una pastoral social de corte asistencialista. Como lo destaca Morozzo, el P. Romero se distingue por su caridad para con los pobres: ayudaba a los



pobres y mendigos, compartía su mesa, disponible y generoso con los más necesitados, se preocupó de los limpiabotas, creó un oratorio juvenil, visitaba a los presos, colaboraba con los huérfanos y con los enfermos del hospital (Morozzo, 2010b). Carrier señala que en esos años el P. Romero “emerge ya como la conciencia de la Institución” (Carrier, 2014, p. 76), precisamente por su espíritu de renuncia y su dedicación apostólica.

Esa acción pastoral y actitud hacia los más pobres tienen su fuente en su vida interior. En junio de 1970, en los Ejercicios Espirituales previos a su ordenación episcopal, entre muchos propósitos asumidos, hay uno referente a los pobres que dice: “Con los pobres: amarlos como imágenes de Cristo. Promover en su favor obras de caridad y promoción. Visitar enfermos, hospitales, tugurios. Promover seglares para ellos” (Romero, s.f., p. 56).

Sin embargo, además de la preocupación por atender pastoralmente a los pobres, Romero elevó su voz de denuncia por las situaciones de injusticia social, especialmente las que iban en contra del campesinado salvadoreño (Mata, 2015). En este sentido se hizo eco de la doctrina social de la Iglesia.

De hecho, en el año 1966, Romero abordó la denominada cuestión social, a propósito de la ya mencionada Carta Pastoral de Monseñor Luis Chávez y González. Romero se puso a favor del pensamiento del arzobispo de San Salvador y planteó la necesidad de que los ricos fueran sensibles a los derechos de los pobres, y propuso como solución el diálogo “entre patronos, capitalistas y empresarios, entre capital y trabajo” (Romero, 1992, p. 725, Vol. I).<sup>13</sup> Más adelante, defendió el derecho de huelga de los trabajadores, pero distinguiéndolo de la lucha de clases marxista (Romero, 1992, Vol. I).<sup>14</sup>

---

13 “Una Carta Providencial”, Semanario Chaparrastique, 27 de Agosto de 1966, No 3062.

14 “Derecho y limitaciones de la huelga”, Semanario Chaparrastique, 21 de enero de 1967, No 3081.

Asimismo, se pronunció a favor de una educación política fundada en el bien común para aquellos que quisieran dedicarse a la vida política (Romero, 1992, Vol. I).<sup>15</sup> El ideal que planteaba Romero para su patria mayoritariamente católica era una sociedad inspirada en la fe. En una editorial de julio de 1967, puntualizó: “Y Dios no puede querer una sociedad como la que actualmente se estructura en El Salvador sobre injusticias, vicios e ignorancias. Quien cree en Dios debe dar a su fe un sentido dinámico y una proyección social” (Romero, 1992, p. 48, Vol. II).

### ***Ministerio episcopal en la Diócesis de Santiago de María (1974-1976): el reencuentro con los pobres***

El 15 de octubre de 1974 fue nombrado obispo de Santiago de María, y ejerció su actividad pastoral desde diciembre de 1974 hasta febrero de 1977 (Díez y Macho, 1976). Se trataba de una diócesis rural, pequeña, con pocos sacerdotes y al servicio de una población campesina pobre, dedicada a la agricultura (Mata, 2015). Luego de siete años de un trabajo de índole administrativa (1967-1974), Romero tuvo la posibilidad de retornar a una responsabilidad pastoral que le ponía en relación directa con el pueblo salvadoreño.

Apenas nombrado obispo viaja a Roma para asistir a una audiencia con el Papa Pablo VI. De ese encuentro personal, Romero recogió las palabras del Papa que las consideró programáticas: “... No tema seguir profesando y enseñando lo que ha aprendido en el Magisterio de la Iglesia” (Romero, 1992, p. 47, Vol. II).

La clave de Romero en Santiago de María fue que pasó de un posicionamiento de férrea defensa institucional y de guardián del Magisterio a una actitud y práctica mucho más pastorales, pero sin abandonar su referencia a la palabra de la Iglesia. Se puede afirmar que fueron dos años en que Romero vivió la tensión de una doble

---

15 “Voto y educación política”, Semanario Chaparrastique, 18 de febrero de 1967, No 3085.

fideliad: fiel a la Iglesia y a su Magisterio y fiel en las respuestas que esa misma Iglesia le pedía en referencia al contexto de injusticia social que encontraba en su relación pastoral con la gente.

LA FE DESAFIADA POR LA SITUACIÓN  
Y RELACIÓN PASTORAL CON EL PUEBLO

La experiencia como obispo en Santiago de María puso a Monseñor Romero en contacto directo con la realidad. Afirma el P. Francisco Estrada: “Diría que su estancia en Santiago de María hubo ya acontecimientos (sic), como asesinatos y masacres que lo hicieron tomar más conciencia de la realidad nacional” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 691). Monseñor Rodrigo Orlando Cabrera señala en su testimonio que a Monseñor Romero:

Lo cambiaron los acontecimientos...Su cambio comenzó en Santiago de María, así lo noté a mi regreso de Medellín, ya se podía dialogar con él sobre lo social. Lo hizo cambiar su contacto con el pueblo. Era un hombre que pensaba y reflexionaba. (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 832)

De la misma manera, el P. Jon Sobrino afirma: “En mi opinión ya había cambiado antes debido a las masacres de algunos campesinos en un lugar llamado ‘Tres Calles’, cuando era obispo de Santiago de María” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 841).

La situación de la población de Santiago de María conmovió a Romero. Se encontró con miseria, enfermedades, desempleo, alcoholismo, analfabetismo, explotación laboral. Esa situación lo llevó a organizar iniciativas de caridad y a compartir con la gente: organizó jornadas de estudio para entender la Reforma Agraria recientemente aprobada, empezó a exigir justicia en las relaciones laborales que se daban con los campesinos, tanto en el ámbito privado como en las intervenciones públicas (Romero, 1992, Vol. III).<sup>16</sup> De ese modo, marcó una diferencia importante con el anterior obispo, al acercarse

---

16 “Cortadores y ayudas”, El Apóstol, 28 de noviembre de 1976, No 62.

a la gente y evidenciar un celo apostólico vigoroso: “El nuevo obispo se declaraba, por sus actos, como un obispo de los campesinos, de la gente sencilla, de los pobres” (Delgado, 2008, p. 62).

A partir del año 1976 dio paso a una pastoral más orgánica y participativa. Organizó los retiros espirituales para el clero, con el fin de estudiar la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que sería fundamental en su concepción pastoral e impulsaría la creación de un Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral (Díez y Macho, 1976). Envía algunos sacerdotes tanto a Guatemala como a Medellín para que se formen en planificación pastoral (Vitali, 2010) y alentaría la participación laical. Especialmente animó la formación de “Comunidades Eclesiales de Base” (CEB) como una nueva modalidad de evangelización inspirada en la *Evangelii Nuntiandi*. De hecho, comprendió las CEB como grupos cristianos que podían vivir su fe a partir de la reflexión de la Palabra y la vivencia de los sacramentos para ser fermento en la sociedad (Romero, 1992, Vol. III).

Otro aspecto que indica un cambio en el enfoque de la pastoral es la organización de la denominada Pastoral Social en la Diócesis. Este aspecto es importante porque Monseñor había sido crítico con el Secretariado Social Interdiocesano y con la Comisión de Justicia y Paz, al señalar el riesgo de horizontalismo en sus propuestas y, por tanto, de una politización. Monseñor Romero inició con un estudio de la realidad social en las diferentes zonas de su jurisdicción con la asesoría del mismo Secretariado Social Interdiocesano y con personal de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Ese estudio le permitió trazar un plan de trabajo que apuntaba al desarrollo de iniciativas como organización de cooperativas, educación de adultos, promoción de la mujer; programas de radio, cursos de higiene y salud, formación de campesinos, etc. (Díez & Macho, 1976).

En el intento del presidente Molina de llevar adelante una modesta “Transformación Agraria”, Romero convocó al estudio de dicha propuesta en agosto de 1976. Ante algunas críticas suscitadas a raíz de esa reunión, Monseñor escribió un texto en el que resonaban las

orientaciones de la *Evangelii Nuntiandi*, y en el que asumía el método pastoral del ver, juzgar y actuar: “Nos reunimos como pastores, es decir, como hombres responsables de iluminar con la luz del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia los acontecimientos y las realidades en que se mueven los hombres, para orientarlos hacia una auténtica promoción integral” (Romero, 1992, p. 50, Vol. III).<sup>17</sup>

#### ENTRE EVANGELIZACIÓN Y POLITIZACIÓN

En los años de Santiago de María se pudo evidenciar una tensión entre la defensa de la doctrina frente a cualquier riesgo de temporalismo y los esfuerzos pastorales por comprender y salir al encuentro de la situación de los más pobres. Monseñor se encontraba enfrentado por una parte a la realidad de injusticia social generalizada, y por otra, a toda una corriente pastoral que, inspirada en Medellín, buscaba caminos para hacer realidad, no sin riesgos ideológicos, la necesaria liberación proclamada por la Iglesia de América Latina.

Esa tensión se evidencia cronológicamente en diversas intervenciones de Monseñor Romero que darían la impresión de una aparente contradicción entre su acercamiento pastoral al pueblo, el estudio y aplicación de las orientaciones del Concilio, del documento de Medellín y de la *Evangelii Nuntiandi*, y el contenido de algunos de sus pronunciamientos,<sup>18</sup> en los cuales expresaba sus temores de una reducción de la fe a un plano temporal y a una politización de la acción pastoral y de los pastores.

La Carta Pastoral del 18 de mayo de 1975, titulada “El Espíritu Santo en la Iglesia”, si bien con un lenguaje teológico abstracto, tiene el mérito de tocar el tema de la liberación y de la justicia social. Se hace eco de la Constitución Apostólica *Lumen Gentium* y se desarrolla el tema de la unidad de la Iglesia. La Carta trazó distancia

17 “Nuestra reunión fue Pastoral”, El Apóstol, 29 de agosto de 1976, No 49.

18 Cfr. Memorándum para la Comisión para América Latina y la homilía del 6 de agosto de 1976 en la Catedral de San Salvador.

con tendencias pastorales que no favorecían la vinculación con la jerarquía o que reducían la liberación cristiana al ámbito sociopolítico-económico. Además, tocó el problema de la injusticia social como un obstáculo para la comunión, señalando la necesidad de que ricos y pobres se amaran como manda el Señor (Romero, 2007).

En el mes siguiente, junio de 1975, a raíz de la masacre de cuatro campesinos acaecida en “Tres Calles” a manos de la Guardia Nacional, Monseñor Romero se hizo presente en el lugar de los hechos y pudo palpar el dolor de las víctimas. Todavía confiado en la voluntad y honestidad de los representantes del estado, decidió no hacer una denuncia pública, sino escribir sendas cartas a los obispos del país y, especialmente, una misiva en duros términos al presidente de la República, coronel Arturo Molina (Díez y Macho, 1976). La carta era una denuncia pastoral que exigía justicia y que tomaba distancia de cualquier intencionalidad política, hablando “en nombre también de los pobres sin voz”.

Una problemática crítica más bien interna de la Diócesis, y que le ocuparía desde octubre hasta diciembre de 1975, sería la experiencia pastoral del denominado Centro de Formación de Líderes Campesinos “Los Naranjos” que era una propuesta de formación de agentes pastorales nacida en 1971 en la Parroquia de Jiquilisco de los padres pasionistas, al servicio de las diversas diócesis de El Salvador, inspirada en el Concilio Vaticano II y los documentos de Medellín (Díez & Macho, 1976).

El Centro fue acusado de hacer concientización política, oposición al gobierno y de convertir la liturgia en una acción política. Monseñor mismo señaló algunas dificultades del Centro en carta al Provincial de los Pasionistas: “Advierto que no se le tiene plena confianza porque se le atribuye a su formación mucho énfasis temporalista y político que la capacidad de los alumnos campesinos no logra asimilar adecuadamente” (Citado en Díez & Macho, 1976, p. 65). Por su parte, los responsables del Centro consideraban al obispo “como muy tradicional, prudente, miedoso o comprometido, etc.” (Citado

en Díez & Macho, 1976, p. 65).<sup>19</sup> Al Obispo le habían pedido, tanto el Gobierno como el Nuncio, que clausurara el Centro. Monseñor Romero, escuchando al clero, lo suspendió temporalmente, cambió a los responsables y propuso que la experiencia de formación no estuviera centralizada, sino que la experiencia tuviera el apoyo para cada parroquia. Esta experiencia mostró a un Romero capaz de dialogar, escuchar, decidir con sabiduría, distinguir muy bien entre evangelización y acción política (Delgado, 2008).

El caso del Centro “Los Naranjos” evidenció en Romero una tensión entre la promoción humana y la evangelización, entre lo temporal y lo sobrenatural, lo religioso y lo político, como lo señalaría en carta del 16 de enero de 1976, dirigida al Secretario de la Congregación para el Clero: “Porque me parecía que se acentuaba mucho lo sociológico y lo político y se corría el riesgo de no destacar bien el sentido religioso y sobrenatural de la Iglesia” (Citado en Díez & Macho, 1976, p. 66).

Sin embargo, en ese mismo año, en mayo de 1975 Romero fue nombrado Consultor de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL). Como tal, asistió a una reunión celebrada en Roma (20 al 22 de octubre de 1975). Para el encuentro redactó un memorándum titulado: *Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador* (Brockman, 2015). En ese documento, de modo sorprendente, señalaba como principales agentes de politización sacerdotal: los jesuitas, el Secretariado Social Interdiocesano y la Comisión Justicia y Paz, y grupos de religiosos y religiosas interconectados.

En cuanto a la influencia de los jesuitas criticaba la difusión de la “Teología política” en la UCA, a través del P. Ignacio Ellacuría. Asimismo, las clases del profesor Fernando Valera por parecerle mítines políticos contra el gobierno, y denunciaba la opción de la Compañía de Jesús por una “educación liberadora” (Brockman, 2015, p. 93); además, recordaba la politización de los seminaristas de “San José

---

19 Carta del P. Provincial a los PP. Zacarías y Pedro, 17 de octubre 1975.

de la Montaña” (Brockman, 2015). Del mismo modo, precisaba que en la parroquia de Aguilares, confiada a los jesuitas, la procesión de *Corpus Christi*, se organizaba como si fuera un mitin político (Díez & Macho, 1976).

En cuanto al Secretariado Social Interdiocesano, denunciaba la línea editorial del boletín “Justicia y Paz” y señalaba al P. Fabián Amaya como uno de los principales líderes de la línea politizante y de contestación (Díez & Macho, 1976).

Romero concluyó su informe con una crítica generalizada a los centros de promoción, casas de retiros, grupos de reflexión y a la misma radio diocesana, como espacios e instrumentos de “análisis marxista” (Díez & Macho, 1976, p. 38).

Para el obispo, detrás de todas esas acciones estaba presente una ideología que se sustentaba en tesis como la de la imposibilidad de la apoliticidad de la Iglesia, de la obediencia a la conciencia por encima de la iglesia institución y de la promoción de la conciencia crítica (Díez & Macho, 1976).

No resulta fácil comprender la dureza de este documento en un año en el cual Romero había iniciado precisamente un proceso de mayor comprensión pastoral de varias de las posiciones por él criticadas. Posiblemente influyó mucho la presencia de Monseñor Alfonso López Trujillo, Secretario General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), como lo señala Vitali: “Probablemente el ambiente romano y la cercanía de algunos prelados, como el discutido López Trujillo..., despertaron en él ciertas fobias y resentimientos no del todo superados” (Vitali, 2010, p. 110).

Un año más tarde, otro evento que mostraba esa tensión interna de Romero entre la necesidad de preservar una lectura correcta del Magisterio y, al mismo tiempo, responder a la situación del pueblo salvadoreño, fue su primera homilía nacional del 6 de agosto de 1976, en San Salvador (Romero, 1992, Vol. II). En dicha homilía plantea el tema



de la liberación y reafirma que en la propia historia patria se puede encontrar la fuente espiritual para una auténtica liberación: “No tenemos que mendigar a otras fuentes ateas o de inspiración intrascendente el concepto de nuestra liberación. Desde nuestros orígenes nacionales, Dios nos favoreció con su verdadero pensamiento” (Romero, 1992, p. 279, Vol. II). Fundándose en la *Evangelii Nuntiandi* denunció un concepto de liberación reducido al plano temporal, o peor todavía, defendida a través de métodos violentos. Por otra parte, señalaba que la posibilidad de un entendimiento nacional para una transformación dependía de que todas las fuerzas políticas se dejaran inspirar por el Divino Salvador (Romero, 1992).

En una parte de esa homilía puntualiza que “Cualquier otro Cristo y cualquiera otra liberación que no sea el Cristo, ni la liberación predicados por la Iglesia, serán siempre Cristo y liberación imaginados, por más “históricos” que se les quiera llamar”. Esta afirmación fue asumida como una crítica velada a la obra de Jon Sobrino (1989).

#### EL CAMINO INTERIOR DEL OBISPO DE SANTIAGO DE MARÍA

El desafío pastoral que significó para Monseñor Romero asumir la diócesis de Santiago de María se encontraba también reflejado en su proceso interior de fe. De hecho, los apuntes recogidos a partir de 1974 en el *Cuaderno de Ejercicios Espirituales* cobran un matiz de mayor preocupación por los desafíos pastorales y recoge menos el testimonio de un itinerario espiritual personal que lo retomaría solo a partir de febrero de 1977 y en los retiros de febrero de 1980 previos a su asesinato.

Las notas personales evidencian que Romero continuó su esfuerzo personal por una vida espiritualmente intensa y exigente consigo mismo: resalta la necesidad de un cambio, de una vida austera, de pobreza, profundiza la comprensión de su servicio episcopal y la necesidad de caminar en coherencia con la renovación pedida por el Concilio y la Iglesia de América Latina.

Durante los Ejercicios Espirituales de febrero de 1974, organizados en Costa Rica para los obispos de Centroamérica y predicados por el P. Juan Esquerda Bifet, Romero reconoce varios peligros en su vida espiritual: aburguesamiento, sensualidad, aislamiento social, disipación espiritual. Frente a ellos se plantea algunos propósitos: fidelidad al horario, al programa de espiritualidad y mortificación, y se compromete a no ver televisión, sino solo programas culturales o informativos, renueva el propósito de la mortificación en la comida, silencio y disciplina los viernes, y en períodos de tentaciones, amabilidad con las visitas y especialmente con los pobres (Romero, s.f.).

Particularmente, resalta una nota sobre la pobreza que debían vivir los evangelizadores: “La constante doctrinal es que el sacerdote debe ser pobre. Aunque no haya voto es exigencia de caridad pastoral. Espíritu de pobreza es estar dispuesto a dejarlo todo. Espíritu de disponibilidad” (Romero, s.f., p. 141).

Esas notas escritas cuando Romero aún no había sido nombrado obispo de Santiago de María, tenían todavía un fuerte componente de ascesis personal, pero sin un horizonte pastoral. Sin embargo, al año siguiente, en julio de 1975 en Posada de Belén, participó de los Ejercicios Espirituales dirigidos a los obispos de Centroamérica, y predicados por Monseñor Eduardo Pironio. Monseñor Romero a esa fecha había venido ejerciendo como obispo de Santiago de María por cerca de un año, y había tenido que confrontarse con el gobierno, a propósito de la masacre de “Tres Calles”. Sus apuntes claramente subrayan aspectos que tienen que ver con su vida de pastor.

A modo de desafío personal anotó una frase que mostraba la necesidad de un cambio personal en fidelidad a las exigencias de Dios: “Trabajar en mí el hombre nuevo que Dios y el tiempo me piden” (Romero, s.f., p. 200) y entiende que su vocación episcopal le exige ponerse en la condición de discípulo: “El Obispo antes de ser maestro de la fe debe ser discípulo de la fe” (Romero, s.f., p. 192). Asimismo, en coherencia con su propia historia y con sus compromisos personales, resaltó la importancia de la pobreza como clave para una

libertad de la Iglesia frente al poder: “Tener alma de pobres y desprendimiento de las cosas y del poder” (Romero, s.f., p. 210). Más adelante, anota: “No hacer un triunfalismo de la pobreza...despojarse de la seguridad que da el poder...pobreza como forma de libertad. Nuestra única riqueza es el Señor” (Romero, s.f., p. 236).

Finalmente, recogió una afirmación de Monseñor Pironio acerca de la politización de la fe: “Ciertamente hay una íntima conexión entre la fe y lo histórico, lo político. Pero no podemos identificar la fe con una línea política” (Romero, s.f., p. 193). De hecho, esa relación y distinción necesarias fueron el criterio de base que Monseñor Romero desarrolló a la hora de afrontar los conflictos políticos. En ese sentido, en las anotaciones de lo que parece ser un encuentro con el clero a inicios de 1977, Romero señaló como criterio de actuación: “Iluminar con pautas y pistas en la fe...en el compromiso político del hombre, no dar soluciones, sino orientaciones de la fe” (Romero, s.f., p. 277).

Al final de su período como obispo de Santiago de María, Monseñor Romero escribió en el Semanario diocesano “El Apóstol”, inspirado en Monseñor Eduardo Pironio, su comprensión de lo que es un obispo: “...Un obispo solo puede comunicar las cosas de Dios e interpretar la historia y los problemas del hombre desde la profundidad de la fe... Es simplemente un hombre de Dios al servicio de todos sus hermanos...” (Romero, 1992, p. 17, Vol. III). Romero ha comprendido que es la fe la que le permite a un pastor decir una palabra clara sobre las cuestiones sociales, políticas, humanas: “Abierto al mundo y sensible a los problemas de los hombres, he buscado ser ante todo y exclusivamente, maestro de oración, principio de unidad y testigo de esperanza. Esa es la tarea esencial de un obispo” (Romero, 1992, p. 18, Vol. III).

## Conclusiones

En esta primera parte se ha evidenciado en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero, la evolución del camino de fe como experiencia personal, familiar y formativa, pero, al mismo tiempo, la apertura a las transformaciones que produjo el Concilio y la creciente comprensión crítica del contexto sociopolítico del pueblo en El Salvador, particularmente desde los más pobres.

Romero recibe la fe en un contexto familiar rural y popular. Proviene de una familia salvadoreña en la que se vive la fe de manera devocional, y comparte esa misma experiencia con la mayoría de población de origen rural y campesino. Fe y pobreza digna van unidas en la experiencia de sus orígenes familiares. Al mismo tiempo, esas condiciones de vida de la familia se enmarcan en un contexto sociopolítico marcado por la injusticia social y la ausencia de institucionalidad democrática en el país.

El camino formativo en el Seminario Menor lo condujo a iniciar en una vida de fe más interiorizada y a abrirse a un horizonte cultural más amplio. Mientras que la experiencia “romana”, ya sea en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano como en los estudios de teología en la Universidad Gregoriana, le dieron una fuerte impronta de fidelidad a la Iglesia universal, expresada en fidelidad al Magisterio y adhesión incondicional a la figura del Papa. Sus inquietudes intelectuales de temas y autores claramente están marcadas por la ascética y la mística, y tienen como trasfondo su aspiración personal a la santidad. Por tanto, la formación en Roma perfiló en Romero al sacerdote con una fuerte vida espiritual, una estructura intelectual preparada para enfrentar al mundo y una seguridad doctrinal anclada de manera irrenunciable al Magisterio eclesial y a la palabra del Papa. Romero asumió que la misión de la Iglesia frente a la sociedad y a los estados era la de iluminar con el Evangelio las realidades temporales. La Iglesia se erige como guía espiritual y moral de los pueblos.

Los largos años de la experiencia pastoral de Romero como párroco y luego como obispo de Santiago de María, muestran un proceso que va de la conservación de la fe a una apertura a los desafíos provocados por el Concilio. La fe de Romero maduró en un camino serio de vida interior, expresado en fidelidad a los deberes del ministerio sacerdotal, oración, ejercicios espirituales periódicos, ascesis personal y fidelidad a la Iglesia. En la acción pastoral llevó adelante una propuesta de corte tradicional, centrada en la animación de la vida religiosa del pueblo de Dios y en una especial preocupación caritativa por los más pobres. En donde se destaca es en la defensa y difusión del Magisterio de la Iglesia, especialmente en temas con enorme repercusión pública: laicidad del estado, confrontación con ideologías como el liberalismo, masonería y comunismo, y, sobre todo, la comprensión del concepto de liberación cristiana que trajo Medellín y la naciente Teología de la Liberación. En realidad, Romero buscó “conservar la fe”, colocando a la Iglesia por encima de la “sociedad política”. Apareció como defensor del derecho de la Iglesia a iluminar a la sociedad para garantizar una civilización cristiana. No confundió Iglesia y sociedad, pero esta última debe someterse moralmente al criterio de la Iglesia. Ese modelo eclesial y pastoral entra en crisis con el Concilio Vaticano II y con la Conferencia de Medellín.

En Santiago de María, Monseñor Romero retomó y profundizó su relación pastoral con los campesinos y se ubicó en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi* y del documento de Medellín, alentando una pastoral orgánica y asumiendo el método del ver, juzgar y actuar. Por otro lado, fue crítico con algunas concepciones de la liberación cristiana, señalando siempre el riesgo del temporalismo y politización de la fe. En relación con el poder político, si bien continuó confiando en que se podían superar situaciones críticas basados en la buena voluntad entre Iglesia y gobierno; sin embargo, denunció los actos de violencia en contra de los campesinos. Finalmente, en los escritos espirituales reflejó su serio esfuerzo por conducir con responsabilidad el ministerio episcopal, por asumir la renovación traída por el Concilio y la Iglesia de América Latina y por sostener en el ámbito personal una vida pobre, como forma de libertad evangélica.

## Bibliografía

- Alegre, X., Trigo, P., Gonsalves, F., & Sobrino, J. (2011). *El Monseñor Romero de todos*. San Salvador: Centro Monseñor Romero.
- Amato, A. (2015). *Beato Óscar Romero*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ayala Mora, E. (2013). El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 40(1), 213-241. Recuperado de: <http://bit.ly/366CoRM>
- Bingemer, M. C. (a cura) (2015). *Óscar Romero. Martire della liberazione*. Padova: Messaggero Di Sant'Antonio
- Brockman, J. R. (2015). *La palabra queda. Vida de Monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: UCA Editores.
- Carrier, Y. (2014). *Óscar Romero. Il popolo del Salvador e il destino di un uomo*. Milano: Jaca Book.
- Chanta Martínez, R. A. (2011). Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Óscar Arnulfo Romero 1962-1965. *REHMLAC Revista de Estudios Históricos de La Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 3(1), 7. Recuperado de: <http://bit.ly/2PhJJYK>
- Congregatio de Causis Sanctorum (2014). *Sancti Salvatoris in America. Beatificationis Seu Declarationis Martyrii Servi Deo Ansgarii Arnolfi Romero. Archiepiscopi Sanctii Salvatoris in America. In Odium Fidei, Uti Fertur, Interfecti (+24.III.1980). Positio Super Martyrio*. Roma: Congregatio de Causis Sanctorum.
- Delgado, J. (2008). *Óscar A. Romero: biografía, 9a. ed.* San Salvador: UCA Editores.
- Díaz, C. (2003). *Monseñor Óscar Romero. Colección Sinergia Serie Verde*, 4a. ed. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- Díez, Z., & Macho, J. (1976). *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de cambio?* San Salvador: Criterio. Recuperado de <http://bit.ly/2WaGFib>
- Ellacuría, I. (2005). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): Escritos Políticos III*. San Salvador: UCA Editores.
- Grenni, H. R. (2015). *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero: sociedad e iglesia. Procesos, dinámicas y contradicciones de un período de violencia (1969-1980)*, 2a. ed. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- López Vigil, M. (2014). *Piezas para un retrato*, 7a. ed. San Salvador: UCA Editores.
- Mata, S. (2015). *Monseñor Óscar Romero. Pasión por la iglesia*. Madrid: Palabra.

- Morozzo Della Rocca, R. (2010a). *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*. Buenos Aires: Edhasa.
- \_\_\_\_\_ (a cura di). (2014). *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra fredda e rivoluzione*. Milano: San Paolo.
- Ribera, R. (2014). El Salvador entre 1969 y 1999: dialéctica de tres décadas históricas. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (139), 71-91.
- Romero, Ó. (1960). *Ideología de la iglesia en la independencia*. San Salvador: Arquidiócesis de San Salvador.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Actividad de la iglesia en El Salvador. Juicio sobre ciertas apreciaciones presentadas a la Secretaría de su Santidad*. San Salvador: Arquidiócesis de San Salvador.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita*. San Salvador: Arzobispado de San Salvador. Vol. II.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita*. San Salvador: Arzobispado de San Salvador. Vol. III.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita*. San Salvador: Arzobispado de San Salvador. Vol. IV.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Mons. Óscar A. Romero. Su Diario. Desde 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo de 1980*. San Salvador: Grafika Imprenta.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Homilias: Tomo I ciclo C, 14 de marzo de 1977-25 a noviembre de 1977*. San Salvador: UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Homilias: Tomo III ciclo A, 4 de junio de 1978-29 de noviembre de 1978*. San Salvador: UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA.
- \_\_\_\_\_ (2014). *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero. Introducciones, Comentarios y Selección de Textos de Cardenal, R., Martín-Baró, I., y Sobrino, J.*, 8a. ed. San Salvador: UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (s.f.). *Cuadernos de ejercicios espirituales (1966-1980)*. San Salvador: Oficina de Canonización de la Arquidiócesis de San Salvador.
- Rosa Chávez, G. (2005). *La presencia de Monseñor Romero en la iglesia salvadoreña*. Recuperado de: <http://bit.ly/2PhvwuO>
- Rovinski, S. (2011). *El martirio del pastor*. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia.
- Sobrino, J. (1989). *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.
- Vitali, A. (2010). *Óscar A. Romero. Pastore di agnelli e lupi*. Milano: Paoline.

CAPÍTULO VII

# La mujer y las declaraciones internacionales sobre sus derechos

## Women and international declarations on their rights

---

José Patricio López Navarrete<sup>1</sup>  
Dra. Olga Consuelo Vélez Caro<sup>2</sup>

### Resumen

La Teología Feminista recoge y reflexiona sobre la larga historia de lucha de las mujeres por alcanzar los derechos. Ha existido y existe todavía una brecha entre varones y mujeres, fruto de una sociedad patriarcal y machista que ha puesto estructuralmente en segundo plano a la mujer.

---

1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador. Candidato a Doctor en Teología Civil de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-0674-4057>. [jlopezn@ups.edu.ec](mailto:jlopezn@ups.edu.ec)

2 Doctora en Teología por la Universidad Católica de Rio de Janeiro. Es Profesora Titular e investigadora de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Miembro de la Asociación laical Institución Teresiana, del comité teológico de la Conferencia Episcopal Colombiana, de la Asociación Colombiana de Teólogas y de otras asociaciones nacionales e internacionales. Autora de libros y artículos en las áreas de teología sistemática y pastoral urbana, así como de temas específicos como la ciudad y la Mujer, el desplazamiento forzado, Pastoral urbana en América Latina entre otros.



Se busca analizar comparativamente las Declaraciones Internacionales sobre los derechos de las mujeres, para generar un diálogo con la reflexión teológica y el Magisterio Eclesiástico sobre la realidad de las mujeres y mostrar las coincidencias y los desafíos pendientes.

En este capítulo, se presenta una aproximación a la historia de la lucha de las mujeres para reconocer sus derechos y lo cual no ha tenido un camino fácil, pues, todavía hoy la cultura androcéntrica está presente y mira a la mujer desde una posición de superioridad. Por lo que esta investigación busca crear este diálogo comparativo, para evidenciar los avances, así como las brechas que se han mantenido por años. Por lo tanto, nos proponemos ampliar la reflexión para valorar y realizar una discusión académica sobre la presencia activa y transformante de la mujer en la Iglesia y en la sociedad.

Entre las varias inquietudes, podríamos preguntarnos, ¿hasta dónde se ha avanzado en el reconocimiento y la toma de conciencia de la participación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia Católica?

**Palabras clave:** Mujer, derechos humanos, Teología feminista, feminismo, igualdad.

## Abstract

Feminist Theology gathers and reflects on the long history of women's struggle to achieve their rights. There has been and still exists today a gap between men and women, as a result of a patriarchal and sexist society that has structurally placed women in the background.

This work aims at analyzing comparatively the International Declarations on the rights of women, in a next installment to make a theological reflection and the Ecclesiastical Magisterium on the reality of women to show the coincidences and pending challenges.

This chapter presents an approach to the history of women's struggle to recognize their rights, which has not had an easy path

because, even today, the androcentric culture is present and looks at women from a position of superiority. Therefore, this research seeks to create this comparative dialogue, to show progress, as well as the gaps that have been maintained for years. Therefore, we propose to broaden the reflection to assess and conduct an academic discussion on the active and transformative presence of women in the Church and in society.

Among the various concerns, we could ask ourselves, how far has progress been made in the recognition and awareness of the participation of women in society and in the Catholic Church.

**Keywords:** Women, human rights, Feminist Theology, feminism, equality.

## Introducción

La humanidad a lo largo de la historia, y más en el tiempo reciente, ha reconocido y enmendado errores estructurales, por ejemplo: el racismo, la exclusión étnica, entre otros. Muchas de estas transformaciones, a *precios* muy altos de vidas humanas, han dado lugar a cambios importantes en el tejido social. Este trabajo trata del también largo y prolongado camino vivido por las mujeres, para que se les reconozcan sus derechos, sendero vivido por muchas de ellas expuestas a la crítica y hasta a la muerte; una dolorosa realidad que se ha ido posicionando en el imaginario social y eclesial, académico, cultural y legal, como un tema emergente.

En efecto, por siglos y en diferentes escenarios del mundo, la mujer ha estado bajo el orden de la exclusión, el abuso, la falta de reconocimiento de sus derechos, situación que parecía normal. Esta realidad en estos últimos tiempos, poco a poco, ha ido tocando la conciencia social e internacional, y, no sin dificultades, se ha reconocido que la presencia de la mujer efectivamente tenía un carácter secundario y un nulo reconocimiento de sus derechos y se busca cambiar.

Según refiere Evelyn Kirkley, “durante siglos de dominio patriarcal y androcéntrico ha considerado a los varones como la esencia

de lo humano y a las mujeres como algo derivado y subsidiario...” (Kirkley, 2002, p. 629). Por lo que, sea en la sociedad, así como en la Iglesia, el lugar que debe tener la mujer se ha convertido en un tema que preocupa y que está moviendo las estructuras sociales.

Esta investigación se interesa en mirar desde el campo de la reflexión, el desarrollo de los derechos humanos de la mujer en el tiempo, para luego entrever el aporte desde la reivindicación de estos derechos en la Iglesia, así como el aporte que ha dado la Iglesia a esos derechos; además, y desde la teología espiritual, reconocerla como un don de Dios dado al mundo y a la Iglesia, lastimosamente subvalorado. Así nos recuerda el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, como una de las aspiraciones universales, la urgencia de que “la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (Concilio Vaticano II, n° 9).

Este llamado del Vaticano II hace eco de esa historia, mujeres que han entregado su creatividad, su sensibilidad, y hasta su vida, para que se reconozcan sus derechos. Este asunto importante se quiere tratar, pues, plantea la pregunta, ¿Cómo se han propuesto los derechos de las mujeres en las declaraciones internacionales y qué avance o retroceso manifiestan?

En el desarrollo de este trabajo se identificarán algunos conceptos que ayuden a orientar la comprensión y el enfoque que tenemos, sobre varios temas, muchos de ellos, vistos desde una óptica muy amplia o en ocasiones no tan claros en la opinión pública.

## **Los derechos de la mujer en el tiempo**

El modelo patriarcal<sup>3</sup> ha dominado la estructura social, y aún hoy están fuertemente presente. Este imaginario ya estuvo en la His-

---

3 Véase (Vélez, 2018, p. 47), dice que “Patriarcado literalmente significa “gobierno del padre”. Y se lo ha asumido en el tiempo como un modelo de

toria Antigua, por ejemplo, en las obras de Aristóteles, según el cual las mujeres eran inferiores al hombre. Este *modelo* de relación que se estableció entre los sexos perduró en el tiempo y se ha difundido como algo natural en las diferentes realidades de la sociedad.

Sin embargo, también la historia ha heredado varias publicaciones en las que ya se defendía la calidad de vida de la mujer; fueron apareciendo presencias en las que se presentaba una visión distinta, de complementariedad entre los sexos, que en el ámbito teórico fue representada por autoras como Hildegarda de Bingen (siglo XII) y Herralda de Hohenbourg y, en la práctica, por las iniciativas de mujeres como Leonor de Aquitania, reina de Francia y de Inglaterra; quien se alistó para participar en la Segunda Cruzada. Así pues, hasta ese entonces, las declaraciones en favor del derecho de las mujeres no estaban ni patentizadas ni manifiestas, esos pequeños pasos dados, asentaban las bases del Feminismo<sup>4</sup> como movimiento social. Fue la Literatura quizás la primera plataforma de debate de los derechos de la mujer.

---

“organización social en la que el poder (de dominación) está siempre en manos de los varones”. Así podemos decir que patriarcado es una manera de convivencia en la que el varón ejerce la autoridad, en el que existe un ejercicio de poder dispar entre hombre y mujer. Se consideraría también, como en todo, dos estilos de patriarcado, uno como servicio, este modo de hacer libera, donde se valoran los carismas, los dones que cada uno tiene, es como un liderazgo operativamente necesario. Pero, el que se ha posicionado y trascendido en el tiempo es el patriarcado visto desde el poder, como un estilo que oprime, que agudiza las diferencias. “Para el movimiento feminista, dice la Dra. Vélez, patriarcado significa un concepto de lucha en contra de la violencia ejercida sobre las mujeres, la opresión, los prejuicios, la explotación, la imposición que viene de fuera, la marginación de la mujer, etc.”

- 4 Véase en (Vélez, 2018, p. 46) Feminismo: Movimiento social y político devenido de la toma de conciencia de las mujeres sobre la opresión que han sufrido durante el patriarcado, así como de las consecuencias de esta dominación, lo cual, las moviliza hacia la acción para la liberación, que implica la transformación de las estructuras sociales en las cuales se manifiesta el fenómeno.

Sin embargo, ante la publicación de textos feministas,<sup>5</sup> surgían otros que defendían el orden patriarcal y que se oponían a toda clase de instrucción para estas iniciativas de las mujeres, que agrandaban la brecha, supuestamente teniendo en cuenta el poder del conocimiento para la libertad de las personas. Unos de los que recuerda la historia es el del escritor, filósofo y teólogo Gil de Roma:

No permito que las mujeres enseñen por cuatro razones: la primera es su falta de inteligencia, que tienen en menor medida que los varones; la segunda es la sujeción a que están sometidas; la tercera es el hecho de que, si ellas predicaran, su apariencia provocaría lujuria; y la cuarta es a causa del recuerdo de la primera mujer, quien... enseñó solo una vez, y eso bastó para poner el mundo del revés. (Rehermann, 2012, p. 26)

Otro texto que manifiesta las doctrinas de la sociedad patriarcal sería el del humanista Juan Luis Vives (1492-1540), quien, en su libro “La formación de la mujer cristiana”, expresa cuestiones discriminatorias y a la vez conservadoras acerca de cómo debían comportarse las mujeres y qué clase de educación debían recibir:

La mujer debe aprender para ella sola o, a lo sumo, para sus hijos, mientras son todavía pequeños (...), porque no es adecuado que una mujer esté al frente de una escuela, ni que trabaje entre hombres o hable con ellos (...), no sea que, después de aceptar una falsa opinión sobre un tema, la transmita a los oyentes con la autoridad propia del docente y arrastre a los demás fácilmente a su propio error. (Vives, 1523, p. 54)

---

5 Véase en (Vélez, 2018, p. 46) Feminista: que asume los preceptos y posturas del Feminismo. La Dra. Vélez refiere que “el término feminista incluye a hombres y mujeres (...) que creen, tanto en la exigencia de reestablecer a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos de la existencia como en la intrínseca equivalencia de mujeres y hombres en cuanto personas constitutivas de la humanidad, dada en diferencia modal; junto con ello, busca crear las condiciones reales, actitudes sociales y estructuras sociopolíticas que revelen, sostengan y preserven ambos aspectos”.

De igual manera encontramos otros textos masculinos que comienzan a defender el rol social de la mujer ante la visible injusticia y desigualdad a la que estaban sometidas mostrando una incomodidad; este es el caso del filósofo francés François Poulain (1647-1723), quien sería el primero en establecer como categoría filosófica la igualdad, al criticar, entre otros aspectos, el desfavorecido lugar en el que se encontraba la mujer respecto al acceso al conocimiento. De acuerdo con Pilar Albertini (2008), para Poulain el cerebro no tiene sexo, el conocimiento y la educación debía ser accesible a todos por igual, por tal razón, todo individuo puede participar en la vida pública. El autor propuso un discurso donde la igualdad era, además de natural, un concepto cultural, social y político crítico (García, 2007); estos y otros planteamientos los propuso mediante la utilización del método de Descartes; sosteniendo que la diferencia entre hombres y mujeres era en realidad desigualdad, y que esta se basaba en intereses opresivos y prejuicios inaceptables (Duarte & García, 2016).

Esta desigualdad persistente tiene una larga historia. La situación de la mujer en la participación política, por ejemplo, ha significado una de las principales peticiones de la mujer durante siglos, como medio para garantizar el resto de sus derechos como actor social. Sin embargo, ONU Mujeres ha reconocido que “el liderazgo y la participación política de las mujeres están en peligro, tanto en el ámbito local como mundial” (ONU, 2018), por ejemplo, en 2017 solo un 23,3% de parlamentarios nacionales eran mujeres, lo que supone un lento movimiento progresivo si se considera que en 1995 el porcentaje era de un 11,3%.

Las mujeres también demoran más en obtener aquellas redes de influencia que facilitan su participación; por lo que el modelo de liderazgo imperante sigue siendo el de la masculinidad tradicional; de manera que siendo éste el escenario, la defensa de los derechos femeninos en las instituciones gubernamentales tiende a ser un debate entre pocos.

Otro aspecto en el que se evidencia una realidad es la cuestión del acceso de las niñas al sistema educativo y la diferencia de sus resul-

tados en educación con respecto a los de los niños. Según la UNESCO, 16 millones de niñas nunca acudirá a la escuela y las mujeres representan dos tercios de los 750 millones de adultos que carecen de conocimientos básicos de alfabetización. En la actualidad, el 80% de las mujeres sabe leer, pero la cifra resulta menor con respecto a los hombres, que alcanzan un 89%; la situación se agrava en los países pobres donde apenas el 51% sabe leer y escribir (Mitchel, 2017, p. 1).

Junto con otros derechos, el derecho al trabajo y la seguridad social está íntimamente unido al derecho a un nivel de vida adecuado y la mejora continua de las condiciones de vida de la persona y su familia. (UN Human Rights, 2014, p. 34)

Pero este es uno de los acuerdos más violentados a nivel mundial, pues según un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), hasta la actualidad las mujeres enfrentan limitaciones en el ejercicio profesional.

En el campo de lo laboral persisten iguales tropiezos pues las mujeres continúan siendo encasilladas en los mismos puestos de trabajo. La incorporación en las carreras y puestos laborales que se vinculan con tareas feminizadas como la educación, la gestión de recursos humanos, el comercio, es muy superior con respecto a su representatividad en otras esferas de producción industrial o tecnológica. Asimismo, el mayor número de mujeres se concentran en puestos de servicio doméstico o en la agricultura.

Aunque ocupen puestos laborales importantes, pueden establecerse diferencias salariales entre varones y mujeres; y estas brechas, con respecto al desempeño profesional masculino, se acentúan debido a fenómenos como el acoso sexual o la discriminación, entendido como los hechos de denigración o marginación de una persona por el solo hecho de su condición físico-sexual. La situación de la salud sexual y reproductiva de las mujeres continúa siendo un tema difícil, a pesar de los convenios y documentos internacionales sobre los derechos de las mujeres. En el contexto mundial, cada vez

los servicios sanitarios resultan más costosos, por tal motivo, aunque exista una atención pública destinada a la población en general, hay servicios muy específicos que requieren las mujeres y a los cuales no pueden acceder las familias pobres; de ahí que recurrentemente las complicaciones durante el embarazo y el parto resulten una de las principales causas de su mortalidad.

La salud de las mujeres está mediada por otras circunstancias que los acuerdos mundiales han tratado de garantizar como Derecho, es el caso del acceso a la alimentación, al agua y al saneamiento, en aras de lograr una adecuada nutrición. Sin embargo, existen regiones del mundo donde todavía satisfacer estas necesidades resulta aún muy limitado, lo cual condiciona el futuro de las mujeres, pues, el no acceso a esos recursos, coartan el potencial intelectual y la capacidad de maternidad saludable.

Junto con este problema vienen otros que agravan el cuadro de la mujer, la pobreza, la marginalidad, tantos casos de matrimonios precoces, atentan contra la salud psico-emocional y reproductiva de las mujeres. La tenencia de tierras y vivienda constituye otro de los aspectos en los cuales se ha limitado el rol de la mujer, fundamentalmente debido a las prácticas culturales y conceptos tradicionalistas que prevalecen hasta la actualidad en la sociedad, cuando generalmente es el hombre quien tiene las posibilidades de adquisición de propiedades. Esas prácticas suelen existir en paralelo con las leyes escritas. Según la investigación de Duarte y García, la interpretación de las leyes suele favorecer la actitud destacada de padres, esposos y hermanos por encima de las mujeres de la familia (Duarte & García, 2016, pp. 107-158).

El sesgo de género<sup>6</sup> en la administración pública también hace que las mujeres queden excluidas de la toma de decisiones sobre polí-

---

6 Este es otro concepto que ha creado una resistencia en la opinión pública y de modo particular en la Iglesia, porque se ha ampliado el concepto a campos que identifican también a quienes optan desde su género. En efecto, véase en (Vélez, 2018) que dice “la diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico,



ticas y programas relativos a la vivienda y las tierras. Las mujeres que sufren múltiples formas de discriminación, por ejemplo, las mujeres de edad avanzada, con discapacidad, con VIH/SIDA o las que pertenecen a comunidades minoritarias o grupos indígenas, afrontan obstáculos adicionales para acceder a la tierra y la propiedad. (Duarte & García, 2016, p. 54)

Estas limitaciones materiales hacen que la dignidad plena de las mujeres resulte un fenómeno difícil de alcanzar. Sobre todo, en los países en desarrollo, la dependencia de la mujer hacia el hombre se multiplica y que aumentan las condiciones de subordinación, sobre todo en aquellas que crecen sin Educación, en áreas rurales y en estado de pobreza.

La seguridad de la mujer suele ser violentada sin importar su condición o clase social, edad, raza o religión. Aproximadamente el 35% de las mujeres de todo el mundo han sufrido violencia física y/o sexual (ONU Mujeres, 2018), incluso de su pareja. Esto a su vez, genera otros males como el aborto, la depresión, la discapacidad. Según el “Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer” (ONU, 2011), entre los principales subgrupos vulnerados se encuentran las mujeres con discapacidad o las migrantes, pero ningún ámbito escapa a este fenómeno:

En un estudio realizado por la Unión Interparlamentaria en 39 países de cinco regiones, el 82% de las parlamentarias encuestadas declararon haber experimentado alguna forma de violencia psicológica (la más frecuente en todo el mundo) durante su mandato. (ONU Mujeres, 2018, p. 1)

---

pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social”. De lo que entiendo, la definición sexual nace con la persona, pero el género se lo construye en el tiempo, y es de aspirar que, la educación, las relaciones humanas, los ambientes culturales, ayuden a que la identidad de género se dé en el tiempo. La OMS dice que “Género se refiere a los roles socialmente construidos, los comportamientos, actividades y atributos que una sociedad dada considera apropiados para los hombres y las mujeres. Masculino y femenino son categorías de género”.

Si bien las organizaciones internacionales intentan patentizar cada documento que establece el Marco Legal en el que deben vivir las mujeres en las naciones, no todos los sistemas judiciales de los Estados prestan oído a la gravedad del irrespeto a los derechos de la Mujer, y son estas mismas quienes muchas veces desconocen sus garantías sociales e institucionales. De manera que el acceso a la justicia no es solo un compromiso social y estatal, sino también individual.

En las páginas siguientes, se quiere atender este doloroso camino del posicionamiento de la dignidad de la mujer, hasta lograr reconocer sus derechos; hay nombres de mujeres que, con su Literatura y su práctica, sentaron las bases para encaminar el movimiento feminista; hicieron presencia en diferentes momentos de la historia con ideales de principios humanistas para destacar la figura de la mujer en la sociedad, y con ello demostrar su capacidad transformadora. En este avance se hace irrenunciable referir las luchas de las mujeres en su contexto histórico.

### **Aproximación histórica a las luchas feministas: presencia activa y transformante de la mujer en la sociedad**

La presencia de la mujer en la historia, por ende, en la sociedad, así como en la Iglesia, ha tenido que pasar por varias etapas, muchas de ellas fatigosas, marcadas incluso por la violencia y la muerte. El orden constituido no ha reconocido la importancia que tiene la presencia de la mujer, por el hecho de ser mujer. Su lucha por sus derechos se puede remontar al tiempo de la Ilustración. En este periodo aparece un movimiento denominado la *Querrela de las mujeres* se desarrolló a lo largo de los siglos XV al XVIII, y que sentó las bases del Feminismo como movimiento social y académico.

Norma Blazquez constata que en la edad media predominaba un modelo social muy masculino (Blazquez, 2011), asentado en las élites políticas, económicas y eclesiásticas, que consideraban que el saber

que las mujeres tenían, especialmente en sexualidad y reproducción, representaba una amenaza (Duarte & García, 2016, pp. 107-158).

En esa época, como un caso excepcional, destaca la presencia de la heroína Juana de Arco, quien, en 1428, con solo 17 años, encabezó el ejército real francés, y convenció al rey Carlos VII de expulsar a los ingleses de Francia; pero más tarde sería condenada por brujería y hechicería y quemada en la hoguera cuando un tribunal eclesiástico argumentó que las voces que la llamaban a destacarse entre los hombres eran tentadas por el diablo, un argumento muy común en ese tiempo.

Uno de los roles en el cual se sumergió la mujer fue en el de vivir como monja, pues este grupo contaba con ciertas libertades como el acceso a bibliografía destinadas a pocas personas en aquella época. Fuera del contexto de los Monasterios, la Iglesia impedía la ilustración de la mujer, las que empleaban sus conocimientos sobre anatomía, botánica, sexualidad, amor y reproducción, generalmente eran consideradas brujas y destinadas a la hoguera.

La presencia de la veneciana Cristina De Pizan (1364-1430) demostró la capacidad activa y transformante de la mujer en la sociedad; es ella, una de las poetisas y humanistas francesas que más criticó en su época el abandono a la que estaban sometidas, por ello se considera la primera feminista de la historia. En su obra más radical, "La ciudad de las damas" (De Pizan, 1405), la autora expone la certeza del virtuosismo en cualquiera de las dimensiones de la sociedad, y hacía una especie de reclamo de la semejanza de condiciones de vida y oportunidades para ellas.

La célebre escritora destaca además la necesidad de ilustración para ellas tanto como para ellos, pues consideraba que la falta de acceso a la Educación significaba el principio de la desigualdad: "Si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como

ellos” (De Pizan, 1405). La lucha por sus derechos y por defender sus competencias e intereses, la convierten en un trascendental referente transformador en favor de la mujer, sobre todo porque aparece mucho tiempo antes de que el movimiento feminista tomase fuerza.

La francesa María de Gournay (1565-1645) participó también del movimiento la *Querrela de las Mujeres* con su texto “Agravio de damas”, con el cual secundaría las ideas de Pizan:

Feliz tú, lector, si no perteneces a ese sexo al que se niegan todos los bienes al privarle de libertad, de la misma manera que se niegan también las virtudes, apartándolo de los cargos, los oficios y funciones públicas, en una palabra, excluyéndolo del poder en cuya moderación se forman la mayor parte de las virtudes; para concederle como única felicidad, como virtudes soberanas y únicas, la ignorancia, la servidumbre y la facultad de hacer el tonto si este juego le place. (Gournay, s.f., p. 1)

Los textos de este tiempo expresaron la opresión a la que eran sometidas las mujeres, pero esos ideales quedarían en el olvido, por la fuerte presencia de la cultura patriarcal, hasta la apertura de la Revolución Francesa en la segunda mitad del siglo XVIII, donde comenzarían a tomar forma los movimientos feministas.

En efecto, hasta el siglo XVIII, habría poca participación de las mujeres en los espacios públicos; solo algunas, que accedían a la educación, porque procedían de familias nobles y adineradas, se atrevieron a “reflexionar sobre la condición de las mujeres y las razones que se aducían para justificar su inferioridad, se rebelaron contra esas ideas y opiniones y simplemente escribieron” (Suárez, 2014, p. 15). Aparecen así las primeras mujeres que reflexionan su situación y expresan su inconformidad, exigiendo que se las eduque como un aspecto imprescindible para su desarrollo.

#### a. Pasos dados en las luchas femeninas

Atendamos la consolidación del movimiento feminista. El feminismo ha sido definido como la lucha por la transformación de los

modelos de relación y falta de participación que se han establecido entre ambos sexos, donde las mujeres logren su liberación, se les reconozca sus capacidades y derechos anteriormente preservados solamente para los hombres. De acuerdo con Susana Gamba, es también:

Un sistema de ideas que, a partir del estudio y análisis de la condición de la mujer en todos los órdenes —familia, educación, política, trabajo— pretende transformar las relaciones basadas en la asimetría y opresión sexual, mediante una acción movilizadora. (Gamba, 2014, p. 2)

Esto se comenzó a consolidar en el contexto de la Revolución Francesa. La segunda mitad del siglo XVIII abrió un contexto propicio para que las mujeres reivindicaran los derechos civiles, sociales y políticos. A partir de la Declaración de los derechos universales de igualdad y de libertad promovidos en el suceso histórico originado en Francia y en la Ilustración, aportaba a esa toma de conciencia.

Otra francesa, Olimpia de Gouges (1745-1793), sería la primera en identificar las deficiencias de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. En respuesta a ello, elaboró la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (“Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne”) (De Gouges, 1789), convirtiéndose en uno de los primeros documentos que evidenció la necesidad de un trato digno, distinto y el reconocimiento de la libertad de la mujer.

Con este documento la autora demandaba un trato igualitario de la ley cuando en cada lugar donde se pusiera Hombre debía estar también Mujer (De Gouges, 1789, p. 1). En su Artículo 1º plantea: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar basadas más que en la utilidad común (De Gouges, 1789, p. 1). A partir de esa sentencia la escritora pone en un mismo nivel a las mujeres en todos los contextos públicos y privados, “entre estos el derecho al voto, a ejercer cargos en el gobierno, a hablar en público sobre asuntos políticos, a la propiedad

privada, a la participación en el ejército, a tener igualdad de poder en la familia y en la iglesia, así como a la educación” (Puleo, 2000).

La escritora exponía en este documento la ambigüedad en el término *hombre*, ambigüedad asumida por la práctica social y que manifestaba los escasos derechos que se le respetaba a la mujer; De Gouges pretendía que cada Derecho ganado y ejercido por el hombre debía ser también aplicado a la mujer.

Artículo VI: La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las ciudadanas y ciudadanos deben contribuir personalmente o por medio de sus representantes, a su formación. Debe ser ésta la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, siendo iguales ante sus ojos, deben ser igualmente aptos para todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades, y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos. (De Gouges, 1789, p. 2)

Si bien la autora retoma el tema de la lucha por los derechos de la mujer, la novedad y el principal aporte es visualizarlo para un instrumento legal como lo es una *Declaración*, una plataforma para legitimar un debate poco escuchado en el ámbito social y político.

Así, “La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana” constituye un desafío no solo para los grupos de intelectuales sino también entre las obreras, que luchaban por la igualdad. Asimismo, visualiza otros temas que estaban fuera de las inquietudes anteriormente expresadas, como es el derecho a la libre expresión, a la autonomía, a la justicia.

Artículo X: Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aún las más fundamentales; la mujer tiene derecho a subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la tribuna siempre que sus manifestaciones no perturben el orden público establecido por la ley. (De Gouges, 1789, p. 2)

Olimpia De Gouges sufrió la muerte en la guillotina y sus ideas no tuvieron incidencia en los cambios que demandaba en la vida práctica. En cambio, hicieron que pensamientos contrarios como los

de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ejercieran gran influencia en las ideas y políticas de los siglos XIX y XX.

En este proceso, en otro escenario del mundo, la feminista inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), con “La Vindicación de los Derechos de la Mujer” demandaba “el derecho a la instrucción de la mujer y el reconocimiento de sus derechos cívicos y políticos” (Moreira, 2005, p. 10).

Las mujeres se encuentran tan degradadas por nociones erróneas acerca de la excelencia femenina, que no pienso añadir una paradoja cuando afirmo que esta debilidad artificial produce una propensión a tiranizar y da lugar a la astucia, enemiga natural de la fortaleza, que las lleva a adoptar aquellos despreciables ademanes infantiles que socaban la estima. Si los hombres se vuelven más castos y modestos, y las mujeres no se hacen más reflexivas en la misma proporción, entonces quedará claro que poseen entendimientos más débiles. (Wollstonecraft, 1792, p. 52)

En su texto, la autora enfatiza en las razones de la sumisión tradicional de la mujer, inculcada desde los primeros años de la vida. Para la autora, con suerte, la mujer sería respetada por su condición de hija, esposa o madre, fuera de ese rol no existe posición privilegiada para ellas, de ahí las limitaciones impuestas a la educación femenina y a toda clase de oportunidad social. En la claridad de estas ideas, Wollstonecraft exige el derecho al voto, al trabajo remunerativo en igualdad de circunstancias, a la no esclavitud, a la eliminación de la discriminación civil y a la educación (Wollstonecraft, 1792, p. 53).

Wollstonecraft echaba por tierra las ideas promovidas por Rousseau (Wollstonecraft, 1792, p. 57). La autora descubría cómo las palabras del autor se encargaban de fundamentar la necesidad de sometimiento de la mujer hacia el hombre, en una cultura de la sumisión. Sin embargo, utilizaba las propias ideas del filósofo para fundamentar la igualdad entre hombres y mujeres; pues, así como ambos géneros tienen los mismos derechos naturales “a la vida”, ambos deberán tener iguales derechos sociales; y, en cualquier caso, si es cierta la debilidad

física de ellas, ¿no es más lógico proveerlas de mecanismos que compensen su inferioridad biológica? Por otro lado, si son las mujeres las encargadas de la instrucción a los hijos, cómo no garantizarles un espacio de aprehensión de conocimientos que le permitan reflexionar en la manera de instruir a los futuros ciudadanos de la sociedad.

La diferencia con respecto a sus predecesoras, es que insistió en un continuo accionar de réplicas al régimen existente. Durante sus campañas demandaba al Estado francés garantizar un Sistema Nacional de Enseñanza Primaria Gratuita Universal para ambos sexos; así como reformar las leyes para terminar con las tradiciones de subordinación femenina. Además, la “Vindicación de los Derechos de la Mujer” constituye un llamado a unir a los seres humanos independientemente del sexo que poseen, es la expresión de la necesidad de igualdad de géneros, la lucha contra los prejuicios, la demanda del acceso a la educación para niñas y niños, los cuales son las principales premisas del llamado feminismo de la igualdad.

Otra figura emerge en el contexto de la Revolución Francesa, el dirigente político francés, Jean Antoine Condorcet (1743-1794), que, como integrante de la Asamblea Legislativa de Francia y presidente de esta Cámara en 1792, sería una de las voces principales en oponerse a la discriminación social y política de la mujer, justo desde los escenarios más altos de la sociedad. Esta cita la encontramos en (Duby & Perrot, 1993) que refiere que Condorcet dice:

O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o bien todos tienen los mismos derechos; y quién vota contra el derecho del otro, sea cual fuere su religión, su color o su sexo, reniega en ese mismo momento de los suyos. (p. 63)

También en los barrios, las mujeres, comenzaban a discutir ideas políticas y revolucionarias en clubes, salones, asambleas, y calles. De ahí trascendió que en 1792 se establecieron las leyes sobre el estado civil y el divorcio. Francia se convertía así en el primer país de la región que aceptaba la separación entre cónyuges como ejercicio de la libertad en ambas partes, lo que se convirtió en un incentivo para el resto de Europa.



b. Movimiento sufragista

En 1848 se generó otra presencia revolucionaria, esta vez en América del Norte. La divulgación del texto de Carlos Marx, “El manifiesto comunista”, determinó que hombres y mujeres firmaran la “Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls”, evidencia, de acuerdo con Gamba, de un feminismo organizado que acababa de celebrar la primera Convención sobre los derechos de la mujer en Estados Unidos.

La Declaración revelaba las condiciones de inferioridad de las mujeres, la discriminación de la cual era víctima en los sectores políticos, sociales y económicos, y a diferencia de los textos que le antecedieron, proponía acciones concretas para generar un cambio en sus vidas. Este contexto es conocido en los anales de la Historia como el *Movimiento Sufragista*, pues el nivel educacional que ya alcanzaban las mujeres les permitía comprender la valía del voto y, comenzaron a escribir sobre ese derecho y demandarlo.

La historia de la humanidad es la historia de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre con respecto a la mujer, y cuyo objetivo directo es el establecimiento de una tiranía absoluta sobre ella. (...) La ha obligado a someterse a unas leyes en cuya elaboración no tiene voz. (Cady, 1848, p. 1)

Así escribiría Elizabeth Cady Stanton, quien se encargaría de redactar la declaración de principios y resoluciones que finalmente fueron aprobadas por 68 mujeres y 32 hombres. La solidez del texto se refleja por la capacidad que tiene de enumerar y demandar cada uno de los derechos que se les había negado, más allá del derecho al sufragio: en primer lugar, sus derechos civiles, el derecho a ser tratada por igual, el derecho a la propiedad, derechos de empleo e ingresos, leyes de divorcio, la salud económica de la familia y el control de la natalidad.

DECIDIMOS: Que todas aquellas leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al

gran precepto de la naturaleza y, por tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad. (...)

DECIDIMOS: Que la mujer es igual al hombre —que así lo pretendió el Creador— y que por el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal. (Cady, 1848, pp. 1-2)

A través de estos párrafos, no solo exigen sus derechos, como ocurría anteriormente, sino que se proclamaban capaces de luchar por ellos, respaldadas por otras organizaciones de mayor tiempo de existencia como la Asociación Nacional Pro Sufragio de la Mujer y la Asociación Americana Pro Sufragio de la Mujer. Estaban dispuestas a emplear cualquier medio de propaganda, como los medios de comunicación, para hacer conocer sus demandas, y prometían, a su vez, que recurrirían a los organismos legislativos del Estado, así como a la movilización de otros grupos dentro del país.

No obstante, este gran paso, en la segunda mitad del siglo XIX, la obtención del derecho al voto continuaba pendiente. En Europa otras voces comienzan a secundar la demanda del movimiento sufragista americano. La feminista inglesa Harriett Taylor Mill (1807-1858) exigía la plena ciudadanía para todas en el ensayo “La emancipación de la mujer”, donde expone: “El que las mujeres tengan las mismas fundadas razones que los hombres, por el mero hecho de ser personas, a reclamar el derecho al voto (...) es algo difícil de negar a cualquiera”.

Finalmente, tras 70 años de lucha, en 1918 las mujeres inglesas consiguieron el derecho al voto, dos años después este hecho se hacía factible también en los Estados Unidos. Algunos analistas como Suárez (2014) atribuyen estas decisiones al papel que jugara la mujer durante la Primera Guerra Mundial, donde mostraron su determinación patriótica y social, y también por la incidencia de organizaciones mundiales como la International Council of Women (1888), Alianza Internacional para el Sufragio Femenino (1904), Women’s International League for Peace and Freedom (1915), y la Internacional Socialista de Mujeres (1907).

Durante los procesos sociales, económicos, políticos, que se desarrollaron en el siglo XIX, el movimiento feminista avanzó, pues finalmente en el Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864), se había reconocido el trabajo profesional de la mujer, superando la idea de que ella está circunscrita solo al trabajo doméstico. Sin embargo, fue en el siglo XX donde mayores resultados se alcanzaron en materia de igualdad ante la ley. En 1911, se les reconoce, además del derecho al voto y ocupar cargos públicos, el derecho al trabajo, a la formación profesional y a la no discriminación laboral. La demanda mundial del derecho al voto se convirtió en un petición internacional eventualmente satisfecho luego de culminada la Segunda Guerra Mundial.

### c. El feminismo socialista

En este recorrido se constata cómo esta toma de conciencia se va difundiendo en los diferentes ambientes del mundo, y se va haciendo como un estribillo que va cantando una realidad a los oídos de los diferentes actores sociales. Este es el caso de “Las doctrinas socialistas de los siglos XIX y XX, que aportaron otra visión del problema social y del feminista” (Suárez, 2014, p. 28). En la primera mitad del siglo XIX, una de las feministas más destacadas sería Flora Tristán (1803-1844), con su libro *Unión Obrera*; donde ve a la lucha obrera como una oportunidad para defender los derechos de las mujeres, sobre todo el derecho a la Educación (Tristán, 1843), que les permita obtener los fundamentos para defender su calidad de vida y su propia libertad.

En sus escritos, Tristán observaba las diferencias entre las mujeres proletarias y las de clases acomodadas, y se concentra en las primeras por ser las más explotadas. No obstante, su lectura es más amplia en tanto veía a la Educación como el camino para superar las capacidades de las mujeres, aportar a la instrucción de las nuevas generaciones y fomentar el respeto entre ambos sexos:

No os digo, pues, que reclaméis los derechos para la mujer en nombre de la superioridad de ésta (...) Es en nombre de vuestro propio interés, el de los hombres; de vuestra mejora, la de los hombres; y, por último, en nombre del bienestar universal de todos y todas os invito a reclamar derechos para la mujer y, mientras tanto, reconocérselos al menos en principio. (Tristán citada por Bloch, 2001, p. 275)

En el campo intelectual la maestra alemana Clara Zetkin (1857-1933), escribiría en el diario “La Igualdad”, catalogado como socialista, defendiendo ideas tan progresistas como es el derecho a la autonomía femenina. Perteneciendo al movimiento de la lucha feminista, Zetkin, secunda los presupuestos de Tristán, al entender que la condición de la mujer responde a la clase a la cual pertenece. Entiende que las mujeres acomodadas han sido entregadas como *propiedad* a sus esposos y, por lo tanto, no tienen la capacidad de decisión que podrían tener; en cambio las obreras, sí, de aquí que sea a este grupo que le entrega toda la esperanza de generar un cambio.

Dentro de las representantes del movimiento femenino socialista hay que destacar, por último, a Alejandra Kollontai (1872-1952), participante activa en las Conferencias Internacionales de las Mujeres Socialistas, fue ella quien determinó mejor qué cambio necesitaba la mujer en la lucha contemporánea por sus derechos:

No basta con la abolición de la propiedad privada y con que la mujer se incorpore a la producción; es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo, y muy especialmente, una nueva relación entre los sexos. (Suárez, 2014, p. 32)

Kollontai entendía que, esta lucha personal, se convirtiera en un fenómeno colectivo. Dicho de otro modo, la autora comprendió que la unidad de hombres y mujeres definirían los logros que en materia de derechos de las mujeres se viviría en el futuro si se concretara una auténtica revolución comunista.

#### d. El nuevo feminismo

Para finalizar esta consideración miramos el movimiento feminista frente a un nuevo desafío. Por la coyuntura mundial sufrió una recaída a partir de 1960. Pero en los años de 1970 comienzan a destacarse: Simone de Beauvoir, con su libro titulado *El segundo sexo* (1949...) y Betty Friedan (1921-2006), esta última entraba al debate del feminismo con el texto “La mística femenina” (1963), en la cual contradecía la idea de que la única función de la mujer en sociedad es la de ser esposa y madre. La escritora movilizó a no pocos hombres y mujeres en Organización Nacional para las Mujeres (NOW en inglés); desde cuya plataforma defendió la igualdad de salarios y oportunidades para ambos sexos.

Este fue el resultado de lo que se conoce históricamente como la primera ola del feminismo, que era definida por la lucha por la igualdad de derechos para los dos sexos. Así como, en Francia los movimientos sociales y políticos ocurridos en 1968 inauguraron la segunda ola del feminismo con un cambio en las prioridades: la acentuación de la diferencia entre varones y mujeres; es decir, la necesidad de reconocer a las mujeres como un género diferente, con necesidades distintas, pero a la vez con las mismas oportunidades (Granados, 2006).

De acuerdo con Duarte y García, la tercera ola feminista inició en la década de los 90 del siglo pasado y se extiende hasta el presente, acentúa su acción en las limitaciones y luchas pendientes de la segunda ola (Duarte & García, 2016, p. 107). El feminismo contemporáneo es un proyecto pluralista y diverso en el que coexisten diferentes posiciones ideológicas y vitales, materializadas en las diferentes corrientes del feminismo: reformista, radical, revolucionario, socialista, marxista, de la igualdad, de la diferencia, ecofeminismo, entre otros (Puleo, 2000).

De manera general, el nuevo feminismo, enmarcado desde la década de los 60 en Estados Unidos y Europa, ha exigido la redefini-

ción del concepto de patriarcado, la investigación y toma de posición sobre las causas de la explotación y discriminación de la mujer, el rol de la familia, la división sexual del trabajo, la sexualidad, la reformulación de la separación de espacios público y privado —a partir del eslogan “lo personal es político”— y el estudio de la vida cotidiana (Gamba, 2014).

e. Una mirada a los derechos de la mujer  
en el ordenamiento local

En América Latina, el primer salto se daría en el contexto de la V Conferencia Internacional Americana de la Unión Panamericana de Naciones, celebrada en Santiago de Chile en 1923, y en la cual se dispuso abolir las incapacidades constitucionales y legales de la mujer para que sean portadoras de los mismos derechos civiles y políticos que los hombres.

Cinco años después, en un encuentro semejante, se constituiría la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), el primer organismo de su naturaleza a nivel mundial dirigido a velar por su reconocimiento pleno de los derechos civiles y políticos (Mejía, 2015), que se encargaría de favorecer la información jurídica para el tratamiento de los diferentes temas; esto significó un avance importante sobre todo como una región sin grandes antecedentes de acontecimientos del movimiento feminista, que, por lo general, como hemos referido se gestaban especialmente en Europa.

En su discurso inaugural, la primera Presidenta de la CIM, Doris Steven, que lo cita Luz Guerrero, enunciaba:

No queremos más leyes escritas para nuestro bien y sin nuestro consentimiento. Debemos tener derecho de regir nuestros propios destinos junto a ustedes [...] Pedimos que se nos devuelvan nuestros derechos que nos han sido usurpados. Son nuestros derechos humanos. (Guerrero, 2012, p. 190)

El posterior reconocimiento internacional de sus derechos en la Conferencia de Viena, sirvieron de motivación para la participación de la CIM en la promoción de políticas dirigidas a erradicar en la región la discriminación femenina. En 1928, además del Tratado sobre Igualdad de Derechos, la CIM propuso que se creara un Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer y que se elaborara un Primer Informe sobre Derechos Políticos y Civiles. Si bien este último no fue aprobado, sí fue aprobada la necesidad de levantar un informe sobre la situación jurídica de las mujeres de la Unión Panamericana de Naciones, sus derechos, y de éstos frente a los derechos de los hombres.

Otros sucesos que sirvieron de antecedente en la lucha contra la discriminación, fueron la celebración de la Convención sobre Nacionalidad de la Mujer, la firma del Tratado de Igualdad de Derechos entre Hombres y Mujeres, y la aprobación de la Declaración de Lima en favor de los Derechos de las Mujeres.

Iniciada la lucha de la CIM por lograr la firma de un Tratado sobre Igualdad de Derechos, se desarrolla la Séptima Conferencia Internacional Americana, celebrada en Montevideo, en 1933. Este devino momento decisivo para unificar las acciones en la región en torno a la garantía de sus derechos.

Otro logro del encuentro fue que favoreció la firma del Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer, a partir del cual no existiría “distinción alguna, basada en sexo, en materia de nacionalidad, ni en la legislación ni en la práctica” (CIM, 1933, Art. 1), con ello no perdería su condición de nacionalidad, aunque contrajera matrimonio con un hombre de otra nación. La relevancia de este documento radica en que fue el primer instrumento mundial que aseguraba alguno de los derechos de la mujer.

A partir de 1948, y en sintonía con las inquietudes en Europa, la CIM obtiene logros para la mujer como el derecho al voto, la Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Civiles, así como la aprobación de la Convención Interamericana sobre Domi-

cilio de las Personas Físicas en el Derecho Internacional Privado, la cual garantiza que la mujer separada de su marido pueda gozar de un domicilio independiente.

No sería hasta 1994 que la CIM celebra otro trascendental logro, cuando la Asamblea General de la OEA hace pública la “Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer” (CIM, 1994). Este documento constituye el único en el mundo en el cual se plantean las directrices en relación a la violencia contra la mujer, y fue resultado de un amplio programa de elaboración, revisión y consulta que desarrolló la Comisión Internacional de la Mujer desde 1989 en los países de América Latina.

La Convención de Belém do Pará acierta en entender que lo privado es también público, de modo que aquellas manifestaciones de violencia o violación de las disposiciones de cualquier Convención de los Derechos de la Mujer, debían encontrar una sanción; amplía las posibilidades de actuación del Estado, tanto en las esferas públicas como en las esferas privadas. Esta es una oportunidad en la que se evidencia un problema regional, que era en la vida privada donde la mayoría de las mujeres sufrían ataques a su dignidad.

La Convención tuvo un impacto inmediato en la región, pues si bien en 1994, cuando entra en vigor sus disposiciones, solo 9 países contaban con Declaraciones políticas para protegerlas, el número de Estados miembros de la OEA que se afiliaron al instrumento se elevó a 34. El estudio de las condiciones de vida de las niñas y mujeres en general se extendió en numerosas naciones, y con base en esas investigaciones se generalizó en la región la elaboración de textos legislativos que garantizaban los Derechos de la familia y de la mujer.

Lo más importante de este acontecimiento es que el fenómeno de la violencia no estaría circunscrito únicamente al grupo de mujeres, sino que se trataría el concepto de violencia intrafamiliar, que originaría un proceso de revisión profunda de leyes, normas y planes de protección de las víctimas de violencia.



Sin embargo, a pesar de que la CIM ha establecido mecanismos de control sobre la implementación de las bases de este documento en los contextos sociales de la región, estimulados fundamentalmente en la década de 2000, los resultados de estas investigaciones evidencian que la aplicación de sus disposiciones se encuentra muy lejos de hacerse efectiva en el nivel que requieren las mujeres que son violentadas; lo que constituye un fracaso para el organismo regional.

Hasta hoy, la CIM continúa siendo la plataforma mediante la cual los países miembros de la Organización de Estados Americanos pueden ser asesorados en sus políticas para garantizar los derechos de las mujeres a la equidad e igualdad de género. En el apartado siguiente se presenta ese otro escenario en el que Organismos Internacionales han tomado la bandera de la defensa y han acompañado este proceso de reivindicación de los derechos de la mujer.

## **Declaraciones Internacionales**

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, evidencia en el Artículo 2 que:

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o cualquier otra índole, origen nacional o social, opinión política o cualquier otra condición.<sup>7</sup>

En este artículo y con este documento se evidencia la igualdad de condiciones para los diferentes grupos sociales, y promueve el derecho a la libertad y a la dignidad independientemente de las características de los seres humanos.

---

7 UN, The Universal Declaration of Human Rights, p. 1 (“Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status”).

Luego de la Declaración Mundial de los Derechos Humanos de 1948, resaltamos cuatro Conferencias Internacionales, en las que se ha abordado la situación de las mujeres y han impulsado la promoción de sus derechos. La primera se desarrolló en Ciudad de México (1975), luego Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995), a esta última le siguieron una serie de exámenes quinquenales.

***En Ciudad de México, se identificaron tres objetivos prioritarios:***

1. La igualdad plena y la eliminación de la discriminación por motivos de género.
2. La plena participación de las mujeres en el desarrollo.
3. Una mayor contribución de las mujeres a la paz mundial.

La Asamblea General, aprobará la “Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación” (ONU, 1979). La definición que hace el documento en su Artículo 1º en relación con la discriminación a la mujer es quizás el principal aporte de este instrumento:

A los efectos de la presente Convención, la expresión discriminación contra la mujer denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (ONU, 1979, Art. 1)

Entre las posibles limitaciones que se pueden identificar se encuentra el hecho de olvidar el papel protagónico que tiene la mujer en el desarrollo humano social; así como obviar los aportes científicos y en los campos de la producción hacia el avance económico.

***En Copenhague, Dinamarca. Esta segunda conferencia marcó tres esferas principales de actuación:***

1. La igualdad en el acceso a la educación.
2. La igualdad de oportunidades en el empleo.
3. La atención a la salud de las mujeres.

Decide crear el Comité para la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer. Con ello, los Estados miembros de la ONU están obligados a entregar sistemáticamente un informe “sobre las medidas legislativas, judiciales, administrativas o de otra índole que haya adoptado para hacer efectivas las disposiciones de la Convención, y comunicar los progresos realizados en este sentido” (ONU, 1979, p. 45). Otro de los progresos es que incluye también al ámbito privado, donde se generan los daños más graves por la persistencia de fenómenos como la violencia de género, concebido como todo acto de agresión, basado en la percepción de desigualdad en la cual se encuentran las mujeres en su relación con los hombres, y no solo tareas dirigidas a los Gobiernos.

Ello no quiere decir que el abuso de poder, entre otras situaciones como el embarazo infantil, la pobreza y la discriminación, hayan desaparecido del escenario mundial. Algunos analistas achacan la falta de compromiso o la debilidad de este tipo de instrumento (Valente Vargas, 2000) sin que las transformaciones lleguen a ser apreciables.

***Nairobi, la tercera Conferencia Mundial de la mujer, año 1985.***

Se vio también como una evaluación de lo que había sido el decenio de la mujer 1975-1985. En esta conferencia se da un cambio de perspectiva importante; ya no se considera solo que la incorporación de las mujeres en todos los ámbitos de la vida sea un derecho legítimo de éstas, sino que se plantea como necesidad de las propias sociedades contar con la riqueza que supone la participación de las mujeres.

Se señalan tres tipos de medidas: Medidas de carácter jurídico; Medidas para alcanzar la igualdad en la participación social; Medidas para alcanzar la igualdad en la participación política y en los lugares de toma de decisiones. Se insta a los gobiernos a establecer según sus prioridades las líneas de acción para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres, pero haciendo hincapié en que dicha igualdad debe impregnar todas las esferas de la vida social, política y laboral.

Antes de hablar de la última Conferencia Internacional de las Mujeres promovida por la ONU, se debe destacar la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, también conocida como Conferencia de Viena, organizada en 1993, pues marcó un hito en la evolución de los compromisos internacionales relativos a los derechos humanos (PNUD, 2004), según el informe del PNUD.

Un avance en materia de resoluciones con carácter legal consistió en que se nombra a una Relatora Especial sobre violencia contra la Mujer, teniendo en cuenta que las principales acciones del movimiento feminista circulaban en torno a la demanda del Derecho a las niñas, adolescentes y mujeres a una vida segura. El encuentro determinó los actos de violencia de género (hacia la mujer) como una trasgresión a los Derechos Humanos. Cualquier víctima de una violación de los derechos establecidos en la Convención puede, una vez agotados los recursos judiciales que están a su disposición en el ámbito interno, puede acudir al Comité de Expertos (creado por la CEDAW) que determinará si el Estado ha vulnerado la Convención o no.

Su propósito era revisar la situación de los mecanismos de derechos humanos en aquel momento, que afirmaba que “los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales” (ONU, 1993, p. 23). El documento exigía la eliminación de todas las formas de violencia de género, en tanto, demandaba “erradicar cualesquiera conflictos que puedan surgir entre los derechos de la mujer y las consecuencias perjudiciales de ciertas prácticas tradicionales o costumbres, de prejuicios culturales y del extremismo religioso” (ONU, 1993, p. 34).

Para ello, la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer y el Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de la CEDAW, iniciaron el largo proceso de negociación hacia la creación del instrumento jurídico que incluyese las disposiciones pendientes en la Convención (ONU, 2014, p. 14). Lo más importante de la Conferencia de Viena fue que generó, dentro de los países, un análisis del contexto; en el cual crecen y viven las niñas y mujeres. Se evaluaron aspectos de cómo, en algunas regiones, ya sea por sus culturas o por las políticas patriarcales que se aplican, se les niega los derechos elementales como el acceso a un nombre, a una nacionalidad, a la escuela, a valorar la dignidad de su propio cuerpo, votar y ser elegidas.

En lo siguiente, las políticas públicas diseñadas por los Estados miembros de la ONU debían incluir objetivos claves como garantizar la participación de las mujeres en la vida política, civil, económica, social y cultural; erradicar todas las formas de discriminación basadas en el sexo, incluyendo el acoso sexual, la trata y la explotación de mujeres; por último, promover acciones para patentizar la igualdad y respeto de género, amén de las tradicionales o costumbres de origen religioso o cultural que impere en las sociedades.

### ***La cuarta Conferencia Mundial de la Mujer se celebró en Beijing en el año 1995.***

Es la conferencia con mayor impacto mundial de todas las celebradas hasta el momento, tanto desde el punto de vista de la participación, que contó con representaciones de 189 gobiernos y con una participación de 35 000 personas en el Foro paralelo de las organizaciones no gubernamentales, como por el enfoque que se hace de la igualdad entre mujeres y hombres.

En primer lugar, se reconoce la diversidad de las mujeres, se deja a un lado el concepto genérico de mujer y se señala la diversidad de las mujeres y las distintas circunstancias en las que se desenvuelven. Se reconoce también la labor de las mujeres que han ido

allanando el camino, esto es muy importante de cara a la labor de visibilidad y reconocimiento del trabajo del movimiento feminista a lo largo de la historia.

Se reafirma el convencimiento de que los derechos de la mujer son derechos humanos y se proclama la plena participación de las mujeres en condiciones de igualdad en todas las esferas de la sociedad como condición fundamental para alcanzar la igualdad, el desarrollo y la paz. Se habla de los derechos de las mujeres y de las niñas y de lo importante que es potenciar al máximo su capacidad para garantizar su plena participación, en condiciones de igualdad, en la construcción de un mundo mejor para todos y promover su papel en este proceso. Por último, se señala la importancia de prevenir y eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas. A su vez, la Plataforma de Acción de Beijing marcó los siguientes objetivos estratégicos:

1. La mujer y la pobreza.
2. Educación y capacitación de la mujer.
3. La mujer y la salud.
4. La violencia contra la mujer.
5. La mujer y los conflictos armados.
6. La mujer y la economía.
7. La mujer en el ejercicio del poder y la adopción de decisiones.
8. Mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer.
9. Los derechos humanos de la mujer.
10. La mujer y los medios de comunicación y difusión.
11. La mujer y el medio ambiente.
12. La niña.

Como vemos, Beijing supone un verdadero punto de inflexión en la lucha por la igualdad en el marco internacional. Lo que más interesa destacar aquí, es la enorme implicación que se reclama desde la Plataforma a los Estados para que la igualdad entre mujeres y hombres sea una realidad. Se encuadra el marco normativo y directrices de las políticas para los países participantes, que pone fin

a tantos años de discusión del tema de la igualdad, pues no solo se habla de mujeres y sus derechos, sino de las garantías del “género”.

El concepto de género plantea las relaciones entre mujeres y hombres desde una perspectiva social, cultural e histórica. Supone realizar una nueva mirada de las cosas teniendo en cuenta los papeles socialmente atribuidos a mujeres y hombres en la sociedad, en el trabajo, en la política, en la familia, en las instituciones y en todos los aspectos de las relaciones humanas. (PNUD, 2004, p. 51)

Asimismo, salta otro concepto que implica entender mejor las circunstancias específicas por las cuales debe instrumentarse el accionar dirigido a promover la participación femenina: el concepto de la transversalidad del enfoque de género:

Esto implica repensar la vida social, económica, laboral, familiar, la salud y por supuesto el poder y la política, desde la perspectiva de género, analizando y valorando las distintas implicaciones de hombres y mujeres en cualquier faceta del desarrollo humano. (PNUD, 2004, p. 56)

Este documento significó un punto de avance, su Plataforma de Acción “es la expresión más completa del compromiso de los Estados en favor de los derechos humanos de la mujer” (UN Human Rights, 2014, p. 23).

***Otros encuentros y declaraciones, alentado también por la ONU, pusieron el tema de la mujer en la agenda de debate mundial.***

La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo en 1994, a partir del cual se elaboró un Programa de Acción dedicado a esbozar las líneas de trabajo que favorecerían la igualdad de género, la integración de la familia, el cuidado de la salud reproductiva y de la mujer, la educación femenina. Además, advertía sobre los fenómenos sociales que van en detrimento de la mujer como es la inmigración.

A raíz de este documento, en 2010, el Secretario General presentó la Estrategia Mundial para la Salud de la Mujer y el Niño, que establece medidas esenciales para mejorar la salud de las mujeres y los niños en todo el mundo. Durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (“Río+20”), celebrada en el Brasil en 2012, se elaboró el documento, “El futuro que queremos” (ONU, 2012), los Jefes de Estados vuelven a comprometerse con “asegurar a las mujeres la igualdad de derechos, acceso y oportunidades de participación y liderazgo en la economía, la sociedad y la adopción de decisiones políticas” (ONU, 2012 N° 31), en tanto se aprecia como una condición para lograr la participación ciudadana de la mujer, y como consecuencia de ello, alcanzar el desarrollo sostenible.

Por otro lado, teniendo en cuenta que la Declaración y Programa de Acción de Viena, emitidos hace 20 años, no tratan adecuadamente algunos de los desafíos encarados en la actualidad en lo concerniente a respetar, proteger y garantizar los derechos humanos; la ONU aboga por una actualización de sus instrumentos al adoptar la Declaración de Viena+20 OSC (ONU, 2013).

En el documento se reconoce que las reformas legales progresivas en muchos Estados no han sido suficientes para garantizar el disfrute por parte de las mujeres de estos derechos en sus vidas diarias, primero porque persisten culturas con basamento patriarcal, y, en segundo lugar, por las circunstancias que impone el régimen capitalista.

A razón de esta nueva Declaración, los Estados no deberían admitir ninguna manifestación de violencia contra la mujer y en ese sentido, invertir recursos y tomar medidas legislativas, administrativas, sociales, educativas, para enfrentar y erradicar tal violencia, en cualquier entorno o tiempo de paz, desastres o conflictos armados. Pero invitar a los Estados a cumplir con sus obligaciones para asegurar la igualdad de derechos a la protección social, la seguridad política, la participación y posibilidades de desarrollo, no implica una estrategia de control de que esas acciones se produzcan en las naciones.



## **Una mirada a los derechos de la mujer en América Latina y en el Ecuador**

### ***Los derechos de la mujer en Latinoamérica***

En América Latina, el primer salto se daría en el contexto de la V Conferencia Internacional Americana de la Unión Panamericana de Naciones, celebrada en Santiago de Chile en 1923, y en la cual se dispuso abolir las incapacidades constitucionales y legales de la mujer para que sean portadoras de los mismos derechos civiles y políticos que los hombres.

Cinco años después, en un encuentro semejante, se constituiría la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), al cual nos referimos en el anterior acápite por su influencia al facilitar la información jurídica para el tratamiento de los diferentes temas; esto significó un avance importante sobre todo en una región sin grandes antecedentes de acontecimientos del movimiento feminista, que, por lo general, como hemos referido, se gestaban especialmente en Europa.

En el contexto latinoamericano, la Convención de Belém do Pará (CIM, 1994), fue el primer encuentro que tuvo por objetivo la lucha contra la manifestación extrema de la discriminación estructural y social que viven las mujeres. Acierta en entender que lo privado es también público, de modo que aquellas manifestaciones de violencia o violación de las disposiciones de cualquier Convención de los Derechos de la Mujer, debían encontrar una sanción; amplía las posibilidades de actuación del Estado, tanto en las esferas públicas como en las privadas. Esta es una oportunidad en la que se evidencia un problema regional: que era en la vida privada donde la mayoría de las mujeres sufrían ataques a su dignidad.

La Convención de Belém do Pará no solo significa un hito para los acontecimientos que devendrían en el contexto latinoamericano, sino que a nivel internacional comprende un gran aporte, y es el de concebir que el Estado no es el único responsable de velar por la garantía de los Derechos Humanos de la mujer.

En la actualidad, otros aparatos institucionales y legales se ocupan de la situación de la mujer, entre ellos, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).<sup>8</sup> Desde la década de los 80 a la del 2000, este organismo ha realizado más de 59 observaciones a casi una treintena de Estados de América Latina, en los cuales refiere los pocos avances evidenciados en materia de autonomía económica (la capacidad para generar ingresos propios y controlar activos y recursos), autonomía física (el control sobre su cuerpo) y autonomía en la toma de decisiones (participación plena en las decisiones que afectan sus vidas y a su colectividad) (Barreiro & Torres, 2010, p. 14). El progreso en temas como la participación política, los derechos sexuales y derechos reproductivos, el acceso a la justicia, institucionalidad para la igualdad de género, han sido catalogados como deficitarios.

Una de las causas de esta situación es que todo el conjunto de normas jurídico-internacionales de protección de los derechos humanos, se han centrado principalmente en las experiencias y valoraciones de los hombres, pues la participación de las mujeres en la elaboración de esos instrumentos siempre ha sido minoritaria. De manera general, persisten prácticas tradicionales y consuetudinarias nocivas y estereotipos negativos sobre la mujer, especialmente en los códigos civiles, penales y de familia, así como en la legislación laboral y comercial, o las normas y los reglamentos administrativos (ONU, 2000). Si se evalúa la posición de los Estados en relación al tema de la mujer, existe una contradicción entre los acuerdos internacionales que se toman al respecto y las leyes discriminatorias que continúan existiendo en los países, lo cual hace vano los esfuerzos y avances que en materia de derecho de la mujer se han suscitado en el contexto legal.

---

8 La Comisión Económica para América Latina y el Caribe es el organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas responsable de promover el desarrollo económico y social de la región latinoamericana.

## *Derechos de las mujeres en Ecuador*

Luego de hacer este recorrido por los diferentes escenarios del mundo, y como en toda realidad de la mujer constatada hasta ahora, Ecuador no ha estado ajeno al desarrollo de los derechos femeninos y con una sensibilidad propia.

Fue Eloy Alfaro, como presidente de la República a finales del siglo XIX, quien primeramente se mostró respetuoso de los derechos de la mujer ecuatoriana en el nivel más alto de la política social. Entre las transformaciones que manejó se encontraba incorporar a la mujer a la vida pública, lo que significó ya un mensaje de igualdad, pues pudieron participar en ese medio y tener igualdad de trato como la tenía el varón. Eloy Alfaro impulsó el reconocimiento de la mujer y le dio la posibilidad de estudio y empleo. Mediante el Decreto Supremo N° 68 del 19 de diciembre de 1895, dispuso que desde que iniciara el nuevo año, los puestos para el despacho de cartas al público, en las Administraciones de Correos de todas las capitales de proporción, serían administradas por mujeres.

Con ello buscaba promover que en la sociedad existiese el respeto y reconocimiento de la igualdad; lastimosamente, estas iniciativas quedaron en un lugar muy secundarios en el posterior desarrollo de la historia; sin embargo, se puede resaltar unos pocos casos que fueron fruto de este proceso; entre ellas, Matilde Hidalgo, quien, por la Revolución Alfarista, estudió y fue la primera mujer en graduarse como doctora en medicina y también la primera que votó en una elección nacional. En el año de 1929 se reconoce en la Constitución el derecho al voto de las mujeres, siendo Ecuador el primer país en América Latina en abrir esta oportunidad.

Entre las luchadoras por los derechos humanos, de origen ecuatoriano, se encuentra Rosa Elena Tránsito Amaguaña, se le considera como un referente del movimiento feminista y a su vez activista indígena. Otra mujer, Dolores Cacuango, en 1946, promovió la organización de las escuelas bilingües indígenas. Se resalta también

a Nela Martínez Espinoza, quien participó activamente en la política nacional, así como en la creación y liderazgo de diversas organizaciones como Unión Revolucionaria de Mujeres Ecuatorianas y Alianza Femenina Ecuatoriana.

Ya en la época moderna, y como todos los países de la región, el principal problema sería la violencia contra la mujer, catalogado como un tema que estaba fuera de los límites de intervención del Estado, era más bien un asunto privado. Según explica Gloria Camacho:

La violencia contra las mujeres en el ámbito público y en el privado constituía un atentado a los derechos humanos, fueron los principales factores que incidieron para que, en el Ecuador, tanto el Gobierno como la sociedad en su conjunto fueran desnaturalizando esta práctica y asumiendo su responsabilidad para enfrentarla. (Camacho, 2014, p. 16)

En efecto, la ignorancia acerca de la gravedad de este asunto hacía que los hechos de agresión fueran visto como algo aislado y no eran reconocidos como un problema social a resolverse por políticas públicas.

Si bien durante la década de 1980 sobre el país cayó tremenda presión mundial por el propio hecho de que Ecuador había suscrito los acuerdos internacionales, las acciones no se consolidaron hasta el año de 1994, cuando se crearon las primeras Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF). Estas Comisarías se dedicaron a gestionar la justicia, con un modelo de atención integral a las usuarias, es decir, a ellas llegarían casos para recibir orientación y prevenir los actos de violencia doméstica, pero también para atender, juzgar y sancionar la agresión intrafamiliar. Un año más tarde de conformadas las CMF, se promulgó la Ley 103 contra la violencia a la mujer y la familia, un instrumento que posibilitaría a las violentadas obtener algún tipo de protección y tener acceso a la justicia.

Esos instrumentos resultaron un paso importante en la lucha del movimiento femenino para extender, dentro del país, la idea de que los derechos de la mujer son derechos humanos, y de que la agre-

sión hacia las mujeres constituía un problema social desatendido por la sociedad y por el Estado ecuatoriano. No obstante, no sería sino hasta la década del 2000, que la nación ecuatoriana redirigió las acciones para garantizar los derechos humanos de las mujeres.

### ***La práctica de Derechos en Ecuador hasta nuestros días***

Ecuador constituyó uno de los primeros países de América Latina en firmar la Convención de Belém do Pará, lo que dice del nivel de conciencia que en relación a la situación de la mujer había alcanzado el Gobierno en esa fecha. Sin embargo, no fue hasta mediados de la primera década del nuevo Milenio, que el problema de la mujer fue atendido en el orden policial y judicial.

La Constitución de la República del Ecuador (Asamblea Nacional, 2008, pág. Art 11 N 2) de 2008 supone el reconocimiento social de los derechos humanos a toda persona, pues asume iguales derechos, deberes y oportunidades y establece que nadie podrá ser discriminado por razones de identidad de género, sexo, orientación sexual, entre otras. Con ello queda implícito la protección a los derechos humanos de la mujer.

Entre los avances que evidencia la Carta Magna figura, que no solo enuncia la prohibición de los delitos contra la mujer, sino que obliga al cuerpo legislativo a elaborar una sanción ante la ocurrencia de esos hechos, incluso, no solo los de índole física sino también la psíquica, la moral y la sexual. Este es un aspecto importante, si se tiene en cuenta que las agresiones psicológicas ni siquiera eran concebidas como formas de violencia, y en la actualidad resultan más difíciles de denunciar y probar, por tanto, están más extendidas dentro de la población.

Con este instrumento, el Estado se convierte en el principal defensor contra la violencia de género y de todo tipo, aspecto que deja claro en el Capítulo sexto “Derechos a la Libertad”, del Título 2 “Derechos”: El Estado adoptará las medidas necesarias para prevenir,

eliminar y sancionar toda forma de violencia, en especial la ejercida contra las mujeres, niñas, niños y adolescentes (Asamblea Nacional, 2008, Art. 66, Núm. 3).

No obstante, la Constitución de la República no tuvo un efecto inmediato en el cuerpo legislativo del país. Mientras tanto, operaron otros planes, elaborados por el Congreso, que igualmente se dedicaban a denunciar las prohibiciones sin que las secundaran el grupo de políticas públicas e instituciones necesarias para generar un cambio de percepción y acción en el enfrentamiento contra la violencia.

Nace así el Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres (Asamblea Nacional, 2007), que desde las primeras premisas que expone, evidencia la madurez que se había alcanzado en el país acerca de la visión sobre las agresiones y la discriminación hacia las mujeres. En primer lugar, parte de la idea de que “la violencia basada en la condición de género es un problema que responde a las desiguales relaciones de poder que persisten en el marco de sociedades patriarcales y autoritarias” (Camacho, 2014, p. 19). Este era un punto clave para desnaturalizar los hechos de agresiones hacia las mujeres en la sociedad. La otra premisa de importancia que se tuvo en cuenta para la conformación del Plan, es que reconocía que la única manera de erradicar la violencia contra la mujer, era a partir de una intervención multidisciplinaria e intersectorial.

La elaboración de los Planes Nacionales del Buen Vivir (PNBV) de 2009 a 2013 y de 2013 a 2017, la atención al tema continuaría tratándose y queda referenciada en una de sus políticas: “Prevenir y erradicar la violencia de género en todas sus formas” (Asamblea Nacional, 2007); aunque logran un enfoque también integral en cuanto a las metas propuestas sobre los derechos de la mujer y sus condiciones de vida, transitó por las mismas debilidades del anterior proyecto a la hora de su implementación; aunque en el segundo Plan se comienza a emplear el término prevención, lo que resulta importante pues ya no se trata solamente de ajusticiar el fenómeno una vez que ocurre, sino

de que el enfrentamiento parta de evitar el problema en las familias ecuatorianas. Se refiere de esta manera el documento:

a) Reducir la violencia contra las mujeres: la física en un 8%, la psicológica en un 5%, y la sexual en un 2%; b) Erradicar la agresión de profesores en escuelas y colegios; c) Alcanzar un 75% de la resolución de las causas penales; y, d) Alcanzar el 60% de eficiencia en las causas penales acumuladas. (Asamblea Nacional, 2007, Objetivo 9, metas 9.4.1)

Un paso trascendental y que se venía encaminando desde la propia modificación de la Constitución de la República, lo supone la aprobación, finalmente en 2013, del Código Orgánico Integral Penal (COIP), de la Asamblea Legislativa, publicado mediante Registro Oficial N° 180, del 10 de febrero del 2014.

Como respuesta a los enunciados de la Carta Magna, este instrumento legal comprende un avance en tanto cataloga como delito la violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar. En su definición, explica que: “Se considera violencia toda acción que consista en maltrato, físico, psicológico o sexual ejecutado por un miembro de la familia en contra de la mujer o demás integrantes del núcleo familiar” (Asamblea Legislativa, 2013, Art 155). Otros de los aspectos relevantes de este instrumento es que establece como tipos de violencia, la física, psicológica y sexual. La especificidad con que el instrumento tipifica los actos de violencia, evita la ambigüedad en el tratamiento a cada caso de las víctimas de agresión.

Si bien el COIP obvia problemas como la violencia económica o patrimonial y deja con ello una brecha al delito, sí tipifica como crimen, por primera vez, al feminicidio, definido como el acto de asesinar a una persona por el solo hecho de ser mujer, muchas veces este acto realizado por su pareja sentimental. Ello constituyó un paso trascendental, teniendo en cuenta la impunidad con que se permeaba el tratamiento de estos hechos en la sociedad. Así, en su Art 141, denuncia uno de los problemas que durante siglos flagelaron la vida de la mujer de manera también impune. A los agresores de este tipo

de crimen los somete a una pena de 22 a 26 años, y acumulación hasta 40 años de pena privativa de libertad.

A raíz de esta transformación del Código Orgánico de la Función Judicial, se emitió la Resolución 077-2013, de 15 de julio de 2013, del Consejo de la Judicatura, a partir de la cual se crearon en el país las Unidades Judiciales de Violencia contra la Mujer y la Familia, que hoy se extienden por más de 20 cantones de 19 provincias del país. De acuerdo con Camacho, “estas instancias cuentan con un equipo técnico multidisciplinario y especializado que brinda información legal a las víctimas y realiza la investigación y los informes periciales requeridos en cada caso” (Camacho, 2014, p. 17).

En 2015, la CEDAW reconoció la solidez del marco jurídico establecido para garantizar la igualdad y no discriminación de género en Ecuador, mencionando a la Constitución, al Código Orgánico Integral Penal, a la Ley de los Consejos de Igualdad y las 88 leyes aprobadas por la Asamblea que dan frente a este fenómeno de la violencia contra la mujer; así como la aplicación de medidas para promover el acceso a espacios públicos y de participación política, la intervención de las Comisarías de la Mujer y la Familia. Ello demuestra cómo la evolución en materia de los ideales feministas se produjo de forma más rápida que en etapas precedentes dentro de la región.

En términos generales, la vida de la mujer ecuatoriana aprecia mejores condiciones que en siglos pasados. Según las cifras provistas por Perea, la pobreza de ellas disminuyó de un 36.7% en 2007 a un 23.3% en 2015 (Perea Ozerin, 2017, p. 941), y Ecuador se encuentra entre los países de la región con menos índice de desigualdad. El acceso a la Educación, en todos los niveles de enseñanza, se incrementó. Cada vez resulta más frecuente la incorporación de la mujer a labores diferentes a lo doméstico, impulsadas también por los programas de emprendimiento productivo.

La política del Buen Vivir promovió un mayor acceso de la mujer a la tierra y se promulgó la Ley de Justicia Laboral y Reconocimien-



to del Trabajo no Remunerado del Hogar. El resultado del movimiento feminista ecuatoriano se encuentra bien alineado a los preceptos de las Convenciones internacionales, y las políticas de género impulsadas por la ONU desde la década de 1970, de ahí la trascendencia de las Naciones Unidas como cuerpo regidor de la vida ciudadana.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, en la vida práctica continúa la invisibilidad de la mujer, limitándose su empoderamiento, continúan latentes actos de violencia y discriminación hacia ellas, sin que existan mecanismos en que se corrija estos abusos; lo cual limita y condiciona el impacto real de cualquier Declaración y Decreto emitido en favor de sus derechos, y desmotiva toda acción de los movimientos feministas.

A pesar de los logros en materia legal, continúa siendo la mujer ecuatoriana quien más se inserta en el sector informal, la tasa de desempleo nacional es mayor para las mujeres que para los hombres, y el grupo femenino sigue siendo la mayor población económicamente más inactiva (Perea Ozerin, 2017, p. 942). Cuando se visitan las comunidades rurales, en las peores condiciones de vida se encuentra a las mujeres, que casi siempre son quienes asumen el trabajo no remunerado en la tierra, el ámbito doméstico y la producción de alimentos.

Persiste la brecha entre mujeres y hombres en la tasa de analfabetismo (7.7% frente a 5.8%). Por otro lado, el Estado continúa reforzando los roles de género tradicionalmente aceptados en la sociedad, si se tiene en cuenta que las mujeres destinan el 52.2% de su tiempo al trabajo remunerado y el 47.5% al trabajo no remunerado.

Aunque en las elecciones de 2013, el posicionamiento de la mujer en los cuerpos legislativos y políticos se incrementó, de acuerdo con el Informe llamado “Sombra” de la CEDAW, se disuadía a las mujeres de tomar partido o implementar políticas dirigidas hacia la equidad de género y en defensa de los intereses de las organizaciones y movimientos femeninos. El Informe señala que aun “la reproducción de la violencia simbólica y de los imaginarios patriarcales, de

relaciones de género alrededor de la figura presidencial, se da como parte del lenguaje y las relaciones de poder” (CEDAW, 2014, p. 6). Lamentablemente, ello sentó las bases para que la violencia contra las mujeres decisoras se incrementara, fundamentalmente en los niveles municipales, tal cual revela el documento.

También la representatividad institucional de la lucha contra la violencia se debilitó tras la reestructuración realizada en el país entre 2009 y 2014. Al desaparecer el Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu) la formulación y promoción de políticas de género prescindía de una figura rectora autónoma.

Por otra parte, la falta de diálogo y la escasa tolerancia a los movimientos feministas y los estereotipos contra las mujeres y víctimas de violencia, continúan infiltrados en los organismos que asesoran las políticas públicas en el país, por tanto, la prevención de los actos de agresión y discriminación se atiende cada vez desde menos acciones.

En el año de 2018 el país entra en otro contexto, se da la aprobación del Reglamento para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. El documento busca evidenciar e implementar mecanismos que permitan la erradicación de la violencia contra la mujer, así como definir los procedimientos para la prevención, atención, protección y reparación de las mujeres víctimas de violencia, es de esperar que toda acción en favor de la defensa de los derechos de la mujer siga fortaleciéndose.

## **Conclusiones**

Lo expuesto sobre el largo recorrido histórico de las mujeres para alcanzar el reconocimiento de sus derechos, ha tenido un desarrollo complejo y a la vez procesual; se ha logrado avances que han encontrado eco para satisfacer las demandas que se han levantado en las luchas, Convenciones y Declaraciones que en la actualidad se encuentran cada vez más presentes en la conciencia social y en Reglamentos legales. Sin embargo, no se ha logrado todo, todavía no se

ha generado, el cambio ideológico y cultural que impera en sociedades patriarcales, y que han establecido durante siglos el orden de las relaciones sociales.

Las manifestaciones de desigualdad persisten entre varones y mujeres, relaciones heredadas de generación en generación, y donde las mujeres son las más desfavorecidas. Se evidencian aún en las relaciones de pareja, en la vida familiar, los comportamientos burócratas y políticos; sobre todo porque permanece la idea de que el rol de la mujer debe limitarse a cumplir el rol como madre y responsable directa del bienestar de la familia, especialmente de los hijos; en cuanto al campo de la salud, la mujer continúa falleciendo debido a causas evitables.

La mujer, en muchas realidades del mundo sigue siendo un ser subordinado a las determinaciones del varón; si bien, con todo el cambio de mentalidad con la voz de tantas mujeres y desde la sociedad a lo largo de las reivindicaciones sociales, se ha dibujado un mejor escenario para las mujeres, en el plano de lo laboral y lo político.

El tema de la violencia contra la mujer ha sido quizá, el peor de los fenómenos que ha agravado la discriminación; la lucha contra este mal, resulta cada vez más difícil, pues, la propia sociedad continúa aceptando, como estructura, la discriminación, la inferioridad, especialmente de las mujeres.

Por tanto, el trabajo de los organismos internacionales y locales, con sus declaraciones y acompañamiento del proceso, la atención y el cuidado de las relaciones desde el poder, en aras del respeto por los derechos humanos continúa. El cambio en el que se trabaje desde el sentido crítico sano que alcance un amplio diálogo interdisciplinar es el desafío que nos depara.

En este trabajo y en este capítulo, se ha buscado atender lo que las declaraciones internacionales han tratado sobre los derechos de las mujeres y valorar los avances que se han dado en el tiempo y mirar con preocupación que ha habido tanto desgaste en la búsqueda

de toma de conciencia para lograr un cambio y, sin embargo, quedan tareas pendientes, incluso con dolor se constata que en ciertos escenarios sociales existe hasta retrocesos, a pesar de los avances logrados en los ámbitos local e internacional.

En todo caso, la reflexión, el diálogo, la toma de conciencia debe continuar, los escenarios en los que se siga trabajando los derechos y la difusión de los mismos se vuelven ambientes favorables en los que se puede seguir avanzando y posicionando este tema. En la Iglesia, y en ella en la Teología, será un escenario en el que queremos centrar nuestra atención, para atender la presencia de la mujer y desde este espacio al mundo.

## Bibliografía

- Albertini, P. (2008). *Semblanza de Simone de Beauvoir a 100 años de su nacimiento*. Campus Montecillo.
- Asamblea Legislativa (2013). *Código Orgánico Integral Penal*. Quito.
- Asamblea Nacional (2007). *Plan Nacional para la Erradicación de la Violencia contra la Niñez, Adolescencia y Mujeres*. Quito.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito.
- Barreiro, L., & Torres, I. (2010). *Gobernabilidad Democrática, género y derechos de las mujeres en América Latina y el Caribe*. Paraguay: Centro de Documentación y Estudios (CDE).
- Blazquez, N. (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cady, E. (1848). *Declaration of Sentiments and Resolutions of Seneca Falls*.
- Camacho, G. (2014). *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador: Análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres*. Quito: Consejo Nacional para la Igualdad de Género.
- CEDAW (2014). *Informe Sombra de la CEDAW*.
- CIM (1933). *Tratado sobre Nacionalidad de la Mujer (1933)*.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer*.
- Concilio Vaticano II (s.f.). *Gaudium et spes*.
- De Gouges, O. (1789). *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*.

- De Pizan, C. (1405). *La ciudad de las damas*.
- De Roma, G. (2012, p. 2). *Rehermann*.
- Duarte, J. M., & García, J. B. (2016). Igualdad, Equidad de Género y Feminismo, una mirada histórica a la conquista de los derechos de las mujeres. *Revista CS*(18), 107-158.
- Duby, G., & Perrot, M. (1993). *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Madrid: Ed. Taurus.
- Gamba, S. (2014). *Feminismo: historia y corrientes*. Mujeres en red.
- García, D. C. (2007). *Obras feministas de Francois Poulain de la Barre*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Gournay, D. (s.f.). *Agravio de damas*.
- Granados, V. (2006). *Breve historia del feminismo*. México.
- Guerrero, L. (2012). La Comisión Interamericana de Mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. *Revista IIDH*.
- Juan Pablo II. *Evangelium Vitae*.
- \_\_\_\_\_ (1995). Audiencia General. *En Varón y mujer. Teología del cuerpo*. Madrid: Palabra.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Mensaje Papal para la Jornada de la paz*.
- Kirkley, E. (2002). *Los derechos de la mujer y los derechos humanos: Logros y contradicciones*. España: Edirtorial Verbo Divino.
- Mejía, L. P. (2015). La Comisión Interamericana de Mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. *Revista IIDH*, 56, 189-213.
- Mitchel, M. (2017). *Opinión: Las niñas olvidadas*. Obtenido de: <http://bit.ly/2JgaQzo>
- Moreira, M. E. (2005). *Derechos humanos de las mujeres en América*. Quito: Abya-Yala.
- ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.
- \_\_\_\_\_ (1952). *Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer*.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*. Instituto de la Mujer.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Declaración y Programa de Acción de Viena*.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Resolución S-23/3 de la Asamblea General*.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Historia del día de la mujer*. Obtenido de <http://www.un.org/es/index.html>

- \_\_\_\_\_ (2011). *“Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer.*
- \_\_\_\_\_ (2012). Obtenido de El futuro que queremos, Anexo de la Resolución 66/288 de la Asamblea General: <http://bit.ly/2MEzPhO>
- \_\_\_\_\_ (2012). *Anexo de la Resolución 66/288 de la Asamblea General.*
- \_\_\_\_\_ (2013). *CONFERENCIA de la SCO “VIENA+20 – Los Derechos Humanos en Crisis.* Obtenido de: <http://bit.ly/2N4A3hn>
- \_\_\_\_\_ (2014). *Los derechos de la mujer son derechos humanos.* New York: ONU Derechos Humanos.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Proyecto de Protocolo Opcional a la CEDAW.* ONU.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Mujeres, Liderazgo y participación política.* Obtenido de: <http://bit.ly/2pLIQ0L>
- ONU Mujeres (2018). *Hechos y cifras: Acabar con la violencia contra mujeres y niñas.* Obtenido de: <http://bit.ly/364v1ZR>
- Perea Ozerin, I. (2017). *Foro Internacional.* Obtenido de Acción colectiva de las mujeres y procesos emancipadores en América Latina y el Caribe. Una aproximación desde los casos de Cuba, Bolivia y Ecuador. *Foro internacional*, 57(4), 915-950. Obtenido de: <http://bit.ly/2BD6qi0> (07 de octubre de 2019).
- PNUD (2004). *La mujer y el derecho internacional: conferencias internacionales, Organización Internacional del Trabajo.* Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
- Poulain, F. (1674). *De la educación de las damas.*
- Puleo, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico.* Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Rehermann (2012).
- Spes, G. e. (1960). *Gaudium et spes.* Roma: Vaticano, n. 9.
- Suárez, C. (2014). *El feminismo atraviesa la historia o cómo ha sido la lucha de las mujeres.* Instituto Asturiano de la Mujer.
- Tristán, c. (2001). *Flora Tristán. La mujer Mesías.* Madrid: Maeva.
- Tristán, F. (1843). *Unión Obrera.*
- UN Human Rights (2014). *Woman’s rights are human rights.* New York.
- Valente Vargas, V. (2000). *Apuntes para la reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres.* Barcelona: Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.
- Vélez, O. C. (2018). *Cristología y mujer, una reflexión necesaria para una fe incluyente.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Vives, J. L. (1523). *La formación de la mujer cristiana.*
- \_\_\_\_\_ (1528). *Los deberes del marido.*
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindicación de los Derechos de la Mujer.*



## CAPÍTULO VIII

# **La Constitución *Lumen Gentium* y su influencia en la eclesiología latinoamericana postconciliar**

## **The *Lumen Gentium* Constitution and its influence in post-conciliar Latin American ecclesiology**

Jeverson Santiago Quishpe Gaibor<sup>1</sup>  
Fredy Reinaldo Ruiz Serna<sup>2</sup>

### **Resumen**

La presente investigación tuvo como objetivo determinar la recepción eclesiológica de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* en América Latina mediante el análisis de diferentes fuentes Magisteriales y pos conciliares; esta investigación pretendió evidenciar una línea de continuidad o discontinuidad sobre las imágenes eclesiales pos conciliar; el método histórico-crítico utilizado en este estudio aportó para su desarrollo; en un primer momento se realizó un recorrido histórico de los principales acontecimientos previos a

- 
- 1 Profesor investigador, Escuela de Pedagogía, Departamento de Pastoral, Universidad Politécnica Salesiana, Quito-Ecuador. 0000-0003-0289-2551. [jquishpe@ups.edu.ec](mailto:jquishpe@ups.edu.ec)
  - 2 Tutor de la Tesis Doctoral “Recepción del paradigma eclesiológico de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*”. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana.



las Conferencias de Medellín y Puebla; posteriormente se desarrollaron éstas con énfasis en el estudio de los documentos para identificar las figuras eclesiológicas de la L.G. Finalmente, se pudo evidenciar que las Imágenes Iglesia Pueblo de Dios, Iglesia Cuerpo de Cristo e Iglesia Comunión se encontraban presentes en los documentos conclusivos de estas Conferencias Episcopales.

**Palabras clave:** Eclesiología, Magisterio eclesial, Conferencia de Medellín y Puebla.

### **Abstract**

The objective of this investigation was to determine the ecclesiological reception of the *Lumen Gentium* Dogmatic Constitution in Latin America through an analysis of various magisterial and post-Conciliar sources. The research proposed to find evidence for a line of continuity or discontinuity in post-Conciliar ecclesiastical images. The critical historical method applied in this study contributed to its development. Initially, a historical tour was taken through major events prior to the Medellín and Puebla conferences. Then, these events were analyzed with emphasis on the study of documents to identify the ecclesiological figures in the *Lumen Gentium* Constitution. Finally, evidence indicates that images of the Church of the People of God, the Church of the Body of Christ, and the Communion Church are present in the conclusive documents produced by these Episcopal Conferences.

**Keywords:** Ecclesiology, ecclesial teaching, Conference of Medellín and Puebla.

### **Introducción**

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* es uno de los documentos más importantes del Concilio Vaticano II, que busca establecer la eclesiología en este evento importante y trascendental para la Iglesia universal. El Capítulo II de este texto eclesial sobre el Pueblo de Dios plantea aspectos fundamentales de esta nueva eclesiología, como tarea de un nuevo *aggiornamento* por medio del retorno a

las fuentes. Esta investigación retoma las imágenes eclesiológicas de las diferentes etapas de la Iglesia que contribuyeron al desarrollo del documento conciliar en mención.

La época pos-apostólica deja ver una serie de imágenes de iglesia (cuerpo, esposa, templo, ciudad pueblo), cuyas imágenes sirvieron para mejorar el sentido de vida de la comunidad cristiana a pesar de no ser una eclesiología estructurada. La reflexión de los padres configuró de mejor manera esta comunidad determinando una estructura jerárquica eclesial reflejada en imágenes como Cuerpo de Cristo-Pueblo de Dios-Iglesia Madre, las mismas que, pese a haber sido cuestionadas en el medioevo por su falta de coherencia, fueron determinantes en el Concilio de Trento y en el posterior tratado realizado en la constitución dogmática *Lumen Gentium* que, a su vez, muestra las siguientes imágenes: Iglesia: Pueblo Cuerpo de Cristo-comunión-sacramento salvación-misterio-Madre.

Este capítulo intenta establecer el despertar de nuestra Iglesia en América Latina y el Caribe en torno a los acontecimientos suscitados alrededor del Concilio. Por ello, propone evidenciar la línea de continuidad, discontinuidad, así como los posibles aportes en torno a las imágenes eclesiales retomadas por el Concilio Vaticano II hasta las Conferencias de Medellín y Puebla, respectivamente. Para lograrlo, es necesario hacer una reflexión histórica desde la Primera Conferencia de Río (1955), las diferentes reuniones de los obispos CAL, los documentos conciliares, la constitución *Lumen Gentium*, las encíclicas *Evangelii nuntiandi*, *Ecclesiam suam*, y las reuniones previas a cada una de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

## **La eclesiología conciliar en la reflexión teológica de América Latina**

### ***Contexto histórico previo a las Conferencias de Medellín y Puebla***

El contexto histórico latinoamericano presenta circunstancias cambiantes y evolutivas. La sociedad latinoamericana vive un

período de profunda transformación que incide en la vida religiosa y pastoral del continente. A ello se suman factores como la evolución demográfica, el rápido aumento de la población, la evolución de la técnica, el paso acelerado de la sociedad agrícola a la sociedad industrializada, la evolución religiosa que se manifiesta en la rápida ruptura de la unidad católica, el aluvión migratorio, la situación de pobreza posterior a la segunda guerra mundial, las condiciones lamentables e inhumanas de los trabajadores, la aglomeración de la población en las grandes ciudades y el nacimiento de la clase obrera.

El aspecto religioso exterioriza la presencia de nuevas agrupaciones con tendencias religiosas, entre ellas, el proselitismo protestante que se incrementó a mediados del siglo XX. El informe de los sacerdotes Ligutti y Morino presentado a la comisión de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (1955) revela la seriedad de este problema. Destaca en él la importancia de su plan común y las estrategias que presenta para la evangelización de América Latina: construcción de capillas, centros educativos, atención a las masas más vulnerables que atraen a muchos adeptos, formación de pastores nacionales, apego a las Iglesias madres de Estados Unidos, modernos métodos de pastorales, librerías, audios, entre otros.

Pérez para poner mayor énfasis al tema trae a colación el informe de Monseñor Rossi que se presenta en la tercera reunión del CELAM en 1958, en el cual sobresale un cuadro estadístico mostrando la presencia de la Iglesia protestante en los siguientes países del continente:

Brasil, Argentina, Chile y Cuba. El nuevo surgimiento del culto pagano era un hecho difundido entre la población negra. La presencia de la masonería en estos países latinoamericanos era muy potente y profunda. Ella impulsaba el anti cristianismo y la indiferencia religiosa, favoreciendo así al protestantismo ya existente en la región. (Pérez, 2008, p. 12)

El comunismo se hace presente en varios ámbitos y territorios mediante la influencia del marxismo:

En la universidad y el círculo intelectual; en la clase obrera que no tenía nada que perder y en los campesinos sin tierras; en Argentina donde fue influyente en sus elecciones presidenciales de 1958; en la lucha de Bolivia contra el imperialismo; en Brasil donde se lucha por que sea incluido nuevamente en el campo legal que lo había perdido en 1947; en Costa Rica donde era su partido de vanguardia; en Ecuador donde se buscaba la coalición anti-conservadora; en la lucha clandestina de Guatemala; entre otros. Su estrategia estaba basada en la propaganda marxista. Tenía sindicato, prensa, estación de radio (Radio Praga), centros culturales y la universidad Amistad donde se fomentaban sus ideales. (Gallo, 2019, p. 271)

Finalmente, Pérez en cuanto a la condición de la vida religiosa a mediados del siglo XX deja ver la falta de clero sacerdotal (nacionales/extranjeros-regulares/seculares). “Para 1955 se necesitaban 160 000 sacerdotes (uno para cada 1000 habitantes) y solo había 30 000. Las vocaciones provenían generalmente de la clase media” (Pérez, 2008, p. 30). No existía preocupación por la formación del laico ni de su rol protagónico, sino más bien una gran incapacidad de tomar decisiones que permitieran incidir en la vida de los pueblos de esta región.

Estos aspectos tratan de desestabilizar el proceso histórico de la Iglesia mostrando su punto débil en este territorio. Esta preocupación será el motivo para que se lleven a cabo varias reuniones de obispos en el continente como se menciona a continuación:

Pérez hace referencia a la génesis de estas reuniones manifestando lo siguiente:

Los Pontífices Pío VII, León XII, Pío VIII, Gregorio XVI y Pío IX dejaron una profunda huella en beneficio de la acción católica a nivel mundial; pero el Papa León XIII (1899) convocó por primera vez a todos los obispos de América Latina para celebrar el Concilio Plenario primero en la historia moderna de la Iglesia dando un impulso de comunión y diálogo en la busca de soluciones a los problemas comunes; así se dio origen a las diferentes Conferencias Episcopales que se fueron constituyendo en el siglo XX; la Santa Sede reconocía el vivo sentimiento cristiano del pueblo Latinoamericano,

la fe heredada por sus padres, la devoción a la Virgen y a los Santos, respeto profundo a la Iglesia, reconocía el esfuerzo de los pastores, obispos, sacerdotes, religiosos, catequistas que hacían lo posible por mantener viva la evangelización en estos pueblos de América Latina. (Pérez, 2008, p. 36)

Posteriormente, la Pontificia Comisión para América Latina, creada por el Papa Pío XII el 21 de abril de 1958, propuso la creación de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, organismo, que, siguiendo la actividad del CELAM, estaría encargado de coordinar la obra de la cooperación de los Episcopados de Europa y Norte América con la Iglesia latinoamericana.

La Primera Conferencia de Río de Janeiro (1955) surgió como una iniciativa del Papa Pío XII (1945) quien, a través de la Secretaría de Estado, dirigió una comunicación a los Obispos de América manifestando el interés de realizar un segundo Concilio Plenario Latinoamericano. La acogida del evento favoreció la búsqueda de soluciones comunes a los problemas presentados en el continente. Por su parte, la Comisión de Asuntos Eclesiásticos presentó un primer esquema resaltando aspectos como Iglesia en la sociedad contemporánea, problemas sociales actuales, vocaciones, partidos de inspiración cristiana, medios de comunicación, protestantismo, entre otros. Esto fue puesto en manos de la Comisión Central que se encargó de los preparativos, y ella, a su vez, puso en conocimiento de los Nuncios Apostólicos el temario que se pretendía desarrollar en la reunión. Asimismo, Pío XII dispuso que la reunión se celebrase en Río de Janeiro una vez concluido el Congreso Eucarístico.

La carta de S. Pío XII *Ad Ecclesiam Christi* será vital en el desarrollo de la misma:

Carta Apostólica *Ecclesiam Christi* escrita el 25 de junio de 1955 por el Papa Pío XII al Cardenal Piazza, aquí se expone toda la preocupación de la Santa Sede por los problemas de la Iglesia en América latina, expresa sus indicaciones pastorales y exhorta al Episcopado para que asuma con realismo y con esperanza la tarea de renovar la vida

católica en el Continente; muestra su preocupación por la escasez del Clero y vocaciones, abre las puertas a la presencia de sacerdotes de otros países, impulsa la participación de los auxiliares del Clero, fomenta la unidad de todos y hace un llamado a la colaboración de todos. (Pérez, 2008, p. 53)

Como fruto de las conclusiones de la Conferencia de Río, surge el CELAM. El 24 de septiembre 1955, el Cardenal Adeodato Piazza da a conocer a los prelados de América Latina la aceptación de la misma y las sugerencias establecidas por el Sumo Pontífice como la presencia de su Procurador en Roma. Así, el CELAM se erige como un órgano de contacto y de colaboración de las Conferencias de América Latina con la función específica de estudiar los problemas de interés común de la Iglesia en este continente con el fin de buscarles una solución adecuada. El CELAM realizó varias reuniones y coordinó sus actividades con diversos organismos católicos existentes, tales como la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), la Unión Interamericana de Padres de Familia (UNIP) y el Secretariado Interamericano de Acción Católica (SIAC).

El CAL es otro órgano de contacto y relación entre las Conferencias Episcopales de este continente, el cual ha sido influyente en la preparación y organización de la Segunda (Medellín) y la Tercera (Puebla) Conferencia Episcopal.

Comisión para América Latina (CAL 1958-1969/1983) Monseñor Samoré fue el encargado de la renovación católica en el continente, veía en este una esperanza para la Iglesia; esta comisión es un órgano de la Santa Sede para el desarrollo y el mejor empleo de las energías con las cuales cuenta la Iglesia en América Latina; además, coordina la ayuda que el catolicismo Latinoamericano debía y debe pedir a otros continentes; la Cal ayuda al CELAM en el desarrollo de sus funciones siendo órgano de contacto y colaboración entre los Episcopados Latinoamericanos y del resto del mundo como: Diócesis de vascongadas, Obra de Cooperación Hispano-Americana (OCSHA) Collegium pro América Latina di Lovaina, Episcopados Europeos, entre otros; de la actividad de la CAL con las comunidades e Institutos religiosos nació la Conferencia Latino Americana de

Religiosos (CLAR) para colaborar en la actividad pastoral de este Continente; al interno de la comisión en 1962 se creó un movimiento voluntario de laicos (PAVLA) que ayudaría a los obispos y dirigentes laicos de América del Norte; no fueron solo estas las instituciones que agrupó la CAL fueron innumerables, pero todas con un solo propósito: fortalecer las estructuras fundamentales del catolicismo latinoamericano; finalmente, el apoyo económico con diversas entidades católicas del mundo permitió un mejor desarrollo en su trabajo y en el cumplimiento de sus objetivos (Clero, diócesis, católicos, necesidades de cada país) posteriormente la Cal paso a formar parte de la Congregación para los Obispos (1969-1974). (Pérez, 2008, p. 80)

Monseñor Antonio Samoré fue una pieza clave en la coordinación jurídica de estos organismos mediante el COGECAL, el cual tuvo varias reuniones, de las que, al menos una trató sobre los diversos aspectos de ayuda para la Iglesia de América Latina como preparación de la siguiente Conferencia Episcopal a desarrollarse en la ciudad de Medellín.

COGECAL (1964-1967/1987) nace de la Propuesta del Papa Paulo VI de complementar el trabajo de la Pontificia Comisión para América Latina con un Consejo que reúna y coordine el trabajo de las iniciativas de Organismos episcopales que en otras Naciones y Continentes apoyan a la vida católica; así, este proyecto fue presentado y aprobado en 1964 desde ahí se reuniría en tres sesiones; este Consejo trabajará para que la feliz colaboración apostólica ya existente entre los continentes sea eficaz aunque en su forma externa aparezca más fuerte y representativa. (Pérez, 2008, p. 126)

De esta manera, se fue preparando el terreno para la realización de las posteriores ediciones de la Conferencia Episcopal, las cuales intentaron poner en marcha los resultados del Concilio Vaticano II. La Tercera Conferencia de Puebla proyectó el estudio de los lineamientos de cómo aplicar la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del Papa Paulo VI en el nuevo continente, así como las conclusiones de la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín.

Es importante mencionar que se realizaron otras Conferencias Episcopales (Santo Domingo y Aparecida) de gran envergadura. No obstante, para nuestro estudio se han considerado solo las de Medellín y Puebla por la temática planteada.

## II Conferencia Episcopal de Medellín

Monseñor Manuel Larraín (1900-1966), obispo chileno, fue un gran impulsador de la teología del laicado que colaboró en el proceso de redacción del decreto *Apostolican Actuositatem* (sobre el rol del laico). Igualmente, fue miembro activo de la Acción católica chilena, organización que permitió una mejor comprensión del estado laical (Arenas & De la Cerda, 2017, p. 285). Monseñor Larraín presentó la iniciativa de llevar a cabo una reflexión eclesial en América Latina, considerando que el Concilio formalizó un tratado eclesial de orden mundial.

Esta idea fue acogida por el Sumo Pontífice Pablo VI quien, por medio de su secretario general, dio a conocer a la Iglesia universal su autorización para realizar esta Conferencia Latinoamericana en la ciudad de Medellín con el tema: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del concilio”.

Con la muerte de Monseñor Manuel Larraín, le sucede Monseñor Brandao Avelar. quien como presidente del CELAM es su discurso inaugural, presenta las dificultades para la consecución de esta reunión eclesial; el 2 de diciembre 1966 expreso al papa la necesidad de realizar esta reunión en América Latina, y a comienzo de 1968 se da luz verde determinando como lugar la ciudad de Medellín. (López, 1973, p. 11)

Ramírez recoge elementos históricos sobre los orígenes del evento en Medellín como resultado del Vaticano II, con un enfoque teológico de la esperanza en sentido escatológico (Ramírez, 2008). En otro escrito, el autor hace una lectura de los principales acontecimientos de esta reunión, estableciendo un análisis comparativo con el Concilio Vaticano II y destacando la riqueza documental que



orientó las conclusiones de Medellín y que actualmente son valoradas por la jerarquía eclesial en tanto que destaca la imagen del Pueblo de Dios (Rodríguez, 2008).

Es importante presentar algunos elementos utilizados en el desarrollo de esta reunión episcopal:

- El texto base señala los elementos sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos que marcaron la realidad de América Latina. Este manual parece ser de gran ayuda en la reflexión previa a la Conferencia Episcopal a realizarse en Medellín.
- De acuerdo con las palabras de Mons. Avelar Brandao tuvo dos momentos: un texto preliminar trabajado en Bogotá por varios obispos, expertos y especialistas distribuido en tres partes: la realidad latinoamericana, reflexión teológica y las proyecciones pastorales; esto, se presentó a Roma para su aprobación; el texto fue reflexionado por diferentes Conferencias y al final no vario demasiado este documento; mantuvo la misma estructura, aunque fue muy discutido. La finalidad de este texto consistía en proporcionar una visión de conjunto a los problemas de América Latina, en torno a la misión de la Iglesia (López, 1973, p. 13).
- La intervención de Roma, por su parte, muestra preocupación y desconfianza por el desarrollo de esta asamblea eclesial. Al mismo tiempo, la Conferencia Episcopal Latinoamericana deja ver un clima de armonía desde el primer momento de su propuesta.
- López autor de esta tesis, cita a J. Camps y otros cronistas, que manifiestan la influencia de las instituciones Romanas sobre este trabajo, dificultando el tratado profundo sobre el clero y el laicado; modificaron ponentes que el CELAM recomendó para estas reuniones con personas a fin a sus requerimientos, en pocas palabras todo se desarrolló bajo el control de Roma. A pesar de la tensión reinante, el clima

de libertad de espíritu y fidelidad a la situación de América Latina era agradable; en las conferencias según el Reglamento dispuesto, los miembros efectivos tenían voz y voto; en tanto, los participantes tenían voz y voto en las sesiones y no en las plenarias (López, 1973, p. 15).

- La metodología propuesta para el desarrollo de esta Conferencia Episcopal, el instructivo titulado “Mecánica de trabajo” de acuerdo con lo dispuesto por el CELAM, contenía cuatro etapas: exposición de los obispos, seminarios (profundizar las ponencias), comisiones de trabajo que elaboraban los documentos, y plenarias para la toma de decisiones. Paralelo a esto, se revelan tres aspectos importantes contemplados en esta reunión: el diálogo de los observadores con otras iglesias cristianas, la reunión de obreros y universitarios (Bastilla) para reflexionar sobre los mismos temas, y el conocimiento de las conclusiones que se dieron a conocer antes de la aprobación de Roma.
- El discurso inaugural del Papa Pablo VI en la Segunda Asamblea del Episcopado Latinoamericano destaca la imagen de la Iglesia (Comunión, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Sacramento de salvación, Iglesia pobre). Además, muestra su preocupación por la situación evangelizadora de los pueblos de América Latina y propone unas orientaciones espirituales, pastorales y sociales en la búsqueda de una solución a los problemas presentados en el ámbito eclesial. Estas palabras se retoman en otros discursos de la Conferencia Episcopal pretendiendo ser un aporte al desarrollo de la misma.
- Pablo VI hace referencia al testimonio de vida que deben dar los sacerdotes al ser mirados por los ángeles en la observancia al único amor Cristo, al uso de los bienes temporales, el cuidado del celibato y la ensambladura visible orgánica; además, hace un llamado a la caridad (Dios-prójimo) que dice el sentido de Comunión que la Iglesia posee. Exhorta a los pastores a cuidar el mensaje cristiano que

sea fidedigno, debido al surgimiento de expresiones doctrinales que atentan la libertad e inciden en la originalidad de la verdad del Evangelio; así, ellos cuidan del Pueblo de Dios mediante su oración dice el S.S. Paulo V. En cuanto a la Iglesia institucional y la Iglesia carismática llama la atención y dice haber superado esas diferencias; al contrario, la Iglesia es fiel a la tradición, es el mismo Cuerpo místico de Cristo vivificado en el Espíritu, quien a través de sus múltiples condiciones y dones es mutable en favor de la fidelidad al mensaje cristiano. Hace referencia al Sacramento de Salvación que tiene la Iglesia por medio de sus virtudes teologales razón de ser, que gira en torno a dos direcciones (alma-prójimo) y destacando la importancia de la vida sacramental. Resalta la labor de las diócesis que después de haber estudiado el proyecto de la reforma agraria, han puesto sus bienes a disposición de los más necesitados; así, la Iglesia hoy se encuentra frente a la vocación de la pobreza de Cristo. Resalta en las orientaciones espirituales el llamado a la perfección y a la santificación por parte de los obispos que no deben olvidar su consagración episcopal, el testimonio de vida de los sacerdotes, la práctica de las virtudes cardinales y el recuerdo de la memoria de los santos de la Iglesia, defender las insidias contra la fe, reconocer el papel importante de los teólogos, mantenerse unidos en oración junto al Pueblo de Dios y cuidar del ministerio de la palabra erradicando el analfabetismo religioso. En las orientaciones sociales solicita divulgar y estudiar los documentos memorables de la Iglesia a fin que se puedan llevar a la práctica, no descuidar la importancia de la técnica y la pastoral que deben estar guiados por el sello de la justicia, no descuidar la vocación de pobreza de la que se debe dar testimonio, hace un llamado a la paz desde la comunión sacramental, destaca la importancia de enseñar con amor como fuente de evangelización y transformación y pone

en consideración la encíclica *Humanae Vitae* que destaca la dignidad de la vida y la familia (CELAM, 1970, p. 28).

- En las fuentes documentales del CELAM se encuentran documentos previos y de gran utilidad para la Conferencia Episcopal de Medellín tales como la Asamblea Extraordinaria del CELAM (Mar de la Plata, 1966), las conclusiones de Lima (1966), Buga (1967), Melgar (1968), San Miguel (1968) e Itapoan (1968) (Galli 2018). Se encuentran además otros documentos de obispos, sacerdotes y seglares considerados en tres grandes grupos: episcopales —documentos de sacerdotes y laicos— documentos de reflexión y estudios. Todos ellos permiten ver su objetividad para destacar la expresión de la Iglesia actual en América Latina.
- Los obispos y su voz dentro de las iglesias locales presentan su aporte a la reunión a realizarse en Medellín; el Arzobispo Helder Cámara hace una reflexión sobre la sombra del pecado sobre el continente considerando que esto lleva al privilegio, esto será motivo de análisis en Mar de la Plata. En cuanto a los sacerdotes y su aporte se puede reflejar en los documentos: Las primeras voces Cañete 1965 (Perú) reflexión sobre los procesos (científica-tecnológica-industrial) históricos de América latina invitando al cambio estructural desde la doctrina eclesial; los laicos que según el concilio vaticano II (Lumen Gentium) abre puertas a su participación, queda una interrogante aún de ¿por qué existe la ausencia en algunos cargos eclesiales de los mismos?, sin embargo, existen documento que aportaron a la Conferencia de Medellín (López, 1973, p. 67).
- Entre los elementos eclesiales que despertaron la conciencia para la orientación al desarrollo de esta asamblea conciliar latinoamericana se encuentran los factores básicos (posconcilio-mayoría de edad de América Latina –*Gaudium et spes*) y los ambientales (*Populorum progressio* –ciencias sociales).

- Como factores básicos se puede considerar a la vida pos conciliar de la Iglesia latinoamericana destacando tres aspectos: el cristianismo, la Iglesia después del concilio que se puede resumir en desaliento y regocijo de la Iglesia Europea o una parte de ella por el cambio de mentalidad jerárquica en otras religiones; la inspiración de la constitución dogmática *Gaudium et spes* que refleja la toma de conciencia de la Iglesia frente a los problemas del mundo. Los factores ambientales hacen referencia a los principios del humanismo cristiano reflejado en la encíclica *Populorum progressio* y al análisis de las ciencias sociales sobre la realidad latinoamericana (López, 1973, p. 102).

Esta antesala muestra su complejidad operativa para el desarrollo conciliar y, al mismo tiempo, da luces para alcanzar los objetivos planteados, como se detalla a continuación:

### **Elementos teológicos del documento de Medellín**

En la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín, la Iglesia Latinoamericana muestra un campo con diversas actitudes y posiciones extremas, comprometidas y silenciosas. Una de ellas es la inserción de la Iglesia (imágenes) en la historia por medio de la encarnación, entendiéndose como tal, un modo de existencia en el cual el individuo debe asumir sus responsabilidades a futuro hasta conseguir su promoción integral. Este es un asunto teológico, ya que debe reflejar la acción salvífica de la Iglesia en el mundo de un modo particular (liberación en Cristo). Esta novedad inspiradora está radicada en el evangelio mismo.

Entre el grupo de participantes de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, se encuentra la posición de aquellos que no toman posición, pero que son responsables de los acontecimientos que sucede al pueblo Latinoamericano; se encuentran aquellos que tienen una posición de “estatus quo” es decir tienen participación en la riqueza, cultura y poder, ofreciendo resistencia a

todo cambio; también se encuentran los defensores de la ortodoxia eclesial; otro grupo, son aquellos que muestran su indignación a las injusticias con violencia; otros que sienten en carne viva la realidad latinoamericana sus angustias y problemas; finalmente, se encuentran los vulnerables y sin esperanza. Estos grupos estarán presentes en su reflexión eclesial (López, 1973, p. 155).

El mensaje de Medellín presenta con claridad sus objetivos fundamentales como son la salvación del hombre y la construcción de una nueva sociedad participativa e integradora. En otras palabras, un plan estratégico que pretende establecer un proceso revolucionario acompañado de una adecuada concientización. Medellín pretende pasar de un hecho de cambio a un modo de cambio donde los miembros de la Iglesia reconozcan sus funciones.

La reflexión propuesta por Medellín pone de manifiesto una teología que se encuentra conectada con el tema de la liberación, persiguiendo el desarrollo integral del hombre, *Populorum Progressio*, quien se vuelve sujeto de su propio progreso, con un sentido de conversión y convencimiento de un cambio de estructuras en todo orden. Ello se hace sin dejar de lado la potencial energía liberadora de Cristo, es decir, una liberación fundada en el compromiso cristiano. Cristo vino para la liberación de toda servidumbre; Cristo ofrece al hombre una liberación radical; con su liberación Cristo nos da la oportunidad de ser hombres nuevos.

Gustavo Gutiérrez lo sintetiza de tres maneras: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia y liberación del pecado entrando en Comunión con Dios. Todo esto acontece bajo el impulso de la Teología de la liberación<sup>3</sup> liderada por el mismo Gustavo Gutiérrez y por Leonardo Boff, entre otros, con una metodología novedosa (ver- juzgar y actuar) que facilita la consecución de sus objetivos (Ramírez, 2008).

---

3 Ver también artículo que presenta al ecuatoriano Monseñor Luna Tobar y su visión referente a la Teología de la liberación. Vega-Chalen (2017). Ver Costadoat (2012). Ver también Mendoza-Álvarez (2014).

Teología de la liberación, es una corriente que surge en los años setenta, nace posterior a la Conferencia de Medellín; de acuerdo algunos autores como Fernando Montes quien indica ser un esfuerzo para desarrollar una teología en perspectiva Latinoamericana; su origen se remonta a los seminarios, simposios y publicaciones (Simposio de Teología 1970, Encuentro ISAL, reunión Biblista, entre otros) que sentaron bases para su concepción; esta Teología nace como un diagnóstico de opresión que padece América Latina; además, se quiere hacer con esta propuesta una distinción de la Teología europea, política...El máximo exponente de esta nueva corriente es Gustavo Gutiérrez. (Mendoza, 2014, p. 157).

### **Eclesiología propuesta en Medellín**

Es importante detenerse a mirar las imágenes de Iglesia que nos dejan la II Conferencia Episcopal y la Encíclica *Populorum progressio* (1967). Este último es un documento eclesial presentado por Pablo VI para condenar los problemas del capitalismo, promover el desarrollo humano integral, proponer cambios audaces e innovadores, y condenar la situación de tiranía evidente y prolongada. Este documento incidió profundamente en el cambio que se dio en América Latina. Aquí sus imágenes:

- Iglesia al servicio de Dios y del mundo.
- Iglesia que promueve el desarrollo integral del hombre, progreso que debe ser visto de manera integral.
- Iglesia que tiene necesidad de Dios.
- Iglesia que exige una vida ética social.
- Iglesia preocupada por la evangelización y la promoción humana.
- Iglesia que promueve la liberación del hombre desde el Evangelio.

Entre las imágenes que están presentes en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín, se encuentran:

### *La Iglesia como Pueblo de Dios*

Esta imagen eclesial presente en los documentos de Medellín incluye a todos los hombres de los pueblos del continente latinoamericano al cual la Iglesia ha dado su palabra de pertenencia y lucha transformadora. Las familias se convierten en sacramento de cambio como parte del Pueblo de Dios; todos sus miembros deben ser activos dentro de sus comunidades. La evangelización de las masas y las élites a través de la fe busca fortalecer esta imagen del Pueblo de Dios.<sup>4</sup>

Los miembros de la jerarquía eclesial han empeñado su palabra actuando en el nombre del Pueblo de Dios. Todos los miembros de la Iglesia toman la posición de estar junto a los marginados y los oprimidos, una invitación al Pueblo de Dios latinoamericano por parte de quienes fueron agentes activos y pasivos de esta gran reunión eclesial. Ellos mismos son quienes han considerado los problemas que aquejan a este nuevo continente. Asimismo, promueven los movimientos dentro de las propias comunidades que permitan un nuevo resurgir de la justicia y la paz.

La promoción de la familia, como comunidad humana y sacramental, es la base para el cambio social. Desde ella, se da el impulso a una educación que logre capacitar hombres maduros para que puedan ejercer su responsabilidad de cambio en los actuales momentos históricos del continente. De la misma manera, se fomenta el trabajo como un bien económico, mejorando de la calidad de vida y transformando la situación socioeconómica de la sociedad. Una nueva evangelización que llegue a las masas y las élites ayuda a fortalecer una fe aún más comprometida. El cambio de las estructuras eclesiales permitirá una mejor relación del Pueblo de Dios.

Finalmente, muestra su apertura al diálogo ecuménico con el fin de enraizar la justicia y el amor. En todos estos casos se puede

---

4 Ver Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1972, p. 7). También se puede ver en CELAM, Medellín. (1991, p. 7-116).



evidenciar el aporte de los documentos generados por el Concilio Vaticano II y la DSI (Damasceno, 2008).

### ***Iglesia como Comunión***

Esta imagen expone la vuelta a Dios a través del hombre y su presencia (Dios) a lo largo de la historia. Pone en diálogo a los sacramentos de Comunión-salvación; Cristo es la presencia liberadora. La evangelización y las comunidades de base (CEB) juegan un rol importante en la encarnación de la acción transformadora del continente<sup>5</sup>.

Liborio encuentra la imagen de la “Iglesia como sacramento de comunión” en torno a su reflexión sobre la encarnación, destacando la vuelta a Dios a través del hombre, como la presencia de Dios a lo largo de su historia. Esta presencia está acompañada de una esperanza de salvación (Cristo) a través de la liberación, el desarrollo y la práctica de la justicia social. Además, el espíritu de Dios se encarna para la misión encomendada. Conjuga el progreso temporal con el reino de Dios, como lo resalta la *Gaudium et spes* de manera escatológica. Por otra parte, destaca la evangelización como signo de los tiempos y reclama una revisión urgente a las diversas pastorales a fin de sentir la presencia de la Iglesia en el mundo (López, 1973).

Martínez Víctor subraya el aporte del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, destacando la imagen de la Iglesia (Pueblo de Dios-pobre-comunión- participación), concebida a lo largo de las diferentes reuniones de la Conferencia. Medellín acentuó de forma especial las bases de esta nueva reflexión transformadora en este continente (Martínez, 2013). Alberto Jaramillo aborda el tema de la parroquia como compromiso pastoral de conjunto, acompañado de la vivencia de comunidades de base, imagen de Iglesia Comunión, de acuerdo con lo manifestado en el Concilio Vaticano II (Jaramillo, 2008).

---

5 Ver Ochoa (2008). Ver también Bezerra (2019).

### ***Iglesia como sacramento de salvación***

Esta imagen muestra la presencia de Cristo encarnado en el Evangelio. Su pedagogía del amor busca la conversión del hombre, renueva las estructuras eclesiales y sociales desde el servicio (Evangelio), y considera la antropología (imagen- semejanza) desde su liberación en Cristo. Por medio de su vida cristiana, pretende dar testimonio de su liberación en favor de la transformación de América Latina.

La Iglesia como instrumento y signo de salvación es también la Iglesia de Cristo, de su evangelio encarnado en la pedagogía del amor, practicando el profetismo (anunciar la Buena Nueva y denunciar las injusticias). Además, lucha por la conversión del hombre por medio de Cristo (fe-caridad) y la renovación de las estructuras institucionales desde su servicio, signo del evangelio.

Los documentos de Medellín resaltan la imagen de Iglesia Sacramento de salvación del hombre, manifestando que debe ser el valor fundamental de todo lo existe sobre la tierra, antropológicamente hablando (imagen y semejanza, Dios le da la tierra al hombre para ejercer poder, libera del pecado por medio de Jesús). La Iglesia influirá de manera moral y con testimonio de vida cristiana para su liberación como parte de su salvación. La promoción humana reside en el cultivo de sus valores y su progreso como un sentido de mejorar su calidad de vida. Estos elementos permitirán tomar una responsabilidad sobre las transformaciones de América Latina, para restablecer el orden mediante una comunidad humana y justa que goza de los bienes que le corresponden a una vida digna.

Adolfo Galeano presenta una reflexión histórica doctrinal de la ideología teológica de Medellín basada en el Tomismo. El autor hace un análisis de los grandes referentes que participaron en el Concilio Vaticano II. En su estudio se puede apreciar la Imagen de Iglesia sacramento de Salvación (Galeano, 2008).

Esta imagen en la reflexión de los teólogos<sup>6</sup> de la liberación muestra a Dios presente en la emancipación del pueblo oprimido, valorando su dignidad y a la vez proclamando la responsabilidad del laico en la evangelización. De esta manera, se pretende revolucionar la vida eclesial y social.

Gustavo Gutiérrez (1928) – Genécio Darci (Leonardo Boff 1938) sacerdotes católicos (dominico - franciscano) participaron del Segunda Conferencia Episcopal de Medellín; presentan una línea donde Dios actúa en medio de la opresión del pueblo para la liberación del hombre en cuanto a su dignidad; ponen de manifiesto la responsabilidad del laico en la evangelización; son revolucionarios de la vida social, pastoral y Litúrgica de la Iglesia católica; para ellos la teología de la liberación presenta tres coyunturas: Iglesia como sacramento, opción por los pobres y la Liberación del oprimido. (Urrego, 2016, p. 351)

La Segunda Conferencia del Episcopado realizada en Medellín presenta sus conclusiones en los documentos finales como fruto de la reflexión eclesial pos conciliar: la promoción humana destaca la importancia y el rol protagónico de la juventud, la familia, la educación, la paz y la justicia. Por su parte, la evangelización en el nuevo continente presenta un rasgo importante de crecimiento de la fe en el que sus actores más relevantes son la pastoral, la catequesis y la liturgia. Finalmente, esta reunión pretende establecer una relación fraterna entre su estructura visible posibilitando la participación de cada uno de acuerdo con las funciones asignadas, sean estas clericales o laicales. Igualmente, toma en cuenta a los medios de comunicación como aliados en este nuevo proceso que procura establecer un cambio social y una manera de vivir digna y cristianamente.

Medellín se despliega como un proceso histórico eclesial muy fuerte después del Concilio Vaticano II. América Latina muestra su presencia en el mundo con actitud de servicio, aunque con ingenuidad de los problemas que se presentarán. Su valor fundamental es

---

6 Ver también Gutiérrez (1995, p. 15).

llevar consigo el compromiso cristiano contraído por la Iglesia en favor de la liberación y la promoción integral humana. Las imágenes que nos quedan de esta reunión son la de una Iglesia Pueblo de Dios, con acontecimiento de presencia histórica en América Latina, y la de una Iglesia en camino, comprometida con el servicio de la Palabra y los sacramentos, es decir, una Iglesia en comunión.

### III Conferencia Episcopal de Puebla

Puebla, la cuarta ciudad más grande de México, se encuentra a dos horas de la Ciudad de México. Después del terremoto de 2017, sus más famosas atracciones fueron reparadas para contribuir a la economía local. Puebla tiene una raíz religiosa fuerte, contando con la presencia de 365 iglesias con arte barroco. Además, es rica en gastronomía de la zona, con platos tan representativos como el mole.

En esta ciudad se realizó la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, con el tema “La Evangelización en el presente y futuro de América Latina”. En este escenario, en su discurso,<sup>7</sup> el Papa Juan Pablo II presentó su concepción enraizada en la encíclica *Evangelii Nuntiandi* como un elemento categórico en esta propuesta.

S. Juan Pablo II (1978-2005) cuyo nombre original es Karol Wojtyła; tuvo una vida complicada desde su infancia; posteriormente es elegido Cardenal de Cracovia y Papa ante la muerte inesperada del Cardenal Albino Luciani conocido como (Juan Pablo I); es el primer primado italiano que imprime una tarea peculiar en la labor Evangelizadora de la Iglesia; son varios los documentos eclesiales escritos por su santidad, entre los más importantes sobresalen, *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Familiaris consortio*, *Cristifideles laici*. (Vergara, Gutiérrez, Martínez & Rojas, 1997, p. 295)

El discurso del Santo Padre, dirigido a los obispos, dio la apertura a la Conferencia de Puebla. En él se destaca la invitación que les hace a ser maestros de la verdad, constructores de la unidad y pro-

---

7 Ver CELAM 1994 (pp. 269-292).

motores de la dignidad humana. La primera parte es una invitación a proclamar la verdad del evangelio, fielmente; la segunda es un llamado a una unidad interna de la Iglesia, aspecto que había sido desgarrado por las diferentes ideologías y doctrinas que tenían diferentes teorías sobre Cristo y la Iglesia; y la tercera parte es una invitación a evitar todo reduccionismo o ambigüedad que afecte la identidad del mensaje, en favor de la liberación cristiana (CELAM, 1979).

Por otro lado, la dimensión eclesiológica de las Constituciones dogmáticas: L.G., deja ver su aporte en cuanto a la imagen de Pueblo de Dios. Finalmente, el desarrollo de la liberación, la participación, la opción por los pobres, se presentan como manuales importantes en la consecución del documento final de Puebla.

El manuscrito de Puebla deja ver en sus conclusiones un solo documento final, a diferencia del de Medellín, en el cual se presentaron 18 documentos, algunos, al parecer, interpelados, como el de Justicia y Paz, que para muchos se encuentra incompleto.

Medellín ofrece como resultado 16 documentos debido a su dinámica no pudieron ser tratados en conjunto, eran de fácil lectura y una sola metodología (ver-juzgar-actuar) muchos que los leyeron, en especial la prensa secular se centraron los documentos de Justicia y Paz resultado que dio una visión desequilibrada e incompleta de los mismos. (McGrat, 1980, p. 4)

Entre tanto, la Comisión de coordinación fue la responsable de estudiar y proponer la metodología a utilizar, determinando que la dinámica a utilizarse sería similar a la formulada en la consecución de la Constitución dogmática *Gaudium et spes*.<sup>8</sup>

*Gaudium et spes* fue trabajada en cuatro grandes líneas: La Revelación, La Iglesia, La Liturgia y La Iglesia en el mundo de hoy. Para ello, se tomó en cuenta que el Concilio añadió los signos de los

---

8 McGrat, M. (1980). Ver el presente documento de la realidad latinoamericana aporte a esta Conferencia CELAM (1990, pp. 31-45; 46-54).

tiempos a la luz del Evangelio (GS 4) y los interrogantes humanos espirituales (GS 10). Es decir, se estudia al hombre y la sociedad desde su realidad (económico-político- ideológico). Sin esto no hubiesen existido ni Medellín ni Puebla. Por esa razón, Puebla debate primero sobre la realidad de América Latina, presenta los designios de Dios en América Latina (Cristo es el mismo de ayer, hoy y siempre), sigue con la Vida y la fe, es decir, la Iglesia visible en el mundo, para terminar con un mensaje de aplicación de Puebla que más adelante se detalla (Cárdenas, 1992).

La metodología de trabajo con la comisión del empalme fueron previamente preparados; nada fue impuesto, la Presidencia nombraría la Comisión de empalme o articulación; la Secretaría General fue voluntad de la presidencia para facilitar la consulta a la asamblea; de esta Comisión tres ya habían participado en la elaboración de consulta de los documentos y trabajo; para el estudio de temarios existió una comisión transitoria que debía entregar los resultados a la comisión de escrutinio y estos a su vez a la de empalme; quedó a libre elección a la comisión que cada uno deseaba pertenecer; posteriormente, se dio una plenaria de debates que servirían para la comisión de redacción, estos a su vez a la comisión de conclusión; finalmente el Reglamento de la Conferencia General manifestaba que los textos finales debían tener la aprobación del Santo Padre. (CELAM, 1979, p. 7)

## Elementos teológicos de Puebla

Antes de mencionar los elementos teológicos, es importante dar una mirada global al documento de Puebla: Una visión pastoral de la realidad de América Latina<sup>9</sup>:

En este aspecto pastoral son los obispos quienes durante un tiempo (dos años) pretenderán describir la situación de América Latina (social-política-cultural-económica) sin volverse economistas o politólogos; en cuanto a la visión de fe (evangelio) los obispos deben ser muy objetivos en orden temporal cuidando los

---

9 Ver McGrat, (1980, pp. 7- 10). También ver CELAM (1967, pp. 13-39).

valores morales-espirituales. Esta descripción se divide en cuatro capítulos: el Cap. I es un bosquejo histórico de la evangelización en Latinoamérica hasta Medellín; Puebla hace un llamado al escándalo de las Naciones cristianas Gobernantes y empresarios que no muestran una conciencia a favor de los pobres ni de la justicia social; los capítulos II y III fundamentales en Puebla, describen la realidad social y religiosa de América latina señalando factores que no hacen posible la Evangelización (secularización-explisión demográfica-urbanización) grandes masas que opacan la fe y generan desinterés; el capítulo IV está enmarcado en las tendencias futuristas, mucho de lo que Medellín pidió se encuentra plasmado en el rol protagónico que cumplen las Comunidades eclesiales de base, a esto Puebla responde con la pregunta ¿cómo se debe aplicar la evangelización? Respuesta que traerá las conclusiones de esta reunión. (Gaviria, 1979, p. 1)

En el documento de Puebla se presentan algunos momentos: Los designios de Dios sobre América Latina, que gira en torno al tema de la Evangelización, y Evangelizando la Iglesia y el mundo (cultura), que corresponde a los tres elementos restantes.

El documento de Puebla exhibe dos elementos teológicos muy importantes: La Cristología y La Eclesiología.

La Cristología hace parte del Capítulo primero de la segunda parte y es trabajado por la Comisión y, además, cuenta con una buena acogida al momento de su votación. Este tratado pretende ser analizado desde el Marco Latinoamericano, desde el discurso inaugural, desde el esquema histórico-salvífico y desde la presentación de la historia de Jesús. El tema cristológico fue muy discutido, aunque al final obtuvo un buen respaldo. Además, es un tema que refleja la fe profunda del pueblo en Jesucristo, resalta la piedad popular en sus múltiples expresiones de fe, con una huella profunda de esperanza del pueblo que ansía un compromiso como fruto de la evangelización.

S. Juan Pablo II destaca la importancia de la verdad sobre Jesucristo, en un contexto latinoamericano que a veces no refleja su realidad. Este tema propone una exposición del magisterio de la Iglesia

en torno a la fe del creyente; por eso la Cristología hay que mirarla desde la plenitud de la fe, el testimonio glorificante del Espíritu que enraíza los inicios de la Iglesia. Puebla destaca la histórica-salvífica desde la vida de Jesús y su misión; propone la Justicia en el marco latinoamericano y el amor como exigencia imprescindible del mensaje y la obra de Jesús. Asimismo, pone énfasis en la comunión y la comunidad fraterna, sentido de unidad y máxima expresión de amor como sentido de práctica del Evangelio (CELAM, 1979).

La eclesiología es el otro elemento teológico presentado en el documento de Puebla. En este tema se deja ver la Encarnación del Evangelio en nuestros tiempos, en relación con la *Lumen Gentium* y otros documentos. Por otro lado, presenta una reflexión de Jesús y la Iglesia para entender cuál es el objetivo del pueblo y cuál la distancia existente entre el triunfalismo y el masoquismo.

### **Eclesiología propuesta en Puebla**

Las siguientes encíclicas son importantes en la construcción eclesiológica de la Conferencia de Puebla:

*Ecclesiam suam*<sup>10</sup> (6 de agosto 1964) aparece anticipadamente en el discurso de apertura de la Asamblea episcopal de Puebla; aquí, se manifiesta la renovación de la Iglesia en torno a la unidad de los cristianos y el diálogo con el mundo moderno; es la primera encíclica de Pablo VI donde propone un nuevo modo de ser Iglesia, dando impulso al diálogo en distintos niveles concéntricos acorde algunos documentos eclesiales del vaticano II y otros; *Unitatis redintegratio – De ecumenismo – Nostra aetate – Dignitatis humanae*; es de gran influencia en el lema “la Iglesia es para el mundo” trabajada en la Constitución dogmática *Gaudium et spes* que resalta el espíritu de pobreza evangélica, juicio sereno y objetivo de los valores económicos, la pobreza evangélica que mantiene viva la sensibilidad social, impulsa el sentido de caridad y diálogo. (Fernández, 2014, p. 87)

---

10 Ver también Meinvielle (1964). Ver también Ramírez (2013).



*Evangelii Nuntiandi*<sup>11</sup> (8 de diciembre 1975) exhortación apostólica del Papa Pablo VI dirigido a toda la Iglesia acerca de la Evangelización del mundo contemporáneo; es un documento sugerido por el Papa Juan Pablo II en su discurso inaugural como directriz para la reunión de Puebla; aportó a la apertura al diálogo mediante la evangelización de la cultura, luego de las tensiones dadas (1965 - 1975); acoge la necesidad de liberación de los pobres del continente; reflexiona sobre el concepto de Pueblo, destacando su religiosidad popular, destaca su riqueza de fe; está presente en la evolución histórica de América Latina. (Galli, 2012, p. 593)

De esta manera, Pablo VI muestra la imagen de Iglesia en el desarrollo de la III Conferencia Episcopal de Puebla, basada en sus escritos:

### *Ecclesiam suam*

- Iglesia como misterio que reflexiona sobre el ser de sí misma.
- Iglesia en comunión que dialoga y corrige a sus miembros.
- Iglesia que promueve el diálogo con el mundo contemporáneo por la salvación.
- Iglesia que impulsa el diálogo ecuménico.
- Iglesia en busca de la unidad de los cristianos.
- Iglesia con espíritu pobreza evangélica.

### *Evangelii Nuntiandi*

- Iglesia abierta al mundo a partir de la Evangelización.
- Iglesia en misión que promueve la transmisión de la fe.
- Iglesia arraigada en la fuerza y el poder de pentecostés.
- Iglesia con anhelos de esperanza para el pueblo latinoamericano (opción preferencial pobres).
- Iglesia que encarna el Evangelio en las realidades del continente.

---

11 Ver CELAM (1979, p. 27-30). Ver también CELAM (1982, pp. 106-110).

- Iglesia que respalda la piedad popular y potencializa el trabajo de las comunidades de base.

La eclesiología de Puebla pretende establecer un enfoque pastoral en torno a la imagen “Pueblo de Dios, signo y servicio de Comunión”. Las palabras de Juan Pablo II en el acto inaugural: “Tomar de nuevo en la mano la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, no para repetirla, sino para iluminar la vida y los problemas concretos de América Latina” (CELAM, 1979), dejan ver la incidencia en el tratado de las siguientes imágenes:

### ***Iglesia como Pueblo de Dios***

El Pueblo de Dios exterioriza esta imagen como una estructura social que se debe visibilizar en torno a sus responsabilidades; es una familia que reconoce a Jesús como su Pastor y respeta la Jerarquía eclesial, exigiendo de la Iglesia modelos que le permitan alcanzar su liberación.

Como Pueblo de Dios, exige una visibilidad a nivel de su estructura social (LG 8b), donde se evidencien sus deberes y obligaciones, así como en la familia; se reconoce al único Pastor: Jesús, dado que es fuente de vida y unidad, y ejerce autoridad sobre su Iglesia. Los pastores elegidos y consagrados no solo guían en nombre del Señor, sino que son maestros de la verdad y presiden el culto. Por esta razón, el Pueblo de Dios les debe respeto, pues ellos deben seguir el camino de los Santos, en especial de aquellos que han dado su vida en América Latina en busca de su liberación (Alechandri, 1979).

Es un Pueblo universal con experiencia de fe y con riqueza cultural. Las comunidades de base (CEB), por su parte, intentan ser la evidencia cristiana de la eclesiología en América Latina. Se presenta como un Pueblo universal (Pueblo de Dios) que trasciende toda raza porque nace de la fe en Jesucristo y se nutre de las riquezas de su pueblo (LG 13b). El sentido familiar es lo propio de ser latinoamericano, concepto que se destaca en el documento de Medellín (Familia

12) y que S. Juan Pablo II ha resaltado también. Además, las CEB son una evidencia familiar del quehacer cristiano, en una eclesiología pastoral propia de América Latina. La familia es el fuego vivificado por el mismo Espíritu de Dios, donde la imagen de la Virgen María retoma una importancia imprescindible como Madre y como esperanza de los creyentes; aquí la unidad sacramental toma un papel importante a nivel eclesial (Alechandri, 1979).

Así, el servicio en función de los dones adquiridos permite que el Pueblo se una junto a la autoridad por medio de los dones recibidos del espíritu. La Iglesia como sacramento de Comunión y servicio a los hombres (LG 1) es un Pueblo de servidores que debe buscar un modelo que logre una convivencia Latinoamericana de libertad y solidaridad, a imagen del Buen Pastor. De esta manera, se sugiere que este trabajo conlleve a la unidad intra eclesial.

Encarnar la experiencia del Pueblo de Dios en su vida es el deber del cristiano: vivir, experimentar y encarnar la fe de Cristo para impulsar el Reino en América Latina, así, como Jesús encontró al Dios de Israel y lo encarnó en su vida. Esta es una invitación a eliminar el dolor, sobre todo del pecado, en nuestro continente, a través de la Cruz como fuente de vida Pascual. Puebla superó el concepto de Alianza, que aparentemente era pasiva. El documento de Puebla es una lectura para entender los signos de los tiempos y para ponerse a disposición del Evangelio y de su desarrollo histórico, en contra de toda injusticia social que atenta contra la libertad y la dignidad del hombre (CELAM, 1980).

### ***Iglesia como Comunión***

Esta imagen muestra al proceso de evangelización de la Palabra de Dios como sentido de Comunión, servicio y misión, desde la opción por los pobres.<sup>12</sup> Las conclusiones presentan la imagen de Iglesia como sacramento de comunión, servidora y misionera, que

---

12 Ver McGrat (1980).

está en proceso de evangelización de sí misma, a la luz de la Palabra, mediante su testimonio, proclamación y celebración, en vías de una sociedad justa y de una transformación del mundo. Es la liberación del pobre la que da este sentido de comunión eclesial. Puebla rescata la importancia de los jóvenes como la fuerza renovadora y dinamizadora, y como fermento de la crisis de América Latina.

Se destaca en estos temas el testimonio, la Palabra de Dios, la conversión, la unidad, el servicio, la opción por los pobres, la fidelidad, y, finalmente, se destaca la acción pastoral como clave para cumplir estos objetivos (Kloppenburger, 1979b).

La comunión se presenta en sentido de comunidad dividida, donde la eucaristía es el punto de encuentro por medio de su Jerarquía. Esta relación es propia del origen católico, es Cristo quien ha fundado su Iglesia (LG.5b – 8c; GS 40b; UR 1a); él ha dado a su comunidad al mismo Espíritu y los medios para que se constituya en una comunidad divina. La Iglesia nace del pueblo mismo, y es la eucaristía el punto de relación jerárquica y divina.

De esta manera, su identidad es inseparable desde su misión, pretendiendo que el anuncio de Reino, hecho por el mismo Jesús, sea el germen de la tierra. Esta identidad es inseparable desde la misión (persona-evangelización), es la Iglesia como sacramento y como comunión. Aquí, Jesús sigue anunciando su Reino y constituye a la Tierra como su germen y principio (LG1). Es un signo congruente que riñe con algunos planteamientos de la Teología de la liberación, que pretenden negar este accionar. Puebla acentúa la misión de lo que queda por crecer y hacer, y, por otra parte, acentúa la importancia de la vida intra eclesial (LG 4b; SC2). Juan Pablo II ha sido prudente en decir que en este tema no pueden quedar vacíos que permitan tergiversar la misión de la Iglesia y su origen (Soto, Gómez, Montoya, Rojas & Bolaños, 1979).

Finalmente, el sentido de unidad expresado en el testimonio de las comunidades de base (CEB) es el testimonio real de comu-

nión y transformación del continente. Puebla presenta la Comunión como sentido de unidad jerárquica, y pretende no perder el sentido histórico para así continuar con lo tratado en Medellín. En la fe del pueblo se pueden evidenciar estas dos realidades, por eso Puebla propone la evangelización de la cultura y de todo el continente, por lo cual se reafirma en el trabajo de las Comunidades de Base (CEB), dado que ellas viven un misterio de comunión y son la riqueza de la Iglesia latinoamericana y la rama oficial del Pueblo de Dios.

### ***Iglesia como sacramento de salvación***

La imagen de la Iglesia como sacramento de salvación es el medio y el signo de la presencia del Reino de Dios que se ve reflejada en la Evangelización y en la promoción humana como fundamentos de la doctrina social de la Iglesia.

Frente a la ausencia de la visión trinitaria y de la evangelización presentada por los obispos en los informes en 1978, también se reclamaban los temas de la Comunión y de la participación como meta de Evangelización. Puebla toma estos temas dentro de su tratado, y, así, la Iglesia como sacramento y medio de salvación se constituye como el signo del Reino de Dios. Por otro parte, esta reflexión gira en torno a la Evangelización y a la promoción humana como fundamentos de la doctrina social de la Iglesia.

La evangelización; que será vista desde el presente y se proyectará hacia el futuro de América Latina, no como tema social aislado, sino con una lectura más global; se ha convertido en un tema cuestionado o confuso frente a los evangelizadores o a los agentes de evangelización.

La Comisión de Biblia ha aclarado este aspecto con el documento eclesial *Dei Verbum* 12. Además, la encíclica *Evangelii nuntandi* de Pablo VI aclara este aspecto. La Evangelización y la religiosidad popular son temas de preocupación, sobre los cuales, en las conclusiones de Puebla, se presentan buenas intuiciones, recomendaciones y

reflexiones sobre la pastoral popular. Puebla deja ver ante la ideología, la praxis de sí misma; se advierte a los pastores y a los fieles dejar el *statu quo* que subordina la verdadera misión de la Iglesia (Medina, 1985).

Esta imagen presenta a la Iglesia como un espacio de encuentro gratuito con el oprimido, en el cual se siente necesaria la Evangelización para su liberación y salvación, encontrando su sintonía con el Concilio Vaticano II y con la Constitución Dogmática *Gaudium et spes*.

La eclesiología de Puebla presenta un gran trabajo en torno a la unidad católica, ante las percepciones equivocadas de la encarnación cultural del Evangelio en nuestros pueblos; deja ver su sentido esperanzador en perspectiva de acción en su quehacer teológico pastoral, y, a diferencia de Medellín, Puebla se encuentra en sintonía con el Concilio Vaticano II, que busca el propio itinerario pastoral teológico (Pueblo de Dios LG 9-19).

A esto se suma los documentos: *Gaudium et spes* (conecta la Iglesia-mundo) y *Ad gentes*, que atraviesan esta reflexión. El discurso inaugural de Juan Pablo II destaca la importancia de la *Lumen gentium*, en sentido de Comunión de vida en Cristo, y, a esto agrega la visión histórica de la realidad latinoamericana.

Puebla destaca a la Iglesia como un espacio de encuentro gratuito donde la Iglesia se inserta en la historia de la liberación de los oprimidos. Puebla manifiesta que el hombre no ha logrado construir su fraternidad universal porque ha perdido su centro de bien común. Puebla siente a América Latina en el contexto de pueblo que engloba todo el quehacer histórico y cultural; mira a Latinoamérica como la esposa de Cristo figurada tratada por Pablo; mira a un pueblo peregrino que necesita de Evangelización (LG 8c); siente a Latinoamérica como Iglesia de sacramento universal y como identidad que se logra a través de la evangelización; como elemento necesario para la salvación (LG48; GS 45; AD 7).

Finalmente, Puebla resalta la universalidad de la Iglesia y su misión en donde la Iglesia es su madre, que lo cuida, lo robustece y lo educa. Por eso, su apostolado debe ser difundido (González, 1979).

### ***Iglesia como opción preferencial por los pobres***

Puebla reafirma la iniciativa presentada por la Conferencia de Medellín, en torno a la opción por los pobres<sup>13</sup> (Kloppenburger, 1979b). El documento Pobreza de la Iglesia destaca la preocupación y la responsabilidad de los obispos ante esta realidad del continente que clama libertad. La situación de injusticia y de pecado se la llama violencia institucionalizada, mas no se debe confundir la miseria con el pecado. Ya que existen causas naturales esclavitud, opresión, esclavitud...), se hace un llamado a la liberación, por lo que es urgente una conversión que permita vivir en justicia, paz y amor. El documento también revitaliza las instituciones temporales, resaltando la labor, responsabilidad y formación del laico, pero siempre con vida cristiana. Por su parte, Medellín destaca tres tipos de pobreza: material, espiritual y de identidad con el pobre (García, 2014).

Asimismo, cuestiona la desvirtuación del espíritu de Medellín y el sentido de la expresión Opción por los pobres; muestra a los pobres de América Latina (Kloppenburger, (1979b) manifestando que su situación de pobreza y miseria se ha agudizado; indica que son las inmensas mayorías las que se ven afectadas por la pobreza, describiendo a niños golpeados al nacer, jóvenes desorientados y frustrados, indígenas marginados, obreros mal pagados, mujeres oprimidas, entre otros.

Puebla muestra preocupación por todos los que conforman el Pueblo de Dios: los angustiados (soledad, sentido de vida, abusos, exilio, represión...), a los que sugiere añadir a los pobres del mundo bíblico (huérfanos, viudas, forasteros...). A esta variedad de pobres se le debe buscar una multiforme solución al sentido de pobreza,

---

13 Ver también Alvarado Palacios (2019).

pues ante esto se muestra la Justicia de Dios ante la injusticia de los hombres y la evidencia del cumplimiento de su promesa. La CLAR, por su parte, identifica una determinada teología pastoral en pos de la Liberación, para eliminar el resultado del pecado social que se ha dado en este continente (Kloppenbug, 1979b).

Los que se han hecho pobres han adquirido una concienciación de esta realidad a nivel episcopal (sacerdotes, religiosos, laicos), gracias a la múltiple literatura sobre este problema, la profundización de la fe y los avances significativos a nivel pastoral con las clases marginadas, haciendo así más realista su compromiso con los pobres. Entre los elementos que permiten afirmar lo anterior están: las denuncias de graves injusticias por parte de los opresores, la organización integral de los pobres alentados por la fe, reclamando sus derechos, la persecución a la Iglesia por sus denuncias, los conflictos dentro y fuera de la Iglesia, y la falta de compromiso de los miembros de la misma Iglesia por esta opción.

La imagen de Cristo pobre es reflexionada en esta reunión como elemento potencial evangelizador. Puebla recuerda que el compromiso debe ser el mismo de Cristo con los más necesitados, es decir, la Iglesia debe mirar a Cristo para cumplir con la misión evangelizadora, siguiendo la línea del Concilio Vaticano II en su constitución L.G 8 cuando menciona: "Iglesia de los pobres". Puebla indica que la Iglesia debe asumir su compromiso de evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos; cita algunos pasajes de la Biblia (Zaqueo publicano y rico, oveja perdida, perdón de los pecados...). Puebla retoma la imagen eclesial L.G. 49b: Iglesia como Sacramento universal, con su opción preferencial por los oprimidos y abandonados. La imagen de pobre es ensombrecida y escarnecida de Dios (imagen-semejanza); enfatiza el servicio al hermano pobre; resalta la importancia de las Comunidades de base como un potencial evangelizador de los pobres. Mientras Medellín hace referencia a los pobres (carencia de bienes) y a la pobreza espiritual (actitud de apertura a



Dios), Puebla deja ver que la pobreza es cristiana y evangélica, y destaca la importancia de las Bienaventuranzas (Kloppenborg, 1979b).

Se pretende cumplir el objetivo de servicio al hermano pobre, y esa es la evangelización. De ahí, su objetivo: “Cristo Salvador”. En este contexto doctrinal, resaltan los siguientes elementos: convivencia humana, digna y fraterna; cambio de estructuras sociopolíticas y económicas; exigencia evangélica que la pobreza hace frente al consumismo; testimonio de una Iglesia pobre (Bueker, 2010).

Todo esto se da con la ayuda de los medios de conversión de toda la Iglesia en opción preferencial por los pobres (estilo austero de vida y confianza en Dios), condenando como antievangélica la pobreza extrema. Condena y denuncia a los medios generadores de pobreza. Propone desarrollar un trabajo común con otras Iglesias para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno, apoyar las necesidades de los obreros y campesinos, contribuir al bien común, mirar con respeto a las culturas indígenas, y continuar con las aspiraciones de Medellín (esperanza de metas más cristianas y humanas), abriendo nuevos horizontes.

### ***Comunidades eclesiales de base CEB***

La Iglesia popular exhibe ser un tema trabajado con mucha atención dentro de Puebla. El documento preparatorio deja ver la participación de varias Conferencias de Latinoamérica con el aporte de sus realidades. Este documento de consulta sobre el fenómeno que se presentaba frente al tema de la Iglesia popular fue enviado en octubre – noviembre de 1977 para su reflexión. En él se pedía evaluar el aspecto teológico sobre las actitudes que presentan dos iglesias: popular y alternativa, en opción preferencial por los pobres. Las respuestas se presentaron en 1978 por las Conferencias de Colombia, en las que se presenta su inconformidad con la Iglesia institucional, frente al cumplimiento de su misión, presentando estar desesperada. Se indica que es necesario buscar una nueva teología y hacer una revisión de la fe. Finalmente, se propone una reforma teológica re-

volucionaria pastoral, con enfoque marxista. Ecuador denuncia la presencia de nuevos grupos que amalgaman el marxismo y el cristianismo popular (15 expresiones); México denuncia que, bajo el nombre de Iglesia popular, se esconden varios grupos denominados cristianos para el socialismo, que atentan contra la unidad eclesial de Latinoamérica, y que a estos grupos pertenecen miembros de la Iglesia Católica, por lo que se dice que hay que rescatar el aspecto litúrgico (Kloppenburg, 1979b).

Por su parte, S. Juan Pablo II, en su discurso inaugural, denuncia su inconformidad frente al ser mismo de la Iglesia popular. El sumo Pontífice, en su discurso en 1979, resalta la preocupación por la desconfianza suscitada en la Iglesia institucional; denuncia su silencio frente a la acusación de Jesús subversivo, sin conciencia misionera, denuncia una Iglesia separada, que pregona la fe para salvarse, una falta de identidad cristiana; y exige de sus pastores la fidelidad al mensaje (tradicción, palabra, magisterio), la praxis en comunión eclesial, y tener una visión correcta de Iglesia en situación de cambio.

Por eso, Puebla, en medio de sus debates, llegó a establecer las directrices que se debían seguir frente a este problema eclesial. Además, asumió una posición inequívoca destacando la denuncia de la actitud sectaria presentada como Iglesia popular y rechazó a teólogos de la liberación que habían manifestado que la Iglesia institución no estaba con los pobres, debido a sus ideologías marxistas mal encaminadas. En consecuencia, pidió proclamar una nueva Iglesia, donde el reino de Dios se suscribiese en la realidad histórica del continente, con esperanza, testimonio, sin distinción alguna, con participación de sacerdotes en políticas partidistas, sin violencia, con cambio de estructuras y con evangelización en tono de liberación, entre otras.

Las comunidades de base presentan la importancia de la comunidad además de la parroquia, como medios de existencia y prolongación de la Iglesia. Hace algún tiempo, el teólogo Karl Rahner había escrito que la Iglesia se construye desde abajo, es decir, desde las comunidades, ya que estas subsisten no solo por la fe, sino por

su renovación cristiana permanente. A diferencia de las parroquias, las comunidades cristianas configuradas por las mismas personas, mantienen una estructura sólida que ayuda a la Iglesia de la Iglesia episcopal; son formadas por su libre elección de fe, tienen una parte activa en la Liturgia, y su misión es de acrecentarse a través de la asistencia práctica (Marins, 1979).

Propone un nuevo estilo eclesial con metodología propia. Las CEB son un nuevo estilo eclesial en semilla, cuya novedad reside en su metodología: ver-juzgar-actuar, que destaca un conocimiento eclesiológico que parte de la realidad y termina en unos compromisos, liberando al hombre y a la comunidad, y que cumple una misión profética con la realidad: anunciar-denunciar, la descubre, diagnostica y la transforma; rescata a los pobres y marginados para convertirlos con ayuda del amor y la justicia como miembros propios de la Iglesia misma.

Muestra una Iglesia comunión liberadora y misionera, como semilla del nuevo continente; inaugura un nuevo modo de vida eclesial (espiritual-pastoral-teológica), nace y vive entre cizaña. Es una Iglesia que el espíritu quiere para nuestros tiempos, vive su exilio, conoce la meta, soporta las pruebas y crea nuevas respuestas pastorales (Comblín, Díaz, González, Marins, Arroyo & Beltrán, 1972).

Las CEB se encuentran consideradas en cinco documentos con incidencia en la transformación estructural del continente. Medellín había estimulado a las CEB como una semilla, mientras que Puebla analizaba que las CEB eran peligrosas para los sectores dominantes para la sociedad. Esto fue un debate amplio que dejó como resultado un tratado en varios documentos entre los que se destacan: I parte: Visión pastoral, en la que se mira la falta de atención a ciertas áreas donde llegan las CEB; II parte Cristología, para la cual las CEB son una conexión indispensable en el surgimiento de nuevos ministros; III parte: "Ex profeso", que liga a las CEB dentro de la liturgia, pastoral vocacional y catequesis; IV parte: Opción por los pobres; V parte: Signo de esperanza y alegría para América Latina, en la que las CEB son presentadas como comunidad (célula-núcleo fundamental-fa-

miliar-popular). En el capítulo de la Evangelización se profundiza sobre su accionar (Marins, 1979).

La evaluación de las CEB deja ver aspectos novedosos que pueden subsistir en sí y adaptarse a la realidad requerida. La necesidad de evaluar las CBS surge de su propia novedad, y aunque siempre ha tenido inconvenientes propios de este proceso, se puede notar que acceden mayormente a las partes rurales y a la periferia. En ellas se propone un nuevo estilo de vida eclesial a los más pobres, por ende son escasas en la burguesía, se exige la participación y la praxis del pueblo (reflexión de la Palabra de Dios, se genera nuevo material para la Iglesia comunitaria, se participa en decisiones, surgen nuevos ministerios laicales), dan gran importancia al sacerdote común, son dinamizadas por los laicos, surgen por la acción de un sacerdote o religiosa, intentan responder al desafío de la religiosidad popular, retoman experiencias de fraternidad y misión comunitaria, se multiplican asesores, es la Iglesia que Jesús quiere, describen la realidad continental.

Corren el riesgo de perder identidad eclesial, aparece un clero cerrado, existen sectores de resistencia, falta la formación de líderes en la fe. A nivel de Iglesia particular, tienen relación local, regional e internacional, trabajan en conjunto con la parroquia. La Iglesia pretende acompañar pastoralmente, motivándolas hasta que se adecúen a la pastoral urbana; responden a la Iglesia solicitada por el Concilio Vaticano II. Al parecer, esto no fue tratado en Medellín, pero se destacó en la III Conferencia de Puebla (Marins, 1979).

### **Líneas eclesiológicas e imágenes suscitadas en Medellín y Puebla**

La descripción de Puebla y los documentos de Medellín, en los aspectos social y religioso de América Latina, exhiben algo en común, con notables progresos en estos temas: Medellín pretende destacar en su tratado la promoción humana antes que la promoción de la fe y de sus estructuras visibles, mientras, por su parte, Puebla, en este sentido, toma como punto de partida el aspecto sociocultural y posteriormente trata sobre la situación religiosa eclesial (McGrat, 1980).

Medellín parece constituirse en un momento decisivo para la maduración de la conciencia social (denuncia de las injusticias en todas sus formas) de la Iglesia latinoamericana. Puebla reconoce esto como la Comunión de la participación. Medellín se presenta como el espacio liberador de la opresión (teología de la liberación); Puebla legitima esta acción, aceptándola como opción para el cristiano, previo a un discernimiento. Medellín se apoya en la Constitución *Gaudium et spes* (uno de los documentos conciliares) y en la encíclica del Papa Paulo VI, *Populorum progressio*, que proporcionaron a los obispos elementos teológicos y orientaciones doctrinales para situar el compromiso de América Latina. Puebla, en consecuencia, con esta línea, se apoya en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* y *Eccliam suam* de Pablo VI para lograr una evangelización verdadera que conlleve a una promoción humana verdadera de este continente.

En las conclusiones de la Conferencia de Medellín, se resalta la importancia de los temas políticos, económicos, educativos, sociales, ecológicos y familiares, de manera individualizada. Puebla trabaja estos temas en conjunto, es decir, la política, la economía, la cultura y la ecología. Medellín da inicio al trabajo de las CEB (Iglesia popular). Puebla fortalece esta iniciativa que, en conjunto con su evaluación, pretende ser la novedad en su aporte eclesial.

Imágenes que se mantienen en Medellín y Puebla en relación al Concilio Vaticano II:

- Iglesia Comunión
- Iglesia sacramento universal de salvación
- Iglesia de Pueblo de Dios

Nuevas imágenes que aparecen en estas Conferencias Episcopales (Medellín y Puebla):

- Iglesia con opción preferencial por los más pobres
- Iglesia que toma como opción el trabajo con los jóvenes

Iglesia de comunión entre las Iglesias particulares (CBS) y la Iglesia Universal

- Iglesia misionera
- Iglesia liberadora y apertura de cambio social no violento
- Iglesia que reflexiona el quehacer teológico académico y ministerial (Teología de la Liberación)
- Iglesia maternal con la Virgen María como la patrona de los pueblos de este continente

### **Síntesis de las conferencias realizadas en América Latina**

Para concluir este tema es importantes exhibir un breve recorrido histórico latinoamericano con los aportes generados por las diferentes Conferencias Episcopales que muestran un camino de reflexión y que pretenden ser un reto para las nuevas generaciones, frente a los nuevos desafíos que presenta el mundo de hoy.

La I Conferencia Episcopal (Río de Janeiro, 1955) fue realizada al finalizar el pontificado de Pío XII, quien falleció en 1958, poniendo fin a lo que se conoce como la reconciliación progresiva de la Iglesia con el mundo (1878-1958). La II Conferencia Episcopal (Medellín, 1968) se realizó posterior al Concilio Vaticano II, en el pontificado de Pablo VI. A este periodo se le conoce como Un llamado de la Iglesia al servicio del mundo (1958 -1963), culminando con la muerte de Pablo VI (1978). La III Conferencia Episcopal (Puebla 1979), en la cual participó Juan Pablo II, periodo en el cual se resalta la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. La IV Conferencia Episcopal se realizó en Santo Domingo (1992), República Dominicana, donde Juan Pablo II dio las palabras de inauguración, impulsó la nueva evangelización para alentar la promoción humana y la configuración de una cultura cristiana. La V Conferencia Episcopal (2007) se realizó en Aparecida, Brasil. Allí, el sumo pontífice Benedicto XVI proclamó su discurso inaugural, resaltando el tema discípulos y misioneros de Jesucristo para que los pueblos de Latinoamérica tengan vida en él.

Estos temas dejan ver un sentido de continuidad, preocupación por la persona humana y realización en Cristo mediante la opción a los pobres en su realidad determinada. Asimismo, plantean una nueva evangelización, con diferentes métodos, como reestructuración de estructuras, vivencia del Evangelio y la presencia de María como Madre de América Latina. También, generan una conciencia de liberación, una conversión para poder vivir en paz, reconciliándonos con Dios y los otros para reflejar en el mundo una imagen de Iglesia Comunión-participación, Pueblo de Dios, Iglesia de los pobres e Iglesia sacramento de salvación.

## Conclusiones

Las imágenes de Iglesia que se retomaron en el Concilio Vaticano II y que fueron importantes en la consecución de la Constitución *Lumen Gentium*, eje importante de la eclesiología conciliar, reflejan una evolución histórica significativa en la etapa pos-conciliar tanto en la II Conferencia de Medellín como en la III Conferencia de Puebla, tomando en cuenta que esta reflexión se realizó desde el contexto latinoamericano.

Las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla promueven en su reflexión eclesiológica una nueva imagen de Iglesia con opción preferencial por los pobres en este continente. Las iglesias particulares (CBS) no se apartan de la Iglesia católica universal, sino que, al contrario, muestran una comunión eclesial.

La Teología de la Liberación en esta época pos-conciliar se ve cuestionada en sus diversas interpretaciones por teólogos que la defienden a capa y espada. Sin embargo, la Conferencia de Puebla clarifica el aporte de esta nueva metodología a la evangelización del continente latinoamericano.

Se puede distinguir en las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla una propuesta de equidad social, una dimensión antropológica cristiana, una unidad de Iglesia con el aporte de todas las Confe-

rencias Episcopales y las agrupaciones mundiales. Ello se ve reflejado en la revalorización de la familia, la confianza en los jóvenes como ente transformador, la promoción de la fe, la liberación de la opresión y las injusticias, el sentido dialógico y la apertura con el mundo.

Las imágenes de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Comunión eclesial y Sacramento de salvación son los ejes transversales que se cruzan en el desarrollo de las conclusiones de Medellín y Puebla. Las nuevas imágenes de Iglesia de opción por los pobres, Iglesia liberadora e Iglesia misionera son la muestra de la imagen de Comunión para los nuevos tiempos de hoy, cuyo avance es coherente con la necesidad de la gente desde el sentido mismo de su acción y su génesis.

## Bibliografía

- Alechandri, H. (1979). *Eclesiología de Puebla*, Vol. 6.1, Colección Puebla. Bogotá: Ediciones Paulinas, CELAM.
- Alvarado Palacios, A. (2019). Revolución de la ternura: un nuevo paradigma eclesial en el pontificado de Francisco. *Albertus Magnus*, 10(2). Recuperado de: <https://bit.ly/2QTAxKq>
- Arenas, S., & De la Cerda, P. (2017). Re-imaginar el laicado desde la teología pastoral de Manuel Larraín. *Theologica Xaveriana*, 67(184), 285-308.
- Bezerra, J. J. Pe. (2019). A los 50 años a pós a Conferencia de Medellín. The liturge 50 years after The Medellín Conference. *Revista Contemplacao*, (18), 63-77. Recuperado de: <https://bit.ly/38da4gr>
- Bueker, M. (2010). La vida sigue. Emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla. *Theologica Xaveriana*, 60(170), 47-80.
- Cárdenas, E. (1992). *La iglesia hispanoamericana en el siglo XX (1890-1990)*. Colecciones MAPFRE. Madrid: Herder.
- CELAM, Medellín (1991). *Conclusiones, La iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del concilio*. 16a. ed. Bogotá: Celam.
- CELAM, Resonancias de Puebla (1990). *Documentos significativos de los obispos Latinoamericanos*. Bogotá: Secretariado General del CELAM.
- CELAM (1967). *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo de la integración de América latina, Departamento de Acción social, N. 1* Bogotá: Celam.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Juventud y cristianismo en América Latina*. Bogotá: Celam.



- \_\_\_\_\_ (1970). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio, I Ponencias*. 4a. ed. Bogotá: Celam.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Reflexiones sobre Puebla*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Visión pastoral de América Latina. Equipo de reflexiones-departamentos y secciones del CELAM. Libro 4 auxiliar*. Bogotá: Celam.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Elementos para su historia 1955-1980*. Bogotá: Celam.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Conferencias Episcopales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Celam.
- Comblín, J., Díaz, J., González, M., Marins, J., Arroyo, M. y Beltrán, E. (1972). *Comunidades de base y prospectiva pastoral en América latina*. Colección 13 IPLA. Quito: Celam.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1972). *Documentos finales de Medellín*, 6a. ed. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Costadoat, J. (2012). *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Damasceno, D. R. (2008). Evangelización e inculturación en el documento de Medellín. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 215-225.
- Fernández, J. (2014). La encíclica *Ecclesiam suam* a los 50 años de su publicación. Una mirada desde la DSI. *Separata Revista STUDIUM*, 54(1), 87-107.
- Galeano, A. (2008). El acontecimiento de Medellín en sus cuarenta años. El conflicto de las ideologías. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 250-280.
- Galli, C. (2012). Dones de la Iglesia latinoamericana a la nueva evangelización. Novedades de *Evangelii nuntiandi* y Puebla hasta Aparecida y el Sínodo 2012. *Gregorianum*, 93(3), 593-620.
- \_\_\_\_\_ (2018). La actualidad del “pequeño concilio” de Medellín y la novedad de la iglesia latinoamericana. *Teología*, (126). Recuperado de: <https://bit.ly/35UaR4B>
- Gallo, J. (2019). El doble bucle marxista-freudiano. O duplo laco marxista-freudiano, The doublé Marxis- Freudiam loop. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (13), 171-184. Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/259-1022-1-PB%20(1).pdf
- García, F. (2014). *Evangelii gaudium: una iglesia pobre para los pobres, Salamanticensis*, (61), 471- 495.
- Gaviria, J. (1979). Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 1-6.

- González Poyatos, J. (1979). *Puebla: la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano su desarrollo, su documento su significado*. Cuadernos doctrinales No. 3. Quito: Inedes.
- Gutiérrez, G. (1995). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Jaramillo, A. (2008). A los 40 años de Medellín parroquia: de Medellín a Aparecida. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 209.
- Kloppenburg, B. (1979a). Evangelización. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 1-36.
- \_\_\_\_\_ (1979b). *La iglesia popular en Puebla y su contexto*, Vol. 6.2, Colección Puebla. Bogotá: Ediciones Paulinas, Celam.
- López, L. (1973). *Medellín nueva imagen de la iglesia latinoamericana. Un estudio sobre la significación de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para la nueva presencia de la Iglesia en el continente americano*. Tesis. Instituto Católico de París, Instituto de Estudios Sociales.
- Marins, J. (1979). *La iglesia popular en Puebla y su contexto*, Vol. 6.2, Colección Puebla. Bogotá: Ediciones Paulinas, Celam.
- Martínez, V. (2013). Nuestra iglesia latinoamericana a los 50 años del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 63(176), 461-485.
- McGrat, M. (1980). El documento final de Puebla. *Revista Teología y Vida*, 21(1), 3-32.
- Medina, V. (1985). *Ministerios eclesiales en América Latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Meinvielle, J. (1964). *La encíclica Ecclesiam suam y el progresismo*. Buenos Aires: Nuevo Orden.
- Mendoza-Álvarez, C. (2014). La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 64(177), 157-179.
- Múnera, D. (1979). María madre del señor: Madre y modelo de la Iglesia en Puebla. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 51-57.
- Ochoa, V. (2008). Una lectura antropológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 281-300.
- Pérez, C. (2008). *Monografía histórica. Pontificia Comisión para América Latina 50 años 1958-2008*. Recuperado de <http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/Parte3.pdf>
- Ramírez, A. (2008). La conferencia de Medellín y la teología de la esperanza. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 235-254.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Cuestiones de teología fundamental, revelación y fe*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

- Rodríguez, O. (2008). Recordando a Medellín. *Cuestiones Teológicas*, 35(84), 227-233.
- Soto, L., Gómez, I., Montoya, A., Rojas, L. & Bolaños, A. (1979). Puebla y la catequesis. *Cuestiones Teológicas*, 6(16), 57-76.
- Urrego, J. (2016). Contexto social y pastoral que da origen a la teología de la liberación 1955-1992. *RAM*, 7(2), 351-360. ISSN 2011-97-71.
- Vega, G. & Chalen, J. (20017). Consonancias y disonancias entre lo secular y religioso. Un obispo y su legado laico. *INNOVAR, Research Journal*, 2(12), 19-37.
- Vergara, R., Gutiérrez, E., Martínez, D. & Rojas, E. (1997). *Manual de la doctrina social de la iglesia*. Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos. Santafé de Bogotá: Celam.

La labor del teólogo, como investigador, es la de aportar a la comprensión de situaciones que presentan confusión. La Teología, en diálogo constante con las demás ciencias humanas, puede brindar luces en momentos de ofuscación y desesperanza.

*Reflexiones teológicas-eclesiales* / hace aportes en temas como la *Familia*; la *Excomuni3n*; el *Amor* y la *Sabiduría*; el *Matrimonio*; la *Palabra de Dios*; la *Mujer*; el *Mundo Laical*; la *Fe* y la *Política*; y, la *Constituci3n Lumen Gentium*.

*Sus autores*, desde el abordaje acad3mico y cient3fico, presentan un texto de f3cil comprensi3n para lectores con una educaci3n m3nimamente formal en torno a estudios de historia y religi3n. A la vez, ofrece horizontes de profundizaci3n a los investigadores del fen3meno hist3rico y cultural de la religi3n, dando continuidad a la serie de publicaciones sobre Investigaciones teol3gicas eclesiales.

