

Universidad Politécnica Salesiana

Damian Páez Chalco (Coordinador)

# INVESTIGACIONES TEOLÓGICAS ECLESIALES II



# **Investigaciones Teológicas Eclesiales II**



*Damián Páez Chalco*  
(Coordinador)

# Investigaciones Teológicas Eclesiales II



2020

## **Investigaciones Teológicas Eclesiales II**

© *Damián Páez Chalco* (Coordinador)

Conrado Giraldo Zuluaga, José Paucar Paucar, Carlos Arboleda Mora, Ítalo Páez Chalco, José Álvarez Gómez, María Leguizamo Bohórquez, César Augusto Ramírez, Patricio López Navarrete, Olga Vélez Caro, Marcelo Farfán Pacheco, Fredy Ruiz Serna, Roberto Ríos Valencia, Mónica Sáenz Amaguaya.

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

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador

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

ISBN de Volumen II: 978-9978-10-481-1

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

# Índice

---

Prólogo .....	7
PhD Conrado Giraldo Zuluaga	
<b>CAPÍTULO I</b>	
Iglesia comunal y ministerial para el futuro: visiones y perspectivas sobre el laicado .....	11
José Paucar Paucar Carlos Arboleda Mora	
<b>CAPÍTULO II</b>	
Palabra de Dios y la concienciación de la comunidad .....	61
Ítalo Páez Chalco José Álvarez Gómez	
<b>CAPÍTULO III</b>	
Hacia la vivencia de una espiritualidad conyugal: aportes de la inteligencia espiritual a la vida matrimonial .....	103
María Leguízamo Bohórquez César Augusto Ramírez	
<b>CAPÍTULO IV</b>	
Derechos de la mujer y magisterio de la Iglesia .....	151
Patricio López Navarrete Olga Vélez Caro	
<b>CAPÍTULO V</b>	
Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero durante el período como arzobispo de San Salvador (1977-1980) (Parte II) .....	211
Marcelo Farfán Pacheco Fredy Ruiz Serna	

**CAPÍTULO VI**

Excomuni3n y misericordia: un camino de salvaci3n..... 253

Roberto R3os Valencia

M3nica S3enz Amaguaya

# Prólogo

---

PhD Conrado Giraldo Zuluaga  
Universidad Pontificia Bolivariana

La experiencia de fe tiene su máxima prueba en la vida cotidiana de contacto con los demás. En el acontecer de nuestra historia personal con el otro se manifiesta, de la manera más clara, en la forma en que hemos incorporado el mensaje del Evangelio en nuestro ser. Y este acontecer biográfico no todas las veces tiene gratas experiencias: incompreensión, egoísmos, persecuciones, enfermedad y muerte, suelen estar inevitablemente en nuestras vidas. El caminar del creyente implica una apertura a experimentar lo agradable, pero también lo doloroso. La sociedad de consumo y la economía neoliberal de posguerra acostumbraron al hombre occidental a una vida indolora, estucada, edulcorada y afelpada, estableciéndolo en una zona de confort alimentada por las nuevas tecnologías de la comunicación y del entretenimiento, con las cuales se pareció borrar de la mente de las últimas generaciones la experiencia del dolor y de la muerte.

En nuestra historia reciente, hemos experimentado el riesgo de la enfermedad y la muerte en algo tan insignificante como un virus, pero que ha significado el cambio de nuestra cotidianidad y la posibilidad de truncar todos aquellos proyectos en los cuales habíamos cifrado nuestra esperanza futura. Este campanazo ha desestabilizado no solamente nuestras realidades personales, sino también las comunitarias. Nuestras sociedades han visto cómo, por la imposibilidad de elaborar una vacuna en corto tiempo, se han teni-



do que aislar, imposibilitando la mayoría de actividades productivas y de sostenimiento del sistema de vida al que nos acostumbramos. Esto implica un riesgo para el sistema económico que venían practicando la banca, las empresas y los países hasta la segunda década del siglo XXI, independientemente de lo justo o legítimo que este hubiese sido. A ciencia cierta, los efectos negativos para tal sistema serán catastróficos.

Y ni qué decir de los efectos psicológicos y relacionales de una presencia continua y constante, en casa, de las mismas personas que conforman la realidad familiar o los de la soledad y el aislamiento de quienes, por esas cosas de la vida, están en familias constituidas por ellos solos —y quizás una mascota—. La perspectiva tampoco es halagüeña en el campo religioso: independientemente del credo, el cumplimiento de cuarentenas, distanciamientos o aislamientos ha implicado una reducción absoluta del encuentro de creyentes y la limitación del papel del pastor a una tele-presencia (cuando se cuenta con los medios tecnológicos). En el contexto parroquial católico, la reducción de la vida sacramental del creyente ha implicado una crisis en muchos (sacerdotes y laicos), que quizás no es tan sentida en las comunidades religiosas (monasterios y conventos) por su particular forma de vida. Problemático también, además de la falta de continuidad en la práctica pastoral, es la imposibilidad de obtener los recursos para el funcionamiento y mantenimiento de los templos, para el pago de empleados y el sostenimiento de obras sociales y de pastoral de la salud, que regularmente nuestras parroquias auspician.

Frente a este panorama, como creyentes, debemos reflexionar y obrar. A pesar de todo, lo propio del vivir es el riesgo y en nuestro caminar siempre habrá trayectos llanos, otros de ascensos y numerosos de bajada. Nuestra cotidianidad es siempre un reto y nuestra actitud debe ser valiente y atrevida. Nuestro caminar es un trasegar de la mano del Señor.

Para comprender aún más esta actitud de confianza, a pesar de la cruda realidad, podría servirnos recordar la expresión de Pedro

Laín Entralgo, en su obra *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (1999): “Para la mente humana, lo cierto es y será siempre penúltimo, y lo último es y será siempre incierto”. Fruto de la confianza exagerada en la razón, la Modernidad nos acostumbró a lo preciso y a lo cierto. Sin embargo, a la luz del Misterio, esto, por muy razonable que aparezca, no deja de ser penúltimo. La experiencia de fe, fruto de una entrega confiada a Dios, aparece como algo incierto: no hay nada de razonable en el hecho de doblar nuestras rodillas para adorar con fervor al Señor, entregar nuestra vida por el que sufre, sacrificar nuestras fuerzas para ayudar al desvalido, trabajar sin desmayo para cultivar al necesitado... en pocas palabras, ser capaces de poner en práctica el Evangelio en nuestra vida cotidiana con el otro que está a nuestro lado. Y esto, en definitiva, es último.

La invitación, finalmente, es para acercarnos a las valiosas aportaciones realizadas en el presente libro. En el capítulo “Hacia la vivencia de una espiritualidad conyugal: aportes de la inteligencia espiritual a la vida matrimonial”, de María Anaís Leguizamón Bohórquez y César Augusto Ramírez Giraldo, se propone el matrimonio cristiano como el sacramento de amor fiel e indisoluble, sostenido por el amor conyugal y la gracia divina, alimentado por un cultivo mutuo de la pareja y una espiritualidad conyugal. En “Iglesia comunitaria y ministerial para el futuro: visiones y perspectivas sobre el laicado”, de José Eduardo Paucar y Carlos Arboleda Mora, se analiza el tema del laicado teniendo presentes las luces y sombras que han aparecido al respecto en el recorrido histórico de la Iglesia; para ello hace una búsqueda del sentido del laicado antes, durante y después del Concilio Vaticano II, intentando con ello una resignificación del laicado en el contexto actual. Por su parte, Ítalo Damián Páez Chalco y José Ignacio Álvarez Gómez, en “Palabra de Dios y la concienciación de la comunidad”, quieren reflexionar en torno a la conciencia que el hombre tiene en la revelación de Dios, transmitida por su Hijo y que por acción del Espíritu habita en la vida del ser humano, así como en el papel asumido por la Iglesia en la transmisión de esta revelación; aquí se tiene presente la perspectiva del “giro teológico”

para desarrollar una propuesta de acompañamiento que busca despertar la concienciación de la Palabra en la vida del hombre y en la comunidad que conforma. En el artículo titulado “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero durante el período como arzobispo de San Salvador (1977-1980)”, Marcelo Farfán Pacheco y Fredy Ruiz Serna nos ofrecen una revisión del itinerario personal de monseñor Oscar Romero en su arzobispado de El Salvador —tanto en lo biográfico-histórico como en lo teológico-pastoral—, para mostrarnos la opción por los pobres como elemento clave para comprender la dimensión política de la fe. Entre tanto, José Patricio López Navarrete y Olga Consuelo Vélez Caro, en “Derechos de la mujer y magisterio de la Iglesia”, desean mostrar la evolución que ha dado el magisterio de la Iglesia y la teología sobre los derechos de la mujer y de qué manera se promueve su dignidad; luego de un largo camino de exclusión y discriminación de la mujer, en los últimos tiempos se han dado reflexiones en torno al valioso papel de la mujer en la Iglesia, uno de ellos fruto de la teología latinoamericana. La última aportación es el artículo “Excomunión y misericordia: un camino de salvación”, de Roberto Guillermo Ríos Valencia y Mónica Cecilia Sáenz Amaguaya donde se analiza la doctrina existente en torno al vínculo evangélico entre excomunión y salvación; para ello, recurren a los textos del Concilio Vaticano II y a lo aportado por Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, sin dejar de lado una revisión histórica de los antecedentes de tal asunto, el análisis del capítulo XVIII de Mateo, del Catecismo de la Iglesia Católica y el Código de Derecho Canónico.

Invitamos a recorrer estas páginas con la certeza de que el lector hallará en ellas algo más que asuntos de interés académico.

Medellín, 10 de julio de 2020

CAPÍTULO I

# Iglesia comunal y ministerial para el futuro: visiones y perspectivas sobre el laicado

---

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

## Resumen

La presente investigación analiza el tema del laicado teniendo en cuenta las luces y sombras que se han proyectado en el caminar histórico de la Iglesia. Fundamentalmente, procura responder a la situación permanente y aún vigente del clericalismo en la relación clero-laicos y cómo en el debate teológico y eclesiológico se ha venido buscando posibles caminos de superación y propuesta. Frente a esta situación se procura identificar las visiones del laicado antes, durante y después del Concilio Vaticano II para encontrar pistas, orientaciones, desafíos o directrices que puedan contribuir a un relanzamiento

- 
- 1    Máster en Ciencias de la Educación con mención en Gestión Educativa por la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador y docente de la misma, miembro del Grupo de Investigación en Teología GITK, director técnico de Pastoral, candidato a doctor en Teología Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (jpaucar@ups.edu.ec).
  - 2    Doctor en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, docente en la Escuela de Teología y Filosofía de la misma universidad, director del Grupo de Investigación TRYC (carlos.arboleda@upb.edu.co).

y resignificación del laicado en el contexto actual. Mediante el método del análisis e interpretación de textos y documentos con base en una nueva comprensión de la eclesiología, se establecen núcleos integradores de reflexión sobre los laicos identificando los influjos antropológico-filosóficos y teológico-eclesiológicos en la discusión del laicado. Así, se concluye que la imagen de “Iglesia pueblo de Dios” es una categoría incluyente que permite asumir un nuevo estilo de relación entre laicos y pastores, que el influjo de las filosofías dialógicas, personalistas y fenomenológicas ha sido positivo y se refleja en los documentos conciliares y postconciliares, que la sinodalidad es uno de los caminos —sino el único— que hoy exige el esfuerzo por caminar juntos en la construcción de una comunidad eclesial corresponsable en la misión, que hoy ya no ayuda el debate centrado en la dualidad clero-laicos sino que se debe potenciar la reflexión y propuesta desde la dualidad comunión-ministerios, y que un nuevo laicado se puede construir hoy a partir del ser Iglesia de los pobres, en salida, samaritana, kenótica y misionera.

**Palabras clave:** Concilio Vaticano II, Iglesia, papa Francisco, sínodos, magisterio latinoamericano, laicos.

## Abstract

The present investigation analyzes the issue of the laity taking into account the lights and shadows that have been projected in the historical journey of the Church. Fundamentally, it seeks to respond to the permanent and still current situation of clericalism in the clergy-laity relationship and how, in the theological and ecclesiological debate, it has been looking for possible ways of improvement and proposal. Faced with this situation, efforts are made to identify the visions of the laity before, during and after the Second Vatican Council in order to find clues, orientations, challenges or guidelines that may contribute to a relaunch and resignification of the laity in the current context. Through the method of analysis and interpretation of texts and documents based on a new understand-

ing of ecclesiology, integrating nuclei of reflection on the laity are established, identifying the anthropological-philosophical and theological-ecclesiological influences in the discussion of the laity. Thus, it is concluded that the image of *Church people of God* is an inclusive category that allows us to assume a new style of relationship between laity and pastors, that the influence of dialogical, personalistic and phenomenological philosophies has been positive and is reflected in the conciliar documents and post-conciliar, that synodality is one of the paths but the only one that today requires the effort to walk together in the construction of an ecclesial community co-responsible in the mission; that today the debate centered on the clergy-laity duality no longer helps but that reflection and proposal should be promoted from the communion-ministries duality; that a new laity can be built today from being the Church of the poor, outgoing, samaritan, kenotic and missionary.

**Keywords:** Second Vatican Council, Church, Pope Francis, synods, Latin American teachers, laity.

## Introducción

El tema del laicado ha venido acompañando permanentemente la vida de la Iglesia y ha generado importantes y abundantes debates, reflexiones, investigaciones y publicaciones, que son el testimonio fiel del esfuerzo y preocupación por crecer en profundidad y significatividad eclesial.

El análisis del laicado en el contexto actual se torna urgente e ineludible en el sentido que debe responder en primer lugar al problema vigente del clericalismo, pero también debe responder a los llamados y directrices que surgieron ya en el Concilio Vaticano II y en todo el magisterio posterior al mismo, y que lamentablemente en muchos casos no se ha puesto en práctica o se ha aplicado de forma parcial. Es también importante hoy seguir analizando el tema del laicado a fin de responder a las exhortaciones del papa Francisco, que pide dar el giro hacia una Iglesia pobre y para los pobres, en sa-

lida, samaritana, sinodal, misionera y allí descubrir las semillas para el relanzamiento de un laicado nuevo y maduro. Pero aún más, es importante y vital la reflexión sobre los laicos como una actitud de fidelidad a Jesús y su proyecto salvífico.

En este sentido, la presente investigación se propone identificar las visiones del laicado antes, durante y después del Concilio Vaticano II, para encontrar pistas, orientaciones, desafíos o directrices que puedan contribuir a un relanzamiento y resignificación del laicado en el contexto actual. Asimismo, se busca responder a la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las visiones sobre el laicado que aparecen antes, durante y después del Concilio Vaticano II y qué pistas se puede encontrar para una resignificación y relanzamiento del laicado hoy?

Como camino metodológico se sigue el método del análisis e interpretación de textos y documentos con base en una nueva comprensión de la eclesiología. Se utiliza como técnica la investigación bibliográfica de fuentes físicas y digitales en bases de datos reconocidas en el mundo científico-académico, en algunas páginas web y en algunos medios digitales. La sistematización de la información sigue el proceso lógico de la lectura documental, la priorización y síntesis de ideas fundamentales y la escritura académica estandarizada.

Este trabajo se divide en tres ejes temáticos: el primero, realiza un recorrido histórico en la vida de la Iglesia a través de una organización de núcleos integradores de reflexión, identificando las visiones sobre el laicado antes del Concilio Vaticano II, durante el concilio y después del mismo; el segundo eje se enfoca en el análisis de la visión del laicado en el pensamiento del papa Francisco; por último, el tercer eje se concentra en el planteamiento de algunas pistas para la resignificación y relanzamiento del laicado a la luz de las directrices encontradas en los ejes anteriores.

## **Aproximación histórica de la reflexión del laicado: concepciones antropológico-filosóficas y teológico-eclesiológicas subyacentes**

### ***La visión del laicado antes del Concilio Vaticano II***

La experiencia comunitaria y de fe vivida por los laicos de la Iglesia primitiva,<sup>3</sup> y que se podría sintetizar en su profunda confianza en Dios y en el compromiso radical por anunciar la buena noticia de Jesús hasta el extremo de afirmar: “No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído” (Hch. 4, 20), con el transcurso del tiempo sufre cambios y es asumida con diversos acentos y matices.

El paradigma fontal de las primeras comunidades cristianas caracterizado fundamentalmente por la comunionalidad, ministerialidad y lo carismático, en el que las relaciones y responsabilidades se organizan en clave de servicio y de *oikos*, es decir, de casa, cercanía y familiaridad, sufre un cambio significativo con la irrupción del proceso de institucionalización<sup>4</sup> del cristianismo marcado por el hecho histórico acaecido en el siglo IV:

Con el edicto de Milán, el año 313, y el llamado “giro constantiniano” que inicia, y sobre todo con el edicto de Tesalónica, en el año 380, que convierte al cristianismo en religión oficial del imperio por voluntad del emperador Teodosio, se inicia otro modo de situarse el cristianismo frente a y en el mundo circundante (Navarro, 2015, p. 15).

---

3 Ver el estudio de Paucar y Arboleda (2020), en el que se realiza una 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 la presencia activa de la mujer.

4 Según Juan José Tamayo (2010), el cristianismo primitivo jamás buscó el reconocimiento del Imperio Romano como la religión oficial, sino que vivió al margen y fue duramente perseguido: “El imperio, que se mostraba tolerante con la religión judía como nación sometida y con los cultos de otros tantos pueblos dominados, actuaba de manera intolerante con el cristianismo, al que persiguió con especial dureza” (p. 22).



Así también, se inicia un nuevo modo de relaciones y de organización de tipo monárquico que trastoca la esencia misma del cristianismo, convirtiéndolo en religión oficial, en institución formal, burocrática y jerárquica, que provocó el debilitamiento de la vitalidad carismática y espiritual de los primeros cristianos. Es el clima en el que justamente emerge el dualismo clérigo-laico como categorías contrapuestas que perdurarán por mucho tiempo. Con el influjo del modelo piramidal-jerárquico, esta separación se acentuó mucho más e influyó negativamente en la vida de la Iglesia:

Cuando, a lo largo de la historia, especialmente desde el momento en que se impuso en la Iglesia el modelo piramidal copiado de las estructuras del imperio romano (el modelo que siglos más tarde fue calificado de “jerarcológico” por Y-M Congar), la separación entre clérigos y laicos se acentuó hasta llegar a formar dos grupos netos y bien definidos tanto en el ser como, sobre todo, en la autoridad y en el gobierno de la Iglesia en sus diversos ámbitos: doctrinal, ministerial cultural, ético, moral e incluso sociológico (Calero, 2011, p. 358).

Si bien es cierto, en lo doctrinal estaba definida la raíz de la vida cristiana que es el bautismo común, en las prácticas de gobierno y animación pastoral la cuestión no estaba tan clara y se dieron varios sesgos. Por ejemplo, Bonifacio VIII (1296) decía:

La antigüedad nos enseña que los laicos son en un alto grado hostiles al clero, un hecho que también queda claro por las experiencias de los tiempos actuales; en la medida en que no se contentan con sus propios límites, luchan por lo que está prohibido y pierden las riendas en busca de lo que es ilegal. Tampoco tienen la prudencia de considerar que se les niega toda jurisdicción sobre el clero, tanto sobre las personas como sobre los bienes de los eclesiásticos (p. 836).

En la encíclica *Vehementer nos* Pío X afirma:

Dice la Escritura, y lo confirma la doctrina entregada por los Padres, que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo, administrada por la autoridad de los pastores y de los doctores; es decir, una sociedad en la que algunos presiden a los demás con plena y perfecta potes-

tad de regir, enseñar y juzgar. Es, por consiguiente, esta sociedad, por su misma naturaleza, desigual. Comprende un doble orden de personas: los pastores y el rebaño; es decir, los que están colocados en los distintos grados de la jerarquía y la multitud de los fieles; y estas categorías hasta tal punto son distintas entre sí que solo en la jerarquía reside el derecho y la autoridad para mover y dirigir a los demás miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro deber que el de dejarse conducir y seguir a sus pastores como dócil rebaño (Pío X, 1906).

Asimismo, el Concilio de Trento, en su respuesta apologética con respecto al cuestionamiento protestante sobre la legitimidad divina del orden sagrado, puso el énfasis en el sacerdocio ministerial y esto influyó de forma indirecta e involuntaria en la distinción entre clérigos y laicos, reduciendo a estos a un segundo plano y frenando algunos signos de despertar del laicado. Esta realidad se vio afectada también desde el horizonte espiritual, pues en el siglo XVII se dio la ruptura entre teología y espiritualidad y al interior de esta, entre ascética y mística, que devino en la tipificación de dos clases de espiritualidad y de cristianos: la ascética propia de los fieles y la mística propia de algunos privilegiados. Otro signo interesante a finales del siglo XVIII fue el surgimiento de múltiples comunidades religiosas que aportaron significativamente en la educación y en las obras misioneras y caritativas; sin embargo, no lograron implicar a los laicos y no se llegó a profundizar la vocación cristiana y la específica vocación laical (Río, 2015, pp. 209-212).

Según Pellitero (2015, pp. 485-486), tres vías han señalado durante siglos la minusvaloración de la condición laical:

- Visión negativa de la santidad en el mundo que estigmatiza al laico como incapaz de vivir la radicalidad cristiana y reservarla solo a los religiosos, a esto se suma las grandes diferencias culturales entre clérigos y laicos en la edad media. A esto se suma el olvido de la interrelación entre las vocaciones eclesiales, la falta de valoración cristiana de

las realidades temporales especialmente el trabajo, la escasa valoración del matrimonio como camino de santidad.

- Una visión pasiva del laico como receptor de los sacramentos y sin responsabilidad activa en la misión de la Iglesia. Desde la perspectiva de poder y mentalidad estamental se cayó en ciertos paternalismos en la Antigüedad y en la Edad Media se cayó en los estereotipos de la distinción entre gobernante-gobernado en el sentido de superior-inferior.
- El proceso de secularización, que conduce a la distinción no tan clara entre Iglesia y mundo, atribuyendo a los laicos el mundo como algo que tiene fines totalmente distintos a los de la Iglesia misma, la excesiva separación entre los “fines naturales” atribuidos a los laicos y los “fines sobrenaturales” (salvación) propios de los clérigos, es decir, se van configurando dos mundos: el eclesiástico y el civil, en donde el laico se encuentra atrapado: el clerical por su pertenencia a la Iglesia y el civil desde la perspectiva de su modo de vida (con el agravante que el civil va perdiendo sentido salvífico).

A modo de síntesis, puede decirse que el proceso de comprensión y asimilación del laicado se divide en tres grandes etapas: la experiencia de los laicos en los albores del cristianismo en los tres o cuatro primeros siglos, en el que realmente ejercieron las funciones propias de la Iglesia y fueron protagonistas de su misión; el largo período comprendido entre el siglo IV y el siglo XX, donde los laicos asumen un rol pasivo y receptivo en absoluta supeditación a la jerarquía, no exento de conflictos en las veces que los laicos reivindicaron su voz,<sup>5</sup> pero que al final quedaron absorbidos por el clero; finalmente, el período ubicado

---

5 Según López (2012), “dado que se trata de una época sustancialmente religiosa y jerarquizada, las reivindicaciones de los ‘laicos’ van más allá del campo político o de los asuntos terrenales y desafían a la Iglesia en el campo espiritual, donde se les tenía por incompetentes. Los laicos quieren administrar su propia educación religiosa y de alguna manera reivindicaban formar parte de la ‘cleritura’, su parte en el sacerdocio. En última instancia, sostiene Legarde, el

en el inicio del siglo XX en el que se da un despertar del laicado más maduro y consciente (Regal, 2014, p. 268).

Berzosa (2000), habla de un “círculo hermenéutico pendular”, al referirse a la historia del laicado, “es decir, 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 redescubrimiento y protagonismo, para muchos excesivo, en nuestros días” (pp. 12-13). En esto se evidencia con claridad la presencia del dualismo,<sup>6</sup> cuyos postulados influyeron fuertemente en la historia de la humanidad y de la Iglesia. En este sentido, puede decirse que el trasfondo de las asimetrías y tensiones entre el laicado y el clero lo constituye el pensamiento fragmentario del dualismo que condujo a reduccionismos irreconciliables que debilitaron la fuerza testimonial de la Iglesia.

El problema del dualismo radica justamente en su posicionamiento como “doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables” (Ferrater Mora, 1999, p. 485) y esto es lo que sucedió con la dualidad clero-laico, que fue abordada desde la polarización y el desencuentro con una clara hegemonía del poder clerical. El problema radica en las posturas cerradas y reductivas que imposibilitan el diálogo entre opuestos. Al respecto no se puede negar que la realidad está permeada de contrarios (blanco-negro, finito-infinito, teórico-práctico, bueno-malo, grande-pequeño, vida-muerte, hombre-mujer, materia-espíritu, luz-oscuridad, etc.) que entran en tensión dialéctica pues “el conflicto o, en términos más abstractos, la tensión dinámica entre opuestos es la propia naturaleza del universo. Pero también

---

‘espíritu laico’ es una reivindicación por tener soberanía dentro de la Iglesia y del Poder secular, en el mundo espiritual y en el orden político” (p. 267).

6 Para Audi (2004), el dualismo se define como la “doctrina según la cual la realidad consta de dos partes separadas. El quid del dualismo se encuentra en una fractura aparentemente insalvable entre dos órdenes inconmensurables del ser, que han de ser reconciliados para justificar la supuesta inteligibilidad del universo” (p. 267).

añade Heráclito: ‘la oposición trae concordia. De la concordia nace la mejor armonía’” (Butler-Bowdon, 2013, p. 181).

En el caso de la dualidad clero-laico, se habían cerrado las puertas a la complementariedad, al movimiento dialéctico, al giro dialógico, a la posibilidad de encuentro, a la experiencia relacional, lo cual habría permitido valorar la riqueza y las potencialidades que encerraban los laicos y el clero para ejecutar juntos un proyecto común, que en este caso es el proyecto del Reino de Dios. En otras palabras, se truncó la apertura a la alteridad que se vale del lenguaje para:

Ir al encuentro de la expresión del Otro-distinto, acogiéndola, la escucha es un proceso activo que acoge la diferencia y que le deja ser en toda su amplitud sin intentar delimitarla ni coartarla, que la deja expresarse en tanto que alteridad (Fernández, 2015, p. 432).

O como manifiesta Cepeda (2002) en su análisis del pensamiento de Gadamer sobre el diálogo y la escucha:

La hermenéutica de Gadamer es, ante todo, una invitación a la experiencia humana como escucha [...]. Ese dejar ser a lo otro y al otro lo que es, sin forzarlo a entrar en los propios parámetros, dejar ser que lo acepta y lo acoge en su diferencia, lo cuida, lo ama. Esa práctica del no-control y del no-dominio, la práctica humilde del sentirse parte, del pertenecer. Esa práctica de la receptividad de lo otro y de la distancia de lo propio, que no se enmascara en ficción autocancelación sino reconoce de entrada su parcialidad siempre por superar e insuperable al mismo tiempo (p. 30).

Desde la perspectiva eclesiológica, la posibilidad de encuentro, de tensión dinámica entre opuestos, de relación y escucha, de abandono de las “polaridades excluyentes para transformarse en dialécticas productivas” (Silva, 2013, p. 252) entre clérigos-laicos, queda afectada por un modo de ser Iglesia marcadamente jerárquico, piramidal, institucionalizado y de:

Signo netamente jurídico como respuesta a las tensiones entre los poderes temporal y espiritual, y a las controversias provocadas por el conciliarismo y la Reforma protestante, frente a la eclesiología más integral de tipo sacramental de la patrística y de la gran teo-

logía medieval. En esos siglos posteriores se distingue entre Iglesia ‘docente’ (los pastores) y ‘discente’ (los laicos), olvidando que toda la Iglesia ‘aprende’. En el s. XIX se intenta describir la función de los laicos en torno a la obediencia (lo que, en realidad, es propio de todos los fieles) (Pellitero, 2015, p. 486).

Frente a esta situación, el Concilio Vaticano II llegó providencialmente a dar luces y abrir nuevos horizontes, procurando superar la “dominante teología de un ministerio, con presupuestos legales y la centralización del poder en el clero” (Ezenezi, 2015, p. 139).

### ***El giro eclesiológico del Concilio Vaticano II***

El acontecimiento eclesial más importante que se suscitó en el siglo XX es, sin temor a dudas, el Concilio Vaticano II, que provocó cambios sustantivos en la manera de comprenderse a sí misma como Iglesia y en su relación con el mundo.

Fundamentalmente, el Concilio Vaticano II “nos situó en un nuevo paradigma eclesial y teológico. Y como todo nuevo paradigma trajo la necesidad de moverse, cambiar, situarse de otra manera” (Vélez, 2011, pp. 1291-1292), que provocó el quiebre sustancial con la eclesiología preconiliar y que, por otro lado, marcó el inicio de un largo proceso de recepción con la búsqueda y aplicación de diversas hermenéuticas,<sup>7</sup> en muchos casos bastante tumultuosa,<sup>8</sup> y matizada

---

7 Para Silva (2013), la recepción se divide en dos grandes períodos: el primero (que abarca los 20 años inmediatos al Concilio II y termina con el Sínodo de 1985), se caracteriza por una interpretación más espontánea y menos reflexiva, que se ocupa de la implementación y provoca entusiasmo en unos y decepción en otros, que se enfoca en prácticas de hermenéuticas pioneras y de impulso optimista, catalogadas también como hermenéuticas de la intención; el segundo (que corresponde a los 30 años posteriores), marcado por la búsqueda de criterios de interpretación que llevan consigo una “problematización hermenéutica” y que procura una reflexión teológica sobre su significado (también en este análisis se presenta la variación de las hermenéuticas de acuerdo al énfasis que se ponga).

8 Según Vigil (2011), fue una recepción nada pacífica pues, frente al entusiasmo de la primera etapa, “pronto surgió el miedo y la oposición declarada. No se pudieron implementar mediaciones concretas para la aplicación de

por tensiones, paradojas, interpelaciones, incertidumbres que aún hoy no han sido superadas. Es decir, una compleja y no concluida recepción que “nos dejó un rico legado, pero también preguntas abiertas, y el mundo en rápido cambio pronto planteó nuevos interrogantes” (Kasper, 2015, p. 104). De allí que la reflexión sobre el laicado hoy sigue siendo un asunto inconcluso, puesto que debe responder a los nuevos retos del siglo XXI sin desconectarse de la valiosa herencia dejada por el Concilio Vaticano II.

Según Ochagavía (2015), “lo más incisivo y revolucionario del Concilio no consiste en una idea específica ni está en un documento en particular sino que es su fuerte impulso a una amplia y profunda renovación de la Iglesia según Cristo” (p. 93). Además, plantea siete énfasis del Concilio,<sup>9</sup> que forman parte sustancial del giro eclesiológico y que hoy constituyen una tarea pendiente de la Iglesia para ser más significativa en su ser, en su relación con el mundo y en nuestro caso, en la fuerza testimonial de clérigos y laicos que viven y anuncian según Jesús.

Siguiendo a Hünemann (2013), puede afirmarse que el Concilio Vaticano II abrió las puertas para redimensionar y resignificar la Iglesia, y en ella el rol de los laicos bajo “cuatro lemas que tienen una estrecha relación entre sí: El primero, ‘aggiornamento’; el segundo,

---

sus directrices a la propia Iglesia, a su reforma democrática y participativa, a temas como celibato, sexualidad, colegialidad, primado, y a la reinterpretación de puntos centrales de especial implicación epistemológica (historicidad, desdogmatización, superación de la helenización del cristianismo, relativización de la metafísica). Sobrevino más bien el ‘invierno eclesial’ (Rahner), la ‘vuelta a la gran disciplina’ (J. B. Libânio), la ‘restauración eclesial’ (J. C. Zizola), la ‘noche oscura’ eclesial o ‘el pontificado del miedo’ (J. I. González Faus)” (p. 1375).

9 “(1) llamada al aggiornamento mediante una conversión profunda y amplia, (2) del pueblo de Dios peregrinante (3) a la luz de la Palabra, (4) con un enfoque y lenguaje pastoral, (5) en una Iglesia que quiere ser no dominadora sino servidora del mundo con especial identificación con los pobres, (6) colegial y dialogante, (7) viva en la esperanza de su vínculo con la Iglesia del cielo” (Ochagavía, 2015, p. 99).

‘nuevo Pentecostés’; el tercero, ‘redefinir la fe’ y el cuarto, ‘un concilio pastoral’” (p. 31).

De este modo, todo el proceso del Concilio Vaticano II puso las bases para la resignificación y el redimensionamiento de la figura del laico:

Pues se la dotó en los mismos documentos conciliares de un protagonismo del que había carecido hasta entonces y se percibía que la Iglesia pretendía establecer un nuevo marco donde el laico se sintiera parte integrante de la misión de la Iglesia en el mundo (Aznar, 2017, p. 78).

Es importante tener en cuenta que el Concilio Vaticano II:

Ha sido el primer Concilio en la historia de la Iglesia que ha hecho objeto de sus reflexiones de forma directa y sistemática, la vocación del laico, su puesto y papel tanto en la comunidad eclesial como en relación con el mundo (Calero, 2011, p. 377).

Sabiendo que todo el Concilio, en sus diferentes documentos y de manera explícita o implícita, aportó en la revalorización del laicado, se subraya a continuación la especial relevancia de la constitución dogmática *Lumen Gentium*, del decreto *Apostolicam Actuositatem* y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, pues cada una, desde su específico énfasis, ha contribuido significativamente en la reflexión teológica sobre el laicado. Como expresa Pié-Ninot (2015):

La teología del laicado fue decisiva en el Vaticano II por su presencia significativa tanto en el capítulo IV de la constitución *Lumen gentium*, dedicado todo él a los laicos, como por el decreto específico sobre el apostolado laical, *Apostolicam actuositatem*, y también por sus reflejos notables en el conjunto de la constitución *Gaudium et spes* y aún en el decreto *Ad gentes* (p. 291).

No se trata de hacer un análisis exhaustivo de los documentos conciliares, pues no es el objetivo de esta investigación, pero sí de identificar las directrices fundamentales que aporten en la resignificación del laicado.



La constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG, 1964) presenta una imagen de Iglesia en la que el laicado encuentra terreno propicio para su potencialización, imagen que se proyecta bajo tres coordenadas fundamentales:

- Iglesia-misterio, es decir, Iglesia que “es en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG, 1964, nº 1), Iglesia que “está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende” (Juan Pablo II, 1992, nº 770), “realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG, 1964, nº 8).
- Iglesia-comunión, es decir, la unión de todos los cristianos con Dios, por Jesucristo en el Espíritu; comunidad de fe, esperanza y amor cimentada en el bautismo y consolidada por la Palabra de Dios y los sacramentos.
- Iglesia-pueblo de Dios, en la que se confiere prioridad a todo el conjunto del “pueblo de Dios”, a la dignidad intrínseca a la existencia cristiana, a la realidad ontológica de la gracia, al sacerdocio común existencial de origen bautismal que pone en primer lugar el sacerdocio de los fieles como primera prolongación del sacerdocio de Cristo y como camino para un posterior desarrollo de la teología de los ministerios (García, 2007, p. 50).

Asimismo, la *Lumen Gentium* presenta unos “puntos de no retorno” que se deben cuidar a fin de garantizar la aplicación del Concilio en su espíritu y letra. Es una Iglesia que pone en diálogo las diversas visiones y tradiciones teológicas, superando la unilateralidad y promoviendo el enriquecimiento mutuo. Una Iglesia que se mira y crece de adentro hacia afuera, como “misterio y sacramento” de Cristo, que no mira solo el contenido institucional y estructural (desde afuera), sino el contenido vivido por la primitiva Iglesia; claro está que no opone estas dos realidades, sino que las ubica en una perspectiva de diálogo complementario. Una Iglesia que se mira

desde Cristo. Una Iglesia en condición débil, frágil, que reconoce que “su tesoro lo lleva en vasijas de barro” (2 Co 4,7). Una Iglesia que no es dueña y señora de la salvación, sino administradora (LG 21, 26). Una Iglesia servidora de Dios a favor de los hombres. Una Iglesia santa y pecadora y que pide perdón. Una Iglesia que necesita de un *aggiornamento* continuo porque debe cuidar la fe y transmitirla de forma comprensible, gradual y adaptada a los diversos contextos y generaciones (Aguilar, 2012, pp. 73-93).

Es importante destacar que el Concilio, especialmente en *Lumen Gentium*, abre las puertas para una profundización en la reflexión teológica sobre el laicado, a partir de categorías eclesiológicas en la línea de la comunionalidad, sinodalidad, colegialidad y corresponsabilidad (Campagnuolo, 2012, p. 57), que condujo a un redescubrimiento del laicado como factor de renovación de toda la Iglesia, pues “si la renovación de la eclesiología del Vaticano II supuso el redescubrimiento del laicado en la Iglesia, ahora habría que dar un paso adelante: la renovación de la Iglesia a la luz del redescubrimiento del laicado” (García, 2007, p. 53). Este es un gran desafío que impulsa a una permanente y renovada reflexión sobre el rol de todos los miembros de la Iglesia, en el que los laicos juegan un papel significativo.

Desde esta perspectiva, la teología del laicado encuentra nuevas luces y horizontes no solo en el conjunto de la reflexión del Concilio, sino al ser desarrollada específicamente en el capítulo IV de la *Lumen Gentium* (LG, 1964), que inicia con el tema de la “peculiaridad de los laicos” (nº 30); luego, en el nº 31,<sup>10</sup> presenta una descripción más que una definición del “laico en virtud de su relación: con Cristo, con la Iglesia y con el mundo” (Bermúdez, 2000, p. 110);

---

10 Este numeral ha sido objeto de diversas hermenéuticas, profundizaciones y críticas, y ha sido un generador de abundante reflexión teológica postconciliar sobre el laicado. Con relación a la noción del laico sugerimos revisar los trabajos de Forte (1987), Estrada (1989), Congar (1961; 1964), Calero (2011), Berzosa (2000) y Hervada (1973).

posteriormente, el documento aborda el tema de la unidad en la diversidad y la dignidad de los laicos (nº 32); el apostolado de los laicos (nº 33); la consagración del mundo (nº 34); el testimonio de su vida (nº 35); las estructuras humanas (nº 36); relaciones con la jerarquía (nº 37); concluyendo con la invitación al laico a “ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida de nuestro Señor Jesucristo y señal del Dios vivo [...] como ‘lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo’” (nº 38).

La constitución *Lumen Gentium* constituye uno de los documentos más importantes y significativos que produjo el Concilio Vaticano II, en ella se produce realmente un giro hermenéutico eclesiológico que se traduce en una nueva perspectiva de carácter salvífica, auténticamente católica e incluyente, es decir, que no deja a nadie afuera; una perspectiva que hace de la catolicidad un anuncio salvífico y torna a la Iglesia más permeable a lo que ocurre en el mundo (Polanco, 2014, p. 332-339).

En consonancia y en estrecha relación con *Lumen Gentium*, se promulgó el decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los laicos. Este documento, más bien de carácter operativo, orienta la aplicación de los grandes principios establecidos en la constitución dogmática, pero es de gran importancia porque ratifica y da impulso a la revalorización del laicado en todo el proceso del Concilio. Así, *Lumen Gentium* se constituye en el marco referencial de *Apostolicam Actuositatem*, en cuya estructura se evidencia la preocupación por la vocación, los fines, los campos las formas, el orden y la formación para el apostolado de todos los miembros de la Iglesia y en ella, el apostolado de los laicos. Esta estructura visibiliza el carácter de operatividad del decreto conciliar.

En síntesis, puede subrayarse que según *Apostolicam Actuositatem* todos somos responsables de la misión de la Iglesia y nadie asume una posición pasiva. La figura del laico es la misma que se expone en *Lumen Gentium*, la vida espiritual es el paso previo indispensable para el ejercicio de un apostolado eficaz y significativo; es

necesario el testimonio y la palabra para anunciar al Señor Jesús; el laico participa de la universal vocación al apostolado esto significa que “la vocación cristiana es, por su propia naturaleza, vocación al apostolado” (LG, 1964, nº 2); el apostolado individual es muy importante en primera instancia para luego lanzarse al apostolado asociado (Blanco, 2016, p. 272).

Es importante destacar cómo el Concilio hace visible de manera explícita su preocupación por el laicado a través del decreto *Apostolicam Actuositatem*. Con ello sella en coherencia lógica y continuidad lo planteado en *Lumen Gentium*, esta vez acentuando la vocación apostólica de toda la Iglesia y en ella la de los laicos:

Todos los cristianos están llamados al apostolado, si bien en la práctica este se realiza de diversas maneras. Se dice también en los textos conciliares que todos los grupos deben conservar su especificidad en el ejercicio del apostolado, especificidad que viene determinada por la vocación personal, los carismas concedidos por Dios, así como la posición y función de cada cual en el Pueblo de Dios (Balter, 1985, p. 547).

En esta misma dinámica de revalorización del laico, el Concilio Vaticano II promulgó la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, en la que se acentúa la dimensión histórico-secular-política-misionera de la Iglesia. Sus planteamientos fundamentales muestran: una Iglesia en diálogo con el mundo y solidaria con sus tristezas y esperanzas; con una visión de la persona racional y relacional, como creación de Dios, en comunión con Dios y con los demás; que hace ver la situación dramática de pecado personal y social; defiende la unitotalidad de la persona humana; establece la libertad como aspecto esencial y constitutivo de la existencia humana y cristiana; plantea la legítima autonomía de las actividades terrenas; presenta la familia como institución humana y cristiana, la política y la economía al servicio de la persona; promueve la paz y el desarrollo a partir de la justicia y el amor; y fundamentalmente, anuncia a Cristo como salvador, finalidad propia de la Iglesia (Blanco, 2016, p. 194).

Como Eymar (2007), se puede manifestar que “la *Constitución Gaudium et spes*, quizá una de las más emblemáticas del Concilio, sitúa la cuestión de los laicos en el marco de la relación de la Iglesia con el mundo” (p. 277). Al mismo tiempo, plantea un método de cómo el laico como miembro vivo de la Iglesia se encuentra con el mundo: más por el camino inductivo de lo particular, experiencial, concreto, que por el camino deductivo de los principios, de lo general, de lo dogmático. El aporte de *Gaudium et Spes*, en este sentido, es de vital importancia y ratifica su carácter de pastoral y de vigente actualidad:

La cuestión acerca del método del pensar creyente define la manera concreta cómo la Iglesia enfoca los más diversos problemas humanos: o bien desde una postura más deductiva, que aplica principios inmutables a realidades cambiantes o, por el contrario, desde una orientación más inductiva que destaca el valor de lo particular, de lo histórico-concreto, a la luz de la cual, incluso los principios encuentran una nueva iluminación y comprensión [...]. En ella está en juego, más bien, la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean un poco menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que cotidianamente brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres (Schickendantz, 2013, p. 87).

Finalmente, el llamado a la participación de los laicos en la misión de la Iglesia queda ratificado en el documento *Ad Gentes*, que en sus planteamientos promueve la dimensión misionera de todos los miembros de la comunidad eclesial, pues “la Iglesia peregrinante es misionera por su propia naturaleza” (AG, 1964, n° 2). En otras palabras, “la misión ha sido y será siempre algo necesario que no concluirá hasta el final de los tiempos, es por tanto un elemento esencial de la Iglesia en su fase peregrinante” (Borda, 1990, p. 844). Sin olvidar que:

El contenido de la Misión es la oferta del Evangelio de salvación dirigida a la entera humanidad (AG 7; LG 13.15-17) [...] mediante el anuncio y el testimonio del Evangelio (*kerigma-martyria*), en la celebración sacramental de la salvación (*leiturgia*) y por el servicio de la caridad (*diakonia*) (Villar, 2015, p. 141).

Con lo mencionado en las líneas precedentes, pueden subrayarse algunos elementos que se constituyen en un verdadero giro eclesiológico que abrió las puertas para una mayor implicación de los laicos en la vida misma de la Iglesia. Un primer elemento fundamental es la imagen de Iglesia comunional en la que todos, en virtud del bautismo, como pueblo y como hijos de Dios, se encuentran llamados a participar de la misión de la Iglesia. Con ello, el Concilio busca superar la imagen de Iglesia autorreferencial, piramidal, jerárquica y jurídica. El otro elemento esencial es que la Iglesia no se queda encerrada en su mismidad, sino que se proyecta al encuentro con el mundo y sus realidades, procurando ser buena noticia para el mundo; no lo hace como la poseedora absoluta de la verdad y de la salvación, sino que se vuelca al mundo en clave pastoral, relacional, inductiva y misionera, es decir, una Iglesia peregrina que sale a comunicar el Evangelio a toda la humanidad no solo a los bautizados o a los *christi fideles*, sino a los hombres y mujeres de buena voluntad. Este es el terreno fértil que encuentra el laicado para seguir fortaleciendo y profundizando su papel dentro de la Iglesia en el contexto actual.

### ***Visiones del laicado en el magisterio posterior al Concilio Vaticano II***

Se podrían destacar al menos tres núcleos integradores de la reflexión sobre el laicado en el período postconciliar.

El primero núcleo integrador tiene que ver con los sínodos de 1985 y 1987. Al cumplirse veinte años del Concilio Vaticano II, el Sínodo de 1985 se plantea como objetivo central “celebrar, verificar y promover el Concilio Vaticano II”. Con ello se visibiliza la preocupación por dar continuidad a las orientaciones conciliares y en tal virtud seguir promoviendo la reflexión y aplicación de la directrices relacionadas con el laicado. Dos años más tarde se celebra el Sínodo de 1987 y el aporte fundamental es el haber puesto en la mesa de discusión el tema del laicado bajo el título “Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo”, rescatando preferentemente las

ideas valiosas de *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* y *Apostolicam Actuositatem*. Sin embargo, este volver a reflexionar sobre el laicado no está liberado de ciertos temores y pesimismo frente a la resistencia del mundo a aceptar los valores cristianos, frente al signo de contradicción entre los principios del misterio de la cruz y la propuesta facilista del mundo, frente a la pluriformidad y anarquía de la participación de los laicos dentro de la Iglesia (Eymar, 2007, p. 279). A pesar de ello, el Sínodo deja relucir su intencionalidad de hacer presente a las nuevas generaciones la riqueza eclesial del Concilio, especialmente en la imagen de “Iglesia pueblo de Dios” en la que los laicos tienen un puesto especial según su condición. Así, el Sínodo ha:

Supuesto una firme toma de conciencia del papel que a los fieles laicos corresponde en la Iglesia [...] significa, al mismo tiempo, un nuevo reconocimiento de aquella taxativa afirmación del Decr. Ad Gentes 21: “la Iglesia no está verdaderamente formada, no vive plenamente, no es señal perfecta de Cristo entre los hombres en tanto no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho. Porque el evangelio no puede penetrar profundamente en las conciencias, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seglares” (Manzanares, 1989, p. 87).

En sintonía con el Sínodo y como extensión del mismo, el papa Juan Pablo II promulgó en 1988 la exhortación apostólica *Christifideles laici*, documento clave postsinodal que se constituirá en hoja de ruta en la reflexión y teología sobre el laicado en los años subsiguientes hasta nuestros tiempos. Este texto acentúa el “reconocimiento de la identidad y de la tarea eclesial de los fieles laicos” (Río, 2015, p. 323). Bajo este reconocimiento, *Christifideles laici* marca un paso más hacia adelante al incorporar “una fundamentación teológica de su eclesialidad más explícita (desde la eclesiología de comunión) y una profundización y formulación más rigurosa (técnica) de la índole secular del laico” (p. 324). El documento, en su estructura, evidencia ese camino de profundización y de orientación técnica, pues sigue una lógica de lo general a lo particular, partiendo de los grandes principios planteados en *Lumen Gentium*, para continuar

con niveles de concreción más específicos y operativos. Inspirado en la imagen de la viña (Mt 20,1-4) el documento, bajo el telón de fondo de una eclesiología de comunión, va profundizando categorías claves como la dignidad, la participación, la corresponsabilidad, la administración de la multiforme gracia de Dios y la formación de los laicos. Especialmente en lo referente a la participación, administración y formación no solo expone el sustento teológico, sino también las formas, los espacios y los modos en que los laicos pueden vivir su vocación específica.

El segundo núcleo integrador está relacionado con las conferencias episcopales del CELAM (Consejo del Episcopado Latinoamericano), en las que aparecen visiones sobre el laicado de acuerdo al contexto y los enfoques en las que se desarrollaron. No pretendemos desarrollar en detalle los planteamientos de cada Conferencia, pero sí auscultar las visiones del laicado dentro de ellas. Así, la I Conferencia del CELAM (Río de Janeiro, 1955) analiza la “situación religiosa de cada uno de los Países de América Latina”. Particularmente, aborda el tema de los laicos poniendo un fuerte acento en la “acción católica”<sup>11</sup> como el medio eficaz de colaboración de los laicos en la misión de la Iglesia y promueve su implementación en las diócesis y parroquias (CELAM, 1955, nº 46-51). No pasa por alto el reconocimiento de la importancia de los seglares dentro de la Iglesia

---

11 La acción católica fue impulsada y estructurada por Pío XI y Pío XII como el espacio idóneo de formación, promoción y participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. Si bien tuvo su auge a principios del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II, en los años posteriores se fue debilitando, pero permitió el surgimiento de nuevos movimientos laicales como: Movimiento de los Focolares, Renovación Carismática Católica, Movimiento Comunión y Liberación, Schoenstatt, Comunidades Neocatecumenales, Cursillos de Cristiandad, Opus Dei, Movimiento Scout de B. Powell, Movimientos de Apostolado Familiar, Taizé, Comunidad de Vida Cristiana, las CEB, grupos de renovación en el espíritu, espiritualidad de los movimientos de liberación y varios movimientos matrimoniales y familiares entre otros. Sabiendo que varios de estos movimientos laicales también se han debilitado no se puede negar que la vitalidad asociativa de los laicos se mantiene (cf. Bermúdez, 2000).



y su preocupación por la difusión del “exacto conocimiento de la posición de los seglares dentro del Cuerpo Místico de Cristo” (nº 43). Su resultado más importante fue la creación del propio CELAM.

La II Conferencia (Medellín, 1968), bajo el tema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, se constituye en una de las más significativas porque expresa el esfuerzo por traducir las directrices conciliares a la realidad específica latinoamericana. Se puede decir que es la gran recepción continental del Concilio Vaticano II que “llevó a un camino creativo que implicó afrontar la aparición de lo político en la teología y exigió el paso desde una teología del desarrollo, deudora de Lebrét en PP [Populorum Progressio], a una nueva orientación teológica, latinoamericana y liberadora” (Azcuy, 2013, p. 127). Así, el laicado se encuentra ante un nuevo procedimiento y punto de partida eclesiológico, en este sentido:

La novedad genial de Medellín fue la de abordar la eclesiología del Vaticano II no desde LG, como hicieron gran parte de los obispos y teólogos europeos del postconcilio, sino desde la GS y el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes (AG), [...] las ponencias parten de los “signos de los tiempos” [...]. Se trata de escuchar la voz de Dios a través no de la voz clerical sino de la voz “profana” del mundo, del clamor de los pobres. Se inicia así el método latinoamericano de ver-juzgar-actuar que será utilizado en los documentos de las restantes Conferencias latinoamericanas, menos en la de Santo Domingo (Codina, 2018a, pp. 33-34).

Desde esta perspectiva, se descubre en Medellín a un laicado convocado a participar activamente dentro del paradigma de “Iglesia de los pobres”. Se aborda el tema bajo la denominación de “movimientos de laicos” y se identifican luces y sombras, y frente a lo cual se plantean desafíos como el “compromiso liberador humanizante” (CELAM, 1968, nº 2), el “compromiso de presencia, adaptación permanente y creatividad” (nº 3). Desde los criterios teológico-pastorales (juzgar) los laicos “en el seno del Pueblo de Dios” (nº 7), participan de la “triple función profética, sacerdotal y real de Cristo” (nº 8)

y realizan su apostolado en el “testimonio de equipos o comunidades de fe” (nº 12). Como “recomendaciones pastorales” (actuar) se promueve la creación de equipos apostólicos o movimientos laicales donde se elabore y decida el proceso de liberación y humanización, y se les dote de una “coordinación adecuada y una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de acontecimientos” (nº 13).

Además, cabe destacar que:

A partir de Medellín surgen nuevos carismas laicales que se comprometen en la liberación del pueblo, nuevas figuras de obispos latinoamericanos cercanos al pueblo [...], la CLAR impulsa a la vida religiosa del continente a insertarse entre los pobres, surgen las comunidades de base, nace una nueva imagen de iglesia de los pobres, pobre, profética y pascual, aparecen los primeros mártires, hay como una irrupción volcánica del Espíritu en América Latina, una verdadera eclesiogénesis (Codina, 2018b, p. 31).

En este nuevo contexto teológico, eclesiológico y pastoral, el laicado encuentra terreno fértil y directrices fundamentales para una imaginación creativa de su ser y su praxis, más comprometida con la realidad latinoamericana.

La III Conferencia (Puebla, 1979), entre los numerales 777 y 883, realiza un amplio análisis de los laicos en América Latina y, siguiendo el método aplicado en Medellín, identifica la situación de los laicos (ver), realiza una reflexión doctrinal (juzgar), plantea unos criterios pastorales (actuar) y cierra con algunos aspectos de evaluación. En clave de comunión y participación, la Conferencia de Puebla hace un llamado a los laicos a “presentar el rostro de una Iglesia comprometida en la promoción de la justicia en nuestros pueblos” (CELAM, 1979, nº 777); presenta la identidad del laico como “hombre de iglesia en el corazón del mundo y de hombre de mundo en el corazón de la iglesia” (nº 786); exhorta a “una presencia organizada del laicado en los diversos espacio pastorales” (nº 828); promueve una formación integral y sistemática con énfasis en la pedagogía

activa, en los fundamentos de la fe y en la enseñanza social de la iglesia (nº 832); invita a la “profundización en una espiritualidad más apropiada a su condición de laico (nº 796). Estos aspectos, entre otros, hacen ver la preocupación por un laicado comprometido con la evangelización en el presente y futuro de América Latina.

La IV Conferencia (Santo Domingo, 1992) aborda el tema de los laicos (CELAM, 1992, nº 94-103) en el marco de la nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana. Su análisis rompe con el método de Medellín y Puebla, hace una breve descripción de la situación del laicado, luego plantea desafíos y por último propone líneas pastorales. Habla de la “constante promoción del laicado, libre de todo clericalismo y sin reducción a lo intra-ecclesial” (nº 97), incentiva “una formación integral, gradual y permanente” (nº 99), promueve la organización de los laicos en todos los niveles bajo los criterios de comunión y participación (nº 100), considera que ‘nuevas expresiones y nuevos métodos’ encuentran terreno fértil en los ministerios laicales (nº 101), y asume el laicado como línea pastoral prioritaria, un laicado protagonista, formado y comprometido con la Nueva Evangelización (nº 103).

La V Conferencia (Aparecida, 2007), en continuidad con las anteriores, asume el tema de los laicos en los numerales 209 al 215 y lo hace en clave de discipulado y misión. Vuelve a afirmar lo que se había expresado en Puebla: los laicos son “hombres de la iglesia en el corazón del mundo, y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia” (CELAM, 2007, nº 209); los laicos están llamados a participar en la acción pastoral de la iglesia con su testimonio de vida y con acciones en la evangelización, la liturgia y otras formas de apostolado (nº 211); el discipulado y la misión de los laicos exige una “sólida formación doctrinal, pastoral, espiritual y adecuado acompañamiento para dar testimonio de Cristo” (nº 212); los pastores, por su lado, deben estar abiertos a comprender el *ser y hacer* de los laicos en la Iglesia como discípulos y misioneros de Jesús en virtud de su bautismo y confirmación (nº 213); además, Aparecida invita a no

perder de vista que la “construcción de ciudadanía, en el sentido más amplio, y la construcción de eclesialidad en los laicos, es uno solo y único movimiento” (nº 215).

El tercer núcleo integrador lo conforman los sínodos realizados en estos últimos años, cuyas directrices y campos de acción tocan fuertemente ámbitos de la vida laical. De igual forma, solamente vamos a dejar enunciado el valor de los sínodos en el proceso de reflexión del laicado.

El Sínodo de la Familia, realizado el 24 de octubre de 2015 con el tema “La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo”, hace notar cómo la Iglesia se pone a la escucha de la familia, la comprende en el plan de Dios y exterioriza la misión a la que está llamada. El Sínodo toca, así, un espacio eminentemente laico donde sus miembros —laicos y laicas— están llamados a vivir el “Evangelio de la Familia” (Sínodo de los Obispos, 2015, nº 2), llamados a seguir dando vida a la “escuela de humanidad” (Schickendantz, 2013, nº 52), convocados a vivir la realidad familiar desde la perspectiva de la misericordia, especialmente en las situaciones de crisis. Al respecto, el papa Francisco (2015) manifiesta que “el primer deber de la Iglesia no es distribuir condenas o anatemas sino proclamar la misericordia de Dios, llamar a la conversión y conducir a todos los hombres a la salvación del Señor”. De este modo, el Sínodo planta las bases para la *Exhortación Postsinodal Amoris Laetitia*, que el papa Francisco publica el 8 de abril de 2016 y perfila las directrices fundamentales para la pastoral de la familia.

Del 3 al 28 de octubre de 2018 se realiza el Sínodo de los Obispos con el tema “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”. Un acontecimiento en el que aflora la especial sensibilidad de la Iglesia por los jóvenes y se pone en camino con ellos para reconocer el contexto en el que viven, para interpretar y dar claves de lectura y plantear las “opciones para una conversión espiritual, pastoral y misionera” (Sínodo de los Obispos, 2018, nº 4). De este modo, el Sínodo traza las directrices que sirven de impulso para despertar el

compromiso de un laicado juvenil, que siempre ha estado presente en el corazón de la Iglesia y del mundo. Jóvenes presentes en espacios y experiencias de voluntariado, en los movimientos juveniles, en los grupos juveniles parroquiales, escolares, colegiales y universitarios, en la catequesis, en los ministerios pastorales... en definitiva jóvenes involucrados en propuestas de ciudadanía activa y solidaridad. Se trata de un Sínodo que toca a una porción privilegiada de la población como los jóvenes y marca el camino para la promoción de un laicado juvenil con capacidad de generar procesos de crecimiento en la fe, de acompañamiento y de discernimiento vocacional, desde una actitud de sinodalidad misionera. El Sínodo entrega el instrumento base para lo que poco después será la *Exhortación Apostólica Postsinodal Christus Vivit* (Papa Francisco, 2019), en donde aparecen directrices para un laicado juvenil en clave de santidad, de compromiso social, de pastoral sinodal, de “pastoral popular juvenil” y de discernimiento vocacional y misionero, siguiendo el ejemplo de Jesús joven, pues “es importante tomar conciencia de que Jesús fue un joven. Dio su vida en una etapa que hoy se define como la de un adulto joven” (nº 23).

Finalmente, del 6 al 27 octubre de 2019 se realiza el Sínodo sobre la Amazonía bajo el tema “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, con el objetivo de “plantear soluciones a los problemas que enfrentan los pueblos amazónicos y al caminar de la iglesia en esta parte del mundo” (Sínodo de los Obispos, 2019). De este modo, el Sínodo —recogiendo los valores, la sabiduría y la espiritualidad de los pueblos amazónicos— ofrece caminos de conversión que pueden contribuir a un cambio de mentalidad en el modo de ser laicos en el contexto actual. El llamado a la búsqueda de nuevos caminos en un movimiento dinámico de “conversión integral”, de “conversión pastoral”, de “conversión cultural”, de “conversión ecológica” y “conversión sinodal”, trae consigo varios nuevos para una profunda resignificación del papel de los laicos.

Hoy más que nunca, parece crucial y urgente asumir las categorías que ofrece el Sínodo como “sinodalidad misionera”, “Iglesia samaritana”, “diálogo intercultural”, “diálogo ecuménico”, “ecología integral”, “ministerialidad”, “formación inculturada”, “espiritualidad de la escucha y anuncio”, entre otros, para el relanzamiento de un laicado renovado y maduro capaz de trascender en la historia.

Como parte del proceso de reflexión sinodal, el papa Francisco publicó el 2 de febrero de 2020 la *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía*, en la que presenta su sueño social, cultural, ecológico y eclesial para la Amazonía, y manifiesta su anhelo de:

Aportar un breve marco de reflexión que encarne en la realidad amazónica una síntesis de algunas grandes preocupaciones que ya expresé en mis documentos anteriores y que ayude y oriente a una armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal (Papa Francisco, 2020a, n° 2).

### ***Algunos presupuestos filosófico-antropológicos y teológico-eclesiales posterior al Concilio II***

Luego de este breve recorrido histórico por algunos núcleos vertebradores de la reflexión sobre el laicado en el magisterio postconciliar se puede plantear algunos presupuestos filosófico-antropológicos y teológico-eclesiales que permitan sondear el terreno en que los laicos pueden seguir profundizando su razón de ser en la Iglesia y en el mundo.

Se identifica una primera discontinuidad —como superación de algo sin perder la esencia<sup>12</sup>— en el sentido que tanto el Concilio

---

12 Es muy importante tener cuidado en hacer cierta hermenéutica de discontinuidad como ruptura con lo anterior y especialmente con lo esencial: “No es hermenéutica de la discontinuidad reconocer lo propio y novedoso de cada momento coyuntural de la Iglesia. La continuidad no está reñida con el crecimiento y sus respectivos cambios. Cada situación responde a circunstancias concretas y exigen de alguna manera la renovación de la Iglesia, unas veces para dar fuerzas e intensidad a su vida y otras veces para cambiar una

Vaticano II como el magisterio postconciliar se rompen con el dualismo para abrir el paso a planteamientos más integradores que posibilitan repensar y redescubrir el papel del laicado. Desde el punto de vista filosófico-antropológico es claro el influjo del pensamiento que se orienta en la línea dialógica, personalista y fenomenológica.

Grandes pensadores como Kierkegaard y John Henry Newman se constituyen en los precursores de las filosofías del diálogo con Ebner, Buber y Lévinas; de las filosofías de la persona con Marcel, Maritain, Mounier y Nédoncelle; y de la filosofía del Círculo de Gotinga en clave fenomenológica con Husserl, Scheler, Stein y von Hildebrand (Lorda, 2004, p. 17). Con estos pensadores se acentúa una visión del hombre llamado al encuentro y al diálogo, es decir, “podemos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ‘¿Qué es el hombre?’ si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’” (Buber, 1960, pp. 150-151); a la valoración del ser humano como persona y que según Mounier “llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo” (en Londoño, 2011, p. 35); a la aplicación de un método que contribuyó en la forma de cómo aproximarse a lo otro y al otro, se trata del método fenomenológico que “consiste en ponerse frente a los fenómenos tal como se dan en la conciencia e intentar contemplarlos en su totalidad, evitando los prejuicios, es decir, las ideas preconcebidas que dicen cómo tienen que ser las cosas” (Lorda, 2004, p. 57).

Si se analiza los documentos emanados del Concilio y los posteriores al mismo, se descubre un trasfondo cargado de una mentalidad dialogal, de una valoración del ser humano como persona y de una mirada fenomenológica de la realidad y de las experiencias humanas, entre las que se ubica la experiencia religiosa y de fe. Catego-

---

cosa por otra sin detrimento de aquello que es medular y esencial en ella” (Campagnuolo, 2012, p. 53).

rías como “diálogo con el mundo”, “dignidad humana”, “unitotalidad del ser humano”, “misión”, “comunión”, “participación”, “corresponsabilidad”, “liberación”, “pobres”, entre otras, son el fiel reflejo de esta corriente de pensamiento que busca redimensionar y profundizar la comprensión y aproximación a la tríada hombre-Dios-mundo. La categoría “persona” ocupa un lugar privilegiado en el debate conciliar gracias a un giro de vital importancia en el que, frente a la tensión dialéctica entre verdad-persona, “el Concilio -después de siglos de actuaciones que privilegiaban abiertamente la Verdad por encima de la Persona-, finalmente colocó a la Persona por encima de la Verdad” (Calero, 2011, p. 383).

Si bien todas estas categorías son importantes, se puede subrayar la dignidad de la persona como una que transversaliza la reflexión conciliar y postconciliar, es la que marca un hito fundamental para el reconocimiento del laico como verdadero sujeto protagonista dentro de la Iglesia, pues “una característica inconfundible de este Concilio fue la inclinación a la igualdad de todos los seres humanos, especialmente en su dignidad [...]. La dignidad como hombres y como cristianos son dos términos vinculados, que se apoyan y protegen mutuamente” (Mitterstieler, 2015, pp. 244-245). La dignidad humana es un giro antropológico sustancial que realiza el Concilio y con ello redimensiona la visión del laicado en perspectiva de reconocimiento de la nobleza del ser humano. Como expresa Toro (1988): “La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* llama la atención sobre la expresión ‘dignidad de la persona humana’, que reaparece en todo momento (99). Es sin duda uno de los conceptos claves del Concilio. Ha sido como un descubrimiento” (pp. 118-119).

Desde el punto de vista teológico-eclesiológico, en una clara continuidad con la imagen de “Iglesia pueblo de Dios”, Iglesia comunión forjada en Concilio Vaticano II, la reflexión del laicado se mueve en la perspectiva de una eclesiología contextualizada de acuerdo a cómo se va dando la recepción de las directrices conciliares en los nuevos horizontes eclesiales. Es así como en el contexto latinoame-



ricano se llega a una nueva imagen de “Iglesia de los pobres” que se encarna en la situación concreta de los más necesitados, una iglesia viva en las comunidades eclesiales de base (CEB) que crece como la levadura en la masa.

En consonancia con los lineamientos conciliares, la eclesiológia contextual latinoamericana aporta con una imagen de Iglesia más cercana y sencilla que hace de la sinodalidad la opción fundamental por querer “caminar juntos”. Emerge desde la contextualidad amazónica una Iglesia samaritana, misericordiosa y solidaria que se refleja en la voluntad de los padres sinodales:

Queremos ser una Iglesia Amazónica, samaritana, encarnada al modo en que el Hijo de Dios se encarnó: “Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades” (Mt 8,17b). El que se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9), por medio de su Espíritu, exhorta a los discípulos misioneros de hoy a salir al encuentro de todos, especialmente de los pueblos originarios, los pobres, excluidos de la sociedad y los otros. Deseamos también una Iglesia magdalena, que se siente amada y reconciliada, que anuncia con gozo y convicción a Cristo crucificado y resucitado. Una Iglesia mariana que genera hijos a la fe y los educa con cariño y paciencia aprendiendo también de las riquezas de los pueblos. Queremos ser una iglesia servidora, kerigmática, educadora e inculturada en medio de los pueblos que servimos (Papa Francisco, 2020a, nº 22).

He aquí el gran desafío: caminar juntos, clérigos y laicos, hacia la construcción de una Iglesia samaritana que sale al encuentro de los más necesitados para ponerse a su servicio, con el anuncio inculturado de la buena noticia de Jesús.

## **La visión del laicado en el pensamiento del papa Francisco**

Para hablar del papa Francisco y su visión del laicado se sigue a continuación la pista a algunas de sus intervenciones y mensajes. No cabe duda que la figura del papa Francisco emerge en la Iglesia

con un aire renovador y rompe desde el inicio con esquemas establecidos tradicionalmente, cuyos signos y procedimientos están cargados de elitismo, jerarquía y pomposidad de la vieja cristiandad. Por el contrario, hace que aflore la pureza del Evangelio, la cercanía de la sencillez y fraternidad, la belleza de la caridad y la misericordia, la radicalidad de la opción por los últimos, por los empobrecidos. “La preocupación primera del papa Francisco no es su autoridad o su imagen pública, tampoco la doctrina de la iglesia o discursos bien estructurados, sino el sufrimiento y la causa de los pobres en el mundo, que es la causa de Dios” (Brighenti, 2015, p. 27).

Desde esta perspectiva, el papa Francisco, con la claridad y sencillez de su lenguaje, a través de cartas, entrevistas, mensajes, homilías, exhortaciones y encíclicas, comunica su pensamiento sobre el laicado.

Con respecto al apostolado de los laicos, en el discurso a los líderes del apostolado laical en Corea del Sur, el papa Francisco (2014), al tiempo de agradecer por el testimonio de los mártires coreanos, de reconocer la labor de diversas asociaciones y de reconocer la valiosa contribución de las mujeres coreanas, manifiesta que la Iglesia necesita del testimonio creíble de laicos, de su capacidad de transformar el corazón y de construir la familia humana en unidad, justicia y paz.

En relación al testimonio de los laicos, valiéndose de un video-mensaje, el papa Francisco manifiesta que “los laicos están en primera línea de la vida de la Iglesia” (Red Mundial, 2018) e invita a orar por un laicado que dé testimonio sobre la verdad del Evangelio mediante la práctica de la solidaridad, que sea esperanza para los pobres y que cumplan su misión recibida en el bautismo.

En referencia al laicado latinoamericano, en una carta dirigida al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, el papa desarrolla aspectos esenciales con respecto a los laicos y traza líneas orientativas para los pastores. Un primer aspecto que subraya con énfasis es la imagen del “santo pueblo fiel de

Dios”, este es el hilo conductor que transversaliza todo el mensaje de su carta. Según esta imagen, el pastor está llamado a “mirar, proteger, acompañar, sostener y servir”, el pastor sirve a su pueblo insertándose en su vida, metiéndose en su realidad, sintiendo el “palpitar de la gente” (Papa Francisco, 2016a). El centrar la mirada en el pueblo de Dios hace que se superen las puras declaraciones, teorizaciones o *slogans* que no trascienden en la vida de las comunidades: “Por ejemplo, recuerdo ahora la famosa expresión: ‘es la hora de los laicos’ pero pareciera que el reloj se ha parado” (Papa Francisco, 2016a). Con esto deja sentado el cuestionamiento de qué se está haciendo para que realmente se haga realidad la “hora de los laicos” o por qué no ha llegado aún.

Caminar junto al pueblo de Dios es tener siempre presente que “todos ingresamos a la Iglesia como laicos” y que el bautismo es la primera consagración que se recibe:

A nadie han bautizado cura, ni obispo. Nos han bautizados laicos y es el signo indeleble que nunca nadie podrá eliminar. Nos hace bien recordar que la Iglesia no es una elite de los sacerdotes, de los consagrados, de los obispos, sino que todos formamos el Santo Pueblo fiel de Dios (Papa Francisco, 2016a).

Más adelante toca un asunto crucial en la relación clero-laicado y tiene que ver con el clericalismo como una de las “deformaciones más fuertes” que en el contexto latinoamericano se debe superar. El clericalismo bloquea las iniciativas, esfuerzos y hasta las osadías de los laicos para comunicar el Evangelio, “apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar” (Papa Francisco, 2016a). El clericalismo, lamentablemente, conduce a la “funcionalización del laicado”, que en la práctica se traduce como quien está para hacer los mandados, para cumplir órdenes. El papa es muy claro al expresar que ser sacramento de la Iglesia es patrimonio de todos y no de un pequeño grupo de privilegiados (Papa Francisco, 2016a).

Dice también que la pastoral popular es un espacio que se ha mantenido libre del clericalismo y que bien orientada y acompañada

puede servir como clave hermenéutica para comprender mejor la acción que se genera cuando los laicos se ponen en oración y actúan con la riqueza de su propia condición. Además, manifiesta que no es el pastor el que tiene que plantear al laico lo que tienen que decir o hacer, muchos laicos están suficientemente preparados para dar respuestas oportunas desde su propia identidad. Asimismo, el papa observa que se debe estar atento a no caer en la tentación de creer que el laicado comprometido es el que trabaja en las obras de la Iglesia, en las “cosas de los curas”, olvidándose de acompañar a los laicos que dan testimonio de su fe en la esfera pública. Este es el clericalismo que se tiene que superar porque “está muy preocupado por dominar espacios más que por generar procesos” (Papa Francisco, 2016a).

Si bien la carta está dirigida a los pastores de la Iglesia, todo su contenido es también un llamado para que los laicos asuman su papel activo como bautizados, pues ellos “son parte del Santo Pueblo fiel de Dios y por lo tanto, los protagonistas de la Iglesia y del mundo” (Papa Francisco, 2016a). Esta carta tuvo tal incidencia que motivó la organización, por parte del CELAM, de tres precongresos sobre el laicado en las regiones Cono Sur, Países Bolivarianos y CAMEXPA, hasta llegar al Congreso Continental de Laicos realizado del 1 al 4 de noviembre de 2018 en Sao Paulo, Brasil. El objetivo del Congreso fue:

Profundizar la carta que el Santo Padre Francisco dirigió a la Pontificia Comisión para América Latina en el año 2016, y ver la nueva hora del laicado en la Iglesia del Continente Americano y El Caribe, con sus experiencias de compromisos en cada sociedad (CELAM, 2018).

En la línea de un laicado en salida, el 17 de junio de 2016, el papa propuso a los participantes de la asamblea del Pontificio Consejo para los Laicos, el escenario de “Iglesia en salida, laicado en salida” (Papa Francisco, 2016b) e invitó a mirar hacia afuera, a los lejanos, a las familias en situación de crisis, a los laicos que no han sido involucrados, a los apostolados que no han sido explorados. Para ello

manifestó que se necesita laicos bien formados, con una vida tocada por Jesús, laicos arriesgados que se ensucien las manos, que no tengan miedo a equivocarse, que sean soñadores y visionarios.

Desde la perspectiva de reestructuración de la curia y con la finalidad de ensanchar horizontes y de recoger los nuevos desafíos que sugiere la realidad, el papa propone también la unificación del Pontificio Consejo de Laicos con el Pontificio Consejo de la Familia, en conexión con la Academia para la Vida, constituyendo así el nuevo Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida. Con esto, el papa deja ver su preocupación por consolidar, incluso en la parte orgánica, una estructura institucional que anime, acompañe, planifique y evalúe el trabajo y los procesos con los laicos. Propone que el nuevo Dicasterio tenga como hoja de ruta la *Christifideles Laici*, la *Evangelii Gaudium* y la *Amoris Laetitia*, teniendo como ámbitos preferidos de trabajo la familia y la defensa de la vida.

Con respecto a la participación de los laicos en la política, el papa expresó a los participantes del Encuentro de Católicos con Responsabilidades Políticas al Servicio de los Pueblos Latinoamericanos (del 1 al 3 de diciembre de 2017 en Bogotá) el llamado a una participación activa de los laicos católicos en la política, desde la óptica de construcción del bien común, del poder como servicio, de defensa de la justicia, de dignificación de la política (CTV, 2017). Expresó la necesidad de contar con laicos que no se “queden indiferentes a la cosa pública, ni replegados dentro de los templos, ni que esperen las directivas y consignas eclesiológicas para luchar por la justicia” (CTV, 2017). Se necesita líderes con capacidad de servicio, solidarios, que antepongan el bien común a los intereses particulares, abiertos al diálogo y que sepan equilibrar la búsqueda de la justicia con la misericordia y la reconciliación,

En relación a la formación de los laicos, en el Encuentro con el Episcopado Brasileño, el papa invitó a una formación de ministros capaces de “enardecer el corazón de la gente”, dispuestos a aprender “a mirar más profundo”, teniendo el valor de revisar las estructu-

ras de formación del clero y del laicado (Papa Francisco, 2013). Ahí abogó por una formación del clero y del laicado que contribuya al crecimiento humano, cultural, afectivo, espiritual y doctrinal.

En su mensaje a los participantes en el Congreso Nacional de Laicos, en Madrid, retomó la imagen de “pueblo de Dios” invitando a caminar juntos en actitud sinodal, como miembros de la familia de Dios que tienen la valentía de salir al encuentro del otro, abandonando las comodidades y haciendo “resonar la voz siempre nueva del Evangelio” (Papa Francisco, 2020b). Llama al compromiso, a perder el miedo y a luchar contra las tentaciones del clericalismo, la competitividad, el carrerismo eclesial, la rigidez y la negatividad.

Por lo tanto, no tengan miedo de patear las calles, de entrar en cada rincón de la sociedad, de llegar hasta los límites de la ciudad, de tocar las heridas de nuestra gente... esta es la Iglesia de Dios, que se arremanga para salir al encuentro del otro, sin juzgarlo, sin condenarlo, sino tendiéndole la mano, para sostenerlo, animarlo o, simplemente, para acompañarlo en su vida. Que el mandato del Señor resuene siempre en ustedes: “Vayan y prediquen el Evangelio” (cf. *Mt* 28,19) (Papa Francisco, 2020b).

Con respecto al rol de la mujer dentro de la Iglesia, el papa es un convencido de la participación activa desde el perfil único e irrepetible que tienen ellas. Intuye que hay mucho más que hacer en la profundización de la “teología de la mujer”. Siente un profundo anhelo de que el “genio femenino” logre escalar a los puestos importantes dentro de la Iglesia, allí donde se toman las decisiones. Es un admirador que no descansará de velar porque las mujeres ocupen cada vez más espacios de mayor protagonismo dentro de la comunidad eclesial (Bingemer, 2015, pp. 224-231).

Este breve recorrido, especialmente por sus mensajes y discursos en los que se dirige explícitamente a los laicos, revela con claridad la preocupación, cuidado y sensibilidad del papa Francisco por un laicado en salida, que va al encuentro de los otros, especialmente los más pobres, desde una clara postura de sinodalidad y desde el reco-

nocimiento del valor de cada vocación específica dentro del único “santo pueblo fiel de Dios”.

### **Pistas para un relanzamiento del laicado en el contexto actual**

A la luz de los argumentos planteados en las páginas anteriores, en este acápite se hace un esfuerzo especial por imaginar un laicado que responda a los desafíos que plantea el contexto actual, por ello se ofrece a continuación unas pistas o propuestas que pueden ayudar para el relanzamiento de un laicado más maduro, protagonista y comprometido con la misión de la Iglesia.

Un aspecto fundamental para el relanzamiento del laicado en el contexto actual es preguntarse ¿desde qué imagen de Iglesia queremos construir un nuevo laicado? Evidentemente, en consonancia con el Concilio Vaticano II, especialmente con *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, y en sintonía con el magisterio posterior al mismo, se puede afirmar categóricamente que la imagen es la “Iglesia pueblo de Dios”, en palabras del papa Francisco, “Santo pueblo fiel de Dios”, imagen-categoría inclusiva y universal, pone “en primer lugar la ‘dignidad primera y fundamental’ de los bautizados y a continuación la diversidad de ministerios y servicios” (De la Fuente, 2007, p. 26). En este marco de referencia, la jerarquía aparece como un medio y al servicio del bien común de todo el Pueblo de Dios.

Es muy importante hoy, para una dignificación del laicado partir de la dignidad del bautismo en virtud del cual todos participamos de la vida en Cristo, su “triple *munus* (don y tarea) de profeta, sacerdote y rey: llevar al mundo la Palabra de Dios, consagrar el mundo a Dios y manifestar en el mundo que la verdadera realeza se realiza en el servicio de la caridad” (Melina, 2011, p. 676). Es urgente el paso a un nuevo paradigma “de una Iglesia que se apoya en el clero a una Iglesia que se apoyaría en el conjunto de bautizados, clérigos y laicos” (Salenson, 2011, p. 19). Es urgente hoy el paso del paradigma jerárquico-clerical al paradigma comunal-ministerial,

al paradigma sinodal-inclusivo-liberador que propone el papa y que irradia con una nueva frescura desde el horizonte latinoamericano como “Iglesia pobre para los pobres”, “Iglesia samaritana”, “Iglesia en salida”, “Iglesia peregrina”. Es desde aquí que se puede pensar en otro laicado posible, que se va forjando en el encuentro, en la compasión, en el “amor preferencial por los pobres, los marginados, los sin trabajo, los enfermos, los discapacitados, el ‘descartado’, el ‘superfluo’ [...] desde una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos” (Scannone, 2015, pp. 48-49). Este es el lugar teológico privilegiado para desatar opciones, vocaciones, compromiso, solidaridad, profecía, testimonio. Muy difícil resulta soñar un nuevo laicado desde el centro de poder.

Frente a una de las “deformaciones dentro de la Iglesia” — como denomina el papa al clericalismo— es urgente dar el salto cualitativo de la polaridad excluyente a la dialéctica productiva, superadora, propositiva, en la relación clero-laicos. No es posible ser y hacer Iglesia en medio de tensiones reductivas que no permiten descubrir la belleza y riqueza de cada vocación dentro de la comunidad eclesial. De allí la prioridad de entrar hoy en un cambio profundo del discurso y de la metodología que conduzcan al reconocimiento del otro distinto como valioso y vital.

La propuesta es, siguiendo a Congar (1961),<sup>13</sup> dar el paso decisivo de la pareja “sacerdocio-laicado” a la pareja “ministerios o servicios-comunidad”, esto en el sentido de que:

Es Dios quien construye la Iglesia, es Cristo, por su Espíritu quien lo realiza de una manera actual; y no lo hace solo por los actos del ministerio jerárquico, sino también por una multitud de dones y carismas, que se vuelven hacia el bien común en forma de “servicios” y “ministerios” (Fernández, 2001, p. 556).

---

13 El autor presenta la visión de una teología centrada en lo comunional-ministerial, después de una autocrítica de su teología del laicado bastante centrada en la distinción entre presbíteros y laicos.



Parece más constructivo hoy no acentuar la reflexión en torno a la distinción clero-laicado, sino potenciar la comprensión y asimilación de lo ministerial-comunitario como categoría deconstructiva y reconstructiva que abra caminos para seguir enriqueciendo la reflexión y acción de los laicos en nuestro tiempo.

Por tanto, la imagen comunal-ministerial constituye hoy una de las herramientas clave para la potenciación del laicado. En este sentido, es necesario repensar nuevas formas de ministerios que no sean orientados solo al interno de la parroquia y que los conocemos de sobra, hay que multiplicar laicos ejerciendo ministerialidad hacia afuera de la Iglesia institucional, que salen de la sacristía para insertarse en el corazón del mundo:

Si alguien ha de ser testigo en el exterior, en el ámbito conocido como “el mundo”; si una vocación es específica de la tarea de llevar hasta los últimos rincones el mensaje de la Buena Nueva, esa es la del laico (Morata, 2012, p. 67).

Es menester dar el salto de la visión del laico como colaborador al de laico como protagonista. Así, por qué no pensar laicos católicos organizados en ministerios relacionados con la formación sociopolítica, con la asesoría pedagógico-espiritual en el mundo de la educación no solo católica, sino fiscal, el del acompañamiento a los migrantes y a los ancianos, el del acompañamiento al mundo indígena, a los niños, adolescentes y jóvenes en situación de calle, a los mendigos; el ministerio del acompañamiento a las familias y parejas, el ministerio del acompañamiento a los grupos GLBTI, a las madres adolescentes, el de la música no solo religiosa, sino también mensaje con contenido social.

Por otro lado, resulta muy útil fortalecer en la aproximación al laicado el método fenomenológico, que más allá de ser una filosofía de la “conciencia pura” ha ofrecido en la actualidad un acceso nuevo y profundo (Wojtyła, 2005, p. 138). Este método puede servir de mediación para contemplar la totalidad, plenitud y riqueza

del fenómeno —en nuestro caso del laicado—, para despojarse de los prejuicios, para hacer análisis y descripciones cuidadosas que conduzcan a la intuición y captación de la esencia del mundo del espíritu humano (Lorda, 2004, pp. 57-58). En otras palabras, puede decirse que es muy importante entrar en la experiencia del laico, es decir, en su vida; es necesario caminar junto con los laicos para buscar nuevas intuiciones y perspectivas. Esto puede perfectamente ser apoyado con otros métodos importantes y de vigente actualidad como los que nos proporcionan las filosofías dialogales y de la persona o el método “ver, juzgar, actuar” forjado en el contexto latinoamericano. En sintonía con esto, no se puede dejar a un lado toda la riqueza del Concilio II, que asumió el método de la “fenomenología hermenéutica teológico-pastoral (claramente en la *Gaudium et spes*) para posibilitar el diálogo de la Iglesia con el mundo y sus variados desafíos” (Ramos, 2017, p. 95). El desafío está en repensar un laicado a partir de la experiencia vital de los laicos en un clima de corresponsabilidad y reciprocidad.

Otro aspecto fundamental es la recuperación de la riqueza y vitalidad de la experiencia de las CEB como un espacio paradigmático que surgió en el contexto de la Iglesia latinoamericana, especialmente en Medellín y Puebla, a partir de una eclesiología de comunión. Las CEB constituyen el espacio laico por antonomasia de formación, oración, fraternización, participación, liderazgo, solidaridad y misión. Es el espacio, *ad extra* de la Iglesia institución, en el mundo, en la cotidianidad, en lo ordinario de la vida, donde se pueden generar nuevos procesos proféticos de participación y protagonismo de los laicos en comunión con los pastores. No se debe olvidar que “en la vida del laico cristiano tiene prioridad la vida ordinaria” (Garrido, 2016, p. 10).

Se trata de hacer viva y operante hoy la eclesiología de comunión a través de “pequeñas comunidades laicales [...] sin la dependencia del clero y sin romper la comunión con los demás cristianos” (Serna, 2012, p. 141). Por qué no volver a soñar con laicos organizados

en redes de CEB que, esparcidas en los barrios, en las parroquias, en las diócesis, siguen construyendo el Reino de Dios desde la cotidianidad de la vida, haciendo realidad aquello que ya proclamó Puebla sobre el laico como “hombre de iglesia en el corazón del mundo y de hombre de mundo en el corazón de la iglesia” (CELAM, 1979, n° 786).

En esta línea de pensamiento, ha cobrado fuerza hoy la sinodalidad como una forma valiosa de seguir caminando y creciendo como Iglesia. Se trata de hacer camino juntos bajo el principio de que “todo está en todo, es decir, que en la vida de la Iglesia-comunión todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica” (Madrigal, 2017, p. 330). Dicho de otro modo, se trata de un tipo de relación sistémica en el que cada parte es importante en un todo que genera flujos de codependencia, correlación, complementariedad, reciprocidad; es así como laicos y pastores deberían caminar hoy en la relación, en la gestión pastoral y en la toma de decisiones. En este sentido, “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio” (Papa Francisco, 2015). Por tanto, el reto es caminar juntos hoy, laicos y pastores, en el marco de una mayor participación y corresponsabilidad, de una pluralidad de funciones y ministerios eclesiales, de inculturación y de interculturalidad. Este camino de sinodalidad implica también la valoración del papel fundamental de la mujer en la comunidad eclesial. No desde el análisis de si la mujer puede o no acceder al orden sagrado, sino desde la valoración de sus potencialidades, sus capacidades, sus competencias; desde la valoración del “genio femenino”, como dice el papa Francisco, con todas las capacidades para estar en los puestos de decisión dentro de la Iglesia. ¿Por qué no pensar en mujeres como presidentas en consejos o dicasterios, tanto episcopales como pontificios? (Bingemer, 2015, p. 230).

El trabajo con mentalidad sinodal implica el fortalecimiento de procesos de formación, en este caso, de formación conjunta y permanente entre laicos y pastores. Una formación no pensada para laicos desde el andarivel de los pastores, sino una formación con, desde

y por los laicos. La sinodalidad exige hoy repensar una formación conjunta donde pastores y laicos se preparan para “una presencia misionera en el mundo de hoy, para una nueva evangelización y para el testimonio y la profecía” (Pironio, 1994, p. 15). Es el momento de hacer “formación que es conocimiento. Conocimiento que es co-nacimiento [...] No es buscando informaciones, sino la transformación de la vida, como se abre un nuevo horizonte” (Ulrich, 2015, p. 205). Es hora del camino formativo conjunto para responder a los retos de ser “una Iglesia pobre (kénosis), en la calle (encarnación) y para los pobres (servicio)” (Souza y Resende, 2015, p. 241). Es la hora de la formación para el trabajo conjunto, sinérgico y sistémico, es la hora de una formación para la conversión sinodal, pastoral y ministerial donde los laicos están convocados a participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución en la vida de la Iglesia (Luciani, 2019).

Finalmente, resignificar o relanzar el laicado en el siglo XXI implica entrar en una mentalidad de cambio, de transformación, de reforma, de apertura hacia un nuevo modelo teológico cultural de Iglesia,<sup>14</sup> es decir, la transición de un modelo de construcción milenaria muy arraigado en mentalidades, en la cultura institucional y la organización jurídica, hacia una renovada forma que no tiene aún su figura concreta, pero que ya cuenta con los presupuestos que se expresan en los conceptos de “pueblo de Dios”, “sinodalidad”, “colegialidad” o en experiencias eclesiales como inserción de vida religiosa entre los pobres, la opción por los pobres, las CEB y la lectura popular de la Biblia. Allí se encuentra el germen de una nueva figura de Iglesia (Schickendantz, 2019) y es justamente desde estos concep-

---

14 Entiéndase “reforma” como lo explica Schickendantz (2019): un proceso que incluye todo, la reforma del espíritu, de la mentalidad y de la institución; reforma como readquisición de la forma originaria que sugiere el Evangelio, pero con la mirada al futuro; por tanto, reforma con un doble movimiento: un retorno a las fuentes del cristianismo, a Jesús, el Evangelio, la tradición de la Iglesia y la esperanza de la realización en el presente con una renovación de las instituciones y de las costumbres.

tos y experiencias que los laicos tienen hoy el desafío de contribuir significativa y efectivamente a la construcción de esa nueva Iglesia comunal, sinodal y ministerial.

## Conclusiones

A pesar de que en el período anterior al Concilio II primó la imagen de Iglesia piramidal, jerárquica y clerical en la que se minimizó el papel de los laicos, en el Concilio y en el magisterio posterior se ha configurado una imagen de Iglesia comunal, “Iglesia pueblo de Dios”, como categoría inclusiva fundamental que aporta significativamente para un relanzamiento del laicado en el presente y abre la esperanza de nuevas formas de relación y participación entre laicos y clero.

Se evidencia un proceso que ha hecho la Iglesia de ir afinando, profundizando y contextualizando la reflexión sobre el laicado con la ayuda de los teólogos, los sínodos, las encíclicas, las exhortaciones apostólicas, los mensajes papales y las conferencias en el caso latinoamericano. Es plausible el esfuerzo por mantener un proceso epistemológico y hermenéutico permanente con respecto al papel de los laicos en la comunidad eclesial. Claro está, sin desconocer que también han existido momentos de crisis y de cierto estancamiento que deben ser asumidos como desafíos para continuar haciendo camino.

Una constante que ha venido acompañando la presente investigación ha sido el problema del clericalismo, que constituye un nudo crítico que debe ser afrontado y resuelto desde una dialéctica propositiva, desde la tensión dinámica creadora, desde la capacidad dialógica integradora. Una constatación importante es que no ayuda mucho hoy seguir insistiendo en la reflexión de la dualidad clero-laicos, sino confiar más en la fuerza potenciadora de la dualidad comunidad-ministerios. Este es un giro epistemológico y hermenéutico de vital importancia para la construcción de un laicado renovado.

El aporte de los enfoques antropológico-filosóficos dialogales, de la persona y fenomenológicos, ha influido significativamente en

el debate conciliar y postconciliar, y se ven reflejados en sus documentos, todos ellos nutridos de alterocentrismo, de dignificación y de encuentro. Desde el punto de vista teológico, es evidente el influjo de las teologías del laicado, de los signos de los tiempos, de la comunión, de la liberación, de la mujer, de los ministerios, que han contribuido a una verdadera eclesiogénesis con una dinámica más circular-comunitaria y a una mejora en un movimiento en espiral de salida del centro a la periferia, en peregrinaje, en *kénosis*, es decir, en vaciamiento, en donación y entrega desinteresada. Este es el terreno propicio para seguir fortaleciendo procesos que ayuden a ser más Iglesia y no solo pertenecer a la Iglesia.

Queda evidenciado, por otro lado, que la sinodalidad no es hoy uno de los caminos, sino el camino para ser Iglesia del tercer milenio. El arte de “caminar juntos”, dentro de una cultura del encuentro y la participación, es un reto y a la vez un compromiso para laicos y pastores, pues en la práctica se trata de entrar en un nuevo estilo de vida eclesial que implica un cambio de mentalidad, de espíritu y de institucionalidad; implica un nuevo modo de formarse: en conjunto, permanente, en común. Desde esta perspectiva será posible un nuevo laicado, más involucrado, más protagonista, más corresponsable, donde se haga realidad en la práctica cotidiana lo que ya anunció Aparecida: “Los laicos deben participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución” (CELAM, 2007, n° 371) de los proyectos pastorales en los diversos contextos.

A la luz del Concilio Vaticano II y del magisterio postconciliar, especialmente del magisterio latinoamericano, es posible concluir que hoy se puede configurar un nuevo laicado, con mayor certeza y significatividad, a partir del lugar teológico de los pobres, de las experiencias de inserción popular, de las CEB, de los círculos bíblicos; a partir de las pastorales específicas como la indígena, afroamericana, de los migrantes, de la salud, de las mujeres, de las personas en situación de calle y vulnerabilidad. Otro laicado posible puede surgir desde el ser Iglesia sinodal, misericordiosa, samaritana, peregrina, mag-

dalena y misionera, en salida, en el doble movimiento permanente del centro a la periferia y de la periferia al centro, como viene insistiendo el papa Francisco. Aquí está la semilla para hacer germinar y crecer una Iglesia, y en ella un laicado para una nueva evangelización que sea “nueva en métodos, nueva en expresiones y nueva en ardor” como lo manifestó en su momento Juan Pablo II.

Finalmente, como fruto de este itinerario investigativo, se ha logrado tener una síntesis histórica sobre el proceso de reflexión acerca de los laicos, identificar las imágenes de Iglesia y proponer pistas para otro laicado posible.

## Referencias bibliográficas

- AG. (7 de diciembre de 1965). *Decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera de la Iglesia*. Recuperado de <https://bit.ly/3hj5wum/>
- Aguilar, C. (2012). *Lumen Gentium* a los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II. *Teología y Catequesis*, (121), 65-94.
- Audi, R. (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Akal.
- Azcuy, V. (2013). La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos: Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. *Revista Teología*, 50(110), 111-138.
- Aznar, F. (2017). La necesidad de potenciar el laicado como expresión del Vaticano II en un contexto de secularización. *Anales de Teología*, (19.1), 75-96.
- Balter, L. (1985). El apostolado de los laicos. *Revista Católica Internacional Communio*, 6(85), 537-551.
- Bermúdez, J. (2000). Nota histórica de la teología y vida del laicado en el siglo XX. *Labor Theologicus*, (24), 83-123.
- Berzosa, R. (2000). *Ser laico en la Iglesia y en el mundo: claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II* y Christifideles Laici. Bilbao, España: Disclée de Brouwer.
- Bingemer, M. (2015). Francisco y las mujeres: de la “abuela Rosa” a una nueva reflexión sobre la mujer. En J. Da Silva (ed.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado* (pp. 215-232). Barcelona, España: Herder.
- Blanco, P. (2016). *Vaticano II: contexto, historia, doctrina*. Navarra, España: EUNSA.

- Bonifacio VIII. (1296). *Internet History Sourcebooks Project*. New York, EUA: Fordham University. Recuperado de <https://bit.ly/2MRT46T/>
- Borda, E. (1990). Reflexiones sobre la teología de la misión en el XXV aniversario del decreto “Ad Gentes”. *Scripta Theologica*, 22(3), 843-861.
- Brighenti, A. (2015). Perfil pastoral de la Iglesia que sueña el Papa Francisco. En J. Da Silva (ed.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado* (pp. 19-30). Barcelona, España: Herder.
- Buber, M. (1960). *¿Qué es el hombre?* México DF: FCE.
- Butler-Bowdon, T. (2013). *50 clásicos de la filosofía*. Málaga, España: Sirio.
- Calero, A. (2011). Hacia una definición de la laicidad en el contexto actual: Iglesia secular en una sociedad laica. *Isidorianum*, 20(40), 353-402.
- Campagnuolo, E. (2012). De la identificación entre la jerarquía y la Iglesia, a la “Iglesia pueblo de Dios”. *ITER*, 23(57-58), 49-63.
- CELAM. (1955). *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <https://bit.ly/2UFl7uF/>
- CELAM. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <https://bit.ly/2B0itbW/>
- CELAM. (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <https://bit.ly/3fmb18S/>
- CELAM. (1992). *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <https://bit.ly/3hx3xD4/>
- CELAM. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Recuperado de <https://bit.ly/2XXfMRs/>
- CELAM. (2018). *Congreso Continental de Laicos: agenda del congreso*. Recuperado de <https://bit.ly/3hh9gg9/>
- Cepeda, M. (2002). Dialéctica y escucha. *Ideas y valores*, 51(120), 25-30.
- Codina, V. (2018a). Las ponencias de Medellín. *Medellín*, 44(171), 25-47.
- Codina, V. (2018b). Medellín en su contexto eclesial. *Espacos*, 26(1), 23-33
- Congar, Y-M. (1961). *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona, España: Estela.
- Congar, Y-M. (1964). *Sacerdocio y laicado*. Barcelona, España: Estela.
- CTV (Productor). (2017). *Videomessaggio ai politici cattolici dell’America latina Bogotá* [Video en línea]. Centro Televisivo Vaticano. Recuperado de <https://bit.ly/3hoH0bu/>
- De la Fuente, E. (2007). *La arquitectura de Lumen Gentium como síntesis eclesiológica*. *Burguense*, (48), 9-44.
- Estrada, J. (1989). *La identidad de los laicos, ensayo de eclesiológica*. Madrid: Ediciones Paulinas.



- Eymar, C. (2007). La espiritualidad de los laicos a la luz del Vaticano II. *Revista de Espiritualidad*, (66), 257-294.
- Ezenezi, F. (2015). *Contemporary Challenges for Vatican II's Theology of the Laity: The Nigerian Church Experience* (Tesis doctoral). Universidad de St. Michael's College, Toronto, Canadá.
- Fernández, M. J. (2001). La naturaleza eclesiológica de la "retractación" de Congar: de Jalones (1953) a *Ministerios y comunión* (1971). *Estudios Eclesiásticos*, (76), 539-591.
- Fernández, O. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar*, (39), 423-443.
- Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de filosofía* (tomo I). Buenos Aires: Sudamericana.
- Forte, B. (1987). *Laicado y laicidad, ensayos eclesiológicos*. Salamanca, España: Sígueme.
- García, C. (2007). De la "Teología de los laicos" de *Lumen Gentium* a los "movimientos eclesiales" postconciliares. *Burgense*, (48), 45-81.
- Garrido, J. (2016). *La hora del laicado cristiano: una propuesta*. Maliaño, España: Sal Terrae.
- Hervada, J. (1973). *Tres estudios sobre el uso del término laico*. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Hünemann, P. (2013). Criterios para la recepción del Concilio Vaticano II. *Selecciones de Teología*, 52(205), 31-47.
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles Laici*. Recuperado de <https://bit.ly/3h1XX69/>
- Juan Pablo II. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Recuperado de <https://bit.ly/3jkGFaD/>
- Kasper, W. (2015). El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Revista Teología*, 52(117), 95-115.
- LG. (1964). *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*. Recuperado de <https://bit.ly/37rpxu9/>
- Londoño, E. (2011). Posmodernidad y persona: los atentados contra la persona y los retos educativos. *Itinerario Educativo*, 25(57), 19-59.
- López, N. (2012). Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (46), 263-280.
- Lorda, J. (2004). *Antropología cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra.
- Luciani, R. (21 de noviembre de 2019). Tres ejes de la reforma en la Iglesia: conversión sinodal, pastoral y ministerial. En R. Luciani y C. Galli (eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades en la*

- Iglesia de hoy* (Memorias del I Seminario Internacional de Teología). Caracas, Venezuela.
- Madrigal, S. (2017). La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal. *Medellín*, 43(168), 313-331.
- Manzanares, J. (1989). La figura del laico en el Sínodo Episcopal de 1987. *Revista Española de Derecho Canónico*, 46(126), 69-87.
- Melina, L. (2011). Caritas Aedificat: fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano. *Scripta Theologica*, (43), 667-684.
- Mitterstieler, E. (2015). Sacerdocio común. *Selecciones de Teología*, 54(216), 243-259.
- Morata, A. (2012). Ministerios laicales en la Iglesia en estos 25 años: 1986-2010. *Seminarios*, 58(205-206), 63-86.
- 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.
- Ochagavía, J. (2015). En los 50 años del Concilio Vaticano II. *Palabra y Razón*, (7-8), 93-99.
- Papa Francisco, (2015). *Discurso del Papa Francisco al concluir los trabajos del Sínodo de la Familia 2015*. Recuperado de <https://bit.ly/2BSZTCX/>
- Papa Francisco. (2013). *Discurso del Santo Padre en el Encuentro con el Episcopado Brasileño en el marco del viaje apostólico a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud*. Recuperado de <https://bit.ly/37mOjvG/>
- Papa Francisco. (2014). *Discurso del Papa Francisco a los líderes del apostolado laical en Corea del Sur*. Recuperado de <https://bit.ly/37p7CUX/>
- Papa Francisco. (2016a). Carta del Santo Padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina. Recuperado de <https://bit.ly/30CWToQ/>
- Papa Francisco. (2016b). *Un laicado en salida* (Boletín de prensa de la Santa Sede). Recuperado de <https://bit.ly/30CLTaM/>
- Papa Francisco. (2019). *Exhortación apostólica postsinodal Chritus Vivit*. Recuperado de <https://bit.ly/3d0uYl4/>
- Papa Francisco. (2020a). *Exhortación apostólica postsinodal querida Amazonía*. Recuperado de <https://bit.ly/3hpIh1I/>
- Papa Francisco. (2020b). *Mensaje del Santo Padre Francisco a los participantes en el Congreso Nacional de Laicos, Madrid 14-16 de febrero*. Recuperado de <https://bit.ly/2Yte2hT/>

- Paucar, J. y Arboleda, C. (2020). El papel de los laicos en la experiencia de la Iglesia primitiva, *Investigaciones Teológico-Eclesiales*. Quito: Abaya-Yala (en proceso de publicación).
- Pellitero, R. (2015). La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II. *Scripta Theologica*, (47), 483-506.
- Pié-Ninot, S. (2015). *Eclesiología, la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca, España: Sígueme.
- Pío X. (1906). *Carta encíclica Vehementer nos del Sumo Pontífice Pío X*. Recuperado de <https://bit.ly/3fL0HE/>
- Pironio, E. (1994). La formación de los laicos: objetivos. En DELAI-CELAM, *Manual de formación del laico* (pp. 11-21). Bogotá: CELAM.
- Polanco, R. (2014). Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen Gentium*. *Scripta Theologica*, (46), 331-255.
- Ramos, G. (2017). Hacia una teología del cambio de época a partir de la reducción teológica del “peregrinando-nos”. *Studium Filosofía y Teología*, 20(39), 91-130.
- Red Mundial de Oración por el Papa (Productor). (2018). *El video del Papa para que los fieles laicos cumplan su misión específica* [Video en línea]. Recuperado de <https://bit.ly/3hkgcZL/>
- Regal, M. (2014). Un laicado en busca de hogar y de tarea. *Selecciones de Teología*, 53(212), 267-276.
- Río, P. (2015). *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*. Madrid: Palabra.
- Salenson, C. (2011). Los laicos en el mundo y en la Iglesia. *Selecciones de Teología*, 50(197), 13-20.
- Scannone, J. (2015). El Papa Francisco y la teología del pueblo. *Selecciones de Teología*, 54(213), pp. 39-50.
- Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*. *Revista Teología*, 50(110), 85-109.
- Schickendantz, C. (21 de noviembre de 2019). La reforma de la Iglesia y la crisis del clericalismo. En R. Luciani y C. Galli (eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades en la Iglesia de hoy* (Memorias del I Seminario Internacional de Teología). Caracas, Venezuela.
- Serna, F. (2012). Acercamiento a una teología laical en comunidades de vida con perspectiva liberadora. *Reflexiones Teológicas*, (9), 133-145.
- Silva, E. (2013). El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II. *Teología y Vida*, (54), 233-254.

- Sínodo de los Obispos. (1985). *II Asamblea General Extraordinaria “Vigésimo aniversario de las conclusiones del Concilio Vaticano II”*. Recuperado de: <https://bit.ly/3dY5MNI/>
- Sínodo de los Obispos. (1987). *VII Asamblea General Ordinaria “La vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo”*. Recuperado de: <https://bit.ly/3dSkjdv/>
- Sínodo de los Obispos. (2015). *XIV Asamblea General Ordinaria “La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo”*. Recuperado de <https://bit.ly/37nHBWl/>
- Sínodo de los Obispos. (2018). *XV Asamblea General Ordinaria “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”*. Recuperado de <https://bit.ly/2XVpbZD/>
- Sínodo de los Obispos. (2019). *Asamblea Especial para la Región Panamazónica “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”*. Recuperado de <https://bit.ly/3dXO0df/>
- Souza, M. y Resende, E. (2015). Papa Francisco: perspectivas eclesiales y eclesiológicas. En J. Da Silva (ed.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado* (pp. 215-232). Barcelona, España: Herder.
- Tamayo, J. (2010). *En la frontera, cristianismo y laicidad*. Madrid: Popular.
- Toro, I. (1988). Desarrollo de la problemática antropológica en el documento de Puebla. *Cuestiones Teológicas*, 15(42), 82-130.
- Ulrich, L. (2015). Perspectivas de la Iglesia católica en Brasil: encuentro del Papa Francisco con los obispos brasileños. En J. Da Silva (ed.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado* (pp. 215-232). Barcelona, España: Herder.
- Vélez, C. (2011). A 50 años del Vaticano II: verdaderas luces y urgentes desafíos. *Horizonte*, 9(24), 1290-1300. doi: 10.5752/P.2175-5841.2011v9n24p1290/
- Vigil, J. (2011). Diagnóstico teológico a los 50 años del Vaticano II. *Horizonte*, 9(24), 1368-1378.
- Villar, J. (2015). ¿Nueva evangelización versus misión *ad gentes*? *Teología y Catequesis*, (133), 139-159.
- Wojtyła, K. (2005). *El hombre y su destino: ensayos de antropología*. Madrid: Palabra.



## CAPÍTULO II

# Palabra de Dios y la concienciación de la comunidad

---

Ítalo Páez Chalco<sup>1</sup>  
José Álvarez Gómez<sup>2</sup>

### Resumen

Con la certeza de que el hombre es consciente de su espiritualidad y que la vivencia de la misma se ve reflejada en la vida de comunidad, este trabajo busca, a partir de un ejercicio interpretativo, una reflexión teológica sobre la conciencia que el hombre tiene en la revelación de Dios, transmitida por su Hijo y que por acción del Espíritu habita en la vida del ser humano. Se reconoce la responsabilidad que la Iglesia asume en la transmisión de esta revelación, especialmente, considerando la perspectiva como lo plantea el “giro teológico”, y a partir de ello desarrollar una propuesta de acompañamiento, buscando despertar la verdadera concienciación de la palabra en la vida del hombre y desde aquí en su comunidad.

- 
- 1 Licenciado en Psicología Educativa Infantil, máster en Pastoral Juvenil, máster en Teología, docente del Área Razón y Fe de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, candidato a doctor en Teología Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (dpaez@ups.edu.ec).
  - 2 Presbítero de la Diócesis de Medellín, diplomado en Catequesis y Pastoral por el Instituto Lumen Vitae de Bruselas, perito en Liturgia del Instituto Superior de Liturgia de París, PhD en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, también es tutor de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

**Palabras clave:** Palabra de Dios, concienciación, espíritu, comunidad cristiana.

## Abstract

With the certainty that man is aware of his spirituality and that the experience of it is reflected in community life, this work makes a theological reflection on the conscience that man has in the Revelation of God, which has been transmitted by his Son and lives in the life of the human being by action of the Spirit. The responsibility that the Church assumes in the transmission of this Revelation is recognized, especially considering the perspective raised by the Theological Turn. From this, an accompaniment proposal is developed, which seeks to awaken the true awareness of the Word in the life of man and in his community.

**Keywords:** Word of God, awareness, spirit, christian community.

## Introducción

El presente artículo tiene como objetivo establecer los elementos teológicos que determinan la función concienciadora de la palabra en la comunidad cristiana, bajo la acción del Espíritu. Se busca llevar a cabo esta tarea a partir del diálogo entre *Verbum Domini* y el giro lingüístico<sup>3</sup> teológico.<sup>4</sup> El documento *Verbum Domini*, emanado

---

3 El “giro lingüístico” aparece como tal a partir de 1953, cuando Bergmann utiliza la expresión *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 extralingüística (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 (Páez, 2020, p. 152).

4 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

del magisterio del papa Benedicto XVI (2010), es continuación doctrinal del documento *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, y busca reconocer la palabra de Dios hecho el hombre, o sea, Jesús el Cristo, quien siendo verdaderamente Dios nos habla verdaderamente en palabras de hombre. En él, sus palabras y sus acciones son revelación de su identidad de hijo de Dios y a la vez de ser salvador de los hombres. Desde él, se comprende el sentido de la proclamación de la palabra que origina y alimenta la fe de quienes la acogen, la meditan y realizan su celebración como fiesta. Este artículo inicia por abordar el tema de la conciencia desde un enfoque multidisciplinar, rescatando algunos aspectos que permiten facilitar la concienciación, para luego abordar la conciencia personal y la conciencia comunitaria. En un segundo momento, se busca relacionar la palabra en el desarrollo de la conciencia de fe y a partir de este análisis se desarrolla el estudio de los elementos teológicos que determinan la unión concienciadora de la palabra en la comunidad cristiana, es decir, la palabra como generadora de conciencia creyente. Al final, y a manera de conclusión, se aborda una propuesta para la acción educativa y pastoral, desde el diálogo de la *Verbum Domini*, *Dei verbum* y el giro teológico, que responden a una necesidad propia de la universidad salesiana de Ecuador, y buscan convertirla en una realidad vivenciada y encarnada en las comunidades de educación superior, especialmente en el mundo juvenil.

## Nociones sobre la conciencia

Cuando se habla del término “conciencia” se puede hacer desde varios enfoques, ya sea desde el aspecto psicológico o desde otros aspectos como el ontológico, filosófico, ético, teológico, entre otros. Como generalidad inicial, la palabra conciencia tiene su origen en el vocablo latino *conscientia*, que significa “con conocimiento”. Este

---

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 (Páez, 2019, p. 158).



tipo de conocimiento inicia en el conocer de sí mismo en el mundo, un saber de sí, como parte de una cualidad propia del espíritu humano: conciencia de mí mismo, conciencia del otro, conciencia de las cosas, de la naturaleza y conciencia de Dios. Esta conceptualización de la conciencia responde a que la teología es la reflexión creyente sobre Dios y sobre la realidad. Para reforzar esta definición, para la teología la conciencia es:

“Saber con alguien”. El sustantivo conciencia tiene dos significados: conocimiento del alma que tiene de sí misma (conciencia psicológica) y juicio del entendimiento práctico acerca de los propios actos, antes o después de realizarlos (conciencia moral, antecedente o consiguiente). La psicología es un testigo; la moral, un juez (Tamayo, 2005, pp. 16-17).

Iglesias (2018) expone que la conciencia es parte fundamental de la existencia humana y resalta la idea de que es difícil conceptualizarla en un solo aspecto, pues la conciencia tiene varios niveles y, desde allí, una serie de conceptos que atañen al conocimiento, al saber de sí, al saber en sí, al saber de los otros. Heidegger habla del “sentido del ser” y del “ser del ser”. Desde esta percepción se pretende entender cómo se manifiestan o entienden las realidades —en palabras de Heidegger: “El ser es lo que se manifiesta”—, lo que se entiende o se visualiza, o en otras palabras, esta vez las del *dasein*: “Ser ahí, existente o simplemente —soy yo—”.

Probablemente, el planteamiento está en el cuestionamiento de la existencia del ser, es decir, se ha vuelto tan evidente esta realidad que dejamos de preguntarnos sobre su existencia y, por consiguiente, estamos más preocupados por otras realidades —entes— llegando a ocultar o invisibilizar al ser. De esta invisibilización surge la importancia de volver a preguntarnos sobre el ser —en palabras de Heidegger: “*Der sin, des Seins*”—, es decir, el sentido del ser. Es entender cómo existen las realidades y cómo estas se manifiestan en el tiempo. Por ello, es fundamental que volvamos a organizar y a jerarquizar nuestros pensamientos para entender lo que estamos hablando y aceptar

la realidad. Solo así iremos despejando los interrogantes del ser del ser y llegaremos a tener una toma de conciencia de la existencia del ser.

Desde un punto de vista psicológico, la conciencia hace referencia al conocer, pues el ser humano posee una capacidad de percibir su propio ser y sus actividades, teniendo dos dimensiones fundamentales: la primera, que es la “monitorización, que permite saber del mundo exterior y la relación del individuo con él; el Control ejecutivo de la mente, que permite nuestra acción voluntaria de las cosas” (Iglesias, 2018). El autor también recuerda las palabras de William James, quien consideraba que la conciencia era el hecho fundamental de la existencia humana: en cuanto existo, tomo conciencia de mi vida y de mi entorno (en Iglesias, 2018).

En este hilo de definición sobre la conciencia, para Jeeves y Brown (2010), el término involucra necesariamente procesos del cerebro, pues se tienen dos acciones fundamentales: un “estar consciente” y un “estar inconsciente”, implicando interacciones entre el cerebro inferior (tronco cerebral y cerebro medio) y el superior (córTEX cerebral); pero al mismo tiempo, si el ser humano sufre daños a nivel del cerebro inferior, provocaría lo que comúnmente llamamos la inconciencia o entendida en otras palabras: un ser humano sin conciencia. A esta manera de identificar el estado de conciencia los autores amplían su explicación diciendo que:

La experiencia subjetiva de tener un flujo de vida mental del que venimos a darnos cuenta —esto es, somos conscientes de un recuerdo particular, al reconocer la persona con la que estamos hablando, de rememorar una escena en concreto, de evocar algo simplemente imaginado, etc.—. Nadie sabe con total exactitud y seguridad qué es lo que da lugar al contenido específico de nuestro estado de conciencia, si bien la mayoría se mostraría de acuerdo en que es un producto del funcionamiento del córtEX cerebral (p. 69).

Para concluir con las reflexiones transcritas, nos damos cuenta que los estados de conciencia son exclusivamente pertenecientes al mundo del ser humano, pues son los que han desarrollado de mejor

manera el cerebro superior. Desde la neurociencia, la conciencia es el resultado de los procesos de las neuronas y sus redes dentro del cerebro. Estas reacciones permiten estimular todos los centros nerviosos (Iglesias, 2018), los cuales están especialmente adecuados para transmitir información, codificar y decodificar. Este proceso puede ser estudiado fisiológicamente, se pueden comprender los procesos de la memoria y la percepción sensorial; sin embargo, no se puede determinar cuál es el proceso que genera el sentir, la pertenencia, los sentimientos, la voluntad. Entre los aportes de la corriente de la neurociencia es necesario referirse a las palabras de Wolf Singer (2016), quien a través de una analogía del funcionamiento de cerebro y la funcionalidad de una computadora, considera que:

La forma en la que el cerebro opera está por completo determinada por las propiedades integradoras de las células nerviosas individuales y el modo en que están interconectadas. La arquitectura funcional, el patrón de las conexiones y su respectivo peso son lo que determina cómo el cerebro percibe, decide y actúa (p. 248).

Las características anotadas abren nuevas fuentes del saber para entender cómo ese conocimiento puede almacenarse y reproducirse, según la necesidad de la persona, desde su cotidianidad. Por otro lado, también hay que aceptar que el cerebro ha sufrido grandes transformaciones y evoluciones producto del impacto social y de la información que llega al ser humano de manera vertiginosa, por lo que el conocimiento en el cerebro va adquiriendo nuevas percepciones. Estos elementos, junto al desarrollo de la cultura, el surgimiento de los medios de comunicación masiva y las TIC —que están al alcance de todos los seres humanos—, nos conducen a un nuevo razonamiento sobre la manera en la que llegamos al conocimiento. En palabras de Battro *et al.* (2016), nos “dirigimos hacia nuevas formas de conectar la mente, el cerebro y la educación” (p. 36). Al ser la forma de llegar al conocimiento un proceso personal, de una u otra manera está bajo un fuerte influjo del estado de relación con la sociedad.

Ahora bien, en continuidad con las reflexiones planteadas entre la conciencia y la neurociencia, es oportuno señalar dos términos que brindan una idea de la adquisición de comportamientos y que permiten la identificación de la persona en criterios de ser humano: la cerebralidad y el sujeto cerebral. Al respecto, Fernando Vidal (2016) expresa que:

El neologismo cerebralidad (en inglés, *brain-hood*) está formada por la analogía con el término inglés *personhood*, o sea, la cualidad de ser persona. Dado que *personhood* es la cualidad o condición de ser persona, *brainhood* puede usarse para hacer referencia a la cualidad o condición de ser cerebro [...]. La cerebralidad se tamizó como la propiedad definitoria del ser humano (p. 52).

Vidal (2016) continúa reflexionando y expresa que el cerebro debe ser entendido como el “único órgano verdaderamente indispensable para la existencia del ser humano y para definir la individualidad” (p. 52). En el afán de teorizar e inferir sobre lo anotado, se cree que el estado de conciencia en el ser humano necesita de una capacidad cerebral en constante formación.

Desde el punto de vista filosófico, la conciencia ha sido vista como la capacidad de saber, pero no solo un saber del fenómeno, sino un saber de sí, un saber para sí y un saber de sí y para sí —elementos antes analizados—, lo que permite la relación con el otro. Este saber puede ser subjetivo u objetivo, simplemente que existe el complejo de determinar qué es, en sí mismo, el objetivo (Díaz, 2012).

Para un grupo de filósofos como Kant, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Platón, Adam Smith, entre otros, el centro de una conciencia objetiva es la razón, mientras que para otros como Richet, Ryle, Dennett, Leibniz y muchos más, es la experiencia. No obstante, en la Modernidad, la ciencia trataría de definir como objetivo lo verificable experimentalmente. Es importante considerar este punto, pues la conciencia —entendida como un saber, como la capacidad humana de comprender el mundo, el entorno, comprender de sí mismo en relación con los otros— irrumpe siempre en lo subjetivo,

pues está plagada de sentimientos, deseos y anhelos, condicionantes que hacen que una misma experiencia sea asumida de formas diferentes para cada uno de quienes han participado de ella.

De Brigard (2017), en su artículo “The Problem of Consciousness for Philosophy of Mind and of Psychiatry”, expone que la noción de conciencia también suele asociarse con la capacidad para reconocer y esa capacidad de reconocer implica un nivel de conciencia, por lo que la medicina, la neuropsicología y la ciencia, recientemente han optado por el uso de la palabra *insight* o “introspección”. Según el autor:

Como es de esperarse, las opiniones se encuentran enormemente divididas cuando se trata de explicar en qué consisten nuestras sensaciones conscientes, subjetivas; es decir, esas experiencias que están esencialmente atadas a nuestra perspectiva de primera persona, a nuestro punto de vista como sujetos experimentadores. No solo es difícil encontrar unanimidad en el modo en que, se supone, debemos hablar de “conciencia”, tanto en neuropsicología como en psiquiatría, sino que tampoco resulta fácil entender exactamente la manera como la conciencia figura en los modelos y explicaciones científicas de dichas disciplinas (p. 19).

Pero la conciencia, en relación con la palabra divina como un elemento que promueve concienciación (centro de este trabajo), atañe a aspectos relacionados con valores de orden ético-moral, es decir, una conciencia moral, la cual está relacionada con la capacidad de hacer con voluntad: momento en el que se genera una acción con conciencia, a la cual se puede someter a un juicio de valor.

En este sentido, Descartes propone que mente y conciencia son sinónimos, que conciencia es el acto de pensar, es decir la *res cogitans*, y exalta la racionalidad como centro de validación de la existencia, siendo imposible que algo sea existente si no es pensable, y lo pensable requiere conciencia. Más adelante, Kant trataría de evitar lo subjetivo sobre la base de la unidad final de todas las percepciones mentales, pues esto lo podrían guiar la razón y la capacidad trascendental del sujeto (Merchán, 2018). Este sujeto trascen-

dente, comprendido así, *a priori*, lleva al ser humano a irrumpir con su temporalidad y abrir su capacidad de ir más allá del tiempo de su existencia corporal, pues sus ideas, su legado y su herencia perduran en la existencia de la misma historia humana.

El positivismo lógico ha tratado de fragmentar la conciencia como un elemento subjetivo que no acepta acciones que le den categoría de objetividad, es decir, que el acto de la conciencia es meramente recuerdo inmaterial de algo que queda como anecdótico en la persona. Por su parte, William James (1905 en Iglesias, 2018), expone que no se puede separar a la conciencia de una formalidad material y factual de los recuerdos personales y vivencias que se asumen subjetivamente, no se puede aceptar un dualismo en el concepto de conciencia, así “que nuestro recuerdo se considerará siempre como una parte integrante de nuestra historia. Es absolutamente un mismo tejido el que figura simultáneamente, según el contexto que consideremos, como hecho material y físico, o como hecho de conciencia íntima” (Oihana, 2004).

Hasta este punto, se ha pasado de la conciencia concepto a la conciencia como estructura del cerebro: memoria, proceso de pensamiento, juicio de valor y la ética social. A partir de estas reflexiones, se puede continuar con el paso final a la espiritualidad como conciencia personal y social, punto desde el cual se abordará el concepto de conciencia desde el mundo teológico.

Desde la Biblia, se entiende que es Cristo quien purifica la conciencia, como se ve en algunas referencias bíblicas: “Cristo es testigo de lo que digo, y de lo que no miento —además me lo dice mi conciencia, guiada por el Espíritu Santo—” (Rm 9, 1), “El Señor le respondió: ‘Vete, pues he elegido a este como instrumento para llevar mi nombre a los gentiles, a los reyes y a los israelitas’” (Hch 9, 15). Para el hombre, servir a Dios es hacerlo con una conciencia pura, lo cual se puede leer en las cartas del apóstol Pablo:

El testimonio de nuestra conciencia hace que nos sentamos orgullosos, pues nos dice que nos hemos conducido en el mundo —y sobre todo respecto de vosotros— con la sencillez y sinceridad que viene de Dios; no con una sabiduría meramente humana, sino con la gracia de Dios (2 Co 1, 12).

“Y ahora, llegando el tiempo oportuno, Dios nuestro Salvador ha manifestado su palabra por la predicación que me ha encomendado” (2 Tt 1, 3). Finalmente, la Biblia considera tres estados de conciencia: el de corrupción, el de alucinación y el normal (Rahner y Vorgrimler, 2016).

Con el propósito de iluminar un poco más sobre el desarrollo de la conciencia, Bernard McGinn (2008) expresa en su artículo “Mística y conciencia: una propuesta modesta” que siendo la conciencia un acto humano, este implica desde el mundo de la teología la presencia misma de Dios en la vida del hombre, él es su verdadera fuente y es el lugar donde aprende a conocer y amar, es decir, el centro mismo del alma. De ello extraemos el pensamiento de McGinn (2008) cuando dice:

In other words, in mystical consciousness God is present not as an object, but as a goal that is both transcendent and yet immanent. He (She) is active in the human agent as the source, or co-author, of our acts of experiencing (that is, the reception of inner and outer data), knowing, and loving. The infinite horizon of all knowing and loving somehow becomes really “here” in a new form of awareness in what mystics call the ground, apex, or center of the soul (p. 47).<sup>5</sup>

---

5 “En otras palabras, en la conciencia mística, Dios está presente no como un objeto, sino como un objetivo que es trascendente y sin embargo inmanente. Él (Ella) está activo en el agente humano como la fuente, o coautor, de nuestros actos, de experimentar (es decir, la recepción de datos internos y externos), de conocer y amar. El horizonte infinito de todo saber ya mar de alguna manera se convierte realmente ‘aquí’ en una nueva forma de conciencia en lo que los místicos llaman el suelo, el ápice o el centro del alma”.

## La formación de la conciencia

Una vez que se ha abordado el tema de la conciencia, es necesario determinar qué elementos inciden en la formación de la conciencia. Debe reconocerse que la conciencia en todo ser humano está presente desde los primeros años de vida. En este sentido, la conciencia que permite comprender y diferenciar un acto de otro, es decir, la conciencia moral, que es mucho más sutil, como “primer principio moral, se encuentra escrito en el ser de los niños desde el primer momento de su existencia. Este principio, que los antiguos llamaban *sindéresis*, es el que indica: ‘hacer el bien y evitar el mal’” (Cattaneo, 2018, p. 1). Una serie de estudios de la personalidad han demostrado que existe no solo una herencia de los aspectos físicos y somáticos, sino que se heredan aspectos de la personalidad, de la cognición, de los gustos y del sentido del bien y del mal, como elementos básicos, pues la conciencia es inherente al ser humano.

Al acercarnos a una conceptualización, podemos citar a Vanegas García, quien considera que “la conciencia es un fenómeno del mundo de la experiencia, el cual aparece con las vivencias intencionales de la humanidad, cuando no de otros seres vivos, tanto a nivel individual, como a nivel colectivo” (Vanegas y Duque, 2016, p. 509).

Cattaneo (2018) expone también que la conciencia moral se va desarrollando en el contacto natural con el mundo y las personas que lo rodean, ya años más adelante por las mediaciones culturales que están cerca de él. En continuidad de esta reflexión sobre la conciencia moral, Bruno Zomparelli (1992) cree importante revalorarla, especialmente desde la fidelidad con Dios, y expone:

Ridare centralità alla coscienza morale, nella fedeltà a Dio e all'uomo storico situato, vuol dire, da una parte, far emergere con chiarezza il progetto di vita cristiana proposto da Cristo, e, dall'altra, cogliere tutta la situazione della persona (cosa fa, come vive, che cosa pensa...) rilevandone tutte le motivazioni e le finalità, soprat-



tutto quelle prevalenti, e aiu tando a conformare il proprio progetto con quello proposto dal Vangelo (p. 362).<sup>6</sup>

Es preciso mantener el axioma de que la formación de la conciencia es constitutivamente humana, no se presenta en otros seres vivos y que, por el contrario, su respuesta es de instinto.

La conciencia se va desarrollando, se forma, es una expresión que alude a la capacidad del ser humano de aprender, de responsabilizarse, actuar, cambiar y discernir. Estos elementos son propios del crecimiento de las personas y permiten las relaciones sociales. Es entonces necesario reconocer que la conciencia se forma y, si se forma, también puede deformarse. A este respecto, Munilla (2018), de acuerdo con el catecismo de la Iglesia, anota que “la educación moral de nuestra conciencia es necesaria, porque ‘si no se forma, se deforma’” (p. 2). Aquí no hay punto intermedio y al margen no se puede estar, por lo que dice este punto del catecismo: “La educación de la conciencia es indispensable a seres humanos sometidos a influencias negativas y tentados por el pecado a preferir su propio juicio y a rechazar las enseñanzas autorizadas” (p. 3).

Por su parte, Guardini expone sobre la sabiduría de:

Enseñar el valor, la grandeza y plenitud de bien, educar el deseo ardiente, la alegría y la belleza de ese deber moral, liberándolo de ser visto como mera obligación y carga; enseñar a abrir los ojos ante lo que reclaman los acontecimientos y las cosas; ponderar el poder y la capacidad de comprometerse, reconstituir la comprensión y la unidad de la voluntad; y, así, abrir a la luz y a la sabiduría de la moral (en Pallitero, 2018, p. 1).

---

6 “Restaurar la centralidad a la conciencia moral, en fidelidad a Dios y al hombre histórico situado, significa, por un lado, sacar a la luz el plan de vida cristiano propuesto por Cristo y, por otro, comprender la situación de la persona (qué hace, cómo él vive, lo que piensa...) detectando todas las motivaciones y propósitos, especialmente los que prevalecen, y ayudando a conformar su proyecto con el propuesto por el Evangelio”.

Sin embargo, la formación de la conciencia atañe a procesos propios del aprendizaje y de la convivencia, que están intrínsecamente unidos. Así, Merchán (2017) afirma que para poder incidir en la formación de una persona se debe lograr la unidad entre lo afectivo y lo cognitivo, según la teoría del enfoque histórico cultural. Esta postura explica que hay elementos psicológicos en los procesos de enseñanza, especialmente de valores, pues ellos pueden ser aprendidos y adquiridos si ha habido una afeción positiva en la adquisición del valor (Merchán, 2017).

Ojalvo (2003), en torno a la formación ética, expondría que:

La concepción de formación que se sustenta [...] parte de la comprensión de la integración dialéctica de los factores externos e internos en su desarrollo, enfatiza la formación, como formación ética [...] educación en valores [...] a partir de una posición protagónica del sujeto en su auto-desarrollo; desde una concepción holística de las influencias externas sobre los actores académicos (p. 186).

Se vuelve fundamental, explica Merchán (2017) en relación a lo expuesto en los párrafos anteriores, asumir que estos procesos son inseparables y evidenciar que el ser humano está en constante formación, que cada una de sus vivencias y aprendizajes forman su persona, lo cual está en sintonía con lo que expresan varios de los autores consultados, que coinciden en que “la formación parece ser un proceso de mayor amplitud que está dirigido en último término a la constitución de la persona” (Vargas, 2010, p. 156), una construcción que debe tener en cuenta los procesos lógicos del aprendizaje y el funcionamiento de la racionalidad humana, es decir:

- La realidad del individuo: edad, intereses, experiencias, personalidad...
- El contexto que lo rodea: situación familiar, creencias, cultura, etnia...
- Los procesos de cognición de la persona: edad, capacidades de aprendizaje, nivel educativo...

- El valor que se desea desarrollar: intereses de la persona, realidad psicosocial...
- Los procesos de formación de la personalidad: temperamento, carácter, experiencias, etc.

En palabras de Hernández y González (2013):

Las acciones lógicas determinan la conformación de estructuras cognitivas del pensamiento que le permite al individuo, a partir de la asimilación o apropiación del sistema de acciones previsto para cada procedimiento y nivel de concienciación acerca de las operaciones racionales (pp. 121-122).

Así, también se ha planteado que:

La expresión emocional facilita la toma de conciencia, el reconocimiento y aceptación de lo que se siente al exponerle a la experiencia. Además, el lenguaje puede ser un medio para estructurar la experiencia y darle un sentido, comprender, lo que ayudará a percibir una mayor sensación de control (Matres, 2013, p. 29).

Siendo la experiencia mediada por las situaciones afectivas y el uso del lenguaje elementos importantes en la formación de la conciencia, sobre todo teniendo en cuenta la edad de la persona.

Según la experiencia de Paulo Freire en las favelas brasileñas, para acercarse a la realidad concientizadora se debe tener claro que “la conciencia es conciencia del mundo” y reconocer que juntos se constituyen dialécticamente en un mismo movimiento, es decir, en una misma historia donde se ve claramente que objetivar el mundo es historizarlo y humanizarlo. Por ello, la conciencia no se forma en etéreo, sino en concreto, en situaciones concretas, generadas por una habitud. Por esto, el método de concientización de Freire busca rehacer críticamente el proceso dialéctico de la toma de conciencia de las propias realidades para liberarse de aquellas que lo esclavizan (Sánchez, 2007).

Del mismo modo en el que se caracteriza la conciencia como individual, social, temporal y emocional, se debe caracterizar como conciencia ética, moral y teológica. Estas características deben relacionarse con los estudios de Halbwachs sobre la psicología colectiva, para comprender que el estado de la conciencia y la formación ética de la conciencia. Estas denominaciones atañen a la vida del creyente y se entienden de la siguiente manera:

- *Conciencia individual.* Es la conciencia de uno mismo, pero en relación con el entorno y con cómo este lo puede perjudicar o favorecer, para establecer criterios sobre lo que, en este aspecto, es bueno o malo. Da origen al instinto de supervivencia.
- *Conciencia social.* Es como la anterior, pero referida a los miembros de la comunidad, y da como resultado el instinto de protección. Surgen en el hombre la cooperación y la inteligencia social (Vitores y Vivas, 2005).
- *Conciencia ética.* Reconocer el valor de la vida humana en todas las culturas, en estrecha unidad con lo ecológico.
- *Conciencia moral.* Responsabilidad en el comportamiento personal (Ojalvo, 2003).
- *Conciencia teológica.* Coherencia entre el mensaje de la palabra revelada y la conducta humana: el saber de Dios, de su alianza con él y el saber del hombre y de toda la realidad creada, reconociendo así la parte más segura y espiritual del alma hasta considerar al hombre en su vida interior (José Álvarez), desde una epistemología teológica se puede afirmar como “el yo captado en las últimas dimensiones; es el lugar donde el hombre se autoconoce y decide de sí mismo, especialmente el lugar donde se verifica el acontecimiento HOMBRE-DIOS” (Diccionario, 2011, p. 166).

A lo anterior, es preciso añadir algo que es pertinente a la historicidad del hombre; quiere decir el empeño de su libertad, su compromiso y entrega; quien asume su existencia desde la relación viva

con Dios en su historia personal y colectiva; esta condición del hombre que acoge la revelación de Dios en la historia exige que “fije sus ojos” en Cristo, quien se ha hecho hombre en medio de los hombres para anunciar el amor desbordante de Dios y su reinado, y al mismo tiempo ha tomado a cargo la historia de los seres humanos para entregarse por todos y ser su camino definitivo hacia Dios. El creyente, entonces, está llamado a tomar conciencia de su relación con Dios y a vivirla en la trama de su historicidad que se refiere a las relaciones con los semejantes y a la relación con la naturaleza.

- *Conciencia temporal o competente.* Es una combinación de las conciencias individual y social, pero proyectada en el tiempo, mirando por el futuro. Es la llamada Inteligencia racional (Vitores y Vivas, 2005).
- *Conciencia emocional o empatía.* Aquí entra en juego el deseo de no querer hacer daño emocional, con lo que se conjuga la conciencia de cómo el entorno y la forma de actuar de uno mismo pueden afectar el estado emocional de la comunidad.
- *Conciencia eclesial.* Implica el sentido de pertenencia a la Iglesia, comunión de fe (Álvarez 2020).

## La palabra en el desarrollo de la conciencia

Según Munilla (2018), el catecismo de la Iglesia católica, en el numeral 1783, expone que:

Hay que formar la conciencia, y esclarecer el juicio moral. Una conciencia bien formada es recta y veraz. Formula sus juicios según la razón, conforme al bien verdadero querido por la sabiduría del Creador. La educación de la conciencia es indispensable a seres humanos sometidos a influencias negativas y tentados por el pecado a preferir su propio juicio y a rechazar las enseñanzas autorizadas (p. 1).

La palabra media la formación de la conciencia, pues si toda acción humana se puede comunicar gracias a la palabra y toda palabra significa algo para cada ser humano, la formación de la conciencia

cia atañe también a la manera en que la palabra irrumpe en la formación de la persona. Merchán (2017) expone que las palabras, bien o mal, permiten tomar posición frente a un hecho, lo que genera en la persona la capacidad de elaborar un juicio de valor, esto gracias a que ha desarrollado una jerarquía de valores en sí, de acuerdo con su formación; también expone que para ello hay un proceso lógico propio en la mente de la persona, como lo había expuesto ya Aristóteles. Así, en forma de premisas, sería:

- Juan ha hecho esto y esto parece estar bien.
- Todos hacen lo mismo y dicen que está bien.
- Entonces yo puedo hacer lo mismo porque está bien.

Los juicios lógicos que permiten al ser humano discernir sus actos nacen de los conceptos que se tienen de las palabras y de las relaciones de esas palabras con las experiencias que la persona ha vivido y con los contextos en los que se desenvuelve. Por ello, la palabra es la primera que debe llenarse de un concepto y ese concepto debe ser apropiado por la persona, lo que requiere todo un proceso de interiorización del valor, de la vivencia de este, para generar la capacidad de actuar en relación con el valor. Entonces, la palabra se vuelve acción de vida para la persona. A pesar de ello, las personas pueden conocer el significado de un valor, hacer juicios en relación con ese valor para criticar una acción con la cual no puede estar comprometido (Merchán, 2018).

Existe, sin embargo, cierta subjetividad en la comprensión personal de los valores y con ello, en la capacidad de asumir un juicio frente a un hecho, por lo cual el catecismo de la Iglesia resalta que no vale recurrir al argumento “Mi conciencia me dice... allá cada uno con su conciencia...”, como si la conciencia fuese “burladero de subjetividades”, donde cada uno “hace de su capa un sayo”. Con esas frases, que se emplean en la cotidianidad, hay que tener cuidado, dado que eso de recurrir a la propia conciencia en esos términos no supone precisamente tener una conciencia bien formada, sino más bien una que es sinónimo de relativismo, de subjetividad, de conveniencia, etc.

Munilla (2018), sobre esta formación de la conciencia, dice:

En este punto —según razón—. No es lo mismo la razón que la conveniencia, ni que la apetencia, ni lo que diga la mayoría. La verdad es otra cosa, es persistente, tiene su propia autonomía, con independencia de esos influjos exteriores (p. 1).

Esa verdad desde la “palabra” es palabra de Dios, que debe ser comprendida y asimilada de manera que permita la acción personal y comunitaria en la búsqueda de una sociedad basada en la ética.

El catecismo de la Iglesia, en el numeral 1784, expone que la “educación de la conciencia no puede ser puntual”. Sería un error pensar que “yo ya estoy formado...”. Uno tiene que ser consciente de que cuanto más sabe, más conciencia tiene de algo y debe seguir aprendiendo. Platón, y luego san Agustín, resaltaron la importancia de saber y de aprender, lo que se da mediante la relación con la palabra de uno y las palabras de los demás; sin embargo, una formación consciente en el creyente que le lleve a obrar el bien requiere reconocer la palabra de Dios.

## **La palabra como generadora de conciencia**

La palabra es el primer elemento de aprendizaje del ser humano, ella permite verbalizar lo que conocemos, sentimos, deseamos, etc., es la palabra que aprendemos la que nos genera la capacidad de razonar y hacer juicios. En este sentido, la educación, según Paulo Freire, nos permite crear conciencia y, desde esa conciencia, decidir y liberarnos.

Ocampo (2008) expone que Freire resalta la importancia de la liberación desde el aprender, un aprender en la palabra que permite conocer y tomar conciencia, una conciencia liberadora de las opresiones, así:

Cuando el oprimido alcance su liberación, ser un hombre nuevo, y lo deseable es que alcance a una sociedad de armonía en la justicia

social, y en donde el bienestar de las gentes no esté basado en la dominación y explotación que hacen unos hombres sobre otros (Ocampo, 2008).

Se puede inferir, entonces, que la palabra libera al hombre de esa opresión y al adquirir esa conciencia liberadora, también le permite generar conciencia a los otros hombres que le rodean, es decir, a la propia comunidad.

Nuevas disciplinas, como la programación neurolingüística, resaltan la importancia de la palabra en el desarrollo neuronal y en la capacidad de autodefinirse, de modificar la conducta en torno a la acción que provoca la afirmación personal que genera la palabra dicha a sí mismo. Grille (2013) expone que la conciencia depende no solo de su estado activo, complementándose así con la propuesta del inconsciente de Freud, donde el ser humano tiene la capacidad de seguir guardando información, aunque esta no esté registrada aparentemente en su estado de conciencia activa. Todo lo registrado por el consciente y por el subconsciente, para poder ser registrado en la memoria de largo plazo, pasa por el proceso de verbalización, es decir, se vuelve palabra para poder ser guardada y luego comunicada. Así mismo, todo lo que nos comunican, lo decodificamos en palabras para poder pensar. De ahí que la palabra sea parte primordial en el desarrollo de la conciencia.

La palabra a la que se hace alusión en este trabajo es la que contiene el mensaje divino, es decir, la palabra de Dios, que es generadora de conciencia, que permite comprender lo aprendido por el pueblo de Israel, por la experiencia de los profetas, de los discípulos y de las primeras comunidades cristianas, que se convierten en fuente de aprendizaje para la comprensión de la verdad, de la liberación y especialmente de la revelación hecha por Dios a los hombres.

Ahora bien, es necesario recordar la importancia que el “giro lingüístico” da a la palabra revelada y encarnada, permitiendo al hombre retornar al origen y fuente de la verdad, la fe y la espirituali-



dad cristiana. Por lo tanto, no se da un “giro teológico” si no hay interpretación, si no se parte de las fuentes. Focio pensaba que el Dios del Antiguo Testamento era el Dios de la ira y la venganza, Cristo es el exegeta de Dios y el evangelista Juan lo reconoce al expresar que: “A Dios nadie la ha visto jamás: lo ha contado el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre” (Jn 1, 18). Él es quien precisa el sentido de Dios, el sentido teológico, pero al hacer esa precisión, él la reinterpreta y apela al *abbá*, que significa “intimidad”, “fuente de vida” (o sea padre). Cristo toma del lenguaje el giro lingüístico y al término *abbá* le da un realce teológico al aplicarlo a Dios. Hay una historia del giro lingüístico y teológico en la cual los mismos evangelios ya están expresando en las palabras de Cristo y de la comunidad eso que es propio de Cristo y se ven surgir los títulos que a él se le atribuyen: el cordero, la fuente de agua viva, la luz, el buen pastor... títulos cristológicos que encontramos sobre todo en el evangelio de Juan.

En Hebreos 4, 12 se lee: “Pues viva es la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta la división entre alma y espíritu, articulaciones y médulas; y discierne sentimientos y pensamientos del corazón”. Esta palabra es palabra de verdad, por ello muestra la injusticia y permite la comprensión del bien, es palabra inspirada por Dios: “Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra religiosamente maduro y preparado para toda obra buena” (2 Tm 2, 16-17). Palabra que permite hacer conciencia de los errores, es agua viva, es fuente de luz, como reza el salmo: “Tu palabra es antorcha para mis pasos, luz para mi sendero” (Sal 119, 105). Además, quien hace conciencia de ella descubre la verdad y se mueve por el Espíritu Santo a actuar, por consiguiente, sigue las sendas de Dios. En la epístola de Santiago se enfatiza el hecho de que no solo es necesario oírla, es fundamental también vivenciarla, es darla a conocer a la comunidad para que esta Palabra tenga sentido de su existencia: “Poned por obra la palabra y no os contentéis solo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Si

alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, se parece al que contemplaba sus rasgos en un espejo” (St 1, 22-23).

La palabra es fuente de conciencia y de liberación, es la enseñanza de la verdad. En los Salmos se puede encontrar esta verdad: “El conjunto de tu palabra es la verdad, tus rectos juicios duran por siempre” (Sal 119, 160). La palabra no porque sea escrita por Dios, pero sí inspirada por él, es cierta. Ella muestra el camino del bien, lleva luz donde hay oscuridad, nace de la experiencia del hombre en su relación profunda con Dios, que la inspira para que el hombre reconozca el bien y deje de obrar el mal.

El ser humano que obra el bien es un hombre fuerte y con calidad moral. El evangelista Mateo exhorta al hombre y a la comunidad a reconocer la palabra de Dios, ya que solo reconociéndola se podrá encarnar en la vida de las personas: “Así pues, todo el que oiga palabras mías y las ponga en práctica se parecerá al hombre prudente que edifica su casa sobre roca” (Mt 7, 24). Continúa expresando que quien se cimienta en la palabra de Dios, conoce la vida eterna: “El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán” (Mt 23, 35).

Cuando se descubre el sentido de la palabra, el bien, la riqueza del amor hecho vida y encarnado el obrar, esta se vuelve parte de la vida del hombre, permitiéndole llegar plenamente a la verdad y al conocimiento; entonces, el conocer se vuelve conciencia y el Espíritu Santo permite tal sabiduría, por lo que hay que estar en contacto continuo y orante de la palabra emanada por Dios: “Tus palabras iluminan dando inteligencia a los sencillos” (Sal 119, 130).

Con lo expuesto, Olegario González (2008) ratifica la esencia del *logos* encarnado en la vida del creyente, pues solo asumiendo la revelación de Dios tomamos conciencia de su verdad y de nuestra fe. Sobre ello, el autor expresa:

El creyente participa en la vida del Hijo, Logos encarnado, que por su santo Espíritu nos comunica su filiación y su conciencia, Creado por él y recreados por él podemos reconocer al Padre, su voluntad

y sus designios salvíficos. La fe es un acrecentamiento del conocer derivado de la connaturalidad con Cristo, que al dársenos nos hace partícipes de su ser y saber. Que Cristo haya querido una mediación de su don personal en la Iglesia, no significa que sea imposible o quede anulada la inmediatez con él (p. 267).

Finalmente, el verbo que estuvo al inicio se encarnó, nos dejó la palabra en el evangelio y nos dejó en su palabra su cuerpo y su sangre para la salvación del hombre. De ello podemos dar fe al leer en Mateo: “Mas él respondió: ‘Está escrito: No solo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale de la boca de Dios’” (Mt 4, 4). Si aceptamos que el hombre necesita de la palabra de Dios como un alimento espiritual y de fe, estamos al mismo tiempo reconociendo y tomando conciencia de su valor, no solo a nivel personal, sino también de su implicación en la comunidad.

La palabra es fuente inagotable de reflexión y de comprensión de las verdades que son trascendentes, que iluminan la conciencia humana para descubrir que esa conciencia nos hace seres espirituales y divinos.

## **La conciencia y el Espíritu Santo**

Se parte, en primer lugar, por definir la espiritualidad y su relación con la concienciación de la palabra. A partir de esta conceptualización se busca relacionarla con el rol e importancia del Espíritu Santo en el ser humano y en la comunidad. Se toman en cuenta las reflexiones que Hans Urs von Balthasar expresa sobre la espiritualidad, puesto que sus pensamientos han dado fuerza a la comprensión y entendimiento de su esencia y su trascendencia en la vida de comunidad. Balthasar (1965) expresa que:

El concepto de espiritualidad es reciente: El contenido de este concepto como la actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre y que es consecuencia y expresión de su visión religiosa —o, de un modo más general, ética— de la existencia: una conformación actual y habitual de su vida a partir de su visión y decisión objetiva y última (p. 15).

Es imprescindible reconocer, como lo plantea Carlos Palacio Vargas (2015), que, en un primer momento, el ser humano, en su esencia, es un ser espiritual y que “la espiritualidad, viene desde adentro, es una especie de fuerza interna que dinamiza las dimensiones del ser humano” (p. 459). Desde estas reflexiones, es entendible el hecho de que las respuestas y manifestaciones externas que se dan en el hombre tendrán siempre una raíz interna, que es fruto de una experiencia vivida que le permite manifestarse hacia el otro. Palacio (2015) expone las diversas definiciones del término “espiritualidad” que, para efectos de responder el sentido de este trabajo, permiten iluminar mejor esta relación entre conciencia y espiritualidad. Así, por ejemplo, se tiene:

Desde el diccionario de la Real Academia Española (2010), define espiritualidad como 1. Naturaleza y condición espiritual. 2. Cualidad de las cosas espirituales o reducidas a la condición de eclesiásticas. 3. Obra o cosa espiritual. 4. Conjunto de ideas referentes a la vida espiritual (p. 463).

Continuando con la definición, también se expresa que “ningún ser humano puede vivir sin el espíritu”. Además de ello, Gutiérrez expresa que “una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio” (1990 en Palacio, 2015, p. 464), rescatando así el acontecimiento de que nuestra espiritualidad centra su acción en el seguimiento a Jesús, pero que no se puede dejar de lado que este seguimiento es movido por el Espíritu.

Palacio continúa con las reflexiones sobre la espiritualidad y recoge las palabras de Estrada, quien define la espiritualidad como:

“La vida según el espíritu, es decir, la forma de vida que se deja guiar por el espíritu de Cristo”, donde la espiritualidad responde a un proyecto de vida trazado a la luz de la acción del espíritu de Dios. En este sentido, ser espiritual, es vivir bajo la guía de Dios a través de lo que el espíritu comunique al creyente (en Palacio, 2015, p. 464).

De esta manera se hace visible una necesidad de llegar a una toma conciencia entre la vida del ser humano y la acción que el Espíritu ejerce en su vida por obra de Dios.

Finalmente, en un corolario de las reflexiones anotadas, se hace notorio el hecho de que la espiritualidad a través de los tiempos ha sufrido varias interpretaciones, las cuales han dado origen a nuevas visiones, producto precisamente de las múltiples vertientes o conglomerados humanos que miran su vida desde su contexto y realidad. Además, ello ha permitido el surgimiento de nuevas espiritualidades que, en muchos, casos podrían responder a intereses comunes de convivencia social y religiosa.

Unificando cada una de estas reflexiones y asumiendo al hombre como generador de la espiritualidad, podemos considerar que el hombre se entiende a sí mismo como espíritu, dejando de lado aquella definición de “ser” entendida solo como materia, ni solo cuerpo, ni solo instinto, es la totalidad de estas realidades que no son implícitas en el ser humano.

En el afán de darle continuidad al concepto de espiritualidad, es preciso reconocer lo que expresa Balthasar (1965) al decir que:

El hombre, que se define por el espíritu, relaciona el espíritu con todo lo que quiere ser; así el espíritu quiere ser “realizado”, y la razón se convierte en “decisión”; pues busca alcanzar su perfección, dejando que el absoluto disponga como la razón concreta absoluta (logos) (p. 8).

Lo que para los autores de este trabajo significa que el espíritu es la capacidad del hombre de reconocer su esencia, que le lleva a ser y seguir siendo, como acto y potencia, poniendo su capacidad racional al servicio de la construcción de su ser, como proceso de escucha de Dios.

Es fundamental también considerar las características de una espiritualidad humana, entre las cuales, como destacadas e importantes, están:

- La espiritualidad se muestra como trascendencia, es decir, salir de sí mismo hacia el absoluto.
- La espiritualidad es la acción del espíritu, que se manifiesta.
- La espiritualidad es espera a la escucha del espíritu y del trascendente.

Estas características no pueden entenderse como reductibles la una de la otra, pudiendo considerarlas como principales y autónomas, como lo plantea Balthasar (1965), quien expone que el “carácter no absoluto del ser humano o, expresado de otro modo, su trascendencia constitutiva, ya sea respecto a Dios, ya sea respecto al mundo, de manera que la ‘perfección’ humana jamás puede coincidir con la razón y la verdad absolutas” (p. 13). Así, el ser humano encuentra su trascendencia respecto a Dios y su construcción de humanidad radica en su ser, en su espíritu que le mueve a buscar la verdad que procede de Dios.

La revelación como auto-otorgamiento de Dios justificando al hombre con su propia justicia-santidad en el Hijo y por el Espíritu es la “verdad del evangelio” (González, 2008, p. 380). El espíritu escudriña la palabra revelada, la comprende en su vida y la hace su palabra, comprende la verdad de Dios que lo hace trascendente, lo que logra un giro en su propia vida. En este sentido, Palacio (2015) expone que:

La espiritualidad como un singular es una comprensión del acto mismo que hace el espíritu humano por trascender sus dimensiones de vida y direccionarlas desde la fuerza divina, entendida esta como Espíritu Santo, energía, luz interna, soplo vital, o como quiera que la llamen las apuestas plurales. Es todo caso, al parecer, la espiritualidad es un singular que se ha vuelto plural, Epistemológicamente no existen muchas espiritualidades, existe, más bien, una experiencia de trascender llamada espiritualidad que se vehiculiza desde múlti-

ples opciones y decisiones: válidas o no para los criterios culturales, sociales y religiosos, son, en todo caso, una apuesta por trascender aquello que llamamos espíritu (p. 466).

Este deseo de trascender está directamente relacionado con el hecho de que los hombres y mujeres de este mundo quieren ser felices, no obstante, la espiritualidad busca esa felicidad en su relación con Dios y en el servicio en el amor. Así, los seres humanos buscan realizarse plenamente en conseguir el logro de sus aspiraciones y anhelos más profundos, de sus deseos y muchas veces sus apetitos. De ahí que una espiritualidad que entra en conflicto con esas aspiraciones y anhelos es una espiritualidad abocada al fracaso (Palacio, 2015).

Finalmente, la espiritualidad tiene que considerar la vida y la realidad, permitiendo que su ser —su esencia— sea el amor. Así, su plena realización está en lograr amar en todo momento, su ser le lleva al servicio, al encuentro del otro, ese otro que es prójimo, ese otro que es la naturaleza, ese otro que lo salva de sus propios egoísmos. De aquí se puede ratificar el sentido que le da la espiritualidad al hombre, cuando él descubre su propia libertad de sus autolimitaciones egoístas.

El trabajo nos ha llevado a precisar mejor que la acción concienciadora en la comunidad se da gracias al Espíritu, no al mero discurso teológico; no es solo la teorización de una teología o la acción de un “dios”, sino que va más allá, a la acción de la fuerza, se refiere a Dios, que habla a la conciencia de los hombres y de la comunidad.

La palabra que habla, palabra de Jesús, nos la recuerda el Espíritu, y ese mismo Espíritu nos ayuda a historizar. De ello, Juan afirma “lo que nuestros ojos vieron, nuestras manos tocaron, nuestros oídos oyeron” (1 Jn 1, 1-4). Este pasaje es decisivo porque es el testimonio de san Juan hablando de que la acción concienciadora de la palabra, gracias al Espíritu, nos lleva a vivir a Cristo; entonces, al vivir a Cristo nosotros comprendemos que ser cristiano es vivir en Cristo; y no vivimos en Cristo, sino bajo la acción del Espíritu. Esto lo sabemos por

la palabra, pero si es esa misma palabra, el Espíritu se hace presente y nos lleva a la concienciación en la comunidad.

Ya en la comunidad cristiana, que se refleja en los relatos evangélicos, se encuentra que en la predicación que hacen los apóstoles ya están expresando la imagen de Dios, ese giro verdaderamente religioso. En Mateo se puede leer: “Este pueblo me honra con sus labios” hay un lenguaje religioso, y Cristo critica el sentido religioso y expone que debe ser el sentido Teológico, este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de mí” (Mt 7, 1-27).

La acción concienciadora de la palabra se da gracias al Espíritu, no es el mero discurso teológico, no es una teorización de la teología o de un dios, sino de ese misterio por siglos escondido en el Espíritu. Es necesario reconocer que al comienzo de la encarnación está el Espíritu y está en el proceso de la vida de Cristo y está después de Cristo resucitado, y cuando llega la acción del Espíritu al hombre se da un recomenzar de esta acción concienciadora, es decir, se une teológicamente todo el misterio de la encarnación, todo lo que es referencia al reinado de Dios y toda la acción del Espíritu. Hablamos de la pneumatología, que es el tratado de la acción del Espíritu, en el proceso de la palabra que anuncia y se hace presente, va produciendo la encarnación.

Se concluye esta reflexión al referir que:

La espiritualidad no puede ni debe ser un apéndice coyuntural que sirve como sedante frente a los dolores de la vida, sino muy por el contrario deben llevarnos a dimensionar todas las posibilidades de su trascendencia, en un viaje hacia lo mejor y quizás la perfección de toda su existencia (Palacio, 2015, p. 476).

### **Propuesta para la acción educativa-pastoral**

La propuesta va en línea con lo desarrollado en el texto *Reflexiones éticas y teológicas para nuestros tiempos* (Zuna, 2019), sobre todo en el artículo “Revelación de Dios a los hombres de hoy”, en



donde se aborda el estudio de la *Verbum Domini* como marco referencial para comprender el giro teológico y su implicación en la presente propuesta.

Dialogar sobre la palabra nos permite entender que, al ser proclamada, esta se encuentra en el acontecimiento Cristo, es decir, la palabra encarnada, proclamada, escrita y celebrada genera dos movimientos: en primer lugar, quien preside como ministro principal es Cristo, a quien el presidente de la asamblea le sirve y, en segundo lugar, se origina el diálogo entre Cristo y la comunidad de los creyentes.

Existe una preocupación por la lectura de la Biblia, mas no existe esa misma preocupación por interpretarla y vivenciarla. En la propuesta sobre “un centro de escucha”, el que escucha permite al otro dar la palabra, de donde se entiende que es diferente oír la palabra que escucharla, dado que escuchar ya es dejar que la palabra entre en el corazón, aceptando de esta manera que esa palabra es “palabra encarnada”.

Proclamar la palabra encarnada es proclamar a Cristo, Cristo es una persona de la comunidad trinitaria. A él lo escuchamos y su voz es la del Padre que quiere hacer de nosotros una comunidad que vive en alabanza al Padre, bajo la acción del Espíritu y a la vez proclama con el testimonio que los creyentes formamos una comunidad que vive y sirve como Jesús, es decir, una comunidad misionera.

En el marco de estas reflexiones y al definir mejor la acción de la espiritualidad en la vida de las personas y de la comunidad, José Ignacio Álvarez considera que es necesario diferenciar los términos “espiritualidad” y “espirituidad”, y explica que:

La espirituidad indica que el cristiano vive según el Espíritu, así está más indicada la individualidad. La espiritualidad en cambio, puede ser entendida como corriente espiritual, que es originada en el Espíritu quien da comienzo a una manera de vivir y genera escuela (por ejemplo: San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, San

Juan Bosco), son diversas tonalidades, diversos acentos en los cuales se dan especificidades: pobreza, obediencia, educación, fraternidad, servicio a los pobres, oración, etc. la espiritualidad se la entendería como manera de vivir, como estado del creyente bajo la acción del espíritu”. Aquí nos veríamos obligados a buscar un término que compagine con espiritualidad y podría ser “espiritualizado”. Dicha diferenciación a nivel del lenguaje, tiene el propósito de precisar un poco mejor lo que es vivir compenetrado de la acción del Espíritu. De ninguna manera quiere dar pie a malentendidos como si quisiera decir, vivir aislado y nada más contar con el Espíritu, porque el vivir según el Espíritu nos lleva a vivir en Cristo. Y vivir en Cristo es vivir en el amor del Padre y del Hijo en el espíritu. Lo cual quiere decir, que el creyente vive su condición filial en Cristo, y en apertura de fraternidad gracias al Espíritu (comunicación personal J. I. Álvarez, 15 de febrero de 2020).

Desde una visión antropológica del hombre como espíritu encarnado o cuerpo espiritualizado, la espiritualidad se entiende como la capacidad de ponerse en contacto con el Espíritu de Dios. Si Dios es Espíritu, la forma de hablar es en lo que él es y la forma de hablar en lo que Dios es, es el Espíritu, porque viene con la palabra y llegamos al Espíritu a través de la palabra, que es la expresión de la luz del Espíritu. Por eso, al preguntarnos cómo sabemos del Espíritu entre nosotros, se responde que es precisamente por la palabra (a nivel interpersonal). Entonces, Dios nos hace a su imagen y semejanza, y siguiendo a Efesios, Dios nos tiene presentes en su Hijo en cuanto Hijo y salvador de los hombres gracias al Espíritu. El contexto que encontramos originado en la revelación hecha historia humana con Dios, es el acontecimiento bautismal en el cual actúan las tres divinas personas:

Uno solo es el cuerpo y uno solo el Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, actúa por todos y está en todos (Ef 4, 4-6).

Aquí es importante darnos cuenta de lo que se da en la relación Padre-Hijo. Un papá es tal porque llama al niño “hijo”, y porque el hijo lo llama “papá” él es tal para el niño. Es fundamental esa con-

cienciación de la palabra en la vida del hombre. Viniendo al campo de la revelación encontramos que no es que los hombres hagamos a Dios padre, sino que recibimos la revelación de Cristo cuando él lo invoca *abbá*. Ahora podemos preguntarnos por qué Jesús llama a Dios *abbá* y encontraremos que es porque el Espíritu lo hace llamar a Dios *abbá*. Así, nos damos cuenta de la conciencia progresiva de Jesús que actúa bajo la acción del Espíritu y desde esta revelación que nos hace Jesús comprendemos el por qué nos invita a orar a Dios diciendo “padre”.

Por lo expuesto, se puede entender la importancia de un centro de escucha, ya que es una escucha no solo del Padre ni solo del Hijo, sino también del Espíritu, es decir, la palabra de Dios es una palabra del Dios uno y trino. No es solamente el Hijo, lo que pasa es que, al escuchar la palabra de Cristo, esa palabra es del Padre en el Espíritu. Por eso es por lo que la fe lleva en su entraña que al escuchar la palabra hay que remitirse al Padre y al Espíritu, y de ello se puede asumir que la fe es para ser vivida en comunidad y en comunidad eclesial porque la Iglesia está llamada a ser semejante a la Trinidad. Se puede entender, por ejemplo, en la misma teología que encontramos en la oración del *Padre nuestro*, porque es una oración trinitaria, es una invocación de Dios como Padre, pero que se hace unidos al Hijo; decimos *abbá* y a la vez pedimos que venga su Espíritu, o sea, su reino que es amor.

Finalmente, es muy importante recordar que no se trata de escuchar la palabra por un gusto personal, sino que si escucho la palabra de Dios —que es palabra que nace del seno de Dios amor uno y trino—, nuestra respuesta tiene que ser para hacer comunidad, que es el Dios que nos habla en esta historia concreta. No es para quedarnos en un círculo cerrado, como gustando simplemente de la belleza de la palabra de Dios. ¡No! Así como un hijo escucha la palabra de su papá o de su mamá, y lo hace para hacer comunidad familiar, entonces al escuchar la palabra de Dios, el creyente ve la necesidad de la concienciación de ser comunidad a partir de la palabra de Dios.

Podemos entender que, si solo escuchamos la palabra y no se la vive, nos encontramos en un vacío porque no se adquiere la identidad de ser cristiano. Es decir, si no ponemos en práctica la palabra de Dios no llegamos a ser de la familia de Jesús, si no se llega a ser —por la práctica de poner en concreto la palabra de Dios— no se es de la familia de Jesús y, por tanto, no somos de la familia de Dios. El ser humano, el cristiano o el religioso, si no escucha y vive (acoger y practicar) la palabra de Dios no forma comunidad de fe. Vale la pena recordar que el escuchar es una apertura del corazón y el oír es una función auditiva.

Al mismo tiempo que se habla de centro de escucha para acoger la palabra y vivirla con otras personas, también son oyentes los que escuchan. Debe haber una correlación entre esa comunidad educativa y la familia. No basta con enunciar la existencia de un centro de escucha en una comunidad universitaria, pues es necesario aclarar cómo se lleva este centro, y ello es parte de la vida pastoral. En palabras de Álvarez: “Yo escucho para vivir y para proclamar lo que vivo” (comunicación personal J. I. Álvarez, 15 de febrero de 2020), porque si no se da este hecho (centro de escucha), tendríamos luz en la universidad y oscuridad en la casa, haciendo de ello una discordancia.

Los corresponsables de la pastoral deben entender que no se trata de hacer cosas maravillosas en el centro de escucha, debiendo también incluir a su familia, porque es ver cómo crece la palabra desde y para la familia y la comunidad que vive en determinada cultura, llevando así a su concienciación. Una vez comprendida la función concienciadora de la palabra, ya sea esta una conciencia personal o colectiva, se puede describir la propuesta a ser desarrollada en la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) como un espacio de fortalecimiento de los procesos educativos-pastorales, propios de toda acción de la Iglesia y de la misión de la congregación de san Francisco de Sales.

## **De la conciencia personal a la conciencia comunitaria**

A lo largo de este documento se ha fortalecido la idea de que la palabra tiene una función concienciadora, que la palabra permite comprender la esencia de quién la dijo, acercarse y mirarlo más íntimamente. Esa es la palabra revelada que nos permite comprender la relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Ese acontecimiento se vuelve palabra encarnada, verbo de vida, hace patente la experiencia del ser humano con ese Dios hombre, que muestra y revela a ese Dios que crea y es el Padre de todo lo existente, ese Dios que evidencia el sentido pleno del amor.

En la tradición salesiana, una acción propia del quehacer pastoral y que, vista desde toda la fundamentación teórica propuesta en este trabajo, hacia la función concienciadora, es la palabra al oído, practicada por san Juan Bosco, que buscaba acercar al joven a Dios, haciéndole tomar conciencia de lo que estaba haciendo, y que luego motivaría a que el joven se acercase voluntariamente a las acciones sacramentales que renuevan el encuentro con Cristo y a la búsqueda de la misericordia divina.

Es así como para la UPS el lugar creado y propicio para fortalecer la palabra al oído y fomentar la acción de la palabra en el encuentro personal con Dios, es el Centro de Escucha, espacio para conocer a la persona del estudiante desde la palabra que expresa. Es en ese espacio donde se puede comprender a la persona en su intimidad. Por ello, en esta propuesta se pretende fortalecer la escucha de la palabra de la persona para ayudarlo a que ella se comprenda a sí misma, a que la palabra suya entre en diálogo con la palabra divina y pueda enriquecerse de las verdades que ella da.

La propuesta desea darle fuerza a la acción del Espíritu Santo en el proceso del “teoterapeuta”, donde se incluye, antes de cada acción de escucha, un momento de invocación al Espíritu, de oración desde la palabra para dar paso a que la persona exprese su conflicto desde su voz. El siguiente paso es invitar a la persona a hacer un mi-

nuto de meditación acerca de lo que dijo con sus palabras con relación a la palabra escuchada, buscando hacer nexo entre la conciencia personal y la acción del Espíritu.

El proceso tiene elementos de la *lectio* divina, que consisten en este momento en preparar el ambiente, crear el clima, invocar al Espíritu Santo, proclamar la palabra, meditar sobre la Palabra escuchada, dejar que esta palabra toque la realidad personal del que asiste al Centro de Escucha, orar desde el terapeuta para que la acción del espíritu penetre en los más profundo de la persona y dejar que brote, desde el interior de la persona, su palabra, enriquecida de la palabra de Dios.

Es la palabra la que logra cambiar la forma de expresar la palabra personal, a partir del *logos*, es decir del conocerse y conocer la palabra, del hacer conciencia, por lo que el Centro de Escucha asume el desarrollo de la logoterapia,<sup>7</sup> en relación clara con la teoterapia.

Ese saber es para el acompañante un camino pastoral, que implica saber acompañar, saber pastorear, saber involucrar a la persona en su propio desarrollo y en el desarrollo de los otros, de sus pares, quienes están prestos a darle la bienvenida en sus grupos asociativos.

La actitud pastoral que se busca asumir, desde el concepto de la *Verbum Domini*, es la de la pastoral del encuentro, de ir en busca del otro, de proclamarle la buena noticia, de ser nexo entre la persona y su encuentro con Dios, hasta que él mismo descubra la riqueza de esa relación personal e íntima con Dios, convirtiéndose así en el centro del crecimiento humano que no se ha dado en el pasado.

El Centro de Escucha es el punto de ingreso a la experiencia del amor divino, al reconocer que es Dios quien puede cambiarlo todo,

---

7 La logoterapia, creada por Carl Roger, busca que el paciente llegue a la conciencia de sí, para poder dar paso a la conciencia del otro, el centro del crecimiento humano no está en contar el pasado, sino en mirar el futuro, en saber qué se desea hacer y caminar hacia allá, bajo el don del amor.

que en él hay sentido para las cosas, que es el camino, la verdad y la vida, para ser vivido en la realidad cultural del medio familiar y social.

Del Centro de Escucha se abren más posibilidades para este crecimiento. Uno de ellos el Asociacionismo Salesiano Universitario (ASU), que es el punto de encuentro entre la fe personal y la fe de la comunidad, personas dispuestas a vivir el mensaje del evangelio desde su propia entrega.

### **El grupo asociativo, un espacio comunitario de concienciación**

El trabajo personal en el Centro de Escucha abre el camino a la comunidad, pues la vida personal fortalece la vida comunitaria y la vida comunitaria fortalece la vida personal. Así, el ASU se vuelve el espacio idóneo para integrar comunidades de base, donde se vive la palabra y la acción del Espíritu. El ASU es, entonces, un espacio para vivenciar el giro teológico en la vida personal y de grupo, pues Dios cobra nuevo significado en la vida del grupo y su acción salvífica alcanza a sus integrantes y se expande por el anuncio a las personas en sus diversas experiencias misioneras. Se pasa de una “palabra proclamada” a una “palabra vivida”, como opción, que da un giro a la propia forma de vivir, entendido desde siempre como forma de vida testimoniada para la comunidad, cuyos miembros hacen de ella una concienciación para un estilo de vida nueva.

La comunidad debería ser el sitio para la conversión continua de la persona, en el encuentro con los demás, quienes se convierten en instrumento del Espíritu para el crecimiento de la persona. Los grupos ASU, por tener una estructura de animación, acompañamiento y formación de personas cercanas en edad, permite fortalecer la acción del espíritu en la formación y en el trabajo misionero al que están abocados. Ese es el camino donde la *Verbum Domini* y el giro teológico convergen en que la persona encarna en sí, vive el mensaje del evangelio y lo vive en comunidad, y en comunidad anuncian fuera de su grupo la buena noticia, desde su ser de jóvenes y de pro-

fesionales en formación, que será el ejercicio de ciudadanía que tan fuertemente reclama hoy la Iglesia.

### **La cátedra como acción de la palabra para la autoconciencia**

El compromiso personal muchas veces no se logra concretar en el grupo asociativo, así que quienes han asumido otros espacios de integración en la universidad pueden encontrar en el currículo las asignaturas que permiten fortalecer el proceso de crecimiento humano y personal. Estas asignaturas asumen una metodología nueva, sobre la cual se construyen saberes y acciones que impulsan el paso de ser, sin un sentido más amplio que el de tener una profesión para asegurar un puesto laboral, a ser con sentido de compromiso personal en el encuentro con Dios, por medio de su palabra.

Partiendo del axioma de que la teología también es concebida así misma como “ciencia de la fe”, sobre todo del hecho de que el hombre es el objeto y sujeto del conocimiento, la cátedra se convierte en el espacio para hablar desde la vida en el Evangelio, en el lugar para impulsar la síntesis personal entre fe, vida, ciencia y cultura. Es el lugar propicio para crear una conciencia de la acción del Espíritu en la historia de la humanidad y en la propia historia, por ello se propone, desde este trabajo, complementar la metodología que integra curricularmente las cuatro asignaturas: Antropología Filosófica Cristiana, Ética, Vida y Trascendencia, y Pensamiento Social de la Iglesia, con un hilo conductor que es el crecimiento continuo en la escucha de la palabra y el encuentro con la vida, propio del sujeto.

De esta manera, la primera asignatura, Antropología Filosófica Cristiana, busca desde la metodología de la UPS propuesta por Merchán entre 2013 y 2017, responder a la pregunta central ¿quién soy? En relación con los distintos tipos de concepciones filosóficas y antropológicas que responden a la pregunta de manera distinta. Se propone una serie de pasajes bíblicos que descubren el modelo de ser humano que Dios formó. Se amplían experiencias de meditación



de la palabra, de corto tiempo, que vayan habituando a la persona a crecer y afinar su oído a la palabra.

En la segunda asignatura, Ética, en la que el trabajo fundamental en la metodología de la UPS es que, una vez que el alumno se define como un ser humano, con tales características, esas características descubren valores que la fundamentan. Así que el estudiante deberá trabajar, sobre sí mismo, el entramado de valores que definen su vida en relación con el modelo de ser humano que ha determinado. En este proceso se proponen espacios de convivencia para la escucha de la palabra y los ejercicios espirituales secuenciales, que permitan una mayor acción del Espíritu en la realidad de la persona.

La anterior asignatura empuja didácticamente a la tercera, que es Vida y Trascendencia, en la cual el estudiante elabora su proyecto personal de vida, buscando organizar la manera de desarrollar los valores descritos en Ética para su vida, en aras de seguir construyendo el tipo de ser humano que definió o que puede seguir definiéndose al madurar su reflexión. En este punto se propone que los jóvenes puedan hacer ejercicios de la *Lectio Divina*, adecuados al tiempo de 15 minutos en cada encuentro de la asignatura y fortalecidos por al menos una experiencia de ejercicios espirituales.

Esta tercera asignatura es la base para la asignatura final, que de manera pedagógica cierra el ciclo, buscando que el estudiante haga una experiencia de servicio misionero o voluntariado continuo o de fin de semana, como respuesta a su ser ético, socialmente responsable. En esta asignatura, Pensamiento Social de la Iglesia, el estudiante elabora un proyecto de intervención social en el cual aplica todos los fundamentos estudiados y se compromete al menos por un tiempo de ochenta horas con las comunidades vulnerables. En esta asignatura se proponen experiencias comunitarias de oración y de predicación entre pares de la palabra, ejercitando la escucha, la meditación y la verbalización de lo que el Espíritu Santo le inspira. Es así como se complementa la formación dada con la experiencia de

escucha de la palabra, el camino de la acción pastoral y el desarrollo de la vida personal y comunitaria como experiencias de fe.

Esta propuesta es necesario también considerar que representa una doble ventaja para la educación de los alumnos y también para el corpus profesoral, dado que el teólogo entra en diálogo con la ciencia, pues los profesionales se apoyan ahora en los elementos de la neurociencia y pueden desarrollar, por un lado, su propia ciencia y, por otro, su capacidad de integración de diálogo, buscando llegar no solo al alumno, sino comprender al ser humano. Es evidente, en este criterio, cómo la teología entra en un diálogo científico para dar razón de la fe, en el cual aparece la palabra reveladora, gracias al Espíritu y nos pone al alcance de la fe. De ello se pueden inferir ciertamente las reflexiones del pueblo, cuando se pregunta ¿qué sería la palabra sin el Espíritu? Profundizando este criterio, se puede leer en Corintios la responsabilidad asumida por el pueblo de Dios: “Él nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu, pues la letra mata, más el Espíritu da vida” (2 Co 3, 6). Además de ello, cómo esta responsabilidad es el mismo poder de Dios en la sabiduría: “Apoyando mi palabra y mi predicación no es en persuasivos discursos de sabiduría, sino en la demostración del Espíritu y de su poder, para que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios” (1 Co 2, 4), es decir, este es un llamado a ser continuadores de la palabra para la vida de la comunidad.

## Conclusiones

Aunque se puede comprender a la conciencia desde la filosofía, la psicología y la antropología, entre otras ciencias, para este trabajo se subraya que, desde la teología, la conciencia asume una concepción eminentemente moral. El ser humano debe reconocer e identificarse entre dos polaridades como lo son el bien y el mal, siendo esta una condición espiritual porque para el cristianismo es el Espíritu Santo, quien ilumina, guía y orienta el actuar del hombre.

Hay que tener claro que la conciencia es individual, social, temporal y emocional, al mismo tiempo que es ética, moral y teológica, que atañen a la vida del creyente.

La conciencia se forma a lo largo de toda la vida del individuo y depende de todos los procesos de aprendizaje: culturales, de vida, de fe, etc., que marcan todos los aspectos de la vida del individuo. La conciencia no es externa, es parte de la intimidad de la persona y pertenece, por lo tanto, a su interioridad.

La palabra media la formación de la conciencia, pues si toda acción humana se puede comunicar gracias a la palabra y toda palabra significa algo para cada ser humano, la formación de la conciencia atañe también a la manera en que la palabra irrumpe en la formación de la persona.

Como consecuencias de las reflexiones planteadas, es imprescindible promover en la comunidad (cualesquiera que sean: eclesial, comunidades de base, entre pares u otras), la importancia que cumple la acción protagonista del Espíritu en la concienciación de la misma. Además de ello y como lo plantea el giro lingüístico, evitando quedarse únicamente en un discurso teológico, pues si bien es importante, se volvería intransigente en la vida práctica y urgida del ser humano; se reconoce que es fundante, pero que a la vez no causa impacto. La concienciación mira como fuerza vitalizadora de un Dios que habla a la conciencia del hombre y de este a la comunidad.

El documento trabajado impulsa una necesidad de reconocer a Dios y su palabra como un acontecimiento vivenciado en la revelación de Jesús, como verdadera encarnación de la palabra, manifestada al hombre desde su propia humanidad. Es decir, Jesús se hizo hombre para que, revelada su filiación con Dios y acogida por el Espíritu, el hombre pueda asumir su responsabilidad de encarnar la palabra de Jesús en su propia vida y la de su familia para promoverla en su comunidad próxima.

Es menester para la UPS hacer de sus ambientes un espacio de formación de la conciencia por acción de la palabra, guiada por el Espíritu, ya que todo acto educativo es formativo, es pastoral. Así, el docente realiza un giro de su ser docente a ser educador-pastor y la cátedra es un espacio de búsqueda de la verdad y de crecimiento humano.

Por ello, desde la Pastoral Universitaria se propone fortalecer la función concienciadora de la palabra, desde todos los aspectos propuestos por la *Verbum Domini* y la *Dei Verbum*, para lograr un giro lingüístico en la acción personal de vida por el Evangelio y la acción de la comunidad educativa.

### Referencias bibliográficas

- Balthasar, H. U. (1965). El evangelio y la espiritualidad. *Revista Internacional de Teología Concilium*, 1(6), 7-24.
- Battro, A., Fischer, K. W. y Léna, P. J. (eds.). (2016). *Cerebro educado: ensayos sobre la neuroeducación*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benedicto XVI. (2010). *Verbum Domini*.
- Cattaneo, E. (julio, 2018). *La formación de la conciencia moral*. Recuperado de <https://bit.ly/2YWYZNz/>
- De Brigard, F. (2017). The Problem of Consciousness for Philosophy of Mind and of Psychiatry. *Ideas y Valores*, 6(3), 15-45.
- Díaz, M. (2012). La conciencia desde un punto de vista filosófico: cuestiones conceptuales. *Revista Chilena de Neuropsicología*, 7(1), 7-11.
- Diccionario Teológico Enciclopédico*. (2011). Navarra, España: Verbo Divino.
- Fernández, F. (2006). Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans George Gadamer. *Anuario Filosófico*, 39(1), 55-76. Recuperado de <https://bit.ly/2GvKriv/>
- González, O. (2008). *El quehacer de la teología*. Salamanca, España: Sígueme.
- Grille, P. (2013). Alteraciones del estado de conciencia en la sala de emergencia. *Prensa Médica Latinoamericana*, 35(3), 85-92.
- Hernández, A. y González, M. (2013). *El desarrollo de las acciones lógicas del pensamiento a través de la enseñanza universitaria*. Buenos Aires: FEDUN.
- Iglesias, C. (2018). *Conciencia, orientación, espacialidad, temporalidad: tipos de conciencia: bases psicológicas y neurofisiológicas*. Recuperado de <https://bit.ly/2YZ6DqX/>

- Jeeves, M. y Brown, W. (2010). *Neurociencia, psicología y religión*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Matres, J. (2013). Jornadas de atención psicológicas y habilidades en el proceso de enfermedades graves y procesos de duelo. *Proverbio Budista*. Recuperado de <https://bit.ly/3dnMaBk/>
- McGinn, B. (2008). Mystical Consciousness: A Modest Proposal. *Journal Spiritus*, 8(1), 44-63.
- Merchán, X. (2017). *Integración curricular del “Área Razón y Fe” en la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador*. La Habana: CEPES.
- Merchán, X. (2018). *Desarrollo del pensamiento filosófico*. Cuenca, Ecuador: San Francisco de Sales.
- Munilla, J. (2018). *Catecismo de la Iglesia*. Recuperado de <https://bit.ly/3dnWI3a/>
- Ocampo, J. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, (10), 57-74.
- Oihana, R. (2004). *La noción de conciencia*. Recuperado de <https://bit.ly/3etktIM/>
- Ojalvo, V. (2003). *La educación en valores en el contexto universitario*. La Habana: Félix Varela.
- Páez, I. (2020). La función y la importancia de la “palabra” en el hombre a partir del Giro Lingüístico Teológico. En D. Páez Chalco (ed.), *Investigaciones teológicas eclesiales I* (pp. 143-179). Quito: Abya-Yala.
- Palacio, C. J. (2015). La espiritualidad como medio de desarrollo humano. *Cuestiones Teológicas*, 42(96), 459-482.
- Pallitero, R. (julio, 2018). *La formación de la conciencia según Guardini*. Recuperado de <https://bit.ly/3eobMz8/>
- Rahner, K. y Vorgrimler, H. (2016). *Diccionario teológico*. Barcelona, España: Herder.
- Sánchez, M. (2007). *La concienciación un camino para recuperar la palabra de la comunidad de Tierralta-Córdoba*. Recuperado de <https://bit.ly/3hPi8K8/>
- Singer, W. (2016). La epigénesis y la plasticidad cerebral en la educación. En A. Battro et al. (eds.), *Cerebro educado: ensayos sobre la neuroeducación*. Barcelona, España: Gedisa.
- Tamayo, J. J. (2005). *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta.
- Vanegas, J. H. y Duque, J. (2016). El hechizo de la conciencia: entre la filosofía y la neurobiología. *Archivos de Medicina*, 16(2), 508-524.

- Vargas, J. (2010). De la formación humanista a la formación integral: reflexiones sobre el desplazamiento del sentido y fines de la educación superior. *Praxis Filosófica*, (30), 145-167.
- Vidal, F. (2016). Consideraciones históricas sobre el cerebro y el self. En A. Battro *et al.* (eds.), *Cerebro educado: ensayos sobre la neuroeducación*. Barcelona, España: Gedisa.
- Vitores, A. y Vivas, P. (2005). La psicología colectiva de Maurice Halbwachs. *Athenea Digital*, 1-12. Recuperado de <https://bit.ly/36q9LBz/>
- Zomparelli, B. (1992). *La Coscienza Morale e la Sua Formazione: Indicazioni teológico-pastorali*. Roma: Teresianum.
- Zuna, K. (2019). *Reflexiones éticas y teológicas para nuestros tiempos*. Cuenca, Ecuador: Abya-Yala.



CAPÍTULO III

# Hacia la vivencia de una espiritualidad conyugal: aportes de la inteligencia espiritual a la vida matrimonial

---

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

## Resumen

El matrimonio cristiano es el sacramento del amor fiel e indisoluble. Mantenerlo a través de la historia conyugal requiere no solo del contingente humano basado en el amor conyugal, sino también de la ayuda de la gracia de Dios a través del cuidado de una vida espiritual fundamentada en las enseñanzas de Jesús y la dirección del Espíritu Santo. El proyecto de vida que direcciona al matrimonio es un caminar compuesto por diferentes experiencias y etapas, las mismas que pueden fortalecerlo o debilitarlo. La pareja de esposos

- 
- 1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, candidata a doctora en Teología Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, bajo la dirección del Dr. César Ramírez (mleguizamo@ups.edu.ec).
  - 2 Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (UPB), máster en Teología y candidato a doctor en Teología por la UPB, docente titular de la Facultad de Filosofía de la UPB, miembro investigador del grupo Epimeleia y miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía (cesar.ramirez@upb.edu.co).



está invitada a cultivar dicho proyecto poniendo en él sus mejores aportes para que las metas de la fidelidad y de la indisolubilidad se mantengan en el tiempo. La antropología y la espiritualidad son realidades que forman parte de la vida y del matrimonio, por este motivo, el presente artículo trata sobre la vivencia de la espiritualidad conyugal complementada por la inteligencia espiritual para el cuidado y fortalecimiento del matrimonio como proyecto de Dios y proyecto humano.

**Palabras clave:** Espiritualidad conyugal, inteligencia espiritual, matrimonio, espíritu.

### **Abstract**

Christian marriage is the sacrament of faithful and indissoluble love. Maintaining it through conjugal history requires not only the human contingent based on conjugal love, but also the help of the Grace of God through the cultivation of a spiritual life based on the teachings of Jesus and the direction of the Holy Spirit. The life project that addresses marriage is a walk made up of different experiences and stages, which can strengthen or weaken it. The couple of husbands are invited to cultivate this project by putting in their best contributions so that the goals of fidelity and indissolubility are maintained over time. Anthropology and spirituality are realities that are part of life and marriage, for this reason, this article is about the experience of marital spirituality complemented by spiritual intelligence for the care and strengthening of marriage as God's project and project human.

**Keywords:** Spousal spirituality, spiritual intelligence, marriage, spirit.

### **Introducción**

La sociedad y la Iglesia están constituidas por familias y estas a su vez se fundan en la unión de dos personas que se identifican, se enamoran y se eligen para acompañarse en el transcurso de su vida

haciendo realidad un proyecto de vida compartido. Esta unión sellada con el sacramento del matrimonio involucra la decisión tomada en plena libertad de acompañarse en una experiencia que implica una comunión caracterizada por la fidelidad y la indisolubilidad. Para mantener sólido este ideal, cada uno de los esposos debe cuidar su vida interior, que es aquella dimensión personal en donde el cónyuge en su intimidad se encuentra consigo mismo y con Dios, desde ahí lo percibe y dejándose habitar por esa presencia espiritual desarrolla su vida de acuerdo a las enseñanzas de Jesús concretadas en la ley del amor.

La finalidad del matrimonio cristiano es establecer una alianza semejante a la de Dios con su Iglesia, llegando a ser y mantenerse como “una sola carne” en una experiencia que tiene como sentido el amarse y el amar a los hijos concebidos como fruto de ese amor. Sin embargo, en la sociedad actual ambos ideales van en desmedro, tanto el matrimonio sacramental como de la procreación y acogida a los hijos. De igual manera, la duración del matrimonio se ve quebrantada por un ambiente posmoderno que privilegia el sentimiento como sensación; el tener más que el ser; el disfrute más que la donación y el sacrificio; una vida virtual y tecnológica más que la natural y ecológica, pero sobretodo la falta de educación en el amor y en la espiritualidad dejando en el abandono existencial a uno de los miembros de la pareja o a los dos.

Frente a esta realidad que tiene graves consecuencias humanas, familiares y sociales, el presente texto trata la necesidad de cultivar la espiritualidad conyugal para fortalecer al matrimonio con la proyección de que pueda mantenerse ante las circunstancias adversas de su historia y que se desarrolle de una manera positiva y humanista.

Todos los apartados a tratarse tienen fundamentos en las Escrituras, en el magisterio de la Iglesia y en las directrices de teólogos expertos en el tema del matrimonio desde la espiritualidad; asimismo, encuentra en la inteligencia espiritual una herramienta importante que le brinda apoyo.

## La pareja humana a la luz de la propuesta divina

*Yahveh dijo a Abram: “Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 17,1).*

La pareja humana está constituida por un hombre y una mujer, los mismos que en los primeros años de su vida ponen los cimientos de una personalidad a la que van nutriendo con el paso del tiempo y con la que van a vivir y a desenvolverse en el mundo y en la vida. Estas dos personas se han soñado, buscado y encontrado para compartir una vocación de amor y servicio que, para el cristianismo, implica una vida juntos, “hasta que la muerte los separe” (Rm 7,2).<sup>3</sup> Esto exige, en primera instancia, un conocimiento propio y a la vez recíproco en los diferentes estadios de la vida. Se menciona en la entrada del templo de Apolo en Delfos “conócete a ti mismo”, como una máxima y a la vez una responsabilidad sobre la importancia de hacer un viaje introspectivo y reconocer, en el propio interior, ese cúmulo maravillosamente humano formado por virtudes y defectos, miedos y valentías, aciertos y dudas, que van dando a la persona su singularidad.

Partiendo de aquella singularidad, se reconoce la igualdad en cuanto a dignidad del hombre y de la mujer, y la diferencia esencial marcada por sus dimensiones antropológicas como la corporal, la psicológica, la social, la cultural, la afectivo-sexual. Ana María Araujo (2005) menciona:

Los especialistas señalan tres aspectos de este proceso que, habitualmente, se entrelazan armónicamente: el sexo biológico, el sexo psicológico y el sexo social.

Sexo biológico: “Sexo genético o cromosómico más sexo gonadal, responsable de la actividad hormonal, más sexo somático o fenotípico, que determina la estructura de los órganos reproductores internos y externos. Cada célula femenina es diversa de la mas-culi-

---

3 Todas estas referencias provienen de la Biblia de Jerusalén (Bilbao, 2017).

na, existen también diferencias estructurales y funcionales entre un cerebro masculino y otro femenino”.

Sexo psicológico: “Se refiere a las vivencias psíquicas como varón o mujer. Consiste, en concreto, en la conciencia de pertenecer a un determinado sexo. Esta conciencia se forma, en un primer momento, alrededor de los 2-3 años y suele coincidir con el sexo biológico”. Sexo sociológico (o civil): “Asignado a una persona en el momento del nacimiento. Se refiere a las funciones y roles (y los estereotipos) que en cada sociedad se asignan a los diversos grupos de personas” (p. 79).

Con estas características se corrobora la relación disyuntiva y complementaria entre varón y mujer, y la necesidad recíproca en la construcción de un proyecto de vida armónico que requiere de la aceptación de esta diferenciación para su comprensión, respeto y manejo relacional, requisito importante para vivir el mandamiento del amor: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22,39), y que a la vez se cumpla adecuadamente este modelo de comunión que ha sido diseñado por Dios desde el principio de los tiempos: “Dijo luego Yahveh Dios: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada” (Gn 2,18). La cura frente a la soledad del ser se da por la complementariedad de la pareja y ha sido bellamente iluminada por Ratzinger (2015):

La Sagrada Escritura cuenta cómo Dios creó a la mujer del costado del hombre durmiente. Con esta imagen maravillosa pone de manifiesto que el hombre y la mujer tienen la misma esencia y el mismo valor. Igualmente, con ello indica que el misterio del amor del hombre y la mujer alcanza hasta lo más profundo de su ser. Son una sola cosa en su origen, una única idea de Dios (p. 103).

Ser pareja, caminar por los senderos de la vida “tomados de la mano” en todas las etapas y circunstancias, formando una unidad cohesionada por convicciones, sentimientos y sueños, involucra no solo el deseo, sino también una solidez de apropiación con el proyecto de vida compartido, que parte de la decisión del matrimonio como una aspiración humana y del cumplimiento de la voluntad de Dios desde el principio de los tiempos: “Dejará el hombre a su padre

y a su madre y formarán una sola carne” (Gn 2,24). Este ser una sola carne direcciona a la pareja a lo largo de su conyugalidad, tomando en cuenta que la vida de cada uno es un caminar personal lleno de matices y situaciones diversas que muchas veces incluso se salen de la lógica y la planificación. Es cuando la experiencia humana puesta en manos de Dios convierte lo incierto en certeza, lo débil en fortaleza, lo oscuro en claridad, lo triste en alegría, lo estéril en fertilidad y lo muerto en vida. Por tanto, el matrimonio, siendo una experiencia humana, adquiere como sacramento una dimensión divina. Chacártegui (2008) menciona al respecto:

Sobre estos conceptos básicos, se edifica la evidencia de que el sacramento del matrimonio se constituye para el cristiano en el sacramento del “acompañamiento de toda la vida, por el Señor” de la “sacralización de lo cotidiano” y, sobre todo, del compromiso del Señor en la salvación del amor que se consagra, y en la futura historia de la familia que nace de este amor (p. 269).

La vivencia de este sacramento requiere como una condición *sine qua non* la vocación a experimentarlo, es decir, sentir, aceptar y reconocer el llamado a direccionar la vida hacia una experiencia compartida con la persona idónea a quien se busca, espera y reconoce como complemento. El ser “una sola carne” implica estar alerta a la llegada de la persona que con sus características esenciales se acoplan en un proceso de construcción de la unidad buscada, siendo esta elección de mucha importancia, al ser el proyecto del matrimonio cristiano una decisión teleológica no solo desde un punto de vista humano, sino divino, al integrarse cada caso particular en el gran proceso de la construcción de la historia. Sarmiento (2007) lo reflexiona así:

La “unidad de dos” o “comunidad conyugal” que se origina no es un vínculo visible sino moral, social, jurídico; pero es de tal riqueza y densidad que requiere, por parte de los contrayentes, “la voluntad de compartir (en cuanto tales) todo su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son”. La “unidad de dos” hace referencia a la totalidad de la femineidad y masculinidad en los diversos niveles de su recíproca

complementariedad: el cuerpo, el carácter, el corazón, la inteligencia, la voluntad, el alma. En consecuencia —se ha de subrayar—, se refiere exclusivamente a la conyugalidad; no se reduce a una simple relación de convivencia o cohabitación (p. 28).

### *Amor de pareja*

El elemento esencial y unitivo para mantener, recrear y renovar el sacramento es el amor conyugal, que se deriva de la experiencia misma de ser creados a “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26) —que “es amor” (1 Jn 4,8.16)—. Este amor-decisión es una experiencia fundante de toda persona que opta por el matrimonio como camino de vida. El amor de pareja se vincula al amor de Dios, de cual recibe la inspiración para convertirse en la concreción de actos cotidianos. Así lo menciona el papa Francisco:

Después del amor que nos une a Dios, el amor conyugal es la máxima amistad. Es una unión que tiene todas las características de una buena amistad: búsqueda del bien del otro, reciprocidad, intimidad, ternura, estabilidad y una semejanza entre los amigos que se va construyendo en la vida compartida (2016a, n° 123).

El amor de pareja parte de una sana autoestima personal construida desde la niñez y que, en primera instancia, depende de la calidad de trato recibida en la familia de origen y de las experiencias familiares, educativas y sociales. Los aportes recibidos en esa edad marcan la vida de las personas de una manera consciente e inconsciente y son las bases en las que se va construyendo la identidad personal. Durante la juventud y la edad adulta una autoestima adecuada ayuda a la persona a desarrollar una autoimagen positiva, seguida de una autovaloración que promueve, a su vez, desempeños positivos en todos los contextos de la vida. Ceberio (2017) lo confirma:

La palabra autoestima, entonces, puede definirse como la capacidad para valorarse a sí mismo [...]. La verdadera autoestima, la valoración plena y sana de un individuo, supone la aceptación llana de sus potenciales y sus defectos. Consiste en estar dispuesto a mejorar y

para tal desarrollo hace falta una autocrítica productiva y una cuota de humildad (p. 53).

Quien se conoce, valora y ama, está capacitado para conocer, valorar y amar a la pareja. Este tipo de amor parte de la dimensión afectiva y se vincula a la seguridad frente a la inseguridad que puede generar la soledad; la expresividad con distintos tipos de manifestaciones es el antídoto al encerramiento y al egoísmo; el cuidado es la responsabilidad de precautelar, de todo tipo de carencia, al amado; la admiración es la premisa del amor que permite mantener la actitud de sorpresa y creatividad frente a toda circunstancia: grande o pequeña, fácil o difícil, que se presenta en el camino; la gratitud es el reconocimiento y la valoración en el día a día y en la historia compartida; la compañía permite descansar en el otro y encontrar nuevos bríos e inspiraciones para caminar con ilusión y firmeza; la ayuda y todas aquellas condiciones que permitan a los esposos sentirse valorados y dignificados:

Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal (Pablo VI, 1965a, nº 49).

Echeverri (2018) se refiere a este amor exclusivo de la siguiente forma:

En este sentido, el amor matrimonial verdadero implica conocerse, poseerse desde el autocontrol y donarse en comunión con el otro. En el amor conyugal se entregan y se reciben un hombre y una mujer en busca del bien del “nosotros” como riqueza de dos. Esta donación y aceptación afecta el ser de los cónyuges y genera en ellos un nuevo modo de ser en la unión, una comunión de personas que, sin destruirlas, las perfecciona y las hace más humanas (p. 19).

El amor conyugal se potencia con la ayuda de Dios a través de su espíritu, que acompaña y permea a toda la experiencia humana,

mucho más a aquella en la que se emula la vivencia comunitaria de la comunidad divina. Así lo corrobora Semen (2009):

El misterio escondido en Dios se revela de la manera más sublime en la pareja humana, hombre y mujer llamados a la comunión por medio de la entrega total de su persona y de su cuerpo. En este sentido, el matrimonio es signo del Amor increado, del amor con que Dios se ama a Sí mismo y con que Él ama a la humanidad. Desde el principio, existe, pues, un sacramento primordial, que es el sacramento del matrimonio. En la unión del hombre y de la mujer, en la sacramentalidad de su comunión y de su atracción, está la expresión del amor de Dios (pp. 128-129).

Este misterio y claridad, a la vez, tiene diferentes elementos igualmente importantes: atracción, amistad, apreciación, servicio, bondad, erotismo, sexualidad fecunda —tanto en lo afectivo como en lo procreativo— y requiere de la participación de la inteligencia y la voluntad humana, así como de la sabiduría divina, para tener despierta la conciencia sobre la importancia de la persona elegida en la juventud y la decisión de cuidar el proyecto de vida con sentido y trascendencia.

La condición fundamental para construir y mantener el matrimonio es la libertad, que permite a los cónyuges volver a priorizarse cada día en medio de un peregrinar humano lleno de sorpresas, cambios, ilusiones y desilusiones. De esta manera, la fórmula del rito matrimonial (“yo, —nombre— te recibo a ti, —nombre—, como esposo/a y me entrego a ti, y prometo ser te fiel en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad, y así amarte y respetarte todos los días de mi vida”) se hace realidad en todo tipo de momentos en los que la presencia de Dios acompaña a la pareja que así lo desea, haciendo realidad la frase mencionada en el libro del Eclesiastés 4,12: “La cuerda de tres hilos es más difícil de romper”, representando a los dos esposos y a Dios que, unidos voluntariamente, se cohesionan y fortalecen de tal manera que son capaces de sostener a la relación de una manera equilibrada y firme. Así, es necesario para ese entorche despojarse de la propia laxitud para alcanzar un



equilibrio entre lo rígido y lo flexible, y es ahí donde el Espíritu de Dios, a través de su revelación, habla a la conciencia personal, despertando en cada uno de los amados lo mejor de sí para renovar su “sí quiero” expresado en el sacramento. Sarmiento (2007) dice:

Como sacramento de la Nueva Ley, el matrimonio no solo es símbolo de una realidad invisible, es decir, un rito o acto externo al que se le ha atribuido una determinada significación en el orden moral o jurídico. Ante todo, es una acción de Cristo por la que el hombre y la mujer participan de la vida divina (p. 264).

El matrimonio, como sacramento, requiere de una coherencia entre la significación del mismo y la vida práctica que lo encamina a un compromiso de vida con las características propias de su estado, que no pueden ser prescindidas o disminuidas puesto que ellas dan color, sabor y consistencia a la vida matrimonial. En palabras de Ramirez (2017):

Como en todo sacramento, e incluso en este todavía más, el aspecto de “compromiso” es esencial. Es el compromiso entre una mujer y un hombre de vivir juntos, de respetarse, de amarse, de ayudarse a crecer interiormente. Es una alianza verdadera entre dos seres tan distintos. Y esa alianza se sitúa en la fidelidad, fidelidad al otro sin dejar de ser fiel a sí mismo (pp. 149-150).

El sacramento del matrimonio, al ser humano y divino, permite a la pareja potencializar las diferentes dimensiones personales, entre ellas la espiritual, que es una experiencia de “inhabitación” permanente del Espíritu de Dios que los ayuda a crecer en su proceso de conversión y santidad personal y conyugal.

## **La espiritualidad cristiana**

La espiritualidad cristiana es un estilo de vida, una manera de percibir, asimilar y vivir de acuerdo a las enseñanzas de Jesús, que dejó a la humanidad el legado del amor, necesario para la vivencia de la esencia humana, al ser dotada de la capacidad de ser y existir para amar. Siendo esta palabra utilizada en muchos ámbitos y de

diferentes maneras, es posible que su verdadero significado haya perdido consistencia, pero el amor al que se refiere Jesús es aquel que, siendo tan amplio y comprometido con lo amado, es capaz de dar su vida por ayudarlo a hacer de su existencia un caminar maravilloso y valorado:

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 este, 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 5,31-33).

Jesús lo hizo a través de su vida, de su muerte, de su resurrección y al enviar al Espíritu Santo, que está en todo y en todos, siendo sobre todo el interior de cada persona su morada. Esto permite comprender que lo esencial para el ser humano es que tiene en su existencia una naturaleza divina de la cual se deriva la vivencia del amor. Caso contrario, cuando la persona no lo encuentra en su camino o las circunstancias le resultan adversas para potencializar su vocación de amor, pierde fuerza y vitalidad su existencia, conduciéndose hacia derroteros de tristeza y desilusión. El desamor se hunde en lo más íntimo del ser y le apaga la ilusión de vivir, ocurre lo contrario con el amor, que irradia fortaleza y vitalidad.

Este proceso ambivalente se da en el interior de la persona, en el sitio donde confluyen sus sentimientos, emociones y pasiones, y donde ella se siente habitada también por el Espíritu de Dios. Es necesario, por tanto, aprender a identificar esa “presencia”, que puede conducir a la persona a asimilar todos los acontecimientos de su vida desde el aprendizaje, la valoración y la esperanza. Esta es la llamada “espiritualidad cristiana” que impulsa e inspira al creyente a identificar, desde su experiencia de fe, a su fuente interior como la impronta amorosa que le permite reencontrarse consigo mismo, con los demás y con lo demás.

La vivencia de la espiritualidad cristiana o mística será, por tanto, la experiencia y presencia reconocida de Jesús y su mensaje

en la persona que se adhiere a su proyecto y se deja conducir por su espíritu, de tal manera que quien es un misterio puede ser percibido y puede ser motivo de una experiencia fundante de una manera ontológica y trascendente. Merino y Mejía (2016) refieren:

La mística es la capacidad que le es dada al hombre por parte de Dios para acercarse vivencialmente al misterio. Sin embargo, el exceso de racionalismo e intelectualismo hoy ha sofocado el misterio [...] la mística sigue siendo el principio dinamizador de la teología de todos los tiempos. De hecho, sin este toque místico, la teología dejaría ser experiencia de Dios para volverse un conjunto de verdades abstractas que no conducen a nada (p. 92).

### ***Espiritualidad conyugal***

La antesala del amor es la admiración y ella se da por la identificación de los valores e intereses personales que habitan en la pareja elegida y la relación con los intereses propios. Sin lugar a dudas, en ese proceso de enamoramiento confluyen una cantidad de rasgos personales que van desde la bioquímica, atravesando por lo corporal, lo psicológico y lo social hasta confluir en lo espiritual. Por tanto, la espiritualidad conyugal será la espiritualidad cristiana aplicada a la conyugalidad, es decir, el asumir la vocación matrimonial como una experiencia en la que Dios mismo acompaña a la pareja a lo largo de sus días. López (2017) menciona en su blog:

Podríamos definir la espiritualidad conyugal como el camino por el que el hombre y la mujer unidos en el sacramento del matrimonio, crecen juntos en la fe y en las demás virtudes para compartir la experiencia de Dios y testimoniar con su vida el amor de Cristo. La espiritualidad conyugal es, pues, un itinerario que conduce a los esposos a la santidad conjunta, pues cada cónyuge asume su responsabilidad en la tarea salvadora del otro, porque el otro es parte de su yo, es su otro yo.

Los cónyuges pueden descubrir que en su interior fluye, en cada uno de sus rincones, la presencia del Espíritu de Dios que, entregado con generosidad a la pareja y recibido en libertad por ella, les

ayuda a mantenerse en comunión. El sacramento se concreta con el testimonio de la pareja, caracterizado por la coherencia entre lo asumido y la vida misma; el seguir eligiéndose porque hay una renovación constante de motivaciones que van desde lo sentimental hasta lo trascendente es el camino de santificación de los esposos, es decir, cultivar su perfeccionamiento para ser cada vez mejores como personas, como pareja, como padres, como ciudadanos y como miembros de la Iglesia.

La espiritualidad conyugal es un camino de doble vía que va desde el interior del ser hacia su exterior y desde ese exterior o contexto hacia su interior. Este camino dialéctico permite a la persona encontrarse y encontrar en su pareja al compañero a quien, con el paso del tiempo, se le sigue conociendo hasta el punto de maravillarse y agradecer por dicho encuentro y comunión. El caminar juntos puede ser una hermosa experiencia humana y a la vez una gran oportunidad espiritual que le permite experimentar la presencia de Dios con una pedagogía certera, encaminada a vivir un amor renovado y comprometido. Kasper (2014) menciona que “de una manera particular, el amor y fidelidad matrimonial de los que ‘están en Cristo’ por la fe y el bautismo se verán abarcados, sostenidos, purificados y perfeccionados por el amor y fidelidad de Dios en Jesucristo” (p. 71).

Este amor trasciende la sensibilidad, aunque la necesita y camina en la dignidad y reconocimiento propio y del otro como personas que requieren ser cuidadas y valoradas. El paso del tiempo y las experiencias de diferente tipo pueden ser aportes positivos o negativos que, asumidos con diferentes posturas existenciales, pueden apuntalar o devastar la vida conyugal. Frente a esto, se requiere de una ayuda que permita renovar no solo el amor humano, sino que se plantee vivenciarlo hacia la perfección. Esta ayuda viene desde el interior de dos personas que se aman y es Dios:

Es el camino de construirse día a día. Pero nada de esto es posible si no se invoca al Espíritu Santo, si no se clama día a día pidiendo su gracia, si no se busca su fuerza sobrenatural, si no se le reclama con

deseo que derrame su fuego sobre nuestro amor para fortalecerlo, orientarlo y transformarlo en cada nueva situación (Papa Francisco, 2016a, n° 164).

Frente a esta realidad, la pareja creyente debe optar por cuidar su relación con Dios para hacer de la vida conyugal un verdadero sagrario, donde su presencia permee todas las experiencias humanas, esto es un reto, una meta y una ilusión generadoras de esperanza y certezas en medio del misterio que implica el vivir. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* nos orienta de la siguiente manera:

Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios, todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana (Pablo VI, 1965a, n° 46).

Esta íntima comunidad de vida está llamada a renovarse permanentemente, pero la naturaleza humana muchas veces se debilita frente a los propósitos y metas establecidas “porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no deseo” (Rm 7,19). La experiencia de la confusión, de la desilusión, de la confrontación con uno mismo y con los ideales planteados con sincera intención, pueden verse vulnerados poniendo a la persona o a su relación conyugal en desequilibrio, desencanto, tristeza, cuestionamiento existencial y pérdida del sentido del compromiso establecido y hasta de la vida misma. El anhelo de sumarse en este sentido al ambiente desintegrador se abre con fuerza a la posibilidad del resquebrajamiento conyugal como la alternativa de encontrar al menos la paz perdida, pues el desaliento

de vida empuja a la persona a debatirse entre sus pesares y adversidades: “Mi vida se consume en aflicción, y en suspiros mis años, sucumbe mi vigor a la miseria, mis huesos se corroen” (Sal 31,11). Y el papa Francisco (2016a) corrobora lo dicho:

Los vínculos se van deteriorando y se va consolidando un aislamiento que daña la intimidad. En una crisis no asumida, lo que más se perjudica es la comunicación. De ese modo, poco a poco, alguien que era “la persona que amo” pasa a ser “quien me acompaña siempre en la vida”, luego solo “el padre o la madre de mis hijos”, y, al final “un extraño” (n° 233).

El dolor humano frente al desamor cobra un alto costo existencial, se derrumba lo construido en años con mucha ilusión y las consecuencias personales, de pareja, de familia y sociales son muy graves, basta ver los dramas humanos generados en la sociedad por este tipo de experiencias desgastantes. Así, en el Ecuador, en una década, ha disminuido el número de matrimonios y ha aumentado el número de divorcios:

El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) dio a conocer este viernes 2 de agosto del 2019, un reporte sobre las cifras de matrimonios y divorcios en el Ecuador durante la década del 2008 hasta el 2018. Según el informe, difundido en un video en su cuenta de Twitter, durante la última década el número de matrimonios disminuyó en un 20% y los divorcios aumentaron en un 33,3%. De acuerdo con los datos del INEC, de 76 354 actos de matrimonio inscritos en el Registro Civil en el 2008, la cifra se redujo a 60 849 en 2018. En contraste, de 17 111 divorcios que se registraron en el 2008, la cifra pasó a 25 670 en 2018. Aunque la cantidad de matrimonios muestra una disminución, el informe del Instituto señala que la duración promedio de los enlaces matrimoniales aumentó levemente en la última década. Así, mientras que en el 2008 era de 14 años, ese tiempo alcanzó los 14,9 años, en 2018 (*El Comercio*, 2019).

Esta es una muestra de lo que ocurre en la actualidad con respecto al matrimonio, siendo un fenómeno que se reproduce en todas las latitudes y que permea también al mundo de los católicos

casados, repercutiendo directamente en el desarrollo de la vida de las personas. Por esto es necesario volver a la fuente, al inicio del proyecto humano, es decir, a la compañía y dirección de Dios: “De igual manera el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad, pues no sabemos qué nos conviene pedir, pero, el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles” (Rm 8,26).

La teología y la pastoral deben ayudarse y complementarse con otras ciencias para dar herramientas de prevención y de sanación integral, que contribuyan al fortalecimiento personal y matrimonial y su desempeño adecuado. Lo sugiere el papa Francisco (2016a):

Las respuestas a las consultas también expresan con insistencia la necesidad de formación de agentes laicos de pastoral familiar con ayuda de psicopedagogos, médicos de familia, médicos comunitarios, asistentes sociales, abogados de minoridad y familia, con apertura a recibir los aportes de la psicología, la sociología, la sexología e incluso el *counseling* [...]. Todo esto de ninguna manera disminuye, sino que complementa, el valor fundamental de la dirección espiritual, de los inestimables recursos espirituales de la Iglesia y de la Reconciliación sacramental (nº 204).

De ahí que la promoción de la espiritualidad conyugal como camino de crecimiento personal y de pareja puede ser ayudada por las ciencias positivas como la psicología, dentro de la cual está la inteligencia espiritual.

## **La espiritualidad conyugal e inteligencia espiritual**

La revelación de Dios, su presencia misteriosa y a la vez clara, ha sido custodiada sobre todo en las Sagradas Escrituras y en la tradición:

Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión

del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad (Juan Pablo II, 1997, nº 14).

Esta revelación se sigue manifestando en toda persona, en todo acontecimiento, en todo lo que existe. El misterio se devela de manera permanente, vuelve a hablar a las personas con diferentes lenguajes, dentro de una pedagogía de vida llena de ternura y sabiduría. Lo hace de forma natural, manifestándose en la existencia humana de manera clara y contundente. En el camino se expresa en cada paso y sale al encuentro de cada uno con manifestaciones de su presencia; lo hace también de manera sobrenatural, hablando al corazón del hombre a través de su conciencia o voz interior. Es el Espíritu Santo esa fuerza de vida que hace las veces de consolador y consejero, y que lo podemos evidenciar en el Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y el Magisterio de la Iglesia, respectivamente:

Reposará sobre él, el espíritu de Yahveh; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahveh (Is 11,2).

Y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros (Jn 14,16-17).

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía (Pablo VI, 1965b, nº 2).

La revelación divina es un llamado, una voz que convoca, una presencia que motiva e invita, una fuerza que interpela y a la vez anima. A través de ella la historia personal y comunitaria teje interrelación con su Dios manifestado en sus tres personas, como lo menciona Codina (2008):



El Padre es la fuente absoluta de la divinidad, el Principio sin fin, el Inaccesible, el Absoluto, el Amor misterioso y fontal, de quien brota la vida trinitaria hacia dentro y hacia fuera y que nos manifiesta precisamente a través de las dos misiones del Hijo y del Espíritu, sus “dos manos”. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la palabra *Dabar* y el *Espíritu-Ruah-Pneuma* aparecen estrechamente unidos (p. 56).

Este absoluto llama, pero es la persona quien debe responder para generar un círculo de ida y vuelta. Esta dinámica permite responder a aquella revelación desde la libertad personal: “Si quieres, guardarás los mandamientos y permanecerás fiel a su voluntad. Él te ha puesto delante fuego y agua, extiende tu mano a lo que quieras” (Eclo 15,16).

La vida conyugal cristiana necesita de esa revelación para vivificar y robustecer el amor de pareja, y es Dios mismo quien sale a su encuentro y en su ayuda: “Hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero una sabiduría que no es de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios antes de los siglos para gloria nuestra” (1 Cor 2,6-7).

Esta sabiduría misteriosa a la cual la pareja puede acceder requiere de su “Sí” para vivir su espiritualidad en la cotidianidad de la historia. La respuesta conyugal aseverativa da a la existencia nuevas oportunidades de crecimiento humano y trascendente, y desde su antropología cada uno de los miembros puede abrirse a esa gracia santificante. En este contexto, también su psicología puede alcanzar un grado de madurez y desarrollo humano que permita a la pareja vivir la felicidad como experiencia palpable en el camino diario, en medio de todas las circunstancias que sobre la marcha le permiten encontrar el sentido a cada etapa de vida compartida.

La pareja puede contar con la ayuda de Dios en todo momento y circunstancia: “Si alguno de vosotros está falto de sabiduría, que la pida a Dios, que da a todos generosamente” (Sant 1,5). Esta sabiduría hace morada en su interior y la ilumina, permitiendo a los cónyuges renovarse y convertirse. Pero en las ciencias humanas también

el hombre y la mujer pueden encontrar esa presencia vivificadora. Una de ellas es la inteligencia espiritual o trascendente, que fue incorporada a las llamadas “inteligencias múltiples”, teoría propuesta por el psicólogo norteamericano Howard Gardner en 1983. Francesc Torralba (2014) —filósofo y teólogo católico— ha profundizado en esta teoría y a la pregunta ¿qué es la inteligencia espiritual?, en una entrevista, respondió:

Es una modalidad de inteligencia que también se denomina existencial o trascendente. Completa el mapa de las inteligencias múltiples que desarrolló, hace más de dos decenios, Howard Gardner. Nos referimos a una inteligencia que nos faculta para preguntar por el sentido de la existencia, para tomar distancia de la realidad, para elaborar proyectos de vida, para trascender la materialidad, para interpretar símbolos y comprender sabidurías de vida. El ser humano es capaz de un conjunto de actividades que se no explican sin referirse a este tipo de inteligencia. Es especialmente cultivada en los grandes maestros espirituales, en los filósofos y artistas, también en los creadores.

Partiendo de lo mencionado, a continuación, se vinculan las directrices de la espiritualidad conyugal con la inteligencia espiritual bajo la ayuda de las Sagradas Escrituras, el magisterio de la Iglesia y los postulados de dicha inteligencia.

### ***Proyecto de vida en la pareja, un camino por recorrerse***

*Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre la roca: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y embistieron contra aquella casa; pero ella no cayó, porque estaba cimentada sobre la roca (Mt 7,24-25).*

El proyecto de vida es la directriz que orienta a las personas a vivir su vocación. En este planteamiento confluyen todas las dimensiones personales, pues ellas, de una manera integral, contribu-

yen a hacer realidad las metas a corto, mediano y largo plazo. Estas requieren de voluntad para ser cumplidas y a la vez de flexibilidad, sabiduría e inteligencia, para saber cuándo y cómo cambiarlas o redireccionarlas según los cambios que la vida misma presenta. El papa Francisco (2016a) menciona:

Pero al unirse, los esposos se convierten en protagonistas, dueños de su historia y creadores de un proyecto que hay que llevar adelante juntos. La mirada se dirige al futuro que hay que construir día a día con la gracia de Dios y, por eso mismo, al cónyuge no se le exige que sea perfecto (nº 182).

La pareja cristiana está llamada a “tejer” su comunión de una manera trascendente, renovando permanentemente el sentido de su vida compartida, el para qué emprender un camino juntos y mantenerlo vigente con el paso de los años. La meta es muy alta: amarse y ser felices toda la vida. Pero ¿quién no se ama?, o ¿quién no quiere ser feliz?, está inscrito en la profundidad del ser, en su esencia, en la herencia recibida de Dios mismo: “Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4,7), “tú has dado a mi corazón más alegrías que cuando abundan ellos de trigo y vino nuevo” (Sal 4,8) y “los discípulos estaban llenos de gozo y del Espíritu Santo” (Hch 13,52).

El amarse para toda la vida implica la decisión de un entrenamiento afectivo que va desde el elegirse en el enamoramiento y noviazgo hasta el reelegirse en el camino, lo cual exige el cuidado y la cultivación de la vocación, así como mantener la mirada común puesta en la opción fundamental de la cohesión existencial. Para esto, Benedicto XVI (2005) dice que:

El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es “éxtasis”, pero no en el sentido de arrebatado momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, pre-

cisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios (nº 6).

En el mismo documento se menciona los tres tipos de amor: eros o atracción de pareja, un arrebató momentáneo (nº 4), *philia* o amor de amistad (nº 3) y *agape* o descubrimiento del otro, preocupación y búsqueda del bien del amado (nº 6). Indiscutiblemente, el amor *agape* engloba a los dos primeros ayudando en la triple dimensión de la relación de pareja: ser amigos, esposos y amantes. Este trípode sostiene la firmeza de la conyugalidad, demandando la participación de la comunicación y el diálogo continuo y permanente, incluido en aquellos momentos de silencio y retiro, pues la comunión conyugal cultivada utiliza diferentes tipos de lenguajes que pasan desde la razón y la palabra hasta la intuición:

El pilar de la comunicación sustentado en el principio “no deje para mañana lo que puede hablarse hoy” donde ningún pendiente debe quedar sin tratar respecto a la vida de pareja, del hogar, de los hijos, con base a tres reglas: no interrumpir, no criticar, no juzgar” para poder “escuchar, discernir, responder” (Vásquez, 2019, p. 142).

Lo mencionado es importante, pero también lo es saber cómo decirlo desde la inspiración de Dios: “No está aún en mi lengua la palabra, y ya tú, Yahveh, la conoces entera” (Sal 139,4). Mientras más se cultiva la amistad con el misterio, su inhabitación en la persona y en la pareja va a ser más contundente y su dirección va a ser más clara: “Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). La persona creyente vive su fe de manera práctica en todo ámbito, dando a su pareja la primacía sobre las demás personas y cultivando la confianza y la apertura en la manifestación de los diferentes movimientos emocionales y psicológicos que suceden en su interior. Así:

Nuestra estrategia será especialmente efectiva si vamos por una parte provistos de una pregunta que intente sondear en el sentir de la otra persona y por otra con un compromiso a nosotros mismos de escuchar sin interrumpir, sin argumentar, sin contraatacar [...]. Las emociones que más miedo nos da expresar son el miedo y la

tristeza que cuando no se expresan son transmutadas en resentimiento, que es el origen de gran parte de nuestra ira [...]. Muchas veces esa tristeza es por sentirnos solos y ese miedo es a no ser queridos (Alonso Puig, 2008, pp. 110-111).

Lo mencionado por este neurocientífico es un camino orientador para la pareja cristiana, la misma que debe dejarse dirigir por el Espíritu, quien imprimirá en su interior las intuiciones para desarrollar la empatía necesaria no solo para hacerse compañía, sino que esa compañía sea idónea y satisfactoria.

Pensamiento y palabra están interrelacionados, el primero da origen al segundo: “Examíneme, oh Dios, y sondea mi corazón; ponme a prueba y sondea mis pensamientos (Sal 139,23). Por este motivo, tanto de acuerdo con la espiritualidad como a la inteligencia espiritual, el creyente maduro en su personalidad y en su fe se ejercita en la cultivación de pensamientos e ideas esperanzadoras, generando una visión positiva de sí mismo y de su pareja, que parte y llega en un camino de doble vía: valoración y gratitud. Torralba (2012) lo corrobora de la siguiente manera:

Valorar es un acto del que se siguen distintas consecuencias de orden emocional. Consiste en identificar los bienes y males que han generado una determinada decisión en el pasado. Consiste en someter al tribunal de la razón tal elección. Para ello, es básico sopesar, observar los efectos que han tenido para uno mismo y para los demás (p. 122).

La pareja que pone su proyecto de vida en manos del Señor puede optar por hacer de la gratitud una constante, generándose un estilo optimista que luego incluso es una de las mejores herencias que se puede transmitir a los hijos. La gratitud atrae el bien y compromete amorosamente, manteniendo una mirada existencial positiva de todos los acontecimientos. La historia de vida conyugal está cargada de vivencias, las mismas que, a manera de hilos de variados colores, van construyendo la imagen que los involucrados se comprometan a darle. Todo es motivo de gratitud y contribuye al

proceso de maduración humana. Los acontecimientos reflexionados y abrazados en la historia hacen de las personas y de la pareja seres más sabios y fuertes, que salen victoriosos de todas sus crisis y temores, porque “no hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor” (1 Jn 4,18). En este ámbito del proyecto de vida, la gratitud es imprescindible porque mantiene despierta la actitud de valoración del cónyuge y su desenvolvimiento. Walter Kásper (2014) menciona al respecto: “El amor que afirma al otro en cuanto otro, también le concede lo que le corresponde; privado de esta actitud de justicia, sería inauténtico y vacío” (p. 42).

Esta valoración va en relación directa con el cuidado de sí mismo y del otro como manifestación de amor y de preventividad, que en su momento necesitará de la vivencia sincera y madura del perdón: “Soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros” (Col 3,13). Las heridas del interior solo pueden ser sanadas por el amor y por quien es su fuente: Dios, quien ayuda a las personas a asumir con humildad y con claridad la propia responsabilidad frente a los acontecimientos dolorosos y sus posibles enmiendas.

La experiencia de sanación es “pneumatológica”. El Espíritu de Dios puede recorrer todos los rincones de la persona que lo acepta y está necesitada de salud emocional y afectada en la vida conyugal por varias causas (infidelidad, indiferencia, falta de valoración y apoyo, rencillas y desacuerdos con la familia política, descuido en la afectividad y en la sexualidad, problemas económicos y laborales, situaciones de desesperación generadas por adicciones, incompatibilidad en la escala de valores u otras problemáticas). El abrirse a la gracia permite a la persona ser un campo amplio sobre el cual se derrama la lluvia del perdón y la resignificación de las vivencias. Torres (2015) corrobora lo dicho de la siguiente manera:

En los grupos de oración y asambleas cristianas católicas, no católicas y otras corrientes espirituales se ha venido utilizando el término

sanación para hacer referencia a los procesos de transformación que presenta un creyente a partir del momento en que le abre su corazón a Dios y cuya apertura lo lleva a superar, no solo adicciones, enfermedades físicas o psicológicas, sino que además se dan procesos de transformación personal que los convierten en seres humanos menos arrogantes, más solidarios, más comprometidos con su familia, con su relación de pareja, con sus hijos (p. 20).

### ***Proyecto de vida en las diferentes etapas del matrimonio***

Plantearse un proyecto de vida en el matrimonio es soñarlo de tal manera que la proyección a vivirlo sea para todas las etapas de la vida, con convencimiento, compromiso y bienestar. Por este motivo el magisterio de la Iglesia plantea un acompañamiento a la pareja a lo largo de toda su vida matrimonial. Así, en la constitución apostólica *Familiaris Consortio*, el Papa Juan Pablo II (1982) habla sobre la relevancia de una pastoral remota, próxima e inmediata al sacramento del matrimonio (nº 66) y de una pastoral post-matrimonial (nº 69).

En el primer tiempo, las parejas de esposos construyen las bases de su futuro conyugal y familiar. Es el tiempo de compartir en pleno uso de la dinámica juvenil la realización de la vocación propia y la compartida con la persona elegida. Desde un punto de vista espiritual, es el momento indicado para integrar en la nueva aventura de la vida a Dios como persona vinculante. La experiencia espiritual influye directamente en el trato humano proporcionando a la pareja la priorización sobre todos y todo:

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 [...]. 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, más con recta intención. Ten piedad de mí y de ella y podamos llegar juntos a nuestra ancianidad” (Tb 8, 4,6-7).

El papa Francisco (2016a) aporta al respecto: “El amor necesita tiempo disponible y gratuito, que coloque otras cosas en un segundo lugar. Hace falta tiempo para dialogar, para abrazarse sin prisa, para compartir proyectos, para escucharse, para mirarse, para valorarse, para fortalecer la relación” (nº 224).

El segundo tiempo del matrimonio se refuerza con la presencia de los hijos, que llegan como bendición y prolongación, tanto del amor creador de Dios cuanto del amor de los esposos. Es el tiempo del darse en función de la familia fundada, de la búsqueda y construcción del desarrollo basado en la responsabilidad, en la victoria sobre diferentes tipos de luchas y de la vivencia de un amor pleno y maduro que se reinicia día a día: “La herencia de Yahveh son los hijos, recompensa el fruto de las entrañas; como flechas en la mano del héroe, así son los hijos de la juventud” (Sal 127, 3-4).

En una sociedad marcada por el egoísmo disfrazado de practicidad, el magisterio de la Iglesia hace un llamado a revalorizar la grandeza de la paternidad y maternidad: “En su unión de amor los esposos experimentan la belleza de la paternidad y la maternidad; comparten proyectos y fatigas, deseos y aficiones; aprenden a cuidarse el uno al otro y a perdonarse mutuamente (Papa Francisco, 2016a, nº 88).

Los diferentes tiempos de los hijos también son momentos para vivenciar la presencia de Dios, constituyéndose en oportunidades no solo para la potenciación de sus vidas en todos los aspectos, sino también para transmitir la fe de una manera generacional. El desarrollo de una vida espiritual en los hijos es la mejor herencia que se les puede dejar, pues en ello está la fortaleza interior y el vigor necesario para tomar las decisiones más adecuadas.

La tercera etapa es la llamada “etapa del nido vacío”, es aquella cuando los hijos toman su propio camino en pos de su proyecto personal de vida. Los esposos se reconocen como al principio: él y ella con muchos sueños cumplidos y otros nuevos por realizarse, pero en el trayecto caminado siempre la presencia de Dios acompañante,



amigo y ayudante: “Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5).

Este es el tiempo de recoger lo sembrado, tiempo de gratitud y reconocimiento por todo lo vivido y aprendido, y la exigencia de seguir saboreando la nueva etapa con el advenimiento fresco y renovado de los nietos y la familia ampliada como lugar teológico en el que la presencia de Dios une y fortalece lazos no solo afectivos, sino también culturales y espirituales. Este es el tiempo en que la descendencia mira en la pareja a los maestros de vida: “Así, mediante la alianza de fidelidad de sus padres, aprenderán a creer en la alianza de fidelidad de Dios, que es la única que hace posible esta fidelidad (Ratzinger, 2015, p. 112).

También es la oportunidad de “reenamorarse” y volver a elegirse para prolongar la alianza concertada en la juventud y mantenida a lo largo de la historia conyugal, cargada de una serie de experiencias que pueden ser estímulos de unidad o de fracaso, según la capacidad de los cónyuges de asimilarlas o resignificarlas. De ahí la importancia de la cultivación de la espiritualidad y de la psicología espiritual, dos caminos para ayudar a la pareja a hacer realidad su proyecto de vida en todas las etapas y en cada una de ellas valorar su sentido y su ¿para qué?

### ***Crisis en el camino u oportunidades del amor***

La meta de llegar al final de la vida juntos encuentra en el camino luces y sombras, las mismas que vividas desde la fe adquieren un nuevo enfoque. Las primeras serán las inspiraciones para avanzar y las segundas, las oportunidades para solucionar de manera sabia y diligente los diferentes tipos de problemáticas. Ramirez (2017) dice al respecto:

Donde se dice “crisis”, se dice “oportunidad”. Crisis es siempre un momento de cambio y un cambio es siempre un mensaje de

ESPERANZA, esperanza de encontrar una solución y de salir hacia adelante y hacia arriba [...]. Ahora bien, para encontrarlas, es indispensable, en primer lugar, tomar conciencia de dónde estamos, de ver en qué consiste realmente la crisis y, en segundo lugar, comprender las razones de esta crisis, darle su verdadero sentido (pp. 183-184).

Esta esperanza puede sentirse defraudada si no se alcanza a sintonizar la necesidad del otro o el impacto que los comportamientos pueden ejercer sobre su subjetividad. Los sufrimientos son potencializados por experiencias pasadas dolorosas o por pensamientos ansiosos que muchas veces no se concretan. Frente a esto, Kathleen Noble dice:

La sensibilidad espiritual o espiritualidad, es, esencialmente una transformación de la persona y esta exige una labor sobre uno mismo, un trabajo sobre el propio yo. Genera una calidad de ser que es el punto de partida del saber espiritual. Un doble movimiento es necesario para alcanzar este fin: un proceso de interiorización y simultáneamente un movimiento de la superación del ego que se abre a los otros (en Torralba, 2012, p. 48).

Es precisamente en ese abrirse para conectarse con el otro, con la pareja, cuando también interviene la gracia de Dios prestando su ayuda. Lo menciona Pablo: “El Espíritu es Señor y vivificador; es Él quien nos comunica la vida divina y derrama el amor de Dios en nuestros corazones” (Rm 5,5). Es Dios mismo quien enseña a amar y a salir de las propias fronteras para generar empatía y acción positiva.

La vida matrimonial es una escuela de amor cuya expresión más elevada es el perdón y el reconocimiento honesto de las consecuencias de las elecciones tomadas y cómo ellas afectan a la pareja desde lo más íntimo y no negociable: su dignidad. Los esposos cristianos tienen en Jesús el referente del perdón: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34); siendo necesaria en esta dinámica del perdón el convencimiento de que es necesario no solo para restablecer la tranquilidad en la relación, sino porque se necesi-

ta de esa sanación interior que permite mantener el resto del camino sin cargas negativas:

Cuando hemos sido ofendidos o desilusionados, el perdón es posible y deseable, pero nadie dice que sea fácil. La verdad es que la comunión familiar puede ser conservada y perfeccionada solo con un gran espíritu de sacrificio. Exige, en efecto, una pronta y generosa disponibilidad de todos y cada uno a la comprensión, a la tolerancia, al perdón, a la reconciliación (Papa Francisco, 2016a, nº 106).

Las palabras adecuadas como expresión de la afectividad fortalecen la relación. De esta manera se interrelacionan pensamientos y palabras, lo cual permite exteriorizar positivamente lo que sucede en el interior. Es el papa Francisco (2016b) quien repite a los recién casados las palabras claves del matrimonio:

A veces me preguntan cómo hacer para que la familia vaya siempre adelante y supere las dificultades. Yo les sugiero que practiquen siempre [...] tres palabras que expresan tres actitudes [...] que los pueden ayudar a vivir la vida de matrimonio, porque en la vida de matrimonio hay dificultades: el matrimonio es algo tan lindo tan hermoso, que tenemos que cuidarlo, porque es para siempre. Y las tres palabras son “permiso, gracias, perdón”.

### ***El matrimonio como lugar teológico***

En un párrafo de su blog, Haible (s/f) dice sobre los mismos de la siguiente manera:

Los *loci actuales*. La teología contemporánea normalmente resume la demostración teológica en cuatro etapas: la prueba de Escritura, la prueba de tradición, la doctrina de la Iglesia y las razones teológicas. En este proceso la prueba del magisterio eclesiástico sirve sobre todo para fundamentar la doctrina misma. La teología es parte de la Iglesia, parte de su encargo doctrinal y, consecuentemente, solo puede exponer la doctrina de la Iglesia. Pero esta doctrina no solo debe demostrarse partiendo de la Escritura y tradición, sino que debe también profundizarse y adaptarse al pensamiento actual.

Bajo este concepto se puede mencionar que el matrimonio es un lugar teológico porque está basado en la voluntad de Dios manifestada en las Sagradas Escrituras, en la tradición sustentada en el dogma y la moral, en el magisterio que lo ilumina en las diferentes etapas de la historia y contextos, así como en las razones teológicas que lo alimentan para mantenerlo vigente en una sociedad posmoderna que intenta disminuirlo y hasta destruirlo.

Las implicaciones de lo mencionado radican en la responsabilidad de vivir el sacramento de una manera idónea no solo como un contrato social que caería en el campo estrictamente de lo legal, sino como alianza sponsal con sentido de pascua o experiencia de vida en plenitud, para lo cual los esposos deben sembrar y cultivar sobre la marcha de su historia hábitos direccionados por pensamientos, sentimientos y actitudes alimentados por las enseñanzas de Jesús y el Espíritu Santo.

### ***Momentos de soledad y silencio***

*Levantándose muy de mañana, siendo aún muy oscuro, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba (Mr 1,35).*

En una sociedad convulsionada y agitada, el cristiano está invitado a buscar y gustar de espacios de soledad y silencio que son los adecuados para dejarse encontrar por el misterio. Es necesario buscar estos espacios de “retiro” en medio de la cultura de comunicación virtual que intenta llenar todos los intersticios del ser con los diferentes “ruidos” sociales. La soledad y el silencio acogen al creyente para regalarle el contexto adecuado de diálogo, diáfano y amistoso, con su Señor. Jesús mismo se retiraba a orar y el creyente seguidor de los pasos de su maestro puede emular esta costumbre para dejarse invadir y llenar por la misteriosa presencia de Dios que habla a su interior sin hablar, que se comunica desde su presencia callada y armoniosa, y que escucha pacientemente, sin tiempos ni horarios.

Al igual que Jesús, el creyente, a través de momentos de soledad y silencio, descansa en las manos de su Dios, renueva sus fuerzas, toma nuevos bríos y se prepara para continuar su camino con esperanza y alegría.

Esta buena práctica cristiana de retiro y soledad ayuda a la pareja de esposos a encontrarse con su maestro, con la confianza y la seguridad de que sus búsquedas e incertidumbres de regreso retornarán satisfechas. “Al ir, va llorando, llevando la semilla; al volver, vuelve cantando trayendo sus gavillas” (Sal 126,6). Benedicto XVI (2011) mencionó sobre este aspecto:

El silencio es la condición ambiental que mejor favorece el recogimiento, la escucha de Dios, la meditación. Ya el mismo hecho de gustar el silencio, de dejarse —por así decir— “llenar” del silencio, nos predispone a la oración. El gran profeta Elías, sobre el monte Horeb —o sea, el Sinaí— asistió a un vendaval, después a un terremoto, después a relámpagos de fuego, pero no reconoció en ellos la voz de Dios; la reconoció en cambio en una brisa ligera (*cf.* 1 Re, 19, 11-13) Dios habla en el silencio, pero hace falta saberlo escuchar (p. 1).

También desde la inteligencia espiritual, Torralba (2012) hace alusión al silencio y dice:

El silencio es un ámbito especialmente idóneo para la irrupción de preguntas y de experiencias que están íntimamente conectadas con la vida espiritual. Cuando uno está en silencio consigo mismo y logra acallar las voces de la mente, se asombra de la realidad, experimenta el misterio de todo lo que hay y palpita en él, surge con ímpetu la pregunta por el sentido (p. 197).

Es un reto para la persona y la pareja contemporáneas parar la rapidez de la cotidianidad y tomar conciencia sobre la importancia de la soledad y el silencio, tanto en la vida personal cuanto en la conyugal, pues los lazos se estrechan más con el trascendente cuando se le da espacio y escucha activa. Es uno de los caminos para encarnar a la fe y a la espiritualidad en la vida concreta. También ayuda mirar todo de manera contemplativa y extasiarse por lo que forma la vida

y el universo, desarrollando una sensibilidad especial para “saborear” los acontecimientos de manera consciente, sin prisas y con gratitud; viendo en ellos una interconexión perfecta, fruto exclusivamente de la sabiduría y creatividad de Dios. Así lo hacía la madre de Jesús: “María, por su parte, guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón” (Lc 2,19).

### ***Oración personal y en pareja***

*Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18,20).*

La pareja cristiana tiene en la oración una herramienta efectiva de comunicación con Dios. La oración conyugal no reemplaza a la oración personal, porque la experiencia de fe es en primera instancia personal. De ahí que en ciertos casos esta vivencia no siempre es compartida por los dos esposos, cuando esto sucede una manifestación de amor y servicio es precisamente orar por el cónyuge lejano a Dios. En cambio, cuando la pareja comparte sus convicciones espirituales, la oración les permite unirse y consolidarse buscando al unísono de su ser la presencia y dirección del Espíritu de Dios. La oración es ocasión de gratitud e intercesión, es reconocerse acompañados por el trascendente y encontrar su misterio en la clara y sencilla cotidianidad de la vida. El papa Francisco (2014) dice:

Es verdaderamente un designio estupendo lo que es connatural en el sacramento del matrimonio. Y se realiza en la sencillez y también en la fragilidad de la condición humana. Sabemos bien cuántas dificultades y pruebas tiene la vida de dos esposos [...]. Lo importante es mantener viva la relación con Dios, que es el fundamento del vínculo conyugal. Y la relación auténtica es siempre con el Señor. Cuando la familia reza, el vínculo se mantiene. Cuando el esposo reza por la esposa y la esposa reza por el esposo, ese vínculo llega a ser fuerte; uno reza por el otro.

La pareja cristiana puede hacer de su vida una oración permanente y al orar con su vida encuentra a su Señor en cada uno de los

acontecimientos, en cada una de las personas acogiendo esa voz misteriosa que le direcciona, le anima, le corrige y le inspira. Una buena práctica de oración es la *lectio divina* o lectura orante de la Escritura.

### ***Vida de sacramentos y la vida como un sacramento***

*Más bien, como aquel que os ha llamado es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como dice la Escritura: seréis santos porque santo soy yo (1 Pe 1,15-16).*

La vida conyugal, en sí, es un sacramento, es signo de la presencia de Dios que acompaña a los esposos en su caminar, alimenta su amor, consuela en el dolor, ilumina en la indecisión, fortalece en la decisión... su presencia es real y constante, y los esposos pueden percibirlo en cada rincón de su historia. En la realización de la vocación matrimonial, el Espíritu ayuda a renovar al sacramento y conduce a los cónyuges por los caminos de la conversión que pueden llegar hacia la santidad:

Desde este momento están unidos en todas las vicisitudes de su vida, no solo en la prosa cotidiana, sino también, sobre todo, en la vida espiritual, es decir, en la oración, en el esfuerzo de amar cada vez más a Dios y en el camino común hacia la perfección cristiana, es decir, hacia la santidad (Gryel y Gryel, 2013, p. 11).

La santidad de los esposos en la sociedad posmoderna podría parecer imposible, pero el matrimonio cristiano cuenta con todos los elementos para plantear su camino hacia ella. Se vive el amor, la fe, el servicio, el perdón, la alegría, la esperanza y sobre todo se cuenta con la gracia santificante de Dios que ayuda a los cónyuges a ser personas de bien y cristianos coherentes con su fe. También está la oración y los sacramentos, que ayudan a mantener viva y fresca la presencia del trascendente en el camino hacia la perfección del amor. Sarmiento (2007) corrobora lo dicho:

Los esposos han de encontrar en la Eucaristía el modelo para hacer visible, a través de sus mutuas relaciones, la unidad y fidelidad del

misterio del amor de Cristo a su Iglesia, del que su matrimonio es un signo y participación [...]. El significado particular que el sacramento de la Reconciliación tiene para la vida conyugal y familiar se descubre enseguida con solo advertir que, entre sus efectos, están los de hacer crecer y, cuando es necesario, recomponer y restablecer la alianza y comunión familiar (pp. 126-127).

Asimismo, Ludmila y Stanislaw Gryel (2013) narran diez historias de parejas cuyas vidas han sido consagradas desde su particularidad a Dios, a tal punto de llegar a la beatificación y canonización. Estos matrimonios han sido testimonio del amor humano y de la fortaleza que este adquiere con la ayuda del cuidado de la interioridad, guiado por el Espíritu Santo. Algunas de estas parejas son: Raisa y Jacques Maritain (pp. 17-46), Luigi y Maria Beltrame (pp. 47-65) y Gianna Beretta Molla y Pietro Molla (pp. 67-81). Ellos encontraron en su vocación los caminos de amor y servicio a su pareja, a sus hijos y a las personas que formaron parte de su historia, siendo su gran inspiración la vida de Jesús y sus enseñanzas.

El sacramento de la eucaristía da vida al matrimonio y el de la reconciliación lo sana. La gracia de Dios se manifiesta a lo largo del camino de la pareja y de la familia a través de los sacramentos no solo de los esposos, sino de la ascendencia y la descendencia acompañándolos, vivificando la vida y celebrándola.

### ***Afectividad y sexualidad***

*Él: ¡Qué hermosos tus amores, hermosa mía, no-  
via! ¡Qué sabrosos tus amores! ¡Más que el vino!  
¡Y la fragancia de tus perfumes, más que todos  
los bálsamos! (Cant 4,10).*

*Ella: Yo soy para mi amado, y hacia mí tiende su  
deseo. ¡Oh, ven, amado mío, salgamos al campo!  
Pasaremos la noche en las aldeas (Cant 7,11-12).*

El amor de pareja es una fuerza que vincula a sus miembros con fuerza y contundencia, pero es un arte, una responsabilidad y



un reto mantenerlo. Su falta de cuidado atrae a su mayor enemiga: la rutina, que lleva a la falta de interés, al desamor y al desencanto. El papa Francisco (2016a) menciona: “Se traslada a las relaciones afectivas lo que sucede con los objetos y el medio ambiente: todo es descartable, cada uno usa y tira, gasta y rompe, aprovecha y estruja mientras sirva. Después, ¡adiós!” (nº 39). Se requiere, por tanto, apropiarse del cuidado del amor como decisión y no tanto como un mero sentimiento, el cual puede tener un tiempo de duración corto si no se le cultiva.

Zambrano (2019) afirma que “en el matrimonio, los esposos viven su vocación entregándose el uno al otro por completo. Es una entrega en la totalidad: cuerpo, espíritu, pensamientos, corazón, tiempo, dinero, energías, salud, cualidades, aficiones” (p. 150).

También la inteligencia espiritual aporta con el decir de Torralba (2012) de la siguiente manera:

El cultivo de la inteligencia espiritual capacita para establecer relaciones interpersonales de profundidad, que trasciendan el rol, la imagen, el plano de lo superficial y captar la indisoluble individualidad de cada ser humano. Gracias a ello, uno trasciende la corporeidad y detecta la riqueza interior del otro (p. 241).

Por tanto, la afectividad como expresión del amor conyugal es una fuerza interior que de una manera centrípeta parte de cada uno de los cónyuges hacia su amado, a su centro, a su ser; pero para que ello suceda debe haber motivaciones permanentes que emanan de las palabras asertivas, los lenguajes amorosos, la delicadeza en el trato, la ternura, la amabilidad, el autodomínio, la generosidad, el servicio y la presencia consciente.

Como fruto de la vivencia de estas necesidades y a la vez expresiones, los esposos-amigos-amantes convocan al erotismo, el deseo y la vivencia de una sexualidad plena que abraza a los cónyuges en la expresión de comunión más íntima y cohesionada que puede darse entre dos personas. La corporeidad y la espiritualidad, como

las dos caras de una misma moneda, vibran al unísono de la melodía del amor. La unión sexual es la mayor prueba de espiritualidad porque en ella convergen todas las dimensiones del ser y, por supuesto, la espiritual que da sentido y direcciona a las demás. Es Dios mismo quien bendice el amor humano a través de esta interrelación que, vivida desde una perspectiva humana, se espiritualiza porque está sustentada en el amor:

Así como carne y amor no se oponen, sino que se invocan mutuamente, lo mismo ocurre con carne y Espíritu. Se entiende entonces que el Espíritu puede donarse precisamente en la unión corporal de los esposos [...]. Por eso la caridad conyugal ordena todas las dimensiones del vínculo entre los cónyuges: el instinto sexual, los sentidos, la afectividad; el querer y el conocer libres y personales [...]. La conexión entre espíritu y carne hace posible a los cónyuges comunicarse mutuamente con la presencia divina precisamente a través de su unión corporal (Granados, 2014, pp. 279-280).

Sarmiento (2016) menciona sobre el amor indisoluble que permanece en tiempo:

Habrán de estar atentos para evitar no abrir la puerta a ningún “enamoramiento” hacia otra tercera persona, poniendo los medios necesarios para evitar el “desenamoramiento” del propio cónyuge. Pero, sobre todo, deberán esforzarse por mantener siempre vivo el amor primero. Para ello deberán “conquistarse” el uno al otro cada día, amándose “con la ilusión de los comienzos”. Sabiendo que las dificultades, cuando hay amor, contribuirán incluso a hacer más hondo el amor (p. 101).

### ***El servicio***

*El que quiera ser primero, que se haga servidor de todos (Mc 9,30).*

Mantener el proyecto de vida matrimonial es una experiencia de cuidado personal, recíproco y de servicio. Se cuida lo que se ama y se privilegia a quien se mantiene como la persona más importante

de la vida, tanto en los momentos sencillos y cotidianos como en aquellos que exigen mayor donación y hasta sacrificio. Este es el caso de enfermedades graves, quebrantos laborales o económicos y calamidades de diferente índole. Es entonces donde la capacidad de amor y la fortaleza resuenan firmemente en la pareja. Ponce (2017) dice al respecto:

Socorrerse y ayudarse mutuamente en todas las circunstancias de la vida. La ayuda tiene que ver con el esfuerzo que un cónyuge pone en beneficio del otro y viceversa. Es renunciar al egoísmo propio para lograr un propósito común o fin mayor. Socorrerse es un paso más, es prestar dicha ayuda, pero en un estado de peligro o necesidad puntual y generalmente grave, la necesidad puede ser económica, física o psíquica (p. 56).

Lo mencionado corrobora la idea de ser “una ayuda idónea” (Gn 2,18) a lo largo del camino, con la seguridad de vivir también la triple dimensión bautismal: sacerdote o servidor del otro, aquel que ofrece su vida como una donación para la felicidad de la pareja y de la familia; profeta o servidor de Dios, quien utiliza el lenguaje en sus diferentes formas para llevar a su relación y familia el mensaje de Dios; rey o señor de uno mismo con la autoridad del autodomínio y la libertad para irradiar su afectividad todo el tiempo a través de su vida misma, vivenciando las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, las mismas que imprimen un estilo de optimismo y armonización en la vida de la pareja para hacer de cada día un encuentro grato y consciente que permita responderse a la gran pregunta: ¿Para qué estamos juntos?

La vida conyugal es escuela y aplicación de servicio a lo largo de toda su existencia. El primer servicio debe ser hacia la pareja y hacia la familia, utilizando las capacidades particulares que Dios ha regalado a cada uno. Es ahí donde se construye la complementariedad y la fortaleza conyugal y familiar, lo cual necesita de la generosidad de todos, quienes saliendo de sus propios límites comparten su tiempo y solicitud en la resolución de situaciones cotidianas. La vida de Jesús

ha sido un servicio constante que ha partido de su gran capacidad de misericordia, es decir, “sentir con el corazón”, sentir con empatía la necesidad del otro y otorgarle la ayuda necesaria para hacerle mejor y más llevadero su camino. Sarmiento (2016) orienta al respecto:

Es evidente que todo esto implica una serie de actitudes básicas que se pueden resumir, en cierta manera, en el espíritu de servicio: es decir, en el afán por hacer fácil y agradable la vida a los demás. Eso exigirá, entre otras cosas, proceder de común acuerdo en los asuntos familiares, hablando y exponiendo las razones antes de tomar las decisiones, etc. Llevar esto a la práctica exigirá muchas veces reparar las responsabilidades —todas ellas, sin embargo, compartidas, en última instancia— teniendo en cuenta siempre las capacidades y aptitudes de cada uno, en buena medida ligadas a la condición propia del hombre y de la mujer (p. 109).

El servicio conyugal y familiar puede trascender los límites del hogar cuando se sirve a manera de apostolado en aquellos sitios donde se requiere “amar y servir”. Esto afianza la vida de fe de los servidores y los lazos afectivos se multiplican. En la búsqueda del bien de los demás, los esposos se convierten en sagrarios vivos de la presencia de Dios haciendo de la solidaridad su consigna vital. Torralba (2012), desde la inteligencia espiritual, dice:

Cuando uno practica la solidaridad, lo hace porque se siente estrechamente unido al otro, a sus dolores y a sus sufrimientos [...]. Por ello, la solidaridad es una expresión de la vida espiritual, porque está lejos de cerrar al individuo en su propio mundo [...] Radica en la vivencia de la unidad, de la pertenencia al Todo y exige como tal, la desposesión del ego y la superación de la dualidad (pp. 230-231).

El servicio da sentido a la vida, genera unidad y alegría, tiende puentes y permite a la pareja compartir y cohesionarse para dar solución a las necesidades de otras personas en una dinámica que permite al ayudar, ayudarse y mirar en el necesitado al Cristo sufriente a quien socorrer.

## ***Comunión eclesial***

*La congregación de los que creyeron era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo lo que poseía, sino que todas las cosas eran de propiedad común (Hch 4,32).*

La primera comunidad es la conyugal, de la cual se deriva la familiar, y ella es la célula de la Iglesia y de la sociedad. Los esposos cristianos, para afianzar su espiritualidad como base de su unión conyugal, están invitados a congregarse con otros esposos creyentes con quienes compartir su “contagio” de fe en un clima de fraternidad y reciprocidad, de tal manera que las parejas con más años de matrimonio y mayor experiencia puedan compartirla con las parejas jóvenes y ellas a su vez, con su ímpetu e ilusión juvenil, contribuyan a inspirar nuevamente a los más experimentados.

Grupos como los Equipos de Nuestra Señora, creados por el padre Caffarel, tienen esta misión de ayudar a los matrimonios con un esquema establecido: comida en común, oración en común, participación y puesta en común, cambio de impresiones y obligaciones de cada matrimonio. Tienen un equipo responsable y siempre están acompañados por un sacerdote.

Esta es una manera concreta de vivir el Evangelio en una sociedad que tiende a la secularización y a la relativización del compromiso matrimonial como proyecto vital. Los tiempos de la espiritualidad se refrescan frente a los desafíos sociales y las cosmovisiones imperantes.

## ***La ansiada felicidad***

Pues le haces bienaventurado para siempre; con tu presencia le deleitas con alegría (Sal 21,6).

La persona camina, lucha y pone en juego todas sus herramientas en la búsqueda de la felicidad. Igualmente, en el matrimonio

los esposos adquieren este mismo reto con ilusión. Siendo el sacramento el punto cero a partir del cual la pareja se construye con la toma de decisiones, el discernimiento es más claro bajo la dirección del Espíritu Santo, la relación crece y madura con su presencia que regala a la persona y a la pareja sus frutos: “En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí, contra tales cosas no hay ley” (Gal 5,22-23). De esta manera, la presencia pneumatológica (“suave como la brisa y fuerte como un torbellino”) va ayudando a la pareja a reelegirse, a amarse y a ser felices con diferentes tipos de afectos a lo largo de su vida. La inteligencia emocional plantea que:

La felicidad tiene que ver con la realización de los propios valores e ideales, con la experiencia de cumplir el propio deber, con la sensación interior de vivir una vida con sentido. El cultivo de la inteligencia nos hace progresar en la conquista de la felicidad propia y ajena [...]. Algunos de los síntomas que hallamos en las personas espiritualmente inteligentes son una forma especial de ser, estar y percibir la realidad colmada de asombro y de misericordia, una capacidad de conmoverse ante todo cuanto existe, ante una pequeña criatura o ante valores como la bondad y la belleza (Torrallba, 2012, pp. 329-330).

Se aprecia, entonces, que la espiritualidad conyugal puede ser ayudada por la inteligencia espiritual, al ser dos herramientas que permiten converger desde lo espiritual y lo antropológico en un camino de tres: el esposo, la esposa y su Señor hacia una vida de unidad indisoluble, fiel y feliz.

## Conclusiones

La pareja humana está determinada por la voluntad divina para acompañarse de una manera adecuada: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda idónea” (Gn 2,18). La soledad acaba cuando se encuentra a la persona correcta, el camino de la vida se hace placentero al saberse amado y al amar como una decisión madura que busca el desarrollo integral de las personas in-

volucradas, cultivando una relación que se retroalimenta en el paso de los años con aportes positivos que contribuyen a mantener no solo la estructura conyugal —por costumbre o por obedecer a planteamientos religiosos o sociales—, sino el compromiso renovado de una afectividad sembrada y cultivada con perseverancia y responsabilidad. Para mantener la solidez en la relación, la pareja está invitada a mirar con determinación su opción fundamental planteada en el inicio de su matrimonio y que requiere de cuidados y aportes positivos constantes para mantenerlo.

El elemento unitivo de la pareja es el amor conyugal, que parte de la admiración y la valoración, y se alimenta con acciones favorables que permiten mantener activo el compromiso adquirido libremente frente a Dios y a la comunidad. Este compromiso de amarse y respetarse en todas las circunstancias mientras dure la vida es una meta a largo plazo, adquirida generalmente en la juventud y que requiere de un aprendizaje y cultivación personal que ayuden a los esposos a percibirse desde la óptica de la dignidad y que les proporcione herramientas para mantener la relación desde la alteridad y la empatía. El amor conyugal no es una sensación solamente, sino una convicción y decisión que implica la definición y la priorización de la pareja como la persona más importante de la vida con quien se mantiene una comunidad indisoluble y fiel. El amor de esposos parte de la aceptación a la singularidad, exigiendo para ello una postura objetiva y racionalizada que permite sopesar lo bueno y lo malo de cada uno, y con una visión positiva dar la valoración adecuada para mantener la elección de la persona en el paso del tiempo.

La meta de la conyugalidad requiere de la participación de los esposos de una manera positiva que pueda dar respuestas a los diferentes desafíos que parten no solo de su subjetividad y problemáticas de diferente índole, sino, también de aquellos que provienen de la influencia social y de la cosmovisión imperante que inducen a la disminución o hasta a la eliminación de la importancia del matrimonio

de manera civil y también religiosa con lo cual el destino de la familia según el proyecto de Dios va perdiendo aparentemente vigencia.

La posmodernidad tiene sus signos característicos, entre ellos, el individualismo que trata de cautivar a la persona con los beneficios de una vida independiente en un estado de comodidad necesario para la realización de sus planes particulares; esto es lo contrario del matrimonio que es comunidad y camino compartido. Otro signo de nuestros tiempos es el rechazo camuflado o directo de las normas establecidas en una manifestación de rebeldía frente a lo tradicional lo cual afecta directamente al matrimonio considerado en todas las culturas, tiempos, religiones y sociedades como el inicio y base de la familia. De igual manera la exteriorización social de otras maneras de vivir la afectividad y la sexualidad como la homosexualidad, bisexualidad, transgénero, que son alternativas diferentes a lo establecido en las Sagradas Escrituras: “Dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne” (Gn 2,24). También el ambiente posmoderno privilegia a través de los medios de comunicación social e informáticos como la Internet y las redes sociales la práctica del sexo como hedonismo; sin fundamento afectivo y responsable buscando solamente un erotismo desordenado que no incluye necesariamente el conocimiento y la elección del compañero sexual, esto igualmente es otro desafío para el matrimonio cristiano que requiere de la elección de la persona amada y de un trato que privilegie el respeto y la dignidad. Hay otros signos del posmodernismo como la secularización, el materialismo y el consumismo que se apropian de las personas desde edades tempranas e influyen en su escala de valores al punto de desechar o minimizar el valor de las metas a largo plazo como es el matrimonio.

La espiritualidad, que es aquella dimensión relacionada al cuidado de la vida interior, permite a la persona sentirse habitada por Dios. Desde esta vivencia de fe se mueve en su interior la voluntad de seguir sus pasos como una experiencia mística de abandono y a la vez de acción. La cultivación espiritual convoca a la persona a



desarrollar su introspección y adentrarse en los misterios de su interior para reconocerse como María “llena de Gracia” (Lc 1,28) en una práctica que implica dejarse encontrar con alegría y descubrir que su fuente le entrega con generosidad los dones para vivir en lo concreto una existencia feliz.

El cuidado de la espiritualidad cristiana influye directamente en el matrimonio el mismo que se fortalece cuando sus miembros se sienten acompañados por su Señor. El matrimonio es un signo de la presencia de Dios y es un sacramento de servicio que requiere mantener activa la decisión del principio. De ahí que la espiritualidad cristiana aplicada en el matrimonio es la llamada espiritualidad conyugal o apertura a la gracia de Dios que acompaña, ilumina y fortalece a la pareja en su viaje vocacional. La unión conyugal humanizada es signo de la vigencia del amor como una fuerza poderosa que inspira al matrimonio cotidianamente. El matrimonio que cultiva su espiritualidad conyugal tiende a la santidad o perfeccionamiento humano y cristiano, de lo cual hay evidencias históricas en aquellas parejas que respetando sus particularidades han sido consideradas como referentes de conyugalidad y santidad. En palabras de la santa colombiana, Madre Laura Montoya, en su libro *Proyecciones* (2014), la unión mística permite confluir en Dios y hacerse uno con él:

Los ríos corren por distintos cauces mientras son pequeños; pero, cuando llegan a su fin, es decir, a su centro o perfección que es el océano; se mezclan; de tal manera que se hacen uno con las aguas oceánicas. Es esto tan notorio que bien pronto dentro del mar, no pueden señalarse ni una gota de agua de aquel río (p. 283).

De esta manera, los esposos cristianos están invitados a vivir su sacramento, imbuidos por la presencia de Dios que los recibe como a aquellos ríos que han corrido juntos desde su matrimonio hasta hacerse uno solo en su inmensidad.

La pareja cristiana empieza su proyecto de vida común arropada por el sacramento del matrimonio. Este proyecto es un camino por recorrer, pero como toda experiencia humana, está llena de in-

certidumbres y retos que exigen tener claridad y consistencia en la meta primigenia establecida en la juventud. Hacer realidad un proyecto de vida de excelencia no es fácil, porque en su construcción se presentan todo tipo de circunstancias y desafíos que pueden partir desde las confrontaciones con la propia subjetividad hasta situaciones objetivas estructurales que ponen en desequilibrio el objetivo principal, más aun cuando cada etapa tiene sus rasgos característicos y exige nuevos aprendizajes. Hacer realidad el proyecto de vida matrimonial requiere de una gran capacidad de donación, madurez y servicio, que ayudan a valorar las ventajas sobre las desventajas y a saborear cada circunstancia con gratitud, inclusive aquellas que requieren de mayor esfuerzo y hasta sacrificio.

El matrimonio, al ser sacramento, es un lugar teológico porque en este Dios se revela de manera permanente: vive con la pareja todas sus etapas formando una comunidad trinitaria y direccionando a los esposos. A través de sus dones, el Espíritu Santo ayuda a cada uno de los cónyuges a construirse como una persona madura que pone sus fortalezas al servicio del matrimonio y de la familia. De esta manera, los esposos cristianos acogen en su relación la doctrina de su fe, la misma que direcciona su vida desde lo más íntimo y esencial —pensamientos y sentimientos— hasta lo objetivo y concreto —acciones, hábitos y posturas ante las circunstancias—. Así, la doctrina y la moral son las guardianas que precautelan al amor conyugal y la relación misma.

La experiencia de la espiritualidad conyugal es cotidiana y sencilla, requiere de la voluntad y libertad de los esposos para vivenciarla, pues la concreción de la fe es un camino espiritual-antropológico. Dios se manifiesta y la persona-pareja escucha, la persona-pareja habla y Dios escucha y se manifiesta. Se requiere desarrollar esa afinidad espiritual para encontrar al misterio en la vida a través de prácticas igualmente sencillas como la soledad y el silencio. Hacer un “alto” en la vida conyugal para evaluar lo caminado es constatar con gratitud la presencia fiel y amorosa de Dios, depositar en sus manos

los acontecimientos, adiestrarse en el ejercicio de la confianza y el abandono, aun en los momentos más álgidos.

Dios se rebela y la pareja responde. Este es el camino de la cultivación de una bella amistad: “No os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo, a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os he dado a conocer” (Jn 15,15). En esta interacción, la comunicación a través de la oración es fundamental como vía de ida y vuelta. El movimiento espiritual no se detiene y genera un mayor conocimiento y confianza, de tal manera que la familiaridad con Dios se concreta hasta en los detalles más sencillos y cotidianos. La oración permite a los esposos sentirse sujetos por el amor de Dios y acompañados en el diario caminar.

Los sacramentos también son caminos de santificación conyugal. Vivirlos con actitud despierta y celebrarlos, mantiene la pureza de las almas enamoradas y la transparencia necesaria para evidenciar la presencia divina: “Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Lo sagrado y lo humano se unen en los sacramentos y ellos conducen a sacralizar lo cotidiano de la conyugalidad y la familiaridad.

Las parejas de esposos tienen diferentes medios para cultivar su unión, siendo la afectiva sexual una experiencia exclusiva y propia de su estado. La afectividad incluye el mundo sensible de cada una de las personas, es una dimensión delicada y requiere de cuidado desde la etapa embrionaria. Ninguna satisfacción es mayor en la vida si no aquella que se deriva de una afectividad plena. Su cultivación y educación parece ser implícita en el ser humano, sin embargo, las personas caminan en la cotidianidad de su vida llevando secuelas generadas por el desamor. Estas falencias vividas en el matrimonio generan heridas que, al no ser “tratadas”, devastan a la relación poco a poco. En este mismo contexto, la sexualidad requiere también asentarse en una base afectiva, sin la cual se convierte en una satisfacción de los sentidos simplemente. Una sexualidad inspirada en el amor *agape*, como vimos en palabras de Benedicto XVI, es donación

total de los cónyuges que afianza su unión y mantiene vivo el fin teológico de su sacramento. La afectividad y la sexualidad se unen y forman una energía amorosa tan fuerte que es capaz de derrotar los mayores obstáculos.

La espiritualidad conyugal se concreta en el servicio no solo entre cónyuges y familiares, sino con aquellas personas que se sobrecogen con el dolor. Los esposos cristianos verán fortalecer su amor y su relación en la medida que trasciendan las fronteras de su hogar para tender su mano y servir a las personas necesitadas de amor y cuidado. Convertirse en “cirineos” como pareja pone en juego la voluntad, la inteligencia, la sabiduría y la generosidad de los dos como un solo corazón en acción. El servicio trae consigo alegría y bienestar, y la pareja se convierte en un referente del amor de Jesús, emanando a otras parejas su experiencia de fe.

Cultivar la espiritualidad conyugal es fuente, raíz y alimento que mantienen sólida y firme a la pareja cristiana, la misma que cohesionada entre sí, lo hace también con su Señor, al punto de experimentar la vida con el reconocimiento que permita comprender lo enunciado al inicio de los tiempos: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1,31). Este bienestar se vincula a la felicidad tan añorada por la intimidad del ser y solo lo puede dar el trascendente como inicio y fuente de la misma, pues lo humano siempre será limitado y finito. La plenitud y el gozo vienen del Espíritu que sana, libera, nutre, renueva y fortalece al vínculo matrimonial.

La espiritualidad conyugal ayuda a la pareja a hacerse y a rehacerse todas las veces necesarias: “El cacharro que estaba haciendo se estropeó como barro en manos del alfarero, y este volvió a empezar, transformándolo en otro cacharro diferente, como mejor le pareció al alfarero” (Jr 18,4). Esta espiritualidad puede ser ayudada por la inteligencia espiritual que es el aporte de la persona y de la pareja que con conciencia despierta y voluntad se dejan direccionar por el Espíritu en la bella aventura del matrimonio. Dios se manifiesta con su Espíritu a la pareja y ella le reconoce desde su inteligencia espiritual,

es decir desde su antropología y le da una respuesta. Pareja y Dios: tres en el mismo camino.

## Referencias bibliográficas

- Araujo, A. M. (2005). Complementariedad varón y mujer. *Persona y Bioética*, 9(1), 78-85.
- Benedicto XVI. (10 de agosto de 2011). *Audiencia general*. Recuperado de <https://bit.ly/2B1KnnY/>
- Benedicto XVI. (2005). *Deus Caritas est*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Caffarel, H. (diciembre, 2007). *Carta fundacional de los Equipos de Nuestra Señora*. Madrid: Gráficas Alhambra.
- Ceberio, M. (2017). *Los juegos del mal amor*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Chacártegui, M. I. (2008). *Cuando los sacramentos se hacen vida*. Bilbao, España: Desclée De Brouwer.
- Codina, V. (2008). *No extingáis el espíritu*. Santander, Colombia: Sal Terrae.
- Echeverri, M. (2018). *Guía para un matrimonio virtuoso y feliz*. Cundinamarca, Colombia: Universidad de la Sabana.
- El Comercio. (2 de agosto de 2019). *Tres meses registraron la mayor cantidad de divorcios en el Ecuador*. Recuperado de <https://bit.ly/3e46NDG/>
- Granados, J. (2014). *Una sola carne en un solo espíritu: teología del matrimonio*. Madrid: Pelicano.
- Gryel, L. y Gryel, S. (2013). *Esposos y santos: diez caminos de santidad conyugal*. Burgos, España: Monte Carmelo.
- Haible, E. (s/f). *Lugares teológicos*. Recuperado de <https://bit.ly/37u1pah/>
- Juan Pablo II. (1982). *Familiaris Consortio*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1997). *Catecismo de la Iglesia católica*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Kasper, W. (2014). *Teología del matrimonio cristiano*. Cantabria, España: Sal Terrae.
- López, F. (26 de enero de 2017). *Espiritualidad conyugal*. Recuperado de <https://bit.ly/2UX01s3/>
- Merino, P. y Mejía, I. (2016). La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la teología y pastoral latinoamericanas. *Anales de Teología*, 18(1), 91-110.
- Montoya, L. (2014). *Proyecciones de un corazón humano divino*. Medellín, Colombia: JAEL.
- Pablo VI. (1965a). *Gaudium et Spes*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1965b). *Dei Verbum*. El Vaticano: Editrice Vaticana.

- Papa Francisco. (2 de abril de 2014). *Audiencia general*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Papa Francisco. (2016a). *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia del santo padre Francisco*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Papa Francisco. (2016b). *Síntesis del boletín: Francisco repite a los recién casados las tres palabras claves del matrimonio: permiso, gracias, perdón*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Ponce, J. (2017). *Familia, conflictos familiares y mediación*. Madrid: Reus.
- Puig, M. (2019). *Tus tres súper poderes. Para lograr una vida más sana, próspera y feliz*. Madrid: Espasa.
- Ratzinger, J. (2015). *Permanecer en el amor*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Remirez, J. L. (2017). *Espiritualidad laica y mensaje cristiano o fe espiritual y fe religiosa*. Madrid: Bubok Publishing.
- Sarmiento, A. (2016). *Por y para amar*. Pamplona, España: EUNSA.
- Sarmiento. (2007). *El matrimonio cristiano*. Navarra, España: EUNSA.
- Semen, Y. (2009). *La sexualidad según Juan Pablo II*. Bilbao, España: Desclée Brouwer.
- Torralba, F. (2012). *Inteligencia espiritual*. Barcelona, España: Plataforma.
- Torralba, F. (8 de agosto de 2014). *Entrevista a Francesc Torralba, autor del libro Inteligencia espiritual*. Recuperado de <https://bit.ly/3fl2OCU/>
- Torres, B. (2015). *Sanación de las relaciones de pareja*. Bogotá: C&A.
- Vásquez, A. (2019). *Los cuatro pilares de la vida en pareja: una propuesta de intervención psicológica*. Loja, Ecuador: Ediloja.



## CAPÍTULO IV

# Derechos de la mujer y magisterio de la Iglesia

---

Patricio López Navarrete<sup>1</sup>  
Olga Vélez Caro<sup>2</sup>

### Resumen

El Magisterio de la Iglesia, en estos últimos tiempos, ha hecho pronunciamientos muy valiosos sobre la mujer y sus derechos; por su parte también la reflexión Teológica; por lo que, este artículo muestra la evolución que ha dado el magisterio y la teología sobre los derechos de la mujer y de qué manera promueve su dignidad. En efecto, la mujer en todos los tiempos, y en diversidad de culturas, vivió dramas de exclusión y de un trato discriminatorio, lo constatan los tiempos actuales en los que se sigue segregada a un segundo pla-

- 
- 1 Docente de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, candidato a doctor en Teología Civil por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.
  - 2 Doctora en Teología por la Universidad Católica de Rio de Janeiro, profesora titular e investigadora de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, 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. Es 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.



no con respecto a la participación social alcanzada por los varones. Se limita su poder de decisión al ser incapaces de ocupar puestos de dirección, no se valoran sus aportes, compromisos y sacrificios en favor de la sociedad. Ante esta contradicción, el camino ha sido largo, y sus reivindicaciones lentas. Pero se ha venido avanzando; no solo en el campo social, sino también dentro de la experiencia de la fe. Por ello, en este artículo se hace referencia al desarrollo y devenir del tiempo transcurrido, para luego mirar cómo el magisterio ha acogido este proceso, y de modo especial la teología feminista, que se identifica con los pedidos de los movimientos feministas. En este campo se presenta el aporte de la teología latinoamericana, con experiencias y rasgos propios, que colocan a sus representantes entre las investigadoras que dan un aporte significativo al tratamiento de la condición femenina dentro de la Iglesia. Aquí se abre un apartado para referirse a los principales eventos, instituciones y figuras que han intervenido en los avances y retrocesos que evidencia el rol de la mujer dentro de la Iglesia, y cómo estas concepciones se irradian en el contexto social y en la teología feminista y no feminista. Se intenta responder a la pregunta: ¿Qué incidencias ha tenido el aporte del magisterio de la Iglesia para fortalecer el reconocimiento de los derechos de la mujer? ¿Cómo se está acogiendo el aporte de la teología feminista?

**Palabras clave:** Mujer, derechos femeninos, magisterio de la Iglesia, teología feminista, Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

## Abstract

The Magisterium of the Church, in recent times, has made very valuable statements about women and their rights; for its part also theological reflection; therefore, this article shows the evolution that the Magisterium and theology has given about women's rights and how it promotes their dignity. In fact, women at all times, and in diversity of cultures, experienced dramas of exclusion and discriminatory treatment, this is evidenced by the current times when they are still being segregated into the background with regard to the so-

cial participation achieved by men. Their decision-making power is limited by being unable to hold leadership positions; their contributions, commitments and sacrifices in favor of society are not valued. Before this contradiction, the road has been long and its demands slow. But progress has been made; not only in the social field, but also in the experience of faith. For this reason, this article refers to the development and evolution of the elapsed time, to then look at how the magisterium has accepted this process, and especially feminist theology, which is identified with the requests of feminist movements. In this field, the contribution of Latin American theology is presented, with its own experiences and traits, which place its representatives among the researchers who make a significant contribution to the treatment of the female condition within the Church. Here a section is opened to refer to the main events, institutions and figures that have intervened in the advances and setbacks that evidence the role of women within the Church, and how these conceptions radiate in the social context and in feminist and non-feminist theology. An attempt is made to answer the question: What impact has the contribution of the Church's magisterium to strengthening the recognition of women's rights? How is the contribution of feminist theology being embraced?

**Keywords:** Woman, feminine rights, magisterium of the Church, feminist theology, Latin American Episcopal Conferences.

## Introducción

La sociedad civil, en estos últimos tiempos, ha hecho avances importantes en cuanto al reconocimiento de los derechos de las mujeres, que han permitido difundirlos e incluso entregar marcos jurídicos. Dichas declaraciones han visibilizado una serie de problemas que atentaban contra sus derechos y que se ha ido buscando resolver, promoviendo su reconocimiento a nivel internacional.

La Iglesia católica, como institución, y también con presencia internacional, ha acompañado y promovido la defensa de los dere-

chos humanos, especialmente desde el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, basada en el principio de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, esto le da tal valor que la vida de los seres humanos debe ser cuidada y protegida. La Iglesia muestra el apoyo al tratamiento respetuoso y digno de la mujer en el marco de lo social; sin embargo, como la sociedad es heredera del modelo patriarcal vivido por largo tiempo, en el que la discriminación y exclusión de la mujer de un rol activo se tornó persistente y que se manifiesta en varias de sus prácticas internas.

Para entender este fenómeno resulta pertinente acercarse al quehacer de la mujer en el ámbito social y su escasa o ausente participación política hasta el siglo XIX, para reconocer su valor y rol activo en los diferentes ámbitos de la sociedad. Luego hay que resaltar los pronunciamientos del magisterio a partir de las declaraciones realizadas: Preconcilio, Concilio Vaticano II, el papado de Juan Pablo II y los papados de la etapa contemporánea.

Así, sea en la sociedad o en la Iglesia, surgen voces que evidencian la falta de reconocimiento de sus derechos y que forjará las condiciones para una hermenéutica teológica. En tal sentido, en este trabajo, se dedica espacio para describir el desarrollo de la teología feminista, sus orígenes, principales postulados y representantes, así como enfoques e ideas asumidas a partir del diálogo con los diferentes movimientos feministas.

Luego, en el marco de América Latina, y de modo particular en Ecuador, resulta necesario conocer cómo influye el magisterio y pensamiento feminista, en el posicionamiento de la mujer en el terreno social, político y también en el marco de la Iglesia. Cabe, entonces, la pregunta ¿hasta dónde se ha avanzado en el reconocimiento y la concienciación de la participación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia? De este modo, esta investigación busca crear un diálogo comparativo para evidenciar los avances y las brechas que se han mantenido por años. Busca, por lo tanto, ampliar la reflexión teoló-

gica, para valorar y realizar una discusión académica sobre la presencia activa y transformante de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.

### **Referentes históricos de la situación de la mujer en el ámbito eclesial**

En las primeras comunidades cristianas, durante los primeros siglos, se constatan conversiones y la constitución de comunidades donde las mujeres colaboraron activamente con la tarea de la evangelización, llevando la palabra de Dios al interior de los hogares. Mientras el proceso de evangelización se realizaba así, la mujer cumplió un rol activo, incluso llegó a desempeñar cargos de animación. Varias mujeres pudientes, algunas viudas, financiaron las actividades que desarrollaban los discípulos. Sin embargo, cuando se institucionalizaron las prácticas religiosas, las mujeres pasaron a un segundo plano.<sup>3</sup> Así, ellas quedaron relegadas de la animación ya que el modelo de organización que prevaleció fue jerárquico y patriarcal.<sup>4</sup>

Otro elemento que condicionó la participación de la mujer dentro de la Iglesia fue el proceso de sacerdotalización, que quedaría plasmado en la literatura: “Los escritos de este periodo recogen una visión pesimista de la mujer [...], por eso los varones tenían que ejercer las funciones de responsabilidad mientras las mujeres, confinadas en el espacio doméstico, quedaron excluidas de la jerarquía eclesiástica” (Corpas, 2011, p. 44). Por tal motivo, la mujer quedaría excluida de la toma de decisiones del sistema eclesial y esta relación de subordinación con respecto a los hombres era asumida en modo natural, así

---

3 Con el objetivo de profundizar en las labores iniciales de las mujeres durante el proceso de evangelización se podría consultar el texto de Joanne Dewey (1998, pp. 367-378).

4 “Patriarcado” proviene del griego *patriarchês*, de *patria* (descendencia, familia) y *archô* (mandar). Significa “gobierno de los padres”. La terminología se emplea para designar un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el hombre como jefe de familia, dueño del patrimonio y cuya opinión, deseo y voluntad se cree que es más importante (sino la única) que los de la mujer (su esposa) y sus hijos.

como se daba en la estructura social que se encontraba vigente. La problematización de esta estructura eclesial demoraría mucho tiempo en delimitarse como fenómeno “no necesariamente natural”, digno para ser asumido por la investigación y la crítica teológica.

Las beguinas constituyen el ejemplo tácito de la época antigua de la capacidad autónoma de las mujeres para transformar, con pensamiento cristiano, la realidad que les rodeaba. Sin la tradicional mediación de los hombres, aquellas mujeres trabajaban en sus terrenos para poder subsistir y dar alivio a los desamparados, enfermos, mujeres, niños y ancianos, por tanto, la interpretación que hicieron de los textos bíblicos fue autónoma.

En la época medieval fueron vistas como mujeres activas, aunque también encontraron ciertos celos por parte de la jerarquía. Sin embargo, si bien este pequeño grupo surgió en el siglo XII en la diócesis de Lieja, logró difundir la iniciativa por Europa occidental y sobrevivir hasta los años finales de la época medieval. Su participación reservó un pasaje activo de la mujer dentro de la historia de la teología; pero la actividad intelectual de esas mujeres no trascendió para el magisterio de la Iglesia y podríamos decir que tampoco desde el discurso jerárquico se las tomó como modelo importante, pues, no se reconoció su papel. No obstante, hoy se estudian sus aportes no solo en la práctica de la institución eclesial y el pensamiento teológico, sino también desde los espacios civiles.

Mientras en el siglo XVII, la llamada de Dios acaparaba las mentes de hombres y mujeres, en el siglo XVIII, sale a la superficie una faceta más existencial (Criado, 2019). En efecto, en el periodo de la Ilustración comienza el hombre a dar importancia a otra verdad como base de todo conocimiento, que contradice a la religión. Los precursores<sup>5</sup> principales de esta tendencia, tenían como objetivo

---

5 Entre los precursores de la Ilustración se encuentran: René Descartes (1596-1650), filósofo, escritor, matemático y pensador francés; John Locke (1632-1704), filósofo británico; Voltaire (1694-1778), escritor y pensador francés;

eliminar los privilegios de las clases altas, rechazando el orden estamental del antiguo régimen. Sin embargo, ello no significaba todavía un pronunciamiento en favor de la igualdad de los géneros.

Para Amorós y De Miguel (2005), los pensadores de los inicios del periodo de la Ilustración dejaron el tema de la mujer fuera del debate y se concentraron en la lucha de clases sociales; pero, tal omisión se echa por tierra gracias a la intervención de Olympe de Gouges, con el escrito *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, de 1791, como respuesta al manifiesto *Derechos del hombre y el ciudadano*, redactado tras la Revolución Francesa (1789). La Ilustración, al decir de Criado (2019), supuso el empuje necesario para que saliera a flote el rol activo de la mujer y quizás fue la semilla para el movimiento feminista.

Desde el siglo XVIII, la mujer protagoniza nuevas formas de socialización. Si bien antes de esta fecha la educación de las mujeres continuaba restringiéndose en los espacios eclesiales y enfocándose estrictamente en volverse consejera o educadora de ciudadanos, siempre a la sombra del hombre (ya fuera esposo o hijo), a partir de la Ilustración la mujer comienza a organizar actividades donde hace gala de su sabiduría y competencias en otros escenarios diferentes al eclesial. Ellas adoptan un rol activo en los ámbitos del arte como el teatro, la literatura y las sociedades culturales.

En el ambiente de los socialistas utópicos, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, así como durante la Revolución Industrial, emerge una postura que al tiempo que cuestiona el sistema capitalista, se opone a la discriminación de la mujer, lo cual conllevaría eventualmente a las reivindicaciones de las mujeres trabajadoras pidiendo la igualdad del salario (Aleixandre y Fontanals, s/f) y también

---

Rousseau (1712-1778), escritor, filósofo e ideólogo; Montesquieu (1713-1784), pensador, ideólogo y escritor francés; David Hume (1711-1776), historiador, sociólogo, y economista escocés.

las burguesas que comienzan a desear los mismos derechos que sus maridos (Esser *et al.*, 1997).

En este contexto se realiza la convención de Seneca Falls, organizada por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, en 1848. Estas mujeres relacionaron sus demandas políticas con una reflexión teológica que se concretó con la publicación de *La Biblia de las mujeres*, de Stanton, en 1895 y 1898. La obra significó el primer paso para forjar el pensamiento crítico, libre y creativo de las mujeres que abogaban por “la igualdad de los sexos a imagen de Dios, traducida en igualdad social, era la voluntad originaria de Dios. El sexismo se interpretó como un pecado contra las mujeres y contra Dios, porque distorsiona la voluntad divina para su creación” (Ferrer, 2011, p. 5).

El estudio realizado por Stanton, demostró que solo el 10% de los textos bíblicos hacen referencia a la mujer y que en la mayoría de los casos se refiere a ella en sentido peyorativo (Seibert, 2010). El libro no solo era escrito por los hombres, sino que estaba para su uso, por tanto, pocas oportunidades tendrían las mujeres que buscaran el apoyo de la Iglesia para enarbolar su libertad civil, política y social. El principal aporte de la norteamericana fue argumentar la importancia de la interpretación feminista de la Biblia (Schüssler, 2004).<sup>6</sup>

El grupo que encabezó Cady Stanton se dedicó a realizar una relectura individual y libre de la Biblia, para efectuar una rica interpretación, desde la visión femenina, que permitió revelar los patrones a los que ha conducido la mentalidad occidental: ha legitimado los modelos y relaciones patriarcales y la construcción del mundo androcéntrico, que llegan a considerarse como revelados por Dios e inmutables (Huguet, 2016, p. 13).

---

6 Otros textos de la autora han profundizado también en el tema de la mujer, la teología y la Iglesia, por ejemplo: “Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista” (1988) y *But She Said. Feminist Practices on Biblical Interpretation* (1991).

En efecto, el movimiento sufragista obligó a que en el interior de la Iglesia se iniciara el debate sobre cuál papel le correspondía asumir a la mujer en los distintos frentes de la vida. Con ese impulso, la personalidad de la mujer moderna se desarrolló rápidamente durante el siglo XX. En la época de las guerras mundiales las mujeres fueron capaces de demostrar sus facultades a todo el mundo, incluso a ellas mismas. También en la etapa de posguerra, cuando se transformó la conformación de la familia tras la ausencia de los hombres, muchas fueron obligadas a asumir el rol de jefe de familia: “La mujer, para ganar su sustento, no contando con hombre que la mantuviese, tenía que salir del hogar para ir al taller y a la fábrica” (De Burgos, 2007, p. 63).

Durante ese siglo, el espacio público, que anteriormente solo pertenecía a los hombres, comenzó a ser ocupado también por las mujeres. De esta manera queda invalidado el contrato sexual mediante el cual, según Carole Pateman (1995), a las mujeres se les asignaba la esfera privada y quedaban excluidas de la esfera pública, el lugar de la universalidad, el normativismo y la voluntad general, frente al espacio privado de las necesidades, los deseos y los afectos, al que se adscribió por afinidad a las mujeres. Sin embargo, esto no supuso que durante el siglo XX desaparecieran la desigualdad entre los sexos. Aun en esas circunstancias, las mujeres que quisieron incluirse dentro del espacio público siguieron siendo condenadas por los hombres, por otras mujeres y también por la Iglesia, que comenzaba a transmitir un discurso de doble moral: por un lado, advirtiendo las capacidades de la mujer para asumir los roles tradicionalmente practicados por los hombres y, por el otro, insistiendo en verla como la principal figura del hogar, como lo explica Cristina Guirao (2010).

Las luchas de la mujer encuentran hasta la actualidad nuevos escenarios, pues ellas desean la responsabilidad en el trabajo y en la vida política como los hombres, pero sin renunciar a ser madres y/o esposas. Por tanto, se advierte otro tipo de modelo de familia con plena autonomía por parte de la mujer. La era posmoderna no anula la oposición mujer privada-hombre público, sino que la reconstruye



a su manera: de una manera menos ostentosa y más abierta a la competencia y aspiraciones femeninas (Daros, 2014). Así, se van generando cambios sociales que se van haciendo procesos que llegan a la conciencia de las personas y son llevadas a la sociedad, a las familias y también al seno de la Iglesia, aunque las estructuras traídas en el tiempo sean todavía muy fuertes. A continuación, se mira la situación de la mujer en los documentos y en el magisterio de la Iglesia.

### **Declaraciones eclesiales y los derechos de la mujer**

Las declaraciones del magisterio de la Iglesia frente al desarrollo del pensamiento social y teológico han ido respondiendo a los signos de los tiempos. Los diferentes procesos sociales y culturales se convierten en una de las principales coyunturas que se emplean para consolidar y ratificar los principios de la fe: “Nos lleva a descubrir a la Iglesia viva y en movimiento, capaz de hablarle al ser humano de cada época y lugar; nos lleva a descubrir la misión de la Iglesia en el mundo, que es misión del mismo Cristo y nuestra propia misión” (Gómez, 2010, p. 58).

Uno de estos signos considerados por el magisterio eclesial ha sido la dignidad de la mujer. Para que llegara a ocurrir esta valoración, varios sucesos de la historia debieron acontecer, sobre todo para que se presente una visión diferente del rol humano y el lugar teológico que ellas debían ocupar. Entre los cambios que generó la industrialización de la sociedad a lo largo del siglo XIX estuvo la incorporación de la mujer a los diferentes procesos de las fábricas, lo cual significó una transformación de la percepción de la Iglesia sobre el rol que debía cumplir dentro y fuera del entorno familiar. Asimismo, el debate que se dio en el orden filosófico y marxista acerca del proletariado, introdujo en el tema a la Iglesia, en el periodo del pontificado entre 1878 y 1903, pues nuevas condiciones de vida y trabajo marcarían el devenir humano.

La encíclica *Rerum novarum* (1891), del papa León XIII, viene a ser una clara denuncia a la injusticia laboral que imponía el emer-

gente capitalismo y de la cual era víctima también la mujer. Si bien la limitación de este documento radica en que reduce las actividades de las mujeres a las tareas domésticas por considerar el trabajo en la fábrica como una plataforma de corrosión de la familia, en tanto parecía un escenario proclive para la explotación más a la mujer que a los hombres; acierta en la importancia de que se reconociera el trabajo doméstico y el aporte femenino a la educación de los hijos y a la prosperidad de la familia.

Por su parte, el papa Pío XI (1922-1939) declara en la encíclica *Quadragesimo anno*:

Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia. Es justo, desde luego, que el resto de la familia contribuya también al sostenimiento común de todos, como puede verse especialmente en las familias de campesinos, así como también en las de muchos artesanos y pequeños comerciantes; pero no es justo abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer (Pío XI, 1931, p. 71).

Con el papa Pío XI, la Iglesia continúa sin defender el derecho al trabajo de la mujer en iguales condiciones que el hombre, la escasa tolerancia a la participación extradomiciliaria está dada por considerarla el eslabón más importante de la familia. No obstante, el siguiente pontificado va a coincidir con el auge del movimiento feminista, luego de la Segunda Guerra Mundial, y la Iglesia, y de modo particular el magisterio, no pudo evitar percibir la importancia del rol de la mujer durante el conflicto bélico. En el seno de la Iglesia se comienza a ver a la mujer como un ser capaz de asumir innumerables tareas productivas y sociales, que hasta entonces se consideraban casi exclusivamente reservadas a los hombres.

Asimismo, emergen movimientos de mujeres que influirán en una mayor valoración de ellas hacia adentro de la Iglesia, por su amplia participación en la restauración de la institución tras la contienda mundial. Al unísono, este contexto propiciará mejores condiciones para discutir la dignidad y los derechos de las mujeres.

La escasa documentación que conforma la doctrina social de Pío XII (1939-1958), dejó como saldo positivo el reconocimiento al nivel de participación que había adquirido la mujer en la vida social y política. La Iglesia, en este contexto, da un paso importante y comienza a valorar no solo el rol familiar de las mujeres, sino que las invita a hacerse presentes en la vida pública: “Mujeres y jóvenes católicas, vuestra hora ha llegado: la vida pública tiene necesidad de vosotras” (Pío XII, 1945, p. 288).

Este pontificado trascendió con respecto a sus antecesores puesto que comienza a reconocer la validez de las demandas de los derechos humanos de las mujeres (Cruz, 2005), entre ellas, la igual remuneración del trabajo de las mujeres respecto a los hombres, aunque continúa siéndose resistente con el trabajo fuera del hogar, debido a la defensa a ultranza de la vida doméstica y familiar como base de toda la vida social, según explica José Manuel Parrilla (1998).

Pío XII constituyó un buen precedente para promover una actitud de respeto hacia la misión de la mujer dentro de la Iglesia y en la sociedad, “dado que cada vez las mujeres están más presentes en las estructuras de la vida sociopolítica y en el mundo del trabajo, pueden hacer valer cada vez con más intensidad su tarea pacificadora” (Parrilla, 1998, p. 70). El papa entendió que la dignidad de la mujer implica cooperar con el hombre para el bien social, aunque insiste en la función educativa que debe ejercer la mujer en el seno del hogar para que las nuevas generaciones crezcan con el sentimiento cristiano.

### ***La mujer y el Concilio Vaticano II***

El Concilio Vaticano II,<sup>7</sup> inaugurado el 11 de octubre de 1962, ha sido catalogado como el acontecimiento que tiende este puente, por eso es “una de las gracias más grandes para la Iglesia del siglo XX” (Gómez, 2010, p. 58). Las condiciones estaban creadas, pues de acuerdo con Guadalupe Cruz (2005), hacía un tiempo que la Iglesia

---

7 Más detalles del Concilio Vaticano II en Kehl (1999) y Parra (2005).

intentaba crear una conciencia de la realidad social, interesada en concretar su misión en el mundo y actualizar sus enseñanzas sociales. Fuera de la Iglesia, el movimiento feminista había tomado un auge que no podía ser ignorado (Aleixandre y Fontanals, s/f).

El papa Juan XXIII fue la principal figura del Concilio Vaticano II. Los documentos producidos durante este periodo reconocían la dignidad personal de la mujer (Madrigal, 2002) y cómo esa condición debía librarlas de las limitaciones que hasta entonces sufrían en su vida y participación pública. El primer aspecto asertivo de la constitución pastoral de 1965, *Gaudium et spes*, fue reconocer los aspectos que debían garantizar la dignidad de la mujer, en tanto, si bien comprende que no todas las personas tienen iguales capacidades, para Dios todos los seres humanos son iguales (Madrigal, 2002). De manera que la Iglesia debe allanar el camino para que se respete este principio. En relación con la mujer, para evitar confusiones, el texto expone:

En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre (GS, 1965, n° 29).

La Iglesia rechaza así, a nivel de documentos, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales sociales y culturales de los seres humanos, bien sea por su sexo, raza, idioma o religión. Se entiende que los hechos que quebrantan la libertad de la mujer van en detrimento de lo divino. La Iglesia interviene en defensa de la mujer proclamando la igualdad de derechos con respecto al hombre en temas como el matrimonio y la educación, para ello se basa en los escritos de la Biblia acerca de la creación, donde el comienzo de la existencia humana se establece en un plano de igualdad entre hombre y mujer, a imagen y semejanza de Dios.

Con base a estos presupuestos, el capítulo II de la *Gaudium et spes* comienza por reconocer la igualdad de los derechos fundamentales, tanto para hombres como para mujeres. La Iglesia se convierte en otra abanderada de su lucha, entendiéndolas como seres que debían disfrutar de la “misma vocación y de idéntico destino”, que los varones. Sin embargo, para Melloni y Theobald (2005), el adelanto de aquel contexto no demoraría en desmantelarse en la praxis por la escasa voluntad de los líderes eclesiales de acogerse a tal documento.

Otro de los puntos por el que trasciende con respecto a documentos anteriores, es que manifiesta una nueva visión de matrimonio, en el cual alienta el trato respetuoso que debe existir entre los cónyuges y defiende que es el amor en el cual debe basarse todo contrato matrimonial y no otro interés de índole material.

Una nueva concepción de la familia es asumida en tanto advierte la importancia del rol que juega ese escenario para la crianza de los hijos, en aras de fomentar una sociedad educada en las mejores costumbres: “La familia es escuela del más rico humanismo” (GS, 1965, n.º 52), refiere el texto, al tiempo que reconoce que la mujer no resulta la única responsable de la tarea de educar a los jóvenes.

Sobre este mismo tema, la Iglesia explica que las instituciones sociales deben contribuir a la consolidación del matrimonio. Este también es un aspecto a destacar, puesto que la familia se percibe como la base de toda sociedad. Sin embargo, uno de los aspectos que el texto no considera es el divorcio, que no acepta bajo ninguna circunstancia y precisamente este era un tema sensible en las demandas de las mujeres víctimas de matrimonios fallidos.

Otro de los aciertos es considerar a la mujer con cualidades para el trabajo intelectual y artístico, pues según Víctor Codina (2012), con anterioridad la tendencia de la sociedad era colocarlas únicamente en el papel de esposa y madre. No obstante, debemos estar atentos ante un texto que considera a la naturaleza de la mujer más a fin con ocupaciones de la cultura, pues con ello se está negan-

do la posibilidad de las mujeres a participar en todos los campos de la vida, como se había demostrado para ese entonces.

Por último, hay que destacar un enfoque que hasta entonces no se había manifestado con tal libertad en la historia de la Iglesia y es el mayor acierto del Concilio Vaticano II: el haberse colocado del lado de la mujer en la lucha por sus derechos como ser humano.

La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre [...]. Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal (GS, 1965, n° 9).

No obstante, una década después de haberse celebrado el Concilio Vaticano II, el papa Pablo VI lamentaba las penosas condiciones en que las mujeres continuaban siendo tratadas en sociedad, soportando los prejuicios que limitaban su participación en las diferentes dimensiones de la vida. En el discurso ofrecido en el marco de la Comisión de Estudios para la Mujer en la Sociedad y la Iglesia, en 1973, el papa declaraba la vigencia del Concilio Vaticano II, pues “la opinión sobre la mujer, según la ha desarrollado la fe cristiana, permanece más válida, actual, fructífera y, en cierto sentido, inviolable que nunca” (Pablo VI, 1973, p. 2).

A pesar de estos pasos dados por la Iglesia y la sociedad, la mujer continúa luchando por el reconocimiento de sus derechos, independientemente del apoyo que exista de instituciones que pudieran representar su desarrollo como soltera, casada, educadora, trabajadora o monja (Melloni y Theobald, 2005).

## ***Derechos de la mujer y magisterio del papa Juan Pablo II***

Juan Pablo II protagonizó uno de los pontificados más largos de la historia, por tanto, a nivel internacional, tuvo tiempo de influir en la vida de múltiples personas. Hoy es considerado uno de los líderes religiosos más influyentes en la historia del magisterio eclesiástico.

Teniendo como antecedente la *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, múltiples fueron los textos y mensajes que entregó, en diferentes contextos del mundo moderno, en los cuales dedicó espacio a reflexionar sobre el tema de la mujer. Entre los más trascendentales se encuentran: *Familiaris consortio* publicado en 1981, la encíclica *Laborem exercens* del mismo año, la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* escrita en 1988 y la *Carta a las mujeres* de 1994.

En el primer documento, al hablar de la familia, abre un paréntesis para defender, con un lenguaje claro y directo, la dignidad de la mujer, entendiendo su igualdad con respecto a los hombres y la necesidad de proteger sus derechos. En los párrafos del 22 al 24, el papa se detiene en tres aspectos fundamentales que, si bien habían sido tratados con anterioridad en el Concilio Vaticano II, no resultaron atendidos por la comunidad social. Estos temas son los derechos y obligaciones de la mujer, las relaciones mujer-sociedad y las ofensas a la dignidad de la mujer. La preocupación manifestada, se deriva de la claridad de una idea: “Dios manifiesta también de la forma más elevada posible la dignidad de la mujer sumiendo Él mismo la carne humana de María Virgen” (Juan Pablo II, 1981a, n° 22).

En la encíclica *Laborem exercens* se detiene en promover la participación de la mujer en la vida pública, más allá de los roles en los cuales había estado restringida su actuación. Entiende que es importante valorar los roles de madre y esposa que tradicionalmente asumían las mujeres, pero comprende que, así como el hombre ha sido privilegiado socialmente al tener la libertad de decidir las ta-

reas que asumiría en la sociedad, también la mujer debía de gozar de ese derecho:

Es un hecho que en muchas sociedades las mujeres trabajan en casi todos los sectores de la vida. Pero es conveniente que ellas puedan desarrollar plenamente sus funciones según la propia índole, sin discriminaciones y sin exclusión de los empleos para los que están capacitadas, pero sin al mismo tiempo perjudicar sus aspiraciones familiares y el papel específico que les compete para contribuir al bien de la sociedad junto con el hombre (Juan Pablo II, 1981b, nº 19).

El texto indica un avance acerca de las demandas de la mujer y de lo que era justo para ellas. Se encargaba de repetir la necesidad de revalorizar las funciones de la mujer dentro de la familia, pero toca otros temas como la igualdad de remuneración para las mujeres trabajadoras y la discriminación que sufren en el ámbito profesional. Por tanto, comienza a intervenir en un sector pocas veces mencionado por otros pontífices: el sector empresarial. Exige asimismo que se realicen las transformaciones necesarias en la vida económico-empresarial y en la misma organización del trabajo en beneficio de ellas, que la mayoría, sin desatender los desafíos del hogar, emprenden el camino de lo laboral.

Sin embargo, según Parrilla (1998), Juan Pablo II, mirando el modelo familiar patriarcal, no deja de ver al varón como la cabeza de familia, por tanto, el resto de la familia, incluida la mujer, están en un segundo plano y el ejercicio de la profesión, en el caso femenino, está supeditado a su labor de madre y esposa. Este es solo uno de los ejemplos de la discriminación negativa “por motivos de sexo” que el Concilio Vaticano II quiso combatir de forma expresa (Ratzinger, 1977).

Una década más tarde, Juan Pablo II escribiría el primer documento de la Iglesia dedicado por entero a la mujer: la carta apostólica *Mulieris dignitatem*. De acuerdo con Candelas Arranz (2009) no se trata de un texto de doctrina social, sin embargo, su repercusión se manifestó en el escenario social porque el papa se referiría al tema de la mujer desde la propia condición femenina.



Juan Pablo II comprende que existe una diferencia entre el hombre y la mujer, sin embargo, observa en ello la belleza de dos seres que pueden complementarse en los ámbitos que sean necesarios, el humano, personal y social. El papa critica cómo en lugar de observar la belleza del trabajo de comunión entre los dos sexos, la mujer debe soportar el dominio y la posesión masculina, lo que le pone límites a su posibilidad de participar en sociedad. Sin embargo, vale la pena seguir evidenciando que, a pesar del esfuerzo, *Mulieris dignitatem* circunscribe la defensa de la dignidad de la mujer al orden espiritual y no da el paso a esas otras formas prácticas que debe adoptar la discusión sobre la vida y participación de las mujeres (Martínez, 1985). El papa marca la diferencia entre las tendencias que buscan homogeneizar a las mujeres al estilo de los varones o basar la lucha en las diferencias y semejanzas de ambos sexos. Al respecto indica:

Los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los de la masculinidad; son solo diferentes. Por consiguiente, la mujer —como por su parte también el hombre— debe entender su realización como persona, su dignidad y vocación, sobre la base de estos recursos, de acuerdo con la riqueza de la femineidad, que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la imagen y semejanza de Dios (Juan Pablo II, 1988, nº 65).

*Mulieris dignitatem* refleja el anhelo de seguir trabajando por una nueva sociedad, donde la mujer tenga su lugar de referencia con presencia y voz en los centros de decisión (Parrilla, 1998), que se pase de los buenos “discursos” a una realidad diferente, donde el genio femenino, utilizando este lenguaje, favorezca la construcción de una cultura más humana con la vivencia de su natural solidaridad. Pero, como dice Helen Alvaré (en Card, 1995), al interior de la institución se obstaculizan los mecanismos que permitirían un medio compartido por hombres y mujeres, en igualdad de condiciones en el trabajo, la familia, la política y la vida religiosa.

El diálogo directo que establece el papa en *Carta a las mujeres*, derivó en un sinnúmero de reacciones en respuesta a esta iniciativa,

apreciando, esta vez sí, el tono novedoso, adhiriéndose a la tarea que se les confiaba de comprometerse directamente en la construcción de la sociedad según las características propias del genio femenino:

Creando al hombre varón y mujer, Dios da la dignidad personal de igual modo al hombre y a la mujer, enriqueciéndolos con los derechos inalienables y con las responsabilidades que son propias de la persona humana. Dios manifiesta también de la forma más elevada posible la dignidad de la mujer asumiendo Él mismo la carne humana de María Virgen, que la Iglesia honra como Madre de Dios, llamándola la nueva Eva y proponiéndola como modelo de la mujer redimida (Juan Pablo II, 1994a, nº 8).

El mensaje del papa a las mujeres no constituye una repetición de los mismos argumentos de *Mulieris dignitatem*. Si bien dedica una parte a denunciar los flagelos que las han victimizado, en la mayor parte de su contenido intenta reivindicar la imagen de la mujer ante los ojos de sus pueblos. Reconoce su presencia activa en la sociedad y declara que hay mucho por agradecerles.

Es en ese sentido que la participación de la mujer en la sociedad, para la Iglesia de esos años, no solo resulta un derecho, sino una necesidad en cualquier Estado que desee construir una “sociedad organizada sobre puros criterios de eficiencia y productividad, y obligará a replantear los sistemas en favor de los procesos de humanización que configuran la ‘civilización del amor’” (Juan Pablo II, 1994a, nº 4). La mujer es vista como actor fundamental del devenir de la historia, a partir de la cual se forja la familia y la sociedad, pero requiere, según Juan Pablo II, una transformación del contexto en el cual habitan, que deje de ser hostil y que se haga lo necesario “para devolver a las mujeres el pleno respeto de su dignidad y de su papel” (nº 5).

Esta carta, además, enfatizaba en la idoneidad de la Iglesia para participar en el diálogo moderno acerca de las mujeres en el tema de sus derechos y reconocer los esfuerzos institucionales y el acuerdo sustantivo que se va logrando entre estos, así como la noción de derechos expresada en la declaración de la ONU.

La mujer va ganando terreno en el reconocimiento de su dignidad y presencia en la sociedad y en la Iglesia, pero todavía hay mucho camino por hacer. En la Iglesia hay servicios y ministerios en los que la mujer no tiene acceso, por ejemplo, el mismo año en que se publicara *Carta a las mujeres*, el papa escribió también *Ordinatio Sacerdotalis*, en la que expresa que “la ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus Apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia exclusivamente a los hombres” (Juan Pablo II, 1994b, n° 1). Una vez más y con argumentos teológicos, aunque como decíamos en otros campos el camino se ha recorrido, en este servicio que está en función de la comunidad se le excluye en razón de su condición de mujer.

En todo caso, la fe tiene una realidad amplia que atender y que entra en la dinámica del tiempo y de los procesos que ha llevado la humanidad en la historia, así como otras realidades relacionadas con la familia y la mujer, que llegaron hasta la mitad del siglo XX (cf. Juan Pablo II, 2013). No es tema de este trabajo el abordar sobre el sacerdocio femenino, porque conduciría a otra investigación y perderíamos la argumentación que venimos tratando.

### ***Derechos de la mujer y pensamiento contemporáneo: el papa Francisco***

En la época contemporánea, como resultado de todo el proceso anterior, se han ido visibilizando más los movimientos feministas. La creciente participación de la mujer en la vida pública y en los Estados, así como su protagonismo en diferentes áreas de la economía, la política y la cultura, han logrado que el actual pontificado sea más prolífero en las acciones de la Iglesia frente a las luchas de la mujer que su predecesor, Benedicto XVI.

Francisco ha significado un avance dentro de la Iglesia, pues ha emprendido una lucha directa contra varios de los flagelos de la sociedad, sobre todo, la pobreza extrema. No solo los documentos

eclesiásticos guardan reflexiones sobre el tema de lo femenino en la Iglesia, sino también las intervenciones públicas y las entrevistas, donde no escatima palabras para defender la importancia del rol de la mujer, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Desde la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco (2013b) escribe que “la Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones” (nº 103). Ello lleva a la Iglesia a considerar como importante “las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad” (nº 104).

Este mismo enfoque que había caracterizado a los pontificados anteriores adquiere un tono particular en el caso de Francisco, pues ensalza la inteligencia de las mujeres y no la demerita por pretender crecer profesionalmente, más bien las convoca a encontrar una mayor visualización en todos los campos de la vida social, económica y política:

El genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales (nº 103).

También en la Iglesia, según el Papa, es necesaria una participación activa de la mujer, sin embargo, reconoce que existen limitaciones para que este proceso se lleve a cabo, sobre todo porque aún pesa una herencia histórica y las sociedades construidas con criterios machistas y desde el poder dentro de los Estados y también dentro de la Iglesia. De ahí que el Papa señale la necesidad de promover y fomentar escenarios para la presencia femenina más activa dentro de las instituciones:

Indudablemente debemos hacer mucho más en favor de la mujer, si queremos volver a dar más fuerza a la reciprocidad entre hombres y mujeres. Es necesario, de hecho, que la mujer no solo sea más escuchada, sino que su voz tenga un peso real, una autoridad reconocida, en la sociedad y en la Iglesia (Papa Francisco, 2015a, p. 2).

Estos planteamientos en relación al valor de la mujer tienen semejantes enunciados en las diferentes cartas, discursos y documentos eclesiales que forman parte de su magisterio. En la primera misa del año 2018 proclamó: “Las mujeres no necesitan copiar el liderazgo masculino. Una mujer líder, con su estilo propio podría hacer soñar con su dirección a una empresa, a una organización o una familia” (Papa Francisco, 2018).

Según indica Ivonne Gebara (2016), el papa Francisco es reconocido por ser un líder que aprecia el arte de la comunicación desde el lenguaje moderno y coloquial, lo que hace más entendible su discurso. Por ello, aunque sus palabras no muestran grandes diferencias en cómo expone los asuntos sobre la mujer e incluso el debate teológico en torno a sus derechos se torna reiterativo y poco aporta a las acciones que a nivel social se suscitan en contra de los derechos humanos que las deberían favorecer, “las novedades del Papa no están en sus discursos, sino en su forma personal de acercarse a las personas” (p. 140), de tratar con los pobres y marginados sociales.

Para Gebara (2016), la comunidad cristiana podría hacer más para enfrentar los actos de discriminación a los cuales han sido sometidas las mujeres, por tanto, aunque existan mejores condiciones para su participación, se refleja una leve sensibilidad en cuanto a este problema y se identifica la existencia de violencia y limitaciones a la defensa de todos los derechos humanos que demandan las mujeres; algo que resulta imposible cambiar en solo la mitad de un siglo, desde que se dictara el Concilio Vaticano II.

El papa Francisco reconoce la importancia que tiene la mujer dentro de las comunidades y demanda más funciones para ellas dentro de la Iglesia. “María es superior a los apóstoles” y “la Iglesia estaba

necesitando una teología femenina” (Papa Francisco, 2013a) son ideas que Francisco reitera en una entrevista, donde también manifiesta la necesidad de abrir más espacios para las mujeres en las iglesias.

No obstante, su postura de conflicto en torno a la teoría de género definida con anterioridad también le han traído problemas durante el ejercicio de su magisterio, tal como ocurrió con Benedicto XVI. La teoría de género es entendida como el conjunto de numerosas investigaciones que se desarrollaron con la intención de describir los problemas que victimizan a la mujer, así como denunciar la inequidad y discriminación que, con respecto al hombre, sufre el género femenino. Tales estudios parten de diversos campos disciplinares como la antropología, la historia, la biología, la sociología y la psicología.

La teoría del *gender* alcanza su mayor auge en el feminismo estadounidense durante la década de 1970 (Vélez, 2001). En sus inicios procuraba la emancipación de la mujer en los ámbitos en los cuales ella se desarrollara; es decir, los estudios enfatizaban en los motivos por los cuales no debían verse en un lugar secundario con respecto a los varones. Posteriormente, los estudios representativos de la teoría del género comenzaron a insistir en los aspectos diferenciadores entre lo masculino y lo femenino, defendiendo la superioridad de lo segundo, para así contrastar la hegemonía del considerado “sexo fuerte”.

El pronunciamiento que sobre el tema han tenido los dos últimos papas permiten entender cómo la Iglesia se desentiende o rechaza la perspectiva de género. De manera que la institución eclesial solo percibe a lo femenino y a lo masculino con un sinnúmero de atributos y roles poco flexibles que restringen la elección personal del sujeto respecto a lo que desea ser, solo por defender un orden estipulado como “correcto”. En una de las más recientes encíclicas el papa Francisco (2015b) expresa:

Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También

la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente (nº 155).

Otro importante documento del papa Francisco es la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, donde refiere que “la historia lleva las huellas de los excesos de las culturas patriarcales, donde la mujer era considerada de segunda clase” (2016, nº 54). También dice que no se terminan de erradicar situaciones en contra de la mujer como el tema de violencia o el maltrato familiar y que debemos admirar como una obra del Espíritu el reconocimiento más claro de la dignidad de la mujer y de sus derechos.

Más adelante, en el mismo documento, presenta su posición en referencia a la ideología de género, en tanto considera que la llamada teoría del *gender*:

Presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta ideología lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo (nº 56).

Otro de los puntos en los cuales el magisterio del papa Francisco ha coincidido con el de sus antepasados es la negación de toda posibilidad del sacerdocio femenino y esa ahí donde la relatividad del pensamiento en pro de las mujeres vuelve a hacerse vigente. No es de extrañar, entonces, que fuese enfático en una entrevista concedida a la agencia de noticias Reuters, al destacar que, si bien las mujeres deben tener más funciones en la Iglesia, es necesario tener en cuenta que “con el orden sagrado no se puede, porque dogmáticamente no va”; a lo que responde Gebara (2016):

La cuestión de la teología feminista tiene que ver con la ausencia de las mujeres como sujetos activos de la teología, como responsables por la expresión de su fe, como capaces de decir una palabra sobre el

Evangelio de Jesús, como capaces de ser líderes de sus comunidades eclesiales (p. 136).

Se ha hecho camino, pero todavía hay camino por hacer, para que la mujer pueda ser reconocida con mayor amplitud en sus derechos humanos y su participación según sus carismas, lo que es un don de Dios, que como creador entrega a sus creaturas.

Luego de esta reflexión, en el apartado siguiente se analiza cómo han incidido los documentos del magisterio en las instituciones regionales, en nuestro caso, en el Consejo Episcopal de América Latina y el Caribe (CELAM), para determinar hasta qué punto logra reflexionarse progresivamente en torno a los derechos de la mujer en estos otros ámbitos de la Iglesia.

### **Derechos de la mujer y conferencias episcopales de América Latina y el Caribe**

Una de las razones por las cuales la teología feminista latinoamericana continúa vigente y viva ha sido porque la discusión sobre la mujer se ha mantenido en la base de las comunidades cristianas, mas no porque las instituciones de la Iglesia de la región —sobre todo las hegemónicas— hayan hecho mucho por aportar a la liberación y la garantía de los derechos femeninos.

Para patentizar esta reflexión es pertinente describir los debates acontecidos durante las principales conferencias episcopales de América Latina y el Caribe, para así poder describir las particularidades del caso ecuatoriano y comprender la permanencia en el discurso eclesial contemporáneo de una teología de la mujer, pero no de una Iglesia comprometida verdaderamente con las necesidades y preocupaciones de este grupo social.

La primera conferencia, donde precisamente nació el CELAM, se celebró en la ciudad de Río de Janeiro, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955, y fue convocada por el papa Pío XII. Con este organismo



nacía en América Latina la posibilidad de desarrollar la evangelización con un enfoque renovado en torno a los principales temas que ocupaban el centro del magisterio eclesiástico. En ello se concentró la reunión de los obispos, porque en materia social, esta conferencia no implicó alguna trascendencia, más allá del interés de la Iglesia por incrementar a los fieles en un área que recibía contingentes migratorios provenientes de Europa.

Según Exequiel Rivas (1993), los obispos nunca realizaron alusiones a las dictaduras de Nicaragua, Cuba, Colombia, Venezuela, Paraguay y Argentina, en donde la mujer se veía amenazada. Tampoco se consideran las relaciones de América Latina con los Estados Unidos y Europa, y aunque en el documento final muestran claramente que el más grave desafío para la Iglesia era la suerte de los marginados de América Latina, el caso de los derechos de las mujeres resultó postergado.

Aproximadamente una década después se realizó la Conferencia de Medellín, que marcaría la diferencia no solo con respecto a la anterior, sino también con otras reuniones de su tipo en el mundo. Fue convocada por Pablo VI, en agosto de 1968, y su repercusión se debió a que se convocó luego del Concilio Vaticano II y a que trajo al escenario latinoamericano los rasgos y preocupaciones del creyente moderno. Las condiciones estaban creadas para que la reunión se convirtiera en el eco de la lucha de las mujeres reclamando igualdad entre ambos sexos (cf. Vélez, 2013; Escobar, 2012; Sorge, 1999). La celebración del Concilio Vaticano II había iniciado un cambio de mentalidad en la valoración de la igualdad entre el varón y la mujer, y el surgimiento de la teología de la liberación que buscó la formación de las comunidades eclesiales de base (CEB).

No obstante, en torno a la mujer se hace solo una insinuación en el tema de promoción humana y justicia entre otros actores sociales. Dice que “la mujer, [reclama] su igualdad de derecho y de hecho con el hombre [...]. No podemos ignorar el fenómeno de esta casi universal frustración de las legítimas aspiraciones que crea el clima de

angustia colectiva que ya estamos viviendo” (CELAM, 1968, p. 13), por lo que aparte de esta referencia no existieron grandes avances.

Fue en México, en la III Conferencia General del Episcopado (Puebla, 1979), donde la Iglesia se animó a debatir la participación en los campos sociales, lo que vaticinaba la trascendencia del evento. Según explican Tobar y Chaparro (1979), el documento de Puebla señala dos criterios fundamentales: igualdad y dignidad de la mujer respecto al hombre e identidad femenina propiamente dicha. No obstante, como explica Porcile (1979), la mujer debe aportar sus propias capacidades participando en la vida y misión de la Iglesia.

En este encuentro comenzó a manifestarse una gran preocupación por parte de los episcopados en relación con la situación social, política y económica de América Latina. El tema de la mujer se trata y el enfoque que recibe es aún superior a la anterior asamblea episcopal. En la tercera parte, dedicada a la evangelización en la Iglesia de América Latina, donde ya confluyen los términos comunión y participación, en el segundo capítulo, se reconoce la necesidad de ayudar a la mujer a salir de su situación de marginación y desigualdad, condenando prácticas económicas o culturales que van desde la discriminación salarial hasta la no valoración de sus aportes, temas que colocan a la mujer en situación de desventaja en la sociedad (CELAM, 1979). Además de intervenir para buscar promover la participación social de la mujer en la sociedad reconociendo su igual dignidad que al hombre, el CELAM manifestó el sumo interés porque la mujer se involucre activamente en las actividades de la Iglesia. La discusión denunció públicamente las condiciones de opresión y marginación que atentaba contra la calidad de vida de ellas.

Otra idea importante en la que incidió el movimiento feminista en esta época es que la Iglesia consideró esta igualdad como “un verdadero signo de los tiempos” (CELAM, 1979, p. 847), definido como los indicios de la presencia de Cristo y la manifestación de la voluntad de Dios para la comunidad creyente. Los obispos, como consecuencia de ello, concluyeron expresando que “la Iglesia está lla-

mada a contribuir a la promoción humana y cristiana de la mujer, ayudándola a salir de la situación de marginación en la que puede encontrarse y capacitándola para su misión en la comunidad eclesial y en el mundo” (p. 849).

No obstante, habría que señalar la falta de profundidad en las discusiones, en tanto, los integrantes del CELAM no se detuvieron a interpretar y evaluar las causas históricas e ideológicas de esta marginación o desigualdad. El principal acierto y que convenía a sus demandas es que, en el discurso del evento pronunciado por Juan Pablo II, la Iglesia se opone a la tradicional misión estrictamente religiosa que cumple el poder eclesial:

Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social y político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser (Juan Pablo II, 1979, p. 2).

En la siguiente conferencia (Santo Domingo, 1992) participó también el papa Juan Pablo II. La ocasión y el lugar tenían una clara intención: recordar el quinto centenario del inicio de la evangelización con la pregunta ¿cómo podría olvidar en este quinto centenario los enormes sufrimientos infligidos a los pobladores de este continente durante la Conquista y la Colonia?, pero también quería “impulsar con nuevo ardor una nueva evangelización, que se proyecte en un mayor compromiso por la promoción integral del hombre” (Juan Pablo II, 1992a, n° 1), “para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una Cultura Cristiana” (n° 22). Sin embargo, algunos autores como Rivas (1993) ven como un retroceso que para este encuentro la consulta a las iglesias locales fue más restringida y el documento base, *Instrumentum Laboris*, fue rechazado por el Vaticano y reemplazado por cuatro conferencias magistrales orientadoras de los debates sobre los cuatro temas ejes: Jesucristo ayer, hoy y siempre, Nueva evangelización, Promoción humana y Cultura cristiana. La realidad social era

compleja con una decadencia social, económica y política que sufría la región, con la persistencia de las dictaduras militares y las guerras.

En el documento sobre la mujer se dedicó un breve espacio para evocar lo que ya en otras intervenciones el santo padre reconocía del problema de discriminación de las mujeres en relación a la igualdad entre ambos sexos:

Las mujeres, al igual que los varones, constituyen el pueblo de Dios, hecho por el que deben ser reconocidas como sujetos de la nueva evangelización [...]. Ellas forman parte constitutiva de la misión que Cristo encomendó a su Iglesia, por lo que tienen que ser aceptadas y valoradas en la comunidad eclesial y en la sociedad, no solo por lo que ellas hacen, sino sobre todo por lo que son (Juan Pablo II, 1992, nº 25, 108).

No pasa por alto para la Iglesia continuar postulándose como una de las defensoras de los derechos humanos de las mujeres, entendiendo que son “el ángel custodio del alma cristiana del continente” (nº 2). Lastimosamente, en la práctica, había crecido muy poco la conciencia de igualdad entre hombres y mujeres, por tanto, ello comprometía a la Iglesia en dos acciones fundamentales: convertir a la nueva evangelización en promotora decidida y activa de la dignificación de la mujer y promover “el papel de la mujer en la Iglesia y en la Sociedad” (nº 105). Así, en el documento final se declara que existirá un compromiso por parte de la Iglesia de denunciar aquellas situaciones que causan dolor y violencia a la mujer latinoamericana y caribeña, sobre todo a las campesinas, indígenas, afroamericanas, migrantes y obreras. Asimismo, se denuncia la desfachatez de los medios de comunicación debido a la publicación de materiales inadecuados que atentaban contra la imagen femenina digna en la sociedad. Era evidente no solo la incidencia que tenían los medios para la familia, sino los estereotipos que habían inculcado la sociedad moderna a través de la educación y la cultura. Por tanto, era urgente potenciar los valores de las mujeres.

A nivel de documento, la conferencia fue incluso más convincente que las anteriores, en tanto se proponían acciones concretas en lugar de exponer únicamente reflexiones devenidas de los debates. Era necesario, según el texto final, demandar aquellos hechos que atenten contra la vida o desvirtuaran su dignidad, por ejemplo, el aborto, la esterilización, los programas antinatalistas y la violencia en las relaciones sexuales. Por último, demandó una atención esmerada del Estado a las mujeres desfavorecidas por condiciones precarias de vida y, para dar el ejemplo, la Iglesia se propuso intensificar y renovar el acompañamiento pastoral a mujeres en situaciones difíciles: separadas, divorciadas, madres solteras, niñas y mujeres prostituidas a causa del hambre, del engaño y del abandono (nº 109).

A pesar de todo esto, el documento final de Santo Domingo no detalla violaciones como la doméstica, la laboral e incluso la cultural, si se tiene en cuenta que rara vez la palabra de la mujer era escuchada y que eran muy recurrentes situaciones que evidencian la falta de oportunidades de la mujer. Esta falta de explicación de un fenómeno que ya exigía discusión pública, así como la desatención a los planteamientos femeninos acerca de la libertad de su cuerpo, de su espiritualidad y su autonomía social, demeritó el encuentro episcopal.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se llevó a cabo en la ciudad de Aparecida, desde luego tuvo un contexto diferente. Nuevamente Brasil acogía este evento, convocado en esta ocasión por Benedicto XVI, donde el tema principal sería: “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que los pueblos, en él, tengan vida”.

El documento final, al hablar de la dignidad y participación de las mujeres, le dedica ocho numerales (451-458) y en otros momentos también se hace alusión y aclaraciones sobre la visión de la feminidad, que en este nuevo contexto defiende la Iglesia. Existe una convergencia de criterios al declarar que a partir de este encuentro se percibe una transformación del pensamiento referido al papel de la

mujer en la Iglesia y la sociedad. Unos desfavorables y otros favorables, de acuerdo con Flavio Gutiérrez (2017).

Las autoridades presentes alabaron los avances positivos en relación con la presencia de la mujer en la sociedad, en la educación, en política, en organizaciones empresariales, en los medios de comunicación y en la propia Iglesia. Los nuevos roles que asumían las mujeres era resultado de un largo proceso de lucha cuyos resultados comenzaban a notarse en su realización personal. Era notable, además, la evolución que había tenido el concepto de género, el reconocimiento sobre la identidad femenina permitía que las mujeres se creyeran capaces de actuar activamente, amén de la autoridad que ejercía el hombre en cada una de las esferas de la sociedad moderna.

La Iglesia continuaba promoviendo la discusión en torno a los mismos temas de antaño: la dignidad e igualdad de la mujer frente al varón (CELAM, 2007), el lugar que ocupa la mujer en la práctica de Jesús (nº 451), su participación en la sociedad (nº 75), su maternidad y su rol en la familia (nº 456-457). La garantía de derechos de la mujer, una vez más, es demandada cuando el documento final prescribe cómo la Iglesia lamentaba:

Que innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, queden con frecuencia solas y abandonadas, y no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indiscutible y peculiar participación en la construcción de la vida social más humana y en la edificación de la Iglesia (nº 453).

Los obispos también debieron denunciar públicamente las nuevas estrategias de explotación y discriminación de la mujer: el tráfico de personas, el acoso sexual y el turismo sexual. Aludían que las diferencias, la injusticia y la exclusión hacían mella para quienes no tenían sus derechos garantizados, entre ellas las mujeres. Pero más allá de la revelación de los nuevos rostros que adoptaba la discrimi-

nación femenina, la reunión del episcopado no acordó un programa de desarrollo para concientizar acerca del valor de las mujeres para las sociedades. El documento realiza breves alusiones a la necesidad de elaborar leyes encaminadas a la preservación de las garantías y derechos humanos en la sociedad, al tiempo que manifiesta: “Estos grupos [de mujeres] están tomando conciencia del poder que tienen entre sus manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión” (nº 74).

El documento no solo manifiesta la responsabilidad que tienen las propias mujeres de demandar inclusión y tolerancia, sino que propone otras formas mediante las cuales, articuladamente, la sociedad demande mejores condiciones de vida para ellas. Se hace necesario sostener un diálogo con los gobernantes acerca de los programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con los deberes de madre de familia (nº 459-d). La Iglesia proponía diversas acciones pastorales en beneficio de las mujeres, la primera de todas consistía en crear las condiciones para elevar el protagonismo de las mujeres dentro de las casas eclesiales, de manera que se pudiese aprovechar el “genio femenino” (nº 458; cf. Juan Pablo II, 1994a, nº 11).

Era necesario garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales. Acompañar a asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión, así como promover el diálogo con las autoridades para la proporcionar un orden legislativo acorde con las necesidades de cada mujer, de acuerdo a sus condiciones demográficas, culturales, sociales (Gutiérrez, 2017).

Así, vemos que todo documento conclusivo de las conferencias del CELAM, independientemente del contexto que mueve su celebración, ha logrado manifestarse a favor de la vida de los seres humanos en la región, de proporcionar vías de evangelización me-

diante modelos diferentes y asegurar la liberación, tanto del pecado como de las esclavitudes.

No obstante, la elevación de esos criterios pasa por un proceso más agudo, que es la práctica en una sociedad que no alcanza a ser coherente con las orientaciones del magisterio eclesíástico en América Latina. Por tanto, la discusión del tema de la mujer en la Iglesia continúa siendo un asunto en proceso, queda pendiente la paz, que es fruto del amor, del perdón, de la reconciliación con Dios y con los otros. La meta es llegar a vivir en plena comunión (*cf.* VCAM, 2018). Este es el propósito final de cada conferencia, pues se entiende, desde que inician el proceso asambleario en los entornos locales, que las demandas de las mujeres han quedado sin respuesta desde mucho tiempo.

### **Los derechos de la mujer y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana**

La Iglesia ecuatoriana ha ido también de la mano en este reto de reconocer los derechos humanos de la mujer. A nivel general, busca unificar las acciones pastorales de los obispos en ese sueño del Evangelio, como hacen referencia en los arts. 1-3 de sus estatutos (CEE, 2017, p. 1). La prioridad de su actuación radica en hacer permanentes las acciones de los agentes de pastoral en la región, buscando armonizar también con las condiciones sociales a las que están expuestos sus fieles. A nivel particular, en torno a la situación de la mujer, en muchos temas se podría replicar lo ya dicho anteriormente, pues Ecuador es también una sociedad patriarcal, mucho más dentro de la Iglesia y sus instituciones.

Los documentos que podemos resaltar, en los que la Iglesia se ha pronunciado, son dos. El primero de ellos fue cuando se discutía el proyecto de la Constitución de la República de 2008, y el segundo es más reciente, cuando la sociedad ecuatoriana ha renovado el debate sobre los derechos de la seguridad social de la mujer.



En los primeros meses de 2008, el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE), monseñor Antonio Arregui, cuestionó algunos artículos de la Constitución que se estaban discutiendo para llevarse a referendo popular. En fecha de abril de ese año, una nota oficial de la CEE cuestionaba el art. 45 relacionado con la maternidad, donde manifiesta la posición mantenida tradicionalmente por la institución en torno a la mujer y la familia. Declaraba, en primer lugar, que el Estado ecuatoriano estaba promoviendo tal vez sin mayores debates y de una manera sutil, el aborto: “El derecho a tomar decisiones libres, responsables e informadas sobre su salud y vida reproductiva y a decidir cuándo y cuántas hijas e hijos tener” (Constitución, 2008, art. 66 n° 10). Cuestión que pierde toda lógica cuando se lee que “el Estado reconocerá y garantizará la vida, incluido el cuidado y protección desde la concepción” (art. 45).

La Iglesia, en la persona de monseñor, hizo conocer su punto de vista para alertar que la institución eclesial no estaba a favor del aborto. Hubo una fuerte confrontación entre miembros del Estado en contra de la Iglesia. Este es un ejemplo de la vida real en la que se busca defender a la mujer de lado y lado, pero desde la perspectiva de los derechos humanos se obvia el criterio que ha levantado el movimiento feminista en Latinoamérica y Ecuador, específicamente sobre el tema del aborto.

Por un lado, supuestamente se va en contra del primer derecho que tiene la mujer, que es el derecho a la vida. Hay que entender que la decisión del Estado se aplicaba a cuatro casos muy particulares, para evitar las consecuencias negativas de las violaciones —muy frecuentes en el país—, para evadir las implicaciones del embarazo adolescente en el cual la menor no cuenta con la madurez para enfrentar la maternidad, para salvaguardar la vida de las madres en peligro de muerte por razones derivadas de la incompatibilidad del factor RH (Factor Rhesus) y por malformaciones congénitas, que constituyen otro de los motivos de tal decisión a la que se opone la Iglesia (Navarro, 2008).

Las críticas del obispado ecuatoriano fueron incluso apoyadas por Benedicto XVI en el discurso *Ad Limina Apostolorum*, que ofreciera a propósito de su visita en octubre de 2008 al Ecuador. El papa tampoco reconoció como favorable la demanda del derecho al aborto y aunque reconoció que la Iglesia no tenía autoridad jurídica, sí podía “reclamar la atención de la sociedad sobre aquellos valores que hacen la vida humana más justa y solidaria” (Benedicto XVI, 2008).

Se percibe con estas palabras las dificultades que se presentan frente a temas sensibles y en los que se revelan posiciones contradictorias frente a un mismo asunto. En apariencia, la posición del Estado sugiere ser progresista frente a la visión tradicionalista de la comunión matrimonial, sin embargo, ambas instancias deciden sobre la vida de las mujeres sin tomar en cuenta sus opiniones respecto al asunto.

Una sana conceptualización del núcleo familiar ayuda a integrar avances que permiten recrear la participación de la mujer en la sociedad, rompiendo esquemas obsoletos que hay que superar como el modelo patriarcal. Se desatendía, por ejemplo, en este documento, otras de las demandas femeninas que por años proclamó el movimiento conformado por las mujeres en la región latinoamericana, también en Ecuador.

Para el año 2017, la CEE manifiesta el sentir de la Iglesia respecto al problema social de la violencia contra la mujer que se había incrementado en el país en la última década o que tal vez se visibilizaba más lo que ya ocurría. La Iglesia decide lanzar un comunicado donde asumía a nivel de la declaración, la defensa y promoción de la dignidad de la mujer. El texto se torna coherente con la realidad social en torno al trato de la mujer en el contexto más íntimo y en el social. Menciona manifestaciones agudas de la discriminación a las mujeres como la violencia doméstica y el feminicidio. Reconoce que la pobreza, el desempleo y los prejuicios constituyen factores de riesgo que atentan contra la seguridad de las mujeres, e identifica el valor

de la educación como la clave para cambiar mentalidades y fomentar el respeto en todo tipo de relaciones.

El documento presentado por la CEE asume una responsabilidad en relación con el estado de la mujer, al proponerse, junto con otras instituciones, “la defensa y promoción de la dignidad de la mujer pues, en efecto, hoy en nuestros contextos, ser mujer es objeto de discriminación” (CEE, 2017, p. 1). La actitud de la Iglesia católica ecuatoriana, al posicionarse contra todo acto de violencia, se mantiene vigente, sobre todo cuando, más recientemente, se ha comprometido a luchar contra los abusos sexuales a menores (niñas, niños y adolescentes), tras las denuncias presentadas contra sacerdotes en las ciudades de Cuenca y Guayaquil, y “a tomar medidas preventivas contra este flagelo que afecta a nuestras familias” (p. 1). Sin embargo, en Ecuador se materializa lo que papas y consejos episcopales han defendido por tiempos inmemoriales: una concepción biológica de la mujer por encima de lo que la persona asume socialmente. Es parte de la preservación de los principios de una sociedad machista asentada en los países de Latinoamérica, independientemente de los reclamos que fundamenta el movimiento feminista.

La intolerancia se perpetúa en Ecuador. A pesar de este particular, se puede asegurar que aquellos derechos que promueven la dignidad de las mujeres están inscriptos en la legislación ecuatoriana. Sin embargo, dentro de las paredes de la Iglesia, los discursos continúan siendo enarbolados a través de prejuicios de la élite machista, lo que va en detrimento del camino recorrido y que quizá a nivel de discurso se ha logrado posicionar, pero ya en la articulación práctica y evidente de esos derechos, que debería beneficiar a las mujeres y el caminar teológico y eclesial referido a la mujer, es un tema pendiente.

En todo este proceso surge la teología feminista como una toma de conciencia y un espacio de reflexión que quiere ser una voz en favor de acortar brechas y promover la igualdad de derechos, para que se valore a la mujer tanto como al varón. Este movimiento es

mucho más reivindicador, pues se enfrenta al *status quo*, teniendo en cuenta de que cuando hablamos de mujeres haciendo teología no todo movimiento tiene la misma línea ni están diciendo lo mismo, pero es una reacción al modelo vigente.

### **Teología feminista: orígenes y consolidación**

El entendimiento del feminismo desde sus inicios debe situarse en cada contexto sociocultural del cual emanaron las demandas de las mujeres, para comprender cómo se adoptan diferentes estrategias de confrontación al sistema patriarcal y cómo han generado diversos movimientos dentro del pensamiento teológico, que en un principio resultó más bien un conflicto dialéctico, para derivar en pedidos más bien prácticos.<sup>8</sup> La discusión sobre el rol de las mujeres en el ámbito social y eclesial, que hoy encuentra un alto grado de consolidación, parte de tres periodos de la reflexión teológica, con el uso de una hermenéutica y métodos que respondían a intereses distintos: la teología de la mujer, la teología femenina y la teología feminista.

La denominada “teología de la mujer” comenzó a hacerse más evidente a partir de los años 50 del siglo XX. Consistió en una reflexión de sacerdotes o pastores alentada por un contexto favorable a la apertura de los espacios sociales y culturales. Estos estudiosos partían de la idea de la igual dignidad del hombre y la mujer, aunque no dejan de reconocer los diferentes roles y tareas que deben ser otorgados a cada uno debido a su condición de género. Si bien el principal aporte de la teología de la mujer fue colocar como tema lo femenino dentro de la reflexión eclesial, tuvo como principal carencia que no buscaba la emancipación de la mujer en aquellos ámbitos en los cuales era discriminada o marginada. El método que emplearon los precursores de la teología de la mujer vuelve una y otra vez sobre la

---

8 Para profundizar en la historia del feminismo, ver los trabajos de Jakobs (1996), de Miguel (2002) y Meyer-Wilmes (1995). Sobre la temática del feminismo y la Iglesia, se sugiere la literatura de Soler (2013), Amell (2004) y Mernissi (1999).

deconstrucción de la familia, la educación de los hijos y la sociedad, para, mediante un lenguaje ambiguo, colocar a la mujer en el mismo espacio de actuación en el cual se había mantenido durante siglos: en el espacio privado, algo que continúa limitando sus libertades y sus derechos.

Para contradecir ese pensamiento emergió la “teología femenina”, es decir, la teología realizada por mujeres, que coincide con el tiempo en que logran acceder a las facultades de teología y responden a las propias experiencias de marginación vividas, a una necesidad propia de reconocimiento. Este segundo momento respondería a la necesidad de oponerse a la subordinación de lo femenino a lo masculino. Las propias voces femeninas sentían la necesidad de transmitir en lenguaje católico el discurso gubernamental de equidad de género. Sin embargo, los estudios y escritos de las teólogas que apostaran por la idea de la igualdad entre ambos sexos (Gebara en 1994, Reynolds y Birch en 2005, Traupman, Prejean y Akers en 2008, y Forcades en 2009) han sido silenciados durante años en el seno eclesial, debido a sus señalamientos de que la Iglesia católica es misógina y patriarcal. La primera generación de teólogas que postulaban la igualdad de las mujeres con respecto a los hombres, se basaba en el hecho de que sin la mujer, la Iglesia desaparecería. Responde a este criterio la teóloga feminista Elisabeth Schüssler (1989):

Las discípulas que han seguido a Jesús de Galilea a Jerusalén se revelan de Inmediato como el auténtico discipulado en el relato de la pasión. Ellas son las verdaderas seguidoras de Jesús, comprendiendo que su misterio no era la soberanía y la gloria, sino Diakonía (servicio) [...]. Se trata de reivindicar el pasado cristiano como pasado propio de la mujer y no como un pasado masculino en el que las mujeres participan tan solo de manera marginal o meramente pasiva. Las fuentes del Nuevo Testamento nos proporcionan indicadores suficientes para dicha historia, puesto que precisan que las mujeres eran seguidoras de Jesús y miembros dirigentes de las primeras comunidades cristianas (p. 415).

De esta manera se crean las condiciones para el surgimiento de la “teología feminista”, que tiene como propósito buscar la dignidad de la mujer en el seno de la Iglesia, así como estudiar cuál es el lugar y el papel que ha de desempeñar en este ámbito y en el social. Es la manifestación de otra de las luchas por los derechos de las mujeres.

### ***La teología feminista***

La Iglesia, por el peso central que tiene en la vida social, constituye otro de los escenarios en donde la lucha feminista gana terreno a través de lo que se ha denominado teología feminista. Esta reflexión surge en Estados Unidos, alrededor de los años 60, pero su perfil más crítico lo adquiere durante el siguiente decenio, pues en el país se da el contexto de los *Women's Studies*<sup>9</sup> y se comienzan a reforzar las bases teóricas del feminismo cuando el movimiento asume una posición más radical, para hacer cada vez más consciente el hecho de la discriminación de la mujer. Durante la década de 1980, gracias a la publicación del texto de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, la teología feminista se da a conocer fuera del ámbito cultural anglosajón.

Sobre el nacimiento de la teología feminista en Europa, algunos autores la colocan en la propia década de los 60, pero otros sitúan a la teología feminista propiamente europea a finales de los 80, específicamente en 1986, año en el que se fundó la Asociación Eu-

---

9 Los “estudios de la mujer” constituyen un campo interdisciplinario de investigación académica que se caracteriza por aproximarse a los temas relativos a las mujeres, el feminismo, el género y la política, desde los presupuestos de una teoría crítica. Sucede a finales de los años 70 del siglo XX, en un momento en que la segunda ola del feminismo estaba ganando influencia política en la universidad, a través del activismo estudiantil y del profesorado. Como disciplina académica, fue configurada siguiendo el modelo de los programas de los estudios americanos, estudios étnicos (como los estudios afroamericanos) y estudios chicanos, que se habían desarrollado un poco antes.

ropea de las Mujeres para la Investigación Teológica.<sup>10</sup> Según explica Huguet (2016), se dirige a un cambio del enfoque de las ciencias desde el punto de vista femenino y no separa la teoría de la praxis.

Las investigaciones generaron gran polémica dentro de la reflexión teológica, en tanto trataron temas medulares como la necesidad de cambiar algunas leyes eclesásticas, reconsiderar algunos temas de la moral sexual y los valores y derechos humanos. De acuerdo con Ferrer (2011), criticaron drásticamente la experiencia discriminatoria que habían sufrido las mujeres no solo en el contexto social, sino incluso dentro de la Iglesia; reprochaban, ya en ese entonces, la ideología patriarcal y la patriarcalización incluso de la imagen de Dios e investigaron sobre el lugar de la mujer en la tradición cristiana. A partir de ahí emerge la teología feminista, que se expande por algunas universidades de Canadá, Holanda y Alemania, e incluso se introduce el concepto “teología feminista” en algunos diccionarios.

La teología feminista es considerada como una reflexión original, como la teología de la liberación. Según explica Dermience (2000), se basa en la metodología del ver-juzgar-actuar: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad. Se reconocen, además, los estudios de las diferentes confesiones cristianas acerca de la hermenéutica feminista. Como bien alega Cristina Coti (2010), los escritos canónicos provienen de un largo proceso de relecturas hermenéuticas hechas desde diferentes contextos y a través de diferentes perspectivas, de manera que se entiende por qué distan tanto de aquellos sucesos originarios en los que se reveló Dios. Hay que entender, como Letty Russel (1985), que los escritos bíblicos son patriarcales, es decir, la manera en que la mujer ha sido excluida del ámbito eclesial y oprimida en el área social se justifica desde su marginación en la Biblia, en la interpretación y en la tradición:

---

10 Para profundizar en las diferentes modalidades o áreas de la teología feminista, ver los trabajos de Saranyana (2001) y Burggraf (2001a y b).

Por esta razón la hermenéutica feminista no debe dejarse limitar por las interpretaciones anteriores ni por la tradición. Debe usar la sospecha como método con respecto a ambas y aun a la propia Biblia. Las Escrituras necesitan ser liberadas no solo de las interpretaciones androcéntricas tradicionales, “sino también de la tendencia patriarcal de los propios textos” (p. 19).

En el marco del Año Internacional de la Mujer, se esbozaron otros terrenos de reflexión como la antropología teológica, el ecofeminismo, la teología política, la teología sistemática, el método teológico y la espiritualidad feminista. Junto con ello, se crearon instituciones y programas de debate científico que respaldaron ese pensamiento, entre los que destacan: la Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología, el Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa y los Sínodos Europeos de Mujeres. Todas estas instituciones llegan hasta la actualidad con una fuerte tradición de investigación teológica que intenta redefinir el papel de la mujer dentro de la Iglesia, con un sentido más activo y protagónico que el que había tenido hasta la fecha.

Según explica Nuria Varela (2013), los textos teológicos feministas parten del presupuesto de que la discriminación de la mujer procede de las estructuras patriarcales que asume la sociedad. En ese sentido, la interpretación bíblica ha sido tomada como el principal instrumento de coacción contra las mujeres (Seibert, 1993). A través del protagonismo androcéntrico en los estatutos bíblicos, se ha justificado la subordinación de las mujeres, se han omitido sus percepciones y demandas en cuanto al lugar que deben ocupar en la Iglesia, y no se han valorado convenientemente sus luchas de liberación y el reconocimiento de su dignidad y sus derechos.

La interpretación feminista de las Sagradas Escrituras, en cambio, ha permitido a las mujeres desarrollar un pensamiento distinto al de la exclusión que reciben de parte de la tradición teológica. La deconstrucción de la Biblia ha posibilitado realizar una herme-



néutica de la verdad de la escritura, la Iglesia y de la propia relación con Dios (Harding, 1998).

Según explica Coti (2010), los criterios que se han enarbolado por la teología feminista acerca del uso de la Biblia podrían dividirse en dos grandes grupos: las feministas radicales, que se declaran post-cristianas, perciben a la Biblia como un instrumento de opresión para las mujeres, y por tanto, la rechazan; y las feministas reformistas que, aunque reconocen que la Biblia es un libro patriarcal, creen que tiene una veta liberadora, de manera que construyen un nuevo pensamiento a través de tres enfoques fundamentales, que no son exclusivos unos de otros, sino que pueden mantenerse dentro del diálogo con una preponderancia elegida por el autor: en primer lugar, están quienes emplean los textos que tratan sobre mujeres para contrarrestar los textos usados contra las mujeres; otros estudian la Biblia en su totalidad para llegar a una perspectiva liberadora que ofrezca una crítica al patriarcado; por último, hay quienes analizan los textos sobre mujeres para aprender de aquellas que vivieron en culturas patriarcales.

Las representantes de la teología feminista buscan explicar cómo las mujeres han estado subordinadas en los contextos teológicos y su meta consiste en iniciar cambios para transformar la interpretación teológica, de forma que no se subordine a las mujeres (Haraway, 1995). Otra línea de las investigadoras, en el marco de la ciencia teológica, pretende reconstruir una historiografía feminista teológica y hallar en ellas otras causas de reivindicación y relectura de presencia de la mujer en la Iglesia y la defensa de sus derechos.<sup>11</sup> En la actualidad, se perfilan dos corrientes fundamentales dentro de esa reflexión: la que cuestiona hasta las bases mismas de la autoridad de toda la cultura judeo-cristiana y la que critica algún esquema de estructura general de la teología dejando en pie la estructura misma (Dermience, 2000).

---

11 Para indagar por otras vertientes de la teología feminista se podrían consultar los textos de Carter (s/f) y Hurtado y Seibert (1995).

Leonardo Boff (1980) parte de la idea de que la reivindicación de la mujer es un signo de los tiempos y por ello la lectura de la Biblia debe darse desde ese signo. Por otra parte, autoras tan relevantes como Elisabeth Schüssler (1989) invitan a no olvidar los hechos de opresión que han limitado el ejercicio y la participación de la mujer en los diferentes ámbitos, para poder interpretar con coherencia los textos canónicos.

Otra importante representante de la teología feminista, Rosemary Radford (1993), propone el sentido de la crítica para hallar en los textos bíblicos la esencia del cristianismo, entendiendo a la mujer como ser humano, por tanto, se debe defender el principio de la igualdad, es decir, que “mujeres y varones son plena e igualmente humanos y han de ser tratados como tales” (Krüger, 1994, pp. 6-7). El principio de reciprocidad explicita que los seres humanos son por esencia tanto interdependientes como autónomos y libres (Farley, 1995). Otras autoras eligen apoyarse del desarrollo de las sociales para determinar aquellos aspectos de la Biblia que responden a la cultura de la época y extraer el verdadero mensaje del texto (Ortega, 1991).

Algunos autores afirman que existe un cuarto momento en la consolidación de la reflexión teológica feminista que ha incorporado la categoría de “género” y a partir de allí se invita, tanto a hombres como a mujeres, a replantearse los roles culturales asignados tradicionalmente a cada uno de los sexos, para proponer un nuevo orden de relaciones de igualdad y equidad para todos. La dimensión genérica introduce como aporte la posibilidad de aglutinar a todos en la misma idea de equidad, “no hay más judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Gal 3:28). Es decir, replantear los roles de género implica establecer nuevos modos de relacionarse, para apuntar a un nuevo orden mundial más acorde con la comunidad de hermanos que debe ser la Iglesia.

Al respecto, la teóloga Ivonne Gebara ha planteado que, efectivamente, cuando se habla de teología se habla también de género, específicamente, del género masculino, del poder masculino, y ello

es apreciable en la imagen de Dios y en la relación que establecen las personas con dicha imagen; que además se reproduce en los principales representantes de la Iglesia católica: el papa, el obispo, los sacerdotes. Ante esta situación, la estudiosa advierte la necesidad de un cambio de enfoque:

Una teología feminista no quiere decir que Dios es una diosa. Hay muchas teólogas que lo defienden, pero, para mí, no se trata de feminizar los conceptos, sino de hablar desde otra perspectiva. Cuando ayudamos a las mujeres a pensar desde otra perspectiva, cada una desde su vida y experiencia, se produce una liberación en ellas (Gebara en Freixas, 2019, p. 2).

Nancy Cardoso (1996) es otra de las representantes de esta teología feminista del género, visto como un término construido socialmente. La autora intenta explicar que cada sociedad confiere rasgos a varones y mujeres, que se deben deconstruir para, sobre esa base, sostener los principios de igualdad y humanismo que deberían constituir la unidad de lo femenino y lo masculino dentro de la Iglesia.

Desde los inicios del siglo XX, el discurso feminista se propagó por todo el mundo con una fuerza tal que pocos pudieron quedar ajenos al debate, sobre todo porque se proyectaba a nivel internacional con una diversidad de planteamientos y soluciones que obligaron también a la Iglesia a reconsiderar su posición con respecto a este tema. Sin embargo, a pesar de que dentro de la institución eclesial se encuentran planteamientos afines al movimiento feminista, el discurso oficial que se promueve deja claro que la institución no ha asumido el sentido de la lucha feminista, de manera que resulta incapaz de apoyarlo.

Según afirma Johannes Neumann (2011), la postura de la Iglesia frente a la mujer ha permanecido ambivalente: en principio, defiende la igualdad de la mujer respecto al hombre en el contexto social, pero el peso de la historia limita su participación activa y autónoma dentro de la institución eclesiástica. Este ha sido el principal motivo de contradicciones que ha suscitado la política patriar-

cal dentro de la institución eclesiástica y que abre una brecha entre hombres y mujeres, entre tanto, la integración a la Iglesia no es un derecho a medias, sino precisamente lo que garantizaría la unidad eclesial centrada en la palabra y el sacramento.

Mientras la interpretación de la escritura, por parte de la teología de la mujer, se hace de forma tradicional, las nuevas tendencias de la teología feminista deconstruyen y resemantizan los textos bíblicos a partir de diferentes apreciaciones metodológicas que se convierten en un sinnúmero de publicaciones sistemáticas que inciden en el dogma eclesial. La teología feminista, en sus múltiples tipologías,<sup>12</sup> logra contextualizarse en los diferentes frentes en los cuales la mujer se posiciona y lucha por sus derechos. De esta manera, evoluciona bajo el enfoque crítico y se replantea constantemente, en oposición a la teología que resulta homogénea, constante, incluso, repetitiva.

### **Teología feminista en América Latina**

La teología feminista latinoamericana hereda de la teología de la liberación una posición crítica de la realidad y las estructuras, para corroborar en sus estudios las condiciones y conciencia de opresión de las mujeres.<sup>13</sup> Fue en la teología de la liberación en donde las mujeres latinas encontraron una mayor identificación pues, como explica Gustavo Gutiérrez (2017), “no se limita a pensar el mundo, sino

---

12 No se puede hablar ya de una teología feminista en singular, sino de “teologías feministas”. Es desde “las conceptualizaciones en plural” que se conseguirá que las tensiones teóricas y los conflictos de la práctica se conviertan en “posibilidades creativas de solidaridad y de diálogo”, es decir, se enarbolan diferentes tipos de teologías feministas en función de los objetivos, por ejemplo: las teólogas womanistas (afroamericanas), la teología mujerista y el eco-feminismo. Asimismo, la reflexión teológica feminista va influida por la territorialidad, es así que se perfilan reflexiones con características muy particulares en África, Asia o Latinoamérica, y se imponen diferencias entre los países desarrollados y los subdesarrollados.

13 Para profundizar en la teología feminista latinoamericana no se debe dejar de consultar a dos de los principales trabajos: Aquino (2000) y Tepedino y Aquino (1998).

que busca situarse como un momento a través del cual el mundo es transformado” (p. 72).

De acuerdo a la explicación de María José Ferrer (2011), las teologías feministas latinoamericanas surgen de mujeres que se unieron a las comunidades de base y de la teología de la liberación, pero a partir de la década de 1980 comienzan a consolidar un pensamiento y a concretar una propia producción teológica liberadora que se torna bajo el perfil crítico.

Una de las precursoras más importantes, María Pilar Aquino, refiere que el objetivo de esta tendencia ha sido:

Animar y acompañar las iniciativas y procesos desarrollados por las mujeres con el fin de transformar las estructuras y las teorías que niegan, limitan o impiden el desarrollo pleno y la integridad y dignidad de las mujeres en términos antropológicos, políticos, sociales y religiosos (Aquino y Támez, 1998, p. 56).

Precisamente en el contexto vigente de la teología crítica de la liberación latinoamericana, que vivió su momento de gran auge en las décadas de 1980 y 1990, impulsado por la Comisión de Mujeres de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT), se suscitó un gran número de encuentros en países como México, Colombia, Brasil y Argentina. Asimismo, emergieron importantes organizaciones dentro de las cuales se cuestionaba la falta de las valoraciones de la mujer en la producción teológica liberadora.

La reflexión teológica feminista latina se ha caracterizado fundamentalmente por el estudio de los textos bíblicos y su lugar teológico y hermenéutico es la mujer pobre. Esto quiere decir que cuanto se publica y se discute en esta modalidad, tiende a visibilizar la precaria situación de desventaja que sufren las mujeres en situación de pobreza, así como los mecanismos que se pueden trazar para contrarrestar el machismo y el patriarcado imperante en América Latina.

### ***Encuentros latinoamericanos en torno a la teología feminista***

El encuentro inicial que marcaría el camino de la teología feminista en la región latinoamericana fue el realizado en México en 1979, impulsado por la Comisión de Mujeres de la ASETT. Se discutió el tema “Mujer latinoamericana, Iglesia y teología”, para concluir, a partir de los preceptos de la teología de la liberación, cómo las mujeres habían sido excluidas del campo de los estudios eclesiales. Allí se plantearon, entre otros asuntos, los orígenes hermenéuticos de la discusión teológica feminista que, al decir de Juan Luis Segundo (1975), parten del darse cuenta de la realidad de opresión e injusticia que se vive, debido a las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. Ello obliga a una lectura crítica de la tradición bíblica para evaluar la práctica de las instituciones eclesiales, a partir de la cual se desarrolla una nueva manera de interpretar los textos bíblicos, donde las mujeres eran poco favorecidas.

Solo cuando las mujeres se integraron a la reflexión teológica y reinterpretaron los documentos bíblicos, inició un trabajo de valiosos aportes al discurso cristiano liberador elaborado por los teólogos varones, identificando las huellas de una larga herencia de discriminación en esos textos. En esta primera etapa se destacan los aportes de Elsa Támez, María Pilar Aquino, Ofelia Ortega, Beatriz Melano y Leonor Aida Concha. Como objetivo principal comprenden el estudio de los textos bíblicos para realizar una reinterpretación desde la perspectiva de las mujeres, con ello intentan modificar las estructuras y paradigmas que obstaculizan su desarrollo integral, así como su dignidad con el empleo de conceptos antropológicos, políticos, sociales y religiosos.

En América Latina, la lectura de la Biblia con ojos de mujer ha sido más difícil (Seibert, 2008), en primer lugar, porque resultan menores los textos que se refieren a ellas y su rol se perfila desde mensajes contradictorios (en ocasiones, de manera discriminada y

hasta humillante). La escritura androcéntrica de los textos bíblicos lleva a una mala interpretación del mensaje divino.

El segundo encuentro de las teólogas latinas fue previsto en Buenos Aires, en 1985, con el tema “Encuentro latinoamericano de teología desde la perspectiva de la mujer”. Aquí se planteó la importancia de la perspectiva o conciencia de género para realizar una correcta interpretación de la experiencia de fe de las mujeres. En esta década se destacaron los nombres de Ivone Gebara, Ana María Tepeдино, Tereza Cavalcanti, María José Rosado Núñez y Consuelo Vélez, quienes contemplaron una nueva visión de la teología feminista, planteada desde América Latina:

Mientras el conocimiento androcéntrico entiende la existencia de las mujeres como teóricamente irrelevante, el modelo conceptual que las mujeres buscamos asume un carácter interactivo y transversal de manera que permita abordar la práctica y el saber de las mujeres en su propio dinamismo como aparece en la vida cotidiana [...]. La finalidad de nuestro trabajo se enciende en vistas a la transformación personal y a la modificación de las relaciones sociales en beneficio de las mujeres (Aquino y Támez, 1998, p. 70).

Un año después se realizaría un nuevo encuentro en México, para establecer y fomentar redes de apoyo entre mujeres de Asia, África y América Latina, en tanto comprendían la situación en común de la opresión y la necesidad ineludible de luchar por el derecho a la vida y los derechos de las mujeres inmersas en situación de pobreza en los países del tercer mundo.

A inicios de la década de 1990 esta idea de unidad interregional se consolida, ello se percibe en Río de Janeiro, al realizarse el próximo encuentro, en el cual el tema principal llegó a ser la violencia, teniendo en cuenta el aumento considerable de los hechos que vulneraban la vida de las mujeres y la necesidad de dar una reacción enérgica hacia ese tipo de situaciones de riesgo en las que se encontraba el género femenino. Nuevas voces de la teología latinoamericana se advierten, como la de Silvia Regina Lima, Wanda Deifelt, Nancy

Cardoso Pereira, Ivoni R. Richter, entre otras, quienes protagonizan el enlace con diferentes teologías que se encontraban en boga; entre estas, la teología negra feminista.

De acuerdo con Huguet (2016), en los últimos diez años han emergido otras ideas de interpretación de las Sagradas Escrituras, destaca entre ellas las de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, quien ofrece una perspectiva diferente sobre la interpretación de la mujer en la Biblia, donde la pregunta recae en cómo leer los textos divinos, no exclusivamente desde la experiencia femenina, sino desde toda la experiencia humana, pues “la Biblia ha servido tanto para justificar la opresión y marginación como para animar y apoyar las luchas de las mujeres por igualdad y justicia” (Seibert, 2008, p. 56).

### ***Teología crítica feminista: romper los silencios***

De acuerdo Pilar Aquino, la teología feminista en América Latina busca un distanciamiento de los marcos conceptuales que secundan las relaciones sociales jerárquicas basadas en género, raza, origen social, rechaza la cosmovisión androcéntrica propia incluso de los hombres y mujeres que pertenecen a la teología de la liberación; la tendencia se encuentra enmarcada en las vivencias de las mujeres y la manera en que Dios se puede manifestar en ellas: “Esta teología afirma la exigencia de contribuir en la organización de las mujeres con el fin de avanzar en la creación de un nuevo poder social capaz de afectar la dirección presente y futura de las relaciones sociales” (Aquino y Támez, 1998, p. 18).

Desde los estudios de la antropología teológica, Felisa Elizondo (1992) denuncia el carácter patriarcal que supone la decisión de no reconocer la plena dignidad de la mujer. La autora halla importante descubrir textos con un carácter misógino para contraponerlo a la denominada postura crítica de la sospecha.

La exégesis sensible a esta problemática cuida de poner de relieve los primeros capítulos del Génesis, con su aportación, de lo que la



*Mulieris Dignitatem*, considera el “principio” o “verdad fundamental” de la común humanidad de hombre y mujer y su igualdad en el orden de la imagen respecto del Dios creador” (p. 60).

Las últimas tendencias de la teología feminista en Latinoamérica se han dirigido a buscar alternativas, dentro y fuera de la cristiandad, que respeten la dignidad, libertad y derechos de las mujeres, para evitar la exclusión a la cual han sido sometidas. Según explican Támez y Aquino (1998), en el caso específico de la región no existe un solo contexto que fomente la inteligencia de la fe, sino una amplia red que conecta las preocupaciones de género con las diversas relaciones de poder en la sociedad y la Iglesia.

La teología feminista latinoamericana no se restringe a los circuitos de la mera investigación, la docencia y proporción de artículos, se le aprecia también en los eventos domésticos y familiares, exigiendo justicia públicamente, debatiendo problemas de la educación y la salud, conversando con organizaciones eclesiales de mujeres, discutiendo dentro de organizaciones internacionales solidarias, atendiendo a grupos autónomos de reflexión, comunidades de base o centros de asesoría popular, y continúa trabajando por ampliar estos espacios y contenidos de la teología feminista.

Por otro lado, se desarrolla un nuevo lenguaje sobre Dios a través de la experiencia femenina, que pretende modificar el enfoque de interpretación de los textos y escribir con el objetivo de transformar los imaginarios colectivos que, de acuerdo a Carme Soto (2009), inciden directamente en la práctica eclesial y fuera de esta. ¿Qué queremos decir cuando decimos Dios? Los modos de pensar en las deidades y de vincularse con ellas pueden justificar un determinado modo estructural que somete, discrimina o, por el contrario, establece igualdad, libertad plena y dignidad de los seres humanos.

Por su parte, y en un tono más radical, Elisabeth Schüssler considera a toda reflexión teológica como patriarcal. En ese sentido, si para Elina Voula (2012) la principal aportación que ha realizado

la teología feminista a la reflexión teológica es haberse esmerado en desarrollar una conciencia en las mujeres respecto de la opresión a las cuales las subordina el orden patriarcal con que la Iglesia ha establecido su poderío —y según Varela (2013), el principio crítico de la teología feminista es la promoción de la plena humanidad de las mujeres—; para la brasileña Gebara (2007), la teología feminista de la región latinoamericana no ha trascendido más allá de feminizar los conceptos teológicos patriarcales lo cual también es apreciable en la teología feminista, negra e indígena. Por ello, de acuerdo con Aquino y Támez (1998), no plantea una crítica al papel que esas concepciones juegan en la preservación y reproducción de las relaciones e instituciones patriarcales.

De lo que se trata, en cambio, es de promover la participación de la mujer dentro de los espacios sociales, como aspecto verdaderamente coherente con la dignidad femenina, pues todo lo que demerite su quehacer no está basado en lo divino (Radford, 1993). Precisamente, uno de los principales aportes de la teología feminista latinoamericana ha sido la introducción de la vida cotidiana como un factor fundamental en la reflexión sobre la experiencia de fe, es decir, la resignificación con la que se ha integrado las vivencias de las mujeres para deconstruir y criticar aquellos hechos tenidos por naturales y que constituyen una bofetada a los derechos femeninos, pues anteriormente las mujeres contribuían a la perpetuación de prácticas discriminatorias de las que eran víctimas.

Utilizar las experiencias de las mujeres, tal cual ha hecho la teología feminista latinoamericana, ha posibilitado adquirir una nueva conciencia de género que impide promover la idea de la sumisión como algo prescrito por Dios, de manera que el postulado que da fuerza al patriarcado pierde todo sentido: “Desde aquí se formulan los principios religiosos que apoyan la vivencia de nuevas prácticas socio-eclesiales en favor de la integridad humana propia y la de los grupos sociales más vulnerables” (Aquino y Támez, 1998, p. 60).

A la teología feminista latinoamericana la identifica, a su vez, el hecho de representar a las mujeres oprimidas y empobrecidas que han heredado las sociedades de los pueblos de esta área; de modo que la interpretación de los textos canónicos se hace desde esa perspectiva de la exclusión que han sufrido las mujeres. En base a esto, desde este enfoque se propone establecer otras relaciones sociales, basadas en una lógica ética-teológica de una vida digna para cada persona, entendiendo la importancia de un desarrollo integral, la justicia para el bien común y la paz, la participación y el equilibrio ecológico.

Para el caso específico de la teología feminista latinoamericana, se torna imprescindible un nuevo entendimiento de las mujeres (en el orden subjetivo) para comprender las implicaciones de desarrollar una teología que defienda sus valores y maneras de hacer, su integridad humana. Para ello es importante preservar la memoria histórica, evocar la praxis de ternura y enfatizar en el ecumenismo feminista para enfrentar la censura dirigida a limitar el desarrollo de la teología defendida por mujeres latinoamericanas.

## **Conclusiones**

Como resultado de este recorrido realizado, podemos concluir que la Iglesia ha asumido los desafíos que trae el reconocimiento de los derechos femeninos y continúa trabajando por evidenciar el camino recorrido. Por otro lado, el peso de las estructuras hace más pesados ciertos cambios, por ejemplo, sostener en la práctica los aportes de la mujer en un segundo plano es no valorar el camino recorrido y mantener un sutil retroceso en el reconocimiento de los derechos ganados por las mujeres.

La reivindicación de los derechos en la Iglesia se difundió a todos los ámbitos, lo hemos visto reflejados en los documentos de América Latina y en su reflexión teológica, derechos que permiten cambios en los imaginarios de relación social y eclesial, generando nuevos modos de trato y reconocimiento de la dignidad de la persona humana.

En efecto, en América Latina se posicionó la teología feminista en la medida que constituye un esfuerzo de varias mujeres por discutir, con espíritu crítico, el carácter sexista y androcéntrico de las teologías cristianas que ejercen una hegemonía dentro de la región. La teología feminista latinoamericana representa una toma de conciencia, en su mayoría, de mujeres excluidas, explotadas y empobrecidas debido al sistema económico, político y social predominante en esos países, y al mismo tiempo propone una interpretación alternativa acerca de la antropología teológica, la hermenéutica, Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad, Biblia. Ha asumido nuevos asuntos para el debate como son las teorías de género, la vida cotidiana, la condición social, el enfoque ético, la violencia. En la medida que comprende la cotidianidad de la mujer, esta teología puede hacer frente a las prácticas concebidas como naturales que oprimen la voluntad femenina y la pone a merced del hombre en cualquiera de los ámbitos en el que opera la mujer, incluso dentro de la Iglesia.

Desde sus orígenes, la teología feminista tuvo entre sus intereses responder a las necesidades coyunturales de las mujeres, que en principio demandaban que se le respetara el derecho de igualdad dentro de la Iglesia. Con el paso del tiempo, de acuerdo al momento histórico, la reflexión feminista fue descubriendo la clara situación en la que resultaba discriminada por ser mujer, y la Iglesia, inmersa en las diversas culturas patriarcales, no constituía la excepción, de manera que dentro de la reflexión teológica surgió una línea de trabajo que busca demostrar los mecanismos de limitación del rol de la mujer y hasta la actualidad, explicar el complejo proceso que ha significado para la mujer vivir en un sistema social y eclesial así.

Por todo esto, puede concluirse que el avance y el recorrido de la teología feminista han posicionado una toma de conciencia del protagonismo y el irrenunciable reconocimiento de los derechos de la mujer, que poco a poco, a nivel de las estructuras sociales y a nivel de la Iglesia, se va haciendo presente. Es complicado hacer avances, cuando hay toda una larga historia que condiciona, pero se debe va-

lorar el camino realizado. Hoy la mujer tiene una presencia y una voz que se hace escuchar, y que, sea a nivel social como eclesial, es escuchada y valorada.

## Referencias bibliográficas

- Aleixandre, D. y Fontanals, M. (s/f). *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feminista*. Barcelona, España: HOAC.
- Amell, M. (2004). *Atreverse con la diversidad: Segundo Sínodo Europeo de Mujeres*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Amorós, C. y de Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.
- Aquino, M. P. (2000). El siglo de las mujeres teología latinoamericana. *Christus, Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 65(720), 34-45.
- Aquino, P. y Támez, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- Arranz, C. (7 de julio de 2009). La mujer en la Iglesia: ¿Hay esperanzas de que mejore la situación? *Redes Cristianas*. Recuperado de <https://bit.ly/3d6JsA6/>
- Benedicto XVI. (2008). *Ad Limina Apostolorum*.
- Boff, L. (1980). *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Madrid: Sal Terrae.
- Burggraf, J. (2001a). *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. San José: Promesa.
- Burggraf, J. (2001b). *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*. San José: Promesa.
- Card, E. (1995). I destini dell'umanità nel Terzo Millennio si giocheranno nel cuore e nella mente di ogni donna. *L'Osservatore Romano*.
- Cardoso, N. (1996). Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. *RIBLA*, (25).
- Carter, I. (s/f). Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana, *Del Cielo a la Tierra*, 33-40.
- CEE. (22 de noviembre de 2017). *Comunicado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*. Recuperado de <https://bit.ly/2Y5xulJ/>
- CELAM. (1968). *Documento de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín*.
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla: III Conferencia Episcopal Latinoamericana*.

- CELAM. (2007). *Documento de Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- Codina, V. (2012). Hace 50 años hubo un Concilio. *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, (182).
- Constitución de la República del Ecuador*. (2008). Quito: Asamblea Nacional del Ecuador.
- Corpas, I. (2011). Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género. *Theologica Xaveriana*, 61(171). Recuperado de <https://bit.ly/3e8YHJV/>
- Coti, C. (2010). *Hermenéutica feminista*. Recuperado de <https://bit.ly/37Aq5xX/>
- Criado, L. (2019). *El papel de la mujer como ciudadana*. Recuperado de <https://bit.ly/2UKgM9F/>
- Cruz, G. (2005). *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*. México DF: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Daros, W. R. (2014). La mujer posmoderna y el machismo. *Franciscanum*, 162(1).
- De Burgos, C. (2007). *La mujer moderna y sus derechos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Miguel, P. (2002). Los movimientos de mujeres y la teología feminista: una visión panorámica desde nuestro contexto, *Xirimiri de Pastoral*, (12). Bilbao, España: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral.
- Dermience, A. (2000). Théologie de la Femme et théologie feminista. *Révue théologique de Louvain*, (31), 492-523.
- Dewey, J. (1998). De las historias orales al texto escrito. *Concilium, Revista Internacional de Teología*, (276), 367-378.
- Elizondo, F. (1992). La dignidad de la mujer: una reflexión teológico-existencial sobre *Mulieris Dignitatem*. En *Autora, La mujer, realidad y promesa* (p. 60).
- Escobar, R. A. (2012). La doctrina social de la Iglesia: fuentes, principios y concepción de los derechos humanos. *Revista Prolegómenos: Derechos y Valores*, 15(30), 99-117.
- Esser, A., Hunt, A. y Roll, S. (1997). *Revisioning our sources. Women Spirituality in European Perspectives*. Kampen, The Netherlands: Pharos.
- Farley, M. A. (1995). Conciencia feminista e interpretación de la Escritura. En L. M. Russell, *Interpretación feminista de la Biblia* (pp. 53-57). Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

- Ferrer, M. J. (2011). Breve aproximación a la teología feminista. *Conferencia de Gijón*.
- Freixas, M. (19 de marzo de 2019). Las definiciones de Ivone Gebara, la monja y teóloga feminista que fue castigada por el Vaticano por hablar del aborto. *El Desconcierto*. Recuperado de <https://bit.ly/3e7rdMd/>
- Gebara, I. (2007). *O que é Teología Feminista*. Sao Paulo: Brasiliense.
- Gebara, I. (2016). El papa Francisco y la teología feminista, *Pido la Palabra*, 131-156.
- Gómez, L. (2010). *Documentos de la Iglesia*. Tuxtla, México: Chis.
- GS. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*.
- Guirao, C. (2010). *Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo*. Universidad de Murcia.
- Gutiérrez, F. (2017). La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: balances y perspectivas. *Phainomenon*, 16(1).
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Autora, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista? En E. B. (ed.), *Debate en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). México DF: UNAM.
- Huguet, M. A. (2016). *Hacia una comprensión de la teología feminista Cristo y el Dios de los cristianos*. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, España.
- Hurtado, J. y U. Seibert (1995). *Acerca de mitos y poderes: introducción cuarenta de ritos*. Santiago: Colectivo Conspirando.
- Jakobs, M. (1996). La teología feminista en Europa: entre el movimiento y la institucionalización académica, *Concilium, Revista Internacional de Teología* (263), 53-65.
- Juan Pablo II. (1979). *Discurso pronunciado en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla*.
- Juan Pablo II. (1981a). *Familiaris consortio*.
- Juan Pablo II. (1981b). *Encíclica Laborem Exercens*.
- Juan Pablo II. (1988). *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*.
- Juan Pablo II. (1992a). *Discurso pronunciado en la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo*.
- Juan Pablo II. (1992b). *Homilía en Santo Domingo*.
- Juan Pablo II. (1994a). *Carta a las mujeres*.

- Juan Pablo II. (1994b). *Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis*.
- Juan Pablo II. (2013). *Evangelium vitae*.
- Kehl, M. (1999). *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*. Santander, Colombia: Sal Terrae.
- Krüger, R. (1994). *Interpretación bíblica*. Buenos Aires: EDUCAB.
- Madrigal, S. (2002). *Vaticano II: remembranza y actualización, esquemas para una eclesiología*. Santander, Colombia: Sal Terrae.
- Martínez, V. (1985). La iglesia real. *Theologica Xaveriana*, (74), 9-27.
- Melloni, A. y Theobald, C. (2005). El Vaticano II: ¿un futuro olvidado? *Concilium, Revista Internacional de Teología*, (312), 445-619.
- Mernissi, F. (1999). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid: Del Oriente y El Mediterráneo.
- Meyer-Wilmes, H. (1995). *Rebellion on the Border, Feminists Theology between Theory and Praxis*. Kampen, The Netherlands: Pharos.
- Navarro, G. (2008). La historia y sus paralelismos. En A. Acosta, *Constitución 2008. Entre el quiebre y la realidad*. Editorial Abya Yala.
- Neumann, J. (2011). La situación de la mujer en la iglesia católica actual. *Selecciones de Teología*, 17(65).
- Ortega, O. (1991). Mujer y teología: una perspectiva latinoamericana. *Encuentro y Diálogo ASIT*, 8.
- Pablo VI. (1973). *Discurso pronunciado para la Comisión de Estudios para la Mujer en la Sociedad y la Iglesia*.
- Papa Francisco. (2013a). Entrevista a Francisco. *Civiltá Cattolica*.
- Papa Francisco. (2013b). *Evangelii Gaudium*.
- Papa Francisco. (15 de abril de 2015a). *Audiencia general*. Recuperado de <https://bit.ly/30KkxQh/>
- Papa Francisco. (2015b). *Laudato Sí*.
- Papa Francisco. (2016). *Amoris Laetitia*.
- Papa Francisco. (2018). *Primera misa del año 2018*.
- Parra, A. (2005). *La Iglesia: contextos sociales, textos fundacionales, pretextos mundiales* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana de Colombia.
- Parrilla, J. M. (1998). La condición de la mujer en la doctrina social de la iglesia. *Studium Ovetense*, 26, 65-92.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona, España: Anthropos.
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo anno*.
- Pío XII. (1945). *Allocutio ad mulieres a Societatibus Christianis Italiae delegatas*. AAS, (37).



- Porcile, M. T. (1979). *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*. Buenos Aires: Paulinas.
- Radford, R. (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ratzinger, J. (1977). ¿Va contra los derechos de la mujer el sacerdocio del varón? *L'Osservatore Romano*, 9-10.
- Rivas, E. (1993). *De Río de Janeiro a Santo Domingo*. Santiago: CELAM.
- Russell, L. M. (1985). *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao, España: Desclee De Brouwer.
- Saranyana, J. I. (2001). *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. San José: Promesa.
- Schüssler, E. (1989). *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, España: Desclee De Brouwer.
- Schüssler, E. (2004). *Los caminos de la sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Lohlé.
- Seibert, U. (1993). La mujer en los evangelios sinópticos. *RIBLA*, (15).
- Seibert, U. (2008). *Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación popular en América Latina entre 1997 y 2006: análisis de una experiencia*. Santiago: Universidad Central de Chile.
- Seibert, U. (2010). *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. Santiago: Forja.
- Soler, C. (2013). Fe y política en Joseph Ratzinger, *Pensamiento y Cultura*, 16(1), 204-235.
- Sorge, B. (1999). *La propuesta social de la Iglesia*. Madrid: BAC.
- Soto, C. (2009). La teología feminista: Dios ya no habla solo en masculino. *Encrucillada*, 33, 136-148. Recuperado de <https://bit.ly/3hB12iP/>
- Stein, E. (1956). *La Femme et sa destinée*. Amiot-Dumont.
- Tepedino, A. M. y Aquino, M. P. (1998). *Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana*. Bogotá: ASETT; Indo-American Press.
- Tobar, E. y Chaparro, M. L. (1979). *La mujer en una iglesia de comunión y participación*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Varela, N. (2013). *Teología feminista*. Recuperado de <http://nuriavarela.com/teologia-feminista/>
- VCAM. (marzo, 2018). *Síntesis de las 5 conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. Recuperado de <https://bit.ly/3e32bOg/>

- Vélez, C. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, (140), 545-564.
- Vélez, C. (2013). Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, 11(32).
- Voula, E. (2012). *María, mujer en la política: nuevos desafíos para la teología latinoamericana*. III Congreso Internacional de Teología Mariana. Chiquinquirá, Colombia: Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.



CAPÍTULO V

**Fe-política y opción por los pobres  
en el itinerario personal  
de monseñor Óscar Romero  
durante el período como arzobispo  
de San Salvador (1977-1980)  
(Parte II)**

---

Marcelo Farfán Pacheco<sup>1</sup>

Fredy Ruiz Serna<sup>2</sup>

**Resumen**

La intención fundamental de este estudio es identificar y analizar en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero, correspondiente a su ejercicio como arzobispo de San Salvador (1977-1980), los elementos biográficos, históricos y teológico-pastorales que evidencian la opción por los pobres como clave para la comprensión de la dimensión política de la fe.

**Palabras clave:** Monseñor Óscar Romero, fe y política, liberación, opción por los pobres.

---

1 Doctorando en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana, docente de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador (mfarfan@ups.edu.ec).

2 Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, máster en Pedagogía de las Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lyon (reinaldoruijs2411@hotmail.com).

## Abstract

The main intention of this study is to identify and analyze the personal itinerary of Monsignor Oscar Romero during his exercise as Archbishop of San Salvador (1977-1980) from the biographical, historical and theological-pastoral elements that evidence the option for the poor as key to understand the political dimension of faith.

**Keywords:** Monsignor Oscar Romero, faith and politics, liberation, option for the poor.

## Introducción

El objetivo de este artículo es indagar en la complejidad de los años de gobierno pastoral de monseñor Romero de la Arquidiócesis de San Salvador (1977-1980), las experiencias personales, decisiones pastorales y opciones teológicas que permitan evidenciar de modo sistemático cómo llegó a identificar y comprender la opción por los pobres como elemento esencial para vivir la fe en su dimensión política.

Monseñor Óscar Arnulfo Romero llegó espiritualmente preparado para asumir el desafío del arzobispado de San Salvador. El proceso pastoral, espiritual y personal vivido le permitió afrontar con fidelidad evangélica las circunstancias históricas en las que vivió. Fue un período corto, pero de una alta intensidad histórico-teológica que lo conducirá a convertirse en un personaje nacional e internacional con una incidencia sociopolítica enorme en el país, como pocas veces se ha dado en la historia de las iglesias locales.

Al igual que en la primera parte de esta investigación (todavía inédita), este artículo pretende ser una lectura de la vida de monseñor Romero, fundamentada en su propio testimonio expresado en su producción periodística, cartas pastorales, homilías, discursos, diario, cuadernos espirituales, correspondencia oficial y a través de fuentes secundarias como las numerosas biografías, especialmente por medio de los documentos oficiales del proceso de canonización.

Del estudio de dichas fuentes emerge que la opción por los pobres será el criterio de juicio y acción frente a los diversos acontecimientos que se irán sucediendo, sea en relación con el poder político como al interior de la misma Iglesia.

En este texto se desarrollan seis núcleos temáticos: partiremos del evento iluminador a nivel vocacional y pastoral que para Romero significó el asesinato del padre Rutilio Grande; continuaremos con la presentación del magisterio episcopal que buscó iluminar la praxis pastoral de la Iglesia desafiada por la situación política; luego analizaremos tres aspectos en los cuales se evidencia con mayor claridad la temática que nos ocupa: la pastoral como acompañamiento de la acción política, la relación con los Gobiernos de turno y las relaciones intraeclesiales, marcadas muchas veces por lecturas que veían el riesgo de una politización de Romero y de su figura; finalmente, cerramos la investigación con un acercamiento a la dinámica de la vida espiritual de monseñor Romero al final de sus días.

### **La muerte del padre Rutilio Grande: evento vocacional e iluminación de opciones teológico-pastorales para monseñor Romero**

En el itinerario personal y pastoral de monseñor Romero, el asesinato del sacerdote jesuita padre Rutilio Grande,<sup>3</sup> párroco de Aguilares, será vivido como un verdadero evento vocacional que lo impulsará, por encima de sus propias condiciones personales, a renovar su tradicional fidelidad a la Iglesia con una novedosa parresia profética en las condiciones históricas en que el pueblo y la Iglesia de El Salvador vivían. Precisamente, la interpretación teológico-pastoral del legado del padre Rutilio se centrará en ver confirmada con la sangre del “primer mártir” salvadoreño (Romero, 2009, p. 376),<sup>4</sup> el

---

3 Ver el trabajo de Rodolfo Cardenal (2016) para un acercamiento serio y profundo a la vida del padre Grande.

4 “Según el plan de Dios, convertirse es el requisito necesario para la verdadera liberación”, tercer domingo de Cuaresma, 9 de marzo de 1980.

modo evangélico de entender la liberación cristiana en una pastoral en medio de los pobres y con implicaciones políticas.

### ***La experiencia de la muerte del padre Rutilio Grande como evento vocacional***

El 12 de marzo de 1977, a pocas semanas de la posesión de monseñor Romero como arzobispo de San Salvador, se produce el asesinato del padre Rutilio Grande junto con dos campesinos. Para Romero, ese acontecimiento significó un punto de llegada en su camino de creyente y sacerdote, pero también un especial llamado vocacional. Eso se evidencia cuando se constata que las circunstancias de la muerte del padre Grande iluminan, confirman y fortalecen en monseñor Romero las propias convicciones teológico-pastorales; pero al mismo tiempo, le otorgan una fortaleza espiritual y una comprensión pastoral inusitadas y novedosas.

La memoria del asesinato del padre Rutilio estará muy presente en la palabra de monseñor Romero. De hecho, aparece citado varias veces en su diario (*cf.* Romero, 2000, pp. 253, 255, 382, 358, 423, 430), en numerosas homilías (Romero, 2005a),<sup>5</sup> en su primera carta pastoral (Romero, 2007) y como referencia indirecta en varias cartas dirigidas al cardenal Baggio,<sup>6</sup> especialmente en la exposición escrita para el papa Juan Pablo II (Congregatio, 2014).

Para dimensionar el peso que tiene en monseñor Romero la muerte del padre Rutilio Grande es necesario señalar algunos elementos del contexto de la época. Son años de un marcado conflicto entre Estado e Iglesia. La Iglesia estaba siendo acusada por parte de la oligarquía y los medios de comunicación, de la politización cam-

---

5 Homilías del 14 de marzo de 1977, 18 de diciembre de 1977, 26 de febrero de 1978, 5 de marzo de 1978, 2 de julio de 1978, 1º de septiembre de 1978, 4 de marzo de 1979, 24 de junio de 1979, 9 de marzo de 1979.

6 Cartas de abril de 1977, agosto de 1977, 21 de mayo de 1978 y 24 de junio de 1978.

pesina. El inicio del episcopado de Romero en San Salvador coincide con una crisis política debida a las recientes elecciones en las que, de manera fraudulenta, había triunfado el general Carlos Humberto Romero. Las manifestaciones populares del 27 de febrero de 1977 terminan en una masacre, frente a la cual la Iglesia se pronuncia de manera contundente (Morozzo, 2010). Efectivamente, en dicho período se une la crisis interna del país con la “guerra fría” externa. El Salvador se convierte en el campo de batalla del conflicto geopolítico entre Estados Unidos de América y la Unión Soviética. La situación de violencia generalizada, sea desde los aparatos represivos del Estado o desde las organizaciones político-militares y paramilitares, será la característica de esa época en El Salvador. Violencia represiva y subversiva se fueron complementando en un círculo de muerte. Se generará una persecución generalizada a las organizaciones campesinas y sindicales y esa represión se dirigirá a la Iglesia comprometida en una evangelización liberadora inspirada en Medellín y Puebla (Congregatio, 2014). Y como lo señala Grenni (2015), algunos sectores progresistas de la Iglesia otorgaron apoyo al movimiento campesino y urbano.

A monseñor Romero le unía una profunda amistad con el padre Rutilio, de hecho, son personalidades análogas en vida y muerte: salvadoreños, de orígenes campesinos, tímidos y audaces, de similares opciones pastorales, capacidad de valorar y relacionarse con la gente, parecido estilo homilético e historias que quedarán vinculadas en muerte martirial (Spadaro y Tojeira, 2015).

Monseñor Romero revela sus sentimientos hacia el padre Grande en la homilía de la misa de exequias: “A quien siento como un hermano. En momentos muy culminantes de mi vida él estuvo muy cerca de mí y esos gestos jamás se olvidan” (Romero, 2005a, p. 31).

Por otro lado, la casi totalidad de los testigos y biógrafos coinciden, con diversas interpretaciones, que la muerte del padre Rutilio Grande tuvo un impacto importantísimo en la persona de monseñor Romero. En este sentido, las declaraciones de los testigos, recogidas



en el *Summarium Testium* de la denominada *Positio Super Martyrio*, resultan evidentes (Congregatio, 2014).<sup>7</sup>

El padre Jon Sobrino, en su relato acerca de su primer contacto personal con monseñor Romero la noche misma del asesinato del padre Rutilio, testimonia lo siguiente: “El rostro serio y preocupado de Mons. Romero cuando le abrí la puerta me atrajo desde aquel momento” (Sobrino, 1989, p. 12). Además, recuerda que monseñor Romero se encontraba “nervioso, abrumado por la responsabilidad y como sin saber exactamente qué hacer ante un hecho tan inaudito” (p. 16).

La noche del asesinato del padre Rutilio algo hondo y real sucedió en monseñor Romero, algo novedoso en contra de todo cálculo humano, de toda prudencia e incluso de toda una trayectoria institucional. Yves Carrier (2014) lo describe como una “verdadera catarsis [...] una experiencia mística que se sitúa a la fuente de una nueva lectura de la realidad” (p. 110). En ese mismo sentido se expresa monseñor Raffaele Nogaro: “Los biógrafos piensan en el golpe de un relámpago, en un punto de inflexión sustancial de la vida. Yo considero que hay una llamada especial del Señor” (Masina, 2011, p. 8, la traducción es nuestra).

---

7 Santos Gaspar Romero dice: “Notamos su cambio cuando asesinaron al Padre Rutilio Grande. Él se molestó e indignó. Desde entonces ya no se quedaba callado, perdió el miedo”. Salvador Carranza afirma: “Cuando mataron al Padre Rutilio Grande lo vi revestirse de una gran fortaleza”. Héctor Miguel Dada Hirezi señala que seis días después de la muerte del padre Rutilio, Mons. le dijo: “Hoy entiendo muchas de las cosas que tú decías y yo te discutía, ya verás pronto de qué se trata”. Doris Osegueda puntualiza que “la palabra conversión a él nunca le gustó aplicada a su persona, pero sí hubo hechos, como la muerte del P. Rutilio Grande, que lo confirmaron más en su acción de denuncia”. El padre Jaime Paredes subraya el cambio: “La experiencia de la muerte del P. Rutilio Grande, fue el inicio de un cambio en su Ministerio Episcopal. Cuando volví a tratarlo un tiempo después, lo vi muy diferente de cómo era siendo Obispo Auxiliar”. Afirmaciones similares se encuentran en los testimonios de Renán Orellana y los padres Francisco Estrada, Luis Recinos, Santiago Zelaya, Esteban Alliet, Ramón Esquivel, Oscar Álvarez, Rodolfo Cardenal, Jesús Delgado, Luis Coto y Jon Sobrino.

Con mayor profundidad monseñor Arturo Rivera Damas, colaborador crítico, cercano y fiel de monseñor Romero, hace una afirmación de gran importancia en el sentido de que el martirio del padre Rutilio Grande fue para Romero un llamado de Cristo:

Un mártir dio vida a otro mártir. Delante del cadáver del Padre Rutilio Grande, Monseñor Romero, en su vigésimo día de arzobispo, sintió el llamado de Cristo para vencer su natural timidez humana y llenarse de la intrepidez del apóstol. Desde aquel momento, Monseñor Romero dejó las tierras paganas de Tiro y de Sidón, y marchó libremente hacia Jerusalén (Delgado, 2008, p. 3).

Efectivamente, en la homilía del 5 de marzo de 1978, al celebrar el primer aniversario de la muerte del padre Rutilio, Romero expresa de manera muy clara la experiencia que vivió la noche de su asesinato, cuando vio su cadáver tendido junto al de los campesinos:

Fue ungido no solamente con el óleo santo que nos ha ungido a todos nosotros ministros del altar, sino que ahora lo veneramos ungido con el aceite del martirio, con su propia sangre como me pareció aquella noche cuando lo vi en la Iglesia de Aguilares: tendido, muerto, como cuando el sacerdote se postra en el suelo para ser también ungido, para ser inmortalmente sacerdote, ser allá un mártir (Romero, 2005b, p. 324).

La muerte de Rutilio se vuelve iluminadora para monseñor Romero. Contempla el cadáver de Rutilio como el de un sacerdote postrado para ser consagrado, un ungido con la propia sangre, es decir, como un mártir. Romero no describe un cadáver, sino que contempla a un testigo. Es una experiencia mística en el sentido de trascender el hecho y contemplar su significado desde la fe. Las circunstancias de la muerte de Rutilio —cumpliendo su labor pastoral y acompañado de dos campesinos— impactan en Romero y le hacen ver la verdad contenida en la vida y persona de Rutilio: un auténtico discípulo del Señor.

Romero (2005b) se siente reflejado en las palabras del provincial de los jesuitas, en el sentido de convertirse en heredero de

Rutilio: “El crimen es horrendo cuando se logra segar una vida que todavía da tantas esperanzas. Pero, así como dice el padre Provincial, somos los que vamos a recoger su herencia” (p. 324).

***La interpretación de la “herencia” del padre Rutilio Grande: una liberación fundada en la fe, al servicio de los pobres y que trasciende la política***

Al padre Rutilio le correspondió vivir y afrontar una época que algunos la denominan de “efervescencia popular”, que desde fines de los años 60 se expresó en una creciente organización política de los sectores campesinos (Grenni, 2015). Precisamente la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) reunió una mayor cantidad de trabajadores del campo y operó especialmente en la zona de Aguilares, en la que el trabajo pastoral fue intenso y en donde el padre Rutilio tuvo enorme notoriedad (Grenni, 2015). En ese clima de creciente toma de conciencia política por parte del campesinado y de represión por parte de las fuerzas de seguridad del Gobierno (Grenni, 2015), el padre Grande intentará comprender su rol de evangelizador, buscando superar las tensiones entre evangelización y política, entre opción por los pobres y organizaciones políticas.

Por su parte, Romero llega como arzobispo a San Salvador en plena madurez humana, con una recia espiritualidad producto de un camino de fe, con convicciones doctrinales profundas, con una experiencia pastoral caracterizada por una especial sensibilidad social, un alto sentido de Iglesia y de adhesión a su magisterio, y una importante experiencia de gobierno y administración eclesial. Sin embargo, no contaba con el respaldo ni el afecto del clero y era considerado un duro conservador por su defensa de la doctrina, la comprensión de la pastoral y su relacionamiento con el poder político y los sectores más pudientes de la sociedad salvadoreña (Delgado, 2008).

Desde esta perspectiva se puede comprender que la muerte del padre Rutilio Grande conmociona interiormente a Romero, pero

también le otorga fortaleza, mayor audacia y libertad en las opciones pastorales. Esa fortaleza y parresia que adquiere no se explican únicamente como un tomar en serio el magisterio salvífico de la Iglesia en su nueva responsabilidad como arzobispo (Congregatio, 2014), pues siempre lo había hecho; sino que se explica porque vio con mayor lucidez a lo que Dios le llamaba en ese momento particular de su vida. El asesinato del padre Grande ilumina en Romero algunos desafíos pastorales que ya venía reflexionando: el anuncio de una liberación que no se reduce al ámbito temporal, la vinculación con la doctrina social de la iglesia y la auténtica opción por los pobres.

En la homilía de la misa de exequias (Romero, 2005a), monseñor Romero argumenta que la correcta comprensión del legado del padre Rutilio pasa por la aceptación de su compromiso evangelizador y señala que el aporte de la Iglesia a la lucha por la liberación de la miseria universal es una inspiración de fe, una doctrina social y una motivación de amor. Para Romero (p. 32), el padre Rutilio Grande representa el hombre de fe comprometido en una auténtica liberación. En Rutilio se puede encontrar una fe que no se reduce a una liberación política ni se confunden. Fe y política no están en el mismo plano: la fe ilumina, trasciende objetivos políticos, dialoga desde un diverso nivel. Romero (2005b, p. 321) insiste en la homilía del primer aniversario en mostrar que la liberación predicada por Rutilio no se reduce a un proyecto temporal.

Junto con la afirmación de Rutilio como hombre liberador inspirado en la fe, monseñor Romero subraya con fuerza que lo que inspiró al padre Grande fue la doctrina social de la iglesia, la cual se presenta como causa de su muerte, ya que los enemigos la confundieron con una doctrina política (Romero, 2005a, pp. 33-34).

Romero encuentra en la persona, opciones y estilo pastoral de Rutilio la iluminación de sus propias opciones. La persona de Rutilio viene a ser una síntesis de la opción por los pobres vivida en clave de fe y, por lo mismo, le permite acompañar los procesos políticos que vivían las comunidades cristianas sin confundir fe y política. Rutilio

es modelo pastoral para Romero: anuncia el Evangelio con sencillez en medio de los pobres (Romero 2005b).

***Monseñor Romero después de Rutilio:  
la profundización de la opción por los pobres***

La experiencia de la muerte del padre Rutilio no significó una transformación en la fe de Romero ni un cambio en sus convicciones doctrinales, menos un cambio en el estilo de su vida espiritual. Sin embargo, sí le otorgó una mayor fortaleza y le iluminó en las opciones pastorales: “El hombre más bien tímido de carácter, con una salud débil que lo forzaba a buscar descanso físico y psicológico, se convirtió en hombre fuerte [...]. Creo que el evangelio que redescubrió en aquellos días se le hizo exigencia, pero también fuerza” (Sobrino, 1989, pp. 32-33).

En efecto, monseñor Romero toma algunas decisiones inmediatas que le traerán serios conflictos, tanto al interior de la Iglesia como con los sectores gubernamentales: enfrentamiento frontal con el Gobierno, ausencia en actos oficiales, distanciamiento del Nuncio Apostólico a propósito de la decisión de la llamada “misa única” (Morozzo, 2010, p. 175).

Romero, ante las autoridades del Gobierno, actúa movido por su sentido de responsabilidad eclesial. Él defiende los derechos de la Iglesia y los derechos de los campesinos perseguidos. Sin embargo, lo hace desde el diálogo y desde los mecanismos de respeto y legalidad. Por otra parte, de cara a la propia institución eclesial justifica su postura crítica de no asistencia a los actos oficiales como una manera de evidenciar la incoherencia de las autoridades, pero también para evitar una manipulación de la Iglesia.

Desde una perspectiva más teológico-pastoral, Rutilio inspira y confirma a Romero en algunas concepciones claves ya señaladas, pero también se produce un cambio en la actitud frente al poder político, en la lectura de la realidad histórica e incluso en el estilo del discurso.

Para Romero la pastoral de Rutilio es popular pero no politizada. Rutilio diferenciaba sin contraponer entre la misión evangelizadora de la Iglesia y la función de una organización política, entre pertenencia eclesial y pertenencia a una organización política. Romero constataba que la evangelización conducía a los campesinos a una mayor conciencia y participación política, pero a veces poniendo en segundo plano la tarea evangelizadora (Spadaro y Tojeira, 2015). De ahí que resultaba iluminadora la acción pastoral de Rutilio que favorecía la sindicalización campesina, pero distinguiéndola de la pertenencia a la Iglesia (Morozzo Della Rocca, 2010). En la homilía en la que Romero anuncia la celebración del primer aniversario de la muerte del padre Grande, afirma de manera contundente que la Iglesia tiene una finalidad religiosa de la cual deriva el compromiso social y político (Romero, 2005b, p. 293).

A raíz de la muerte de Rutilio Grande, monseñor Romero pondrá a los pobres como razón de su vida, así lo confiesa al papa Juan Pablo II en carta enviada el 7 de noviembre de 1978, explicando la actitud asumida frente a los acontecimientos que vivía el país y la Iglesia a él confiada:

Desde el principio de mi ministerio en la Arquidiócesis, creí en conciencia que Dios me pedía y me daba una fortaleza pastoral especial que contrastaba con mi temperamento y mis inclinaciones “conservadoras”. Creí un deber colocarme decididamente a la defensa de mi Iglesia y, desde la Iglesia, al lado de mi pueblo tan oprimido y atropellado (Congregatio, 2014, p. 913).

## **La pastoral como acompañamiento de la acción política a la luz del magisterio episcopal**

### ***Las cartas pastorales***

En esta parte no vamos a desarrollar la totalidad de la riqueza del contenido del magisterio episcopal de monseñor Romero, sino que haremos énfasis en los aportes más significativos en referencia al tema que nos ocupa.

En la primera carta pastoral, denominada *Iglesia de la Pascua*, del 10 de abril de 1977, asume los contenidos del Concilio Vaticano II, se alinea con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y hace referencia al documento de Medellín sobre la necesidad de una liberación que concrete el servicio de la Iglesia en el continente (Romero, 2007).

Siguiendo la inspiración de la *Gaudium et Spes* (nº 11), afirma que la misión de la Iglesia es esencialmente religiosa y por eso profundamente humana. Retoma las afirmaciones de la *Evangelii Nuntiandi* para señalar que la misión de la Iglesia, siendo espiritual, no es atemporal, que la misión liberadora implica el anuncio de la salvación de Jesucristo. No se puede, entonces, disociar evangelización de promoción humana (Romero, 2007). Romero asume las afirmaciones de la *Gaudium et Spes* (nº 76) para expresar que la misión de la Iglesia no es de carácter político o socioeconómico, sino más bien trascendente. Precisamente por ello, la Iglesia tiene una palabra sobre todos los órdenes de la vida humana. Romero (2007) aboga por una cooperación entre la Iglesia y las autoridades del Estado y los poderes económicos y sociales del país: la misión de la Iglesia se puede expresar también como defensa de los “derechos de Dios y del hombre” (p. 37).

La segunda carta pastoral, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*, del 6 de agosto de 1977, tiene como intención iluminar la realidad y por ello se dirige a todos los salvadoreños (Romero, 2007, p. 41).

Esta carta marca un cambio en la perspectiva pastoral de monseñor Romero. La intención de fondo es ayudar a entender la misión de la Iglesia. El cambio fundamental para Romero (2007) es el nuevo modo de entender la relación de la Iglesia con el mundo. La Iglesia es el pueblo de Dios que está en el mundo al servicio de los hombres, siendo signo del amor liberador de Dios.

La carta alienta una nueva comprensión de la historia de los hombres, que es entendida como historia de salvación: Dios actúa en la historia humana. Desde esa comprensión, Romero proclama

el fin de los dualismos “entre lo temporal y lo eterno, lo profano y lo religioso, entre mundo y Dios, entre historia e Iglesia” (p. 45).

Sin embargo, precisamente porque la Iglesia está en el mundo descubre su lado oscuro que es el pecado. La novedad consiste en que en la relación Iglesia-mundo está presente no solo el pecado personal, sino el “pecado social”, entendido como “la cristalización de los egoísmos individuales en estructuras permanentes que mantienen ese pecado y dejan sentir su poder sobre las grandes mayorías” (p. 46).

La carta define a la Iglesia como “cuerpo de Cristo en la historia”, es decir, continuadora de la obra de Jesús. Ahí radica la clave de su dinamismo y novedad. Bajo ese concepto, la Iglesia, al igual que Jesús, tiene una preferencia por los pobres, que en el caso de América Latina significa acercarse a “aquellas mayorías que secularmente han estado ausentes de él: los pobres, campesinos, obreros, marginados en las ciudades” (p. 53).

La carta recuerda la correcta relación entre la Iglesia y la vida política, y para ello se remite al criterio de la *Gaudium et Spes*, que señala que la Iglesia, al igual que la comunidad política, están al servicio de la vocación personal y social de los hombres. Por otra parte, la Iglesia tiene el derecho y la obligación de pronunciarse sobre el orden político (Romero, 2007).

La tercera carta pastoral, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, del 6 de agosto de 1978, fue firmada por monseñor Romero en conjunto con monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María. La carta tiene una intencionalidad profética que se entiende como defensa de los pobres e iluminación del difícil momento que vivía el país (Romero, 2007).

Hay que indicar que de manera paralela y para señalar su inconformidad, cuatro obispos de El Salvador firmaron una declaración del episcopado de El Salvador sobre algunas organizaciones políticas populares (Delgado, 2008). Mientras que la carta de Rome-



ro-Rivera Damas es una reflexión desde el Evangelio y el magisterio acerca de la participación de los cristianos en las organizaciones políticas; la segunda es una condena de las organizaciones que habían nacido de una matriz católica: FECCAS y UTC (Delgado, 2008).

La carta pastoral trata tres temas centrales: la situación de las llamadas “organizaciones populares” en El Salvador, su relación con la Iglesia y el juicio sobre la violencia. Como podemos constatar por la temática desarrollada, es una carta que toca directamente el desafío de la participación política de los cristianos. La carta es una denuncia de la discriminación de las mayorías de la participación política y el enfrentamiento provocado entre las organizaciones (Romero, 2007). Al mismo tiempo, una defensa del derecho a la organización especialmente de los campesinos. Por otra parte, orienta sobre cómo la Iglesia debe cumplir su misión específica en el proceso de organización, en particular de los campesinos, en un momento en el cual habían proliferado las organizaciones de todo tipo y se hacía necesario un discernimiento de lo que se consideraba un “signo de los tiempos”. Es decir, es un tema novedoso de participación política que va más allá del estudiado tema de la relación partidos políticos-Iglesia (Romero, 2007).

La carta señala tres principios fundamentales que ayudan a comprender la relación de la Iglesia con cualquier tipo de organización humana:

- El primero es que la misión de la Iglesia es de orden religioso, pero de ahí se derivan funciones para consolidar la comunidad humana como pueden ser las mismas comunidades eclesiales de base (CEB): comunidad organizada alrededor de la palabra de Dios y de los sacramentos. Dentro de la comunidad eclesial se debe evitar la polarización política y la identificación con ideologías, pero se debe favorecer el surgimiento de posibles vocaciones explícitamente políticas.

- El segundo principio consiste en que la Iglesia está al servicio del pueblo, en especial de los pobres, y apoya toda organización cuyo objetivo de lucha sea justo.
- El tercer principio busca insertar los esfuerzos de las organizaciones en el camino liberador de la salvación cristiana, que debe ser entendida de manera global e integral y no reducirla a una liberación temporal (Romero, 2007).

Con esta tercera carta pastoral, Romero comprendió que acompañar a los pobres no era asunto solamente de algún grupo o la opción de una comunidad religiosa, sino que era una cuestión de toda la Iglesia (Delgado, 2008). Romero afirma el derecho de los pobres a organizarse, y de ese modo da un paso que Delgado lo califica como un ubicarse “en la frontera de la fe y de la política” (p. 127).

La cuarta carta pastoral, *Misión de la Iglesia en medio del país*, del 6 de agosto de 1979, está escrita en el “espíritu de Puebla” (Romero, 2007, p. 111) De hecho, la carta es un acercamiento a la crisis del país a la luz del documento de Puebla emanado por la Conferencia Episcopal Latinoamericana a inicios de ese año y de la que había sido parte monseñor Romero.

Esta carta es una fuerte denuncia de la situación de injusticia social, la violencia política, la impotencia sospechosa del Gobierno, la oposición de sectores económicos a mejorar las condiciones de vida de las clases populares, el deterioro moral que afecta las esferas sociales, políticas y económicas, y la propia crisis al interior de la Iglesia que se expresa en la desunión, la falta de renovación y la desvaloración de criterios evangélicos (Romero, 2007). Monseñor señala que el principio de unidad en la Iglesia tiene que ver con lo que Puebla definió como “opción preferencial por los pobres” (p. 123).

En un segundo momento se presentan posibles contribuciones que la Arquidiócesis puede ofrecer al proceso de liberación del pueblo. Entre ellas se subraya el aporte que la Iglesia debe hacer desde su propia identidad, recogiendo una expresión de Juan Pablo II: “La Iglesia

no necesita politizarse para dar su aportación salvífica al mundo” (p. 128), dado que no es un poder político. Más adelante, habla de la necesidad de una evangelización liberadora que supere los riesgos tanto de un trascendentalismo como de un inmanentismo. Asimismo, reflexiona sobre algunos problemas especiales como la violencia, el marxismo y el diálogo nacional (Romero, 2007).

En la última parte el documento asume la “opción preferencial por los pobres” proclamada en Puebla, que se explicita en el esfuerzo por conocer y denunciar los mecanismos generadores de pobreza, en el compromiso para eliminarla, en el apoyo a las justas aspiraciones de obreros y campesinos, y en la defensa de su derecho a la organización. Finalmente, el documento habla de la necesidad de una pastoral de acompañamiento frente al fenómeno de la proliferación de organizaciones políticas. Romero descubre que el desafío pastoral no consiste solo en asegurar la dimensión política de la evangelización, sino en afrontar la posible politización de las comunidades cristianas (p. 164).

### ***Las homilias***

Las casi 200 homilias pronunciadas por monseñor Romero durante su período como arzobispo, que han sido recogidas y publicadas,<sup>8</sup> tuvieron una enorme influencia en las instituciones sociales y políticas, a nivel nacional e internacional.

La estructura de las homilias responde a la intención de que la palabra de Dios se encarne en la realidad de la comunidad eclesial. Casi todas las homilias están organizadas bajo este esquema: una introducción, la explicación de la palabra de Dios, encarnación de la palabra en la realidad y conclusión (Cavada, 1995).

---

8 Han sido publicadas por UCA Editores en seis tomos las homilias correspondientes a los ciclos litúrgicos A, B y C referidas a los años 1977-1980, en que monseñor Romero fue arzobispo de San Salvador.

En el análisis de las homilías que propone Cavada encuentra que las temáticas más presentes son dos: cristológicas y eclesiológicas. A Romero le ocupa de manera prioritaria el tema de Cristo y la liberación cristiana, así como la Iglesia y el reino de Dios (Cavada, 1995).

Romero busca iluminar la vida con la palabra, pone en diálogo la realidad nacional y la situación de los pobres con el Evangelio. Vincula la fe con la vida, la fe con la realidad social, política y económica del país. Describe de manera concreta y específica la realidad que vivía el país y las múltiples situaciones de violación de los derechos humanos, y cierra esa denuncia con una iluminación histórico-teológico a partir del criterio de qué tanto beneficia o va en detrimento de los pobres. En los análisis que desarrolla intenta señalar las causas estructurales de las situaciones que se viven e invita a la conversión y a la transformación de esas estructuras. Las homilías han sido reconocidas como una predicación profética, en cuanto buscaron hacer presente a Dios en la historia (Cavada, 1995).

La homilética de Romero aplica el método pastoral: ver, juzgar y actuar en el campo de la predicación. Romero evidencia hondura en la fe, madurez espiritual, capacidad de análisis de la realidad, sentido de Iglesia, opción por los pobres y un discernimiento responsable, elementos que hicieron de la palabra de Romero una palabra profética (Cavada, 1995).

La misma concepción de la homilía como encarnación de la palabra en la realidad, como iluminación y actualización e incluso como el ejercicio para descubrir en los hechos de la realidad la presencia de Dios, es claramente un modo de vivir la dimensión política de la fe y, al mismo tiempo, la fe que se enriquece a partir de la realidad.

### ***Los discursos académicos***

A más de las cartas y homilías, son importantes para el tema que nos ocupa dos discursos académicos pronunciados por monseñor a propósito de la recepción de los doctorados *honoris causa* por

parte de la Universidad de Georgetown, el 14 de febrero de 1978, y por la Universidad de Lovaina, el 2 de febrero de 1980.

En el discurso con motivo del doctorado *honoris causa* en Letras Humanas por la Universidad de Georgetown, recibido en la Iglesia Catedral de San Salvador, monseñor Romero interpreta el gesto de la universidad como apoyo a la causa de los derechos humanos, de solidaridad con los que sufren el atropello de su libertad y dignidad, y un eco de la denuncia y llamado a la conversión. Para Romero, la academia premia la causa del “humanismo nuevo” que la Iglesia proclama en coherencia con el magisterio anunciado en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia de Medellín (Romero, 2007). Dicho humanismo nuevo vincula, al mismo tiempo, la vocación fundamental a una plenitud de derechos con una trascendencia de destino en el hombre: “Es el mismo encargo de redimir del pecado a los hombres y conducirlos a la vida eterna, pero a partir de las realidades de esta tierra donde ya es un deber implantar el Reino de Dios” (Romero, 2007). El desarrollo de ese humanismo nuevo supone asumir los valores superiores del amor, la amistad, la razón y la contemplación.

Pocas semanas antes de su asesinato, el 2 de febrero de 1980, monseñor Romero pronunciará en Lovaina el discurso con motivo del otorgamiento del doctorado *honoris causa* por parte de la universidad de dicha ciudad. En esta conferencia evidenciará la radicalidad de su praxis pastoral y la originalidad de su pensamiento cuando afirma con absoluta claridad que la dimensión política de la fe consiste en la opción por los pobres.

Monseñor reconoce que ha vivido un proceso pedagógico hasta llegar a comprender que la fe se vive en el mundo y no fuera de este:

He ido aprendiendo la hermosa y dura verdad de que la fe cristiana no nos separa del mundo, sino que nos sumerge en él, de que la Iglesia no es un reducto separado de la ciudad, sino seguidora de aquel Jesús que vivió, trabajó, luchó y murió en medio de la ciudad, en la ‘polis’ (Romero, 2007, p. 181).

Parte del principio de que la fe cristiana siempre ha tenido repercusiones sociopolíticas. Se remite al Concilio II para afirmar que la misión de la Iglesia consiste en la salvación del mundo en su integralidad y en la historia. A partir de la experiencia pastoral salvadoreña, monseñor Romero concreta esa misión señalando que la Iglesia está para servir al mundo de los pobres (Romero, 2007).

Pues es desde ese mundo de los pobres que se puede comprender la fe cristiana, la acción de la Iglesia y la dimensión política de esa fe. Para Romero, la actuación pastoral de su Arquidiócesis se debe comprender como un retorno al mundo concreto de los pobres, que es el verdadero lugar de la Iglesia, lugar de encarnación. Monseñor reconoce que los cambios necesarios no se logran solo con una mirada al interior de la Iglesia, sino que son posibles al volverse al mundo de los pobres (Romero, 2007). Encarnación, conversión, esperanza, provienen de una Iglesia que se ha puesto al servicio de los pobres y en defensa de sus derechos. Esa misma defensa explica la persecución que sufre la Iglesia salvadoreña: ataques, amenazas, calumnias, asesinatos de los cristianos y agentes de pastoral (Romero, 2007).

A partir de ese horizonte de comprensión, monseñor Romero define lo que entiende por dimensión política de la fe: “Que no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico en que vive la Iglesia” (p. 186). Esa dimensión no significa que la Iglesia se convierta en una institución política ni que busque un liderazgo político; se trata más bien “de la verdadera opción por los pobres” (Romero, 2007).

Es importante notar la novedosa afirmación de que no solo la fe contribuye al mundo sociopolítico, sino que este mundo contribuye a comprender más profundamente la propia fe. La encarnación real de la Iglesia en el mundo sociopolítico lleva a que la fe se enriquezca con una conciencia más clara del pecado, entendido como aquello que da muerte real y objetiva, y que se puede convertir en estructura social que idolatra la riqueza, la propiedad privada o el poder político.

Por último, la encarnación en lo sociopolítico lleva a profundizar la fe en Cristo que ha traído plenitud de vida y verdad y, por ello, la fe supone una decisión por el Dios de la vida (Romero, 2007).

Monseñor Romero concluye su discurso en la Universidad de Lovaina afirmando que la correcta relación fe-política no es el resultado de reflexiones teóricas, sino que se la descubre en el servicio a los pobres (p. 191).

### **Acompañamiento pastoral y participación política de las comunidades**

Una de las cuestiones pastorales más críticas que se abordó en los años del arzobispado de monseñor Romero fue cómo acompañar y entender el proceso de participación política de las comunidades cristianas, especialmente las CEB.

Romero vive un proceso que va de una pastoral en clave del buen samaritano entendida como una acción caritativa asistencial para curar un país herido, a una pastoral que debe ayudar a descubrir las causas de la violencia sufrida por los pobres y, por tanto, que lleve a cambiar las estructuras de poder (Delgado, 2008). Eso explica que Romero en sus acciones pastorales ya no sólo organiza instituciones de ayuda, sino que apoya el derecho a la organización respondiendo a la pregunta de qué puede hacer la Iglesia desde la fe para promover políticamente al pobre y al campesino (Delgado, 2008). Monseñor Romero (2007) habla por vez primera del derecho a organizarse basándose en el magisterio de la Iglesia. Este es un cambio importante en la comprensión de la actitud de la Iglesia para con los pobres: se pasa de una perspectiva de pastoral social a una política.

En ese sentido, Romero se identificó con el criterio del padre Rafael Palacios, que fue asesinado el 20 de junio de 1979, en cuanto al compromiso político de las CEB. Estas son el espacio de la fe, de la iluminación evangélica, mientras que la organización es el espacio de la acción política. Las CEB como tal no se comprometen con nin-

guna tendencia política, mientras que las personas, los fieles laicos, pueden hacer opciones políticas determinadas. Las CEB no son una organización política, sino una comunidad de fe que ilumina el compromiso político de los fieles (Delgado, 2008).

Un aspecto particularmente complejo fue el acompañamiento de los cristianos militantes en las organizaciones populares. Eran cristianos que actuaban en el campo político y provenían de las CEB. Algunos sacerdotes entendían que su acompañamiento suponía asumir la acción política de las organizaciones. Un caso dramático fue el del padre Ernesto Barrera, asesinado el 28 de noviembre de 1978 en un cruce de disparos entre las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) y las fuerzas armadas. Su actuación dejó serias dudas sobre su participación directa en actividades subversivas. Esta dura experiencia hizo que Romero enfatizara en distinguir el ámbito pastoral de las instancias políticas (*cf.* Romero, 2006).

Romero fue descubriendo la necesidad de una pastoral del acompañamiento de los cristianos que eran parte de organizaciones populares. En esas organizaciones descubrió la presencia de cristianos a quienes les movía un auténtico espíritu evangélico (Delgado, 2008). De hecho, ese desafío está asumido en su cuarta carta pastoral en la que afirma: “Entiendo por ‘pastoral de acompañamiento’ o ‘de seguimiento’ la evangelización personal de aquellos individuos o grupos cristianos que han asumido una opción política concreta que, según su conciencia, creen que es el compromiso histórico de su fe” (Romero, 2007, p. 163).

### **Criterios pastorales en la relación con los Gobiernos**

Los gobiernos de la época en que monseñor Romero fue arzobispo de San Salvador, correspondieron a regímenes militares: General Arturo Armando Molina (1972-1977), general Carlos Humberto Romero (1977-1979) y la Junta Revolucionaria de Gobierno (1979-1982). Por tanto, la relación Iglesia-Gobierno no se dio en un contexto de serenidad social, sino de ausencia de institucionalidad



democrática. En Romero no va a prevalecer el criterio “político” de mantener buenas relaciones Iglesia-Gobierno como principio último, sino que sus decisiones van a estar inspiradas en el Evangelio y en el magisterio que le conducirán a la defensa de los derechos de los pobres, de las víctimas y de la misma Iglesia.

Los primeros meses en que se inicia monseñor Romero como arzobispo coincide con el final del Gobierno del general Molina. Fue un período de creciente violencia contra sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos mediante asesinatos, torturas, amenazas, maltratos, expulsiones, secuestros (Morozzo, 2010). El intento del Gobierno militar fue el de responsabilizar a la Iglesia por la violencia en el país, señalando que era el resultado de la implicación de sectores de la Iglesia con las organizaciones, sindicatos y movimientos campesinos (Morozzo, 2010).

Monseñor Romero cobra conciencia sobre las consecuencias de un poder político que no se rige por principios y rompe con ese poder. No le es posible encontrar soluciones basadas en la buena fe y la voluntad, y no veía posible en esas circunstancias una cooperación Iglesia-Gobierno.

Romero se encuentra con un aparato de poder estatal que miente, engaña, no respeta la sensibilidad religiosa del pueblo y menos la vida de la gente, y rompe con este: no estará presente en actos oficiales ni convocará a actos religiosos a las autoridades civiles. Sin embargo, Romero no busca como principio la oposición a las autoridades civiles como lo señala en la carta enviada al cardenal Baggio, sino ofrecer un gesto con una carga moral que indique que no existe más una relación Iglesia-Estado sin condiciones (Congregatio, 2014, p. 896).

Algunos obispos salvadoreños coincidían con la visión del Gobierno al considerar que toda acción pastoral tendiente a alentar una participación crítica en las diversas organizaciones políticas es “hacer política” directa y con el riesgo de implicaciones marxistas (Delgado, 2008). Romero, por su parte, tuvo una mirada más pro-

funda de las causas de la situación. Para él los graves conflictos políticos no se explicaban por las dificultades en la relación entre el gobierno y la Iglesia como lo afirmaban algunos miembros de la una y la otra parte; sino que las causas eran estructurales y provenían de la relación Estado y pueblo salvadoreño: “La raíz del mal estaba en una injusticia estructural” que marcaba esa relación, como lo resume Delgado (2008). Por ello, Romero entiende que la misión de la Iglesia no es política, sino profética, en el sentido de evidenciar un pecado estructural. Romero se coloca de parte del pueblo sufriente y de aquellos que cumplen la misión evangelizadora (Delgado, 2008).

El general Molina entrega el poder el 1 de julio de 1977 al general Carlos Humberto Romero. Aunque al inicio del gobierno del general Romero disminuyeron las tensiones con la Iglesia, al poco tiempo se incrementaron. Fueron asesinados otros tres sacerdotes: Ernesto Barrera, Octavio Ortiz y Rafael Palacios, y el mismo arzobispo recibía amenazas, insultos y acusaciones (Morozzo, 2010). A nivel general, se intensificó la represión sistemática, las ejecuciones extrajudiciales, la intimidación, las desapariciones, los secuestros. Estas acciones procedían de cuerpos de la Guardia Nacional, la Policía, el Ejército, grupos paramilitares, pero también de la naciente guerrilla que usaba la violencia como respuesta al Estado y como estrategia política. Al fin, los más afectados eran los campesinos, los maestros, los catequistas y diversas organizaciones sociales.

De frente a esta situación, monseñor Romero afirma la voluntad de buscar la paz, aclara que no quiere un enfrentamiento con las autoridades y entiende que la causa profunda de la violencia política es la dureza de corazón. Denuncia al mismo tiempo una triple idolatría que se vivía en El Salvador: la riqueza que deja a la mayoría de la gente en condiciones de miseria, la doctrina de la seguridad nacional que conduce a que las fuerzas armadas garanticen únicamente la seguridad de la oligarquía impidiendo alcanzar mayor justicia social

y finalmente la idolatría de la organización cuando se colocan los intereses de estas por encima de la búsqueda del bien común.<sup>9</sup>

El 15 de octubre de 1979 se produce un golpe de Estado liderado por jóvenes militares que derrocan al general Humberto Romero. Monseñor tenía conocimiento confidencial de que se estaba preparando ese golpe. Posterior a los hechos expresó su respaldo a ese movimiento, motivado sobre todo porque veía una tenue esperanza del fin de una época de violencia y corrupción. De otro lado, la Junta se había integrado con personas de mucha valía y representaba a un sector reformista de las fuerzas armadas y de la sociedad civil (Delgado, 2008). En efecto, el programa de gobierno de la Junta recoge algunos propósitos que coincidían con las propuestas de monseñor Romero: creación de condiciones para unas elecciones democráticas, lucha contra la violencia política, defensa de los derechos humanos, reforma agraria, etc. (Morozzo, 2010).

La aprobación inicial de monseñor Romero al golpe de Estado liderado por jóvenes militares fue duramente criticada por las organizaciones populares y por agentes de pastoral vinculados a las CEB. Se le acusó de haber tomado una opción política definida (Delgado, 2008).

El surgimiento de la crisis de la Junta Revolucionaria de Gobierno, con la renuncia de casi todos los ministros, el fracaso de los diálogos convocados por el mismo Romero y una escalada de mayor violencia represiva hizo que las organizaciones populares empezaran a pensar en una insurrección popular violenta. La guerrilla entró en una fase de insurrección con actos de violencia generalizada, pero también las fuerzas armadas, los cuerpos de seguridad y los paramilitares ahondaron la represión como no se había visto antes (Morozzo, 2010). Este sería el inicio de los largos años de la guerra civil salvadoreña.

---

9 Ver la cuarta carta pastoral: "Misión de la Iglesia en medio de la crisis" (Romero, 2007).

En toda esta compleja y delicada situación política, la actuación de monseñor Romero fue de prudencia y valentía. Para monseñor, su actuación y palabra no eran políticas, sino una reflexión a la luz de la fe cristiana que le llevó a pedir prudencia, evitar la impaciencia y la violencia, demostrar madurez política, flexibilidad y capacidad de diálogo.<sup>10</sup> Romero, en todas sus actuaciones, priorizó la defensa del derecho de los pobres bajo el criterio de buscar el bien de las mayorías (Sobrino, 1989).

## **La cuestión política en las relaciones intraeclesiales**

### ***La relación con la Conferencia Episcopal de El Salvador***

La división al interior de la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES) fue uno de los problemas que mayores sufrimientos causó a Romero. El nuncio apostólico en El Salvador, monseñor Gerada, señalaba que la mayoría de los obispos eran públicamente contrarios al arzobispo,<sup>11</sup> únicamente monseñor Arturo Rivera y Damas, obispo de Santiago de María, fue siempre su amigo (Congregatio, 2014).

Además de elementos humanos, como la envidia, los celos y la inquina personal de la mayoría de los obispos salvadoreños contra monseñor Romero (Morozzo, 2010), lo que los diferenciaba era la lectura pastoral de la situación política del país. El grupo de obispos abiertamente contrarios a Romero explicaban la persecución de sacerdotes, catequistas, religiosos y religiosas como la consecuencia de su militancia de izquierda y valoraban negativamente a las organizaciones sindicales y campesinas como infiltradas de comunismo.

---

10 Ver el “Llamamiento Pastoral ante la nueva situación del país”, 21 de octubre de 1979, n° 4137 (Romero, 1992c).

11 Según Gerada, los obispos contrarios a monseñor Romero eran: Benjamín Barrera, obispo de Santa Ana; Pedro Aparicio, obispo de san Vicente; Eduardo Álvarez, obispo de San Miguel y René Revelo, obispo Auxiliar de San Salvador.

Esas diferencias que eran internas asumieron un cariz político cuando los obispos contrarios a Romero acusaron a éste de ser el causante de la violencia del país y de politizar la fe. En este sentido está el caso de monseñor Pedro Aparicio (Filochowski, 2017), quien asume el discurso oficial y señala como causa del asesinato de los sacerdotes la identificación con la izquierda política justificando al gobierno en sus actos. Llegó a afirmar que no se oponía a que el gobierno vigile a sus sacerdotes (Filochowski, 2017, p. 92). En otro momento acusará directamente a Romero afirmando de modo categórico: “Usted está dividiendo al país y ha confundido a la nación” (Brockman, 2015, p. 173).

Precisamente esa diferencia abismal en la lectura pastoral de la realidad, evidencia en Romero al hombre fiel a lo que Dios y la Iglesia le pedían, sin aceptar componendas humanas. De hecho, se negó a cambiar su línea de coherencia evangélica:

Lejos de mi juzgar a mis hermanos en el Episcopado. Por lo que toca a mí, solamente en aras de una unidad aparente, no puedo en conciencia sacrificar la línea de coherencia evangélica y de esperanza para el pueblo de Dios (Congregatio, 2014, p. 907).<sup>12</sup>

Romero escribe en su diario, a propósito de sus hermanos en el episcopado: “Me da lástima pensar que no sean sensibles a la situación del país y que sientan más a gusto una pastoral, una predicación que no purifique, que no tienda a liberar a nuestro pueblo de esta terrible situación” (Romero, 2000, p. 223), y se afirma en que los criterios que le mueven en su actuación pastoral son sus “convicciones de fidelidad al Evangelio y a las líneas nuevas de la Iglesia y a mi querido pueblo” (p. 423).

### ***La relación con el clero***

Monseñor Romero se ganó el aprecio del clero a raíz de su actitud y decisiones pastorales frente al asesinato del P. Rutilio Grande.

---

12 Ver la carta al cardenal Baggio del 21 de mayo de 1978.

Una buena parte del clero de la Arquidiócesis aceptaba las implicaciones sociales que suponía vivir la fe en El Salvador. Con todo, Romero tuvo que afrontar algunas situaciones pastorales que permiten evidenciar su criterio en cuanto a la participación política del clero.

Las mayores dificultades que tuvo monseñor Romero se dieron con un grupo de sacerdotes de la denominada Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), conocida como “la Nacional”, una agrupación de sacerdotes que tuvo una importante participación en la organización popular durante los gobiernos del coronel Armando Molina y el general Humberto Romero y que estuvo vinculado al Bloque Popular Revolucionario (BPR). Este grupo minoritario pero muy activo, planteaba algunos principios inspirados en que “la fe debía resolverse en la política” (Morozzo, 2010, p. 226): buscaban una colaboración con las organizaciones incluidas las de línea marxista-leninista, entendían el Reino de Dios como una construcción sociopolítica, la misión de la Iglesia se debía entender como la transformación del mundo y se proponía la creación de una Iglesia Nacional que sustituyera a la tradicional institucional-jerárquica (Morozzo, 2010).

Monseñor Romero estuvo en absoluto desacuerdo con los principios de La Nacional y expresó con fuerza el criterio de la no participación directa de sus sacerdotes en política (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Por otra parte, no dejó de prestarles acompañamiento y ayuda con el fin de que no perdieran las motivaciones de fe y evitaran la politización de su acción pastoral (Morozzo, 2010).

Por otra parte, Romero enfrentó con dolor e impotencia el asesinato de varios de sus sacerdotes. Está el difícil caso del asesinato del joven sacerdote Ernesto “Neto” Barrera el 28 de noviembre de 1978, cuya vinculación con las FPL, parte de la guerrilla asociada al BPR, nunca fue totalmente esclarecida. Monseñor Romero, a pesar de la ambigüedad, defendió su memoria sacerdotal priorizando siempre el trabajo pastoral y la vivencia del ministerio sacerdotal.

Del mismo modo, en el caso del padre David Rodríguez,<sup>13</sup> monseñor lo protegió y le animó a que no dejara el ministerio sacerdotal (Morozzo, 2010). Para Romero, el compromiso sacerdotal estaba por encima de cualquier opción política (Morozzo, 2010).

En este mismo tema se debe analizar la relación de monseñor Romero con la Compañía de Jesús en El Salvador. Delgado señala que, a raíz de la muerte del padre Rutilio Grande, monseñor meditó el documento *Fe y justicia* que trazaba las líneas básicas de evangelización de la Compañía de Jesús en el mundo contemporáneo. Esa lectura más la constatación del compromiso y opción de los jesuitas hacia los pobres y la firmeza ante la persecución desatada a raíz de los trágicos acontecimientos en El Paisnal (Delgado, 2008), convencieron a Romero de la autenticidad de la actuación de la Compañía en El Salvador (Delgado, 2008).

Monseñor Romero fue acusado de estar manipulado por las ideas de los connotados teólogos jesuitas: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. En referencia a esta acusación, Sobrino habla de la “teoría de la manipulación” para referirse a ese conjunto de opiniones que intentaban oscurecer la figura de Romero bajo la afirmación gratuita de que era una personalidad débil muy bien aprovechada por grupos radicales como los mismos jesuitas (Sobrino, 1989). Sin embargo, será el mismo Sobrino quien reconocerá que “no era yo que ayudaba a Monseñor Romero, sino que era él quien nos enseñaba” y afirma que Romero “fue fuente de inspiración teológica” (p. 37).

Por otra parte, Ignacio Ellacuría, notable filósofo y teólogo, jesuita colaborador de monseñor Romero y acusado de ser uno de los manipuladores del obispo, subraya que el cambio no se explica por

---

13 En Tecoluca, parroquia del padre David Rodríguez, se produjo el asesinato del alcalde a manos de las FPL, alcalde elegido de modo fraudulento. El párroco fue acusado no del asesinato, sino de haber concientizado a los campesinos. Rodríguez tuvo que pasar a la clandestinidad y fue protegido por monseñor Romero, posteriormente, dejó el ministerio y se dedicó a la acción política directa.

elementos externos o subjetivos, sino porque Romero descubrió que Dios le llamaba para vivir su vocación profética y martirial a través del sufrimiento de su propio pueblo. Para Ellacuría, la calumnia, difamación y persecución sufridas por Romero se entienden dado que se encontró con Dios en el martirio de los pobres (Ellacuría, 1990). Como lo recuerda Sobrino (2012), Ellacuría reconoció públicamente la importancia y superioridad de monseñor Romero para su ser y quehacer, rechazando cualquier intento de ver manipulación en la colaboración que prestaba la UCA al trabajo de monseñor Romero.

### ***La relación con la Nunciatura Apostólica y la Santa Sede***

Las relaciones con la Nunciatura en San Salvador, como con algunos organismos de la Santa Sede, estuvieron marcadas durante la vida de Romero e incluso durante el proceso de canonización, por las dudas acerca de la politización de su ejercicio pastoral y por el riesgo de la manipulación política de su figura (Paglia, 2018). El papa Benedicto XVI hizo clara referencia a esa situación al declarar que: “Estaba el problema de que una parte política quería tomarlo injustamente para sí como bandera, como figura emblemática. ¿Cómo poner adecuadamente de manifiesto su figura, protegiéndola de esos intentos de instrumentalización? Este es el problema” (Benedicto XVI, 2007).

Las dificultades con la Nunciatura se produjeron a raíz de la decisión de Romero de celebrar la denominada “misa única” a causa del asesinato del padre Rutilio Grande. Esa decisión provocará una confrontación con el nuncio apostólico monseñor Emanuele Gerada. La iniciativa propuesta por la asamblea del clero, religiosos y religiosas de la Arquidiócesis tenía como finalidad “despertar la conciencia de los católicos sobre la gravedad de la situación” que se vivía en El Salvador (cf. Romero, 1992a, pp. 1-3). La misa única consistió en celebrar el día domingo 20 de marzo de 1977, una sola eucaristía en la iglesia catedral para toda la arquidiócesis. Dicha iniciativa, asumida por Romero, significaba una denuncia pública y un distanciamiento con la posición diplomática de la Nunciatura. Esa decisión,



unida a aquella de no participación en actos oficiales del Gobierno, marcó un distanciamiento entre éste y la Iglesia. Por otra parte, la celebración de la misa única y la masiva participación de los fieles en la misma, hizo que la figura del obispo ingresara de lleno en el escenario político de toda la nación.

Un elemento importante en Romero arzobispo será el discernimiento eclesial previo a la toma de decisiones en el ámbito público: “Creo haber meditado ante el Señor y haber consultado suficientemente mis decisiones” (Congregatio, 2014, p. 890). Claramente encuentra mayor peso y razón en el discernimiento de su clero que en el de la Nunciatura y a este respecto afirma Romero: “Para mantener la actual credibilidad y confianza de nuestro pueblo en la Iglesia, creo conveniente mantener nuestra acción pastoral más autónoma de la actividad diplomática de la Nunciatura” (p. 891).

Monseñor entendió que su clero estaba más cerca de las inquietudes del pueblo sufrido y, de hecho, la respuesta a la convocatoria de la misa única así lo demostró. En este acontecimiento, Romero solicitó y participó del discernimiento del clero de su Arquidiócesis que le permitió distinguir entre criterios que provienen de la conveniencia institucional de aquellos que responden a una lectura más evangélica de los acontecimientos. De hecho, así lo sugiere cuando escribe: “Nos consuela pensar que nuestra actitud es conforme al Evangelio y a lo que la Iglesia Universal tantas veces ha proclamado” (p. 898). Mientras que respecto a la presión que había recibido de parte del nuncio apostólico para que suspenda la misa única, afirma que: “Por desgracia sus argumentos coincidían con los argumentos que personeros del gran capital salvadoreño y del Gobierno que me habían manifestado en entrevistas” (p. 905).<sup>14</sup>

---

14 Sobre los aspectos mencionados en este párrafo, ver las cartas al cardenal Baggio del 29 de julio de 1977, 12 de diciembre de 1977 y 21 de mayo de 1978.

Detrás de esas decisiones y criterios se juega un modo de entender la evangelización y la acción de la Iglesia en el mundo. Romero pasa de una Iglesia condicionada por los compromisos institucionales a una iglesia defensora de los pobres y fiel al Evangelio (p. 898). Él no se opone, pero tampoco coloca como prioridad absoluta, las relaciones Iglesia-Gobierno. Estas quedan condicionadas al bien común, especialmente manifestado en el respeto a los derechos humanos. Este criterio lo aplicó incluso en la relación con la función del nuncio apostólico: “Juntar en aquel momento en El Salvador... la función de ‘naturaleza religiosa y eclesial’ del Señor Nuncio a su función ‘diplomática’... me parecía pastoralmente inconveniente” (p. 906).<sup>15</sup> Con claridad diáfana escribe al papa Juan Pablo II: “Pues creo que la ‘sana colaboración’ que el Concilio pide a la Iglesia para con la ‘comunidad política’ tiene que ser en ‘servicio de la vocación personal y social del hombre’ (G.S. 76), y no solo por mantener privilegios de una amistad jerárquica” (p. 914).<sup>16</sup>

La carta-informe que escribe monseñor Romero al cardenal Baggio, en mayo de 1978, revela la situación política de El Salvador en esos años y evidencia las opciones pastorales a favor de la defensa de los derechos de los pobres y de la misma Iglesia perseguida. Romero reconoce haber marcado distancia con el poder político no motivado por cálculos políticos sino a partir de un discernimiento que viene del Espíritu y de la Iglesia:

Alentado por el clamor mayoritario de mi Iglesia Arquidiocesana en el que discerní la voz del Espíritu Santo, confortado también por mi visita a Su Santidad Pablo VI en abril del año pasado, sentí que mi deber consistía en traducir a palabras y gestos evangélicos de hoy, la valiente actitud de antaño del santo Obispo de Milán, Ambrosio, cuando impidió la entrada a la Iglesia al Emperador Teodosio (Congregatio, 2014, p. 899).

---

15 Ver la carta al cardenal Baggio del 21 de mayo de 1978.

16 Exposición escrita para Juan Pablo II sobre la situación del país y la actuación del arzobispo como pastor de la Arquidiócesis de San Salvador, del 7 de noviembre de 1978.

Romero, frente a un poder político que persigue a la Iglesia y reprime a la gente, no busca una mediación, sino la suficiente libertad para actuar según criterios pastorales (p. 899). Como defensa de su actuación pastoral, tan puesta en duda y acusada de politizada, confiesa al cardenal Baggio:

Quiero, pues hacer ver que el núcleo de mi vida es testimoniar el amor de Dios a los hombres y de los hombres entre si y que este se debe manifestar mediante nuestra propia vida de cristianos y nuestra conducta, por un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra: de santidad (p. 904).<sup>17</sup>

### ***La relación con los papas Pablo VI y Juan Pablo II***

Romero hizo cuatro visitas a Roma durante su arzobispado. En abril de 1977 viajó para encontrarse con Pablo VI, este viaje se da luego de los acontecimientos suscitados a raíz de la muerte del padre Rutilio Grande. El asunto de la misa única había creado divisiones internas con el nuncio, con el episcopado, y Romero quería informar de primera mano al sumo pontífice.

Pablo VI confirmaría a Romero en la línea de gobierno de la Arquidiócesis (Congregatio, 2014, p. 908).<sup>18</sup> Luego de este encuentro, Romero se compromete en la búsqueda de unidad con el clero, mejorar la relación con el nuncio y seguir las orientaciones de la Santa Sede. Hasta este momento, Romero evidencia ante la Santa Sede la hostilidad del poder civil hacia la Iglesia y su respuesta como obispo (Morozzo, 2014).

El segundo encuentro con el papa Pablo VI se dio el 21 de junio de 1978. La audiencia que había estado precedida por una escalada de informaciones sea a la Congregación para los Obispos como a la Congregación para la Educación Católica, será nuevamente de gran-

---

17 Ver la carta al cardenal Baggio del 21 de mayo de 1978.

18 Ver la carta al cardenal Baggio del 21 de mayo de 1978.

de consolación para Romero. El papa le confirmó, como lo dice el mismo Romero (2000), “en mi voluntad de servir con amor a nuestro pueblo” (p. 43). Pablo VI animó a Romero con estas palabras: “Yo sé que no todos piensan como usted, es difícil en las circunstancias de su país tener la unanimidad de pensamiento, sin embargo, proceda con ánimo, con paciencia, con fuerza, con esperanza” (p. 42). En esa oportunidad, Romero entrega a Pablo VI un memorándum en el que denuncia la coincidencia de criterios entre algunas secretarías de la Santa Sede con las apreciaciones de los grupos de poder salvadoreños acerca de su actuación como arzobispo (p. 43).

El 7 de mayo de 1979 monseñor Romero mantiene por primera vez una audiencia privada con el papa Juan Pablo II. Ese encuentro va a evidenciar dos experiencias pastorales diferentes que marcan la comprensión de la acción pastoral de la Iglesia en contextos políticos conflictivos. El papa reconoce la dificultad de un trabajo pastoral en el ambiente político de El Salvador y, acudiendo a su experiencia en la Polonia comunista, pide a Romero mantenerse en los principios más que centrarse en las denuncias concretas y, por otro lado, le señala la importancia de hacer crecer la Iglesia frente a un gobierno no católico. Mientras que para Romero su mayor preocupación no era tanto la claridad de los principios, sino la situación de violación de los derechos humanos y la persecución de la Iglesia por parte de un régimen que se consideraba cristiano. A Romero (2000) la audiencia le dejó un sabor agrídulce.

La última audiencia con Juan Pablo II fue a fines de enero de 1980. Previamente, monseñor había tenido la visita del cardenal Lorscheider y este reconocía en Romero claridad en la lectura de la situación del país y en el rol de la Iglesia (Romero, 2000). Luego, fue recibido con afecto por el papa, quien le manifestó:

Que comprendía perfectamente lo difícil de la situación política de mi patria y que le preocupaba el papel de la Iglesia, que tuviéramos en cuenta no solo la defensa de la justicia social y el amor a los pobres, sino también lo que podría ser el resultado de un esfuerzo

reivindicativo popular de izquierda, que puede dar por resultado un mal para la Iglesia (p. 376).

Romero aclara ante el papa que su defensa de la justicia social y los derechos humanos no supone caer en ideologías que destruyen los valores humanos y concluyó su última visita a Juan Pablo II con la sensación de haber sido confirmado en su ministerio (Romero, 2000).

### **Lo único que interesa es la radicalidad del Evangelio**

Monseñor Rivera y Damas calificó el tiempo de la Iglesia que le tocó a vivir a Romero en El Salvador como un “tiempo de martirio” (Delgado, 2008, p. 2). La Iglesia era acusada desde casi una década atrás de permitir la “politización” del clero, de las comunidades y de sus animadores (Martín-Baró, 1981) siendo perseguida y martirizada.

Monseñor Romero se puso del lado de las víctimas, evidenciando la opción por los pobres mediante toda su actuación pastoral. Dicha opción en él no era solamente una proclama pastoral, sino una opción de vida personal, tal como lo testimonia en una de sus homilías: “Yo vivo en un hospital y siento de veras de cerca el dolor, los quejidos del sufrimiento en la noche, la tristeza del que llega teniendo que dejar su familia para internarse en un hospital” (Romero, 2005a, pp. 384-385). El deseo de Romero de compartir la suerte de los pobres lo evidencia el detalle de no aceptar especiales condiciones de seguridad personal ni el abandono temporal de la ciudad como lo habían sugerido a causa de la creciente violencia y de las amenazas recibidas (Congregatio, 2014).

La personalidad de Romero durante su fase como arzobispo fue reconocida como mucho más serena, firme, valiente, equilibrada, abierta, cercana. Su alto sentido de responsabilidad eclesial le llevó a ir en contra de su propio temperamento, superando cierta tendencia al aislamiento (Delgado, 2008).

Esos cambios en la persona de Romero, unidos a sus opciones pastorales, fueron interpretados por muchos como una politización del arzobispo. Si bien su figura terminó siendo una pieza clave en el tablero político de El Salvador y fue el referente más importante de la nación, la personalidad de Romero era fuertemente religiosa y no buscaba actuar políticamente (Morozzo, 2010, p. 271).

Podemos decir que la opción por los pobres fue para él como el elemento de síntesis para su propio camino espiritual y personal, la clave para vivir intensamente su vocación sacerdotal, como lo dice Delgado: “Había encontrado el camino para lograr la plenitud de su ministerio pastoral al optar por el pobre” (Delgado, 2008, p. 129).

El contenido de los *Cuadernos espirituales* de monseñor Romero, correspondientes a su período como arzobispo, únicamente recoge la memoria de los retiros iniciados el lunes 25 de febrero de 1980 en Planes de Renderos, un mes antes de su asesinato y en medio de una creciente espiral de violencia en El Salvador. Esos apuntes evidencian en alto grado la riqueza espiritual cristológica de monseñor y muestran, en breves párrafos, la madurez en la fe a la que había llegado.

Desde esa madurez alcanzada Romero busca actuar en todas las circunstancias: “Tengo conciencia de ser el Pastor de una Diócesis que es responsable de toda la Iglesia del país”, “siento que aun políticamente tengo una palabra muy influyente” (Romero, s/f, p. 302). Coloca bajo la perspectiva de la obediencia evangélica su propia situación: “Deseo encontrarme con Jesús y participar de su obediencia al plan salvífico de Dios” (p. 302), aunque reconoce su fragilidad en medio de los riesgos de la violencia en su contra: “Temo por la debilidad de mi carne, pero pido al Señor que me de serenidad y perseverancia” (p. 303).

En esos mismos retiros expresa sus temores a su confesor, el padre Azcué. Uno de ellos se refiere a lo que consideraba poco cuidado con su vida espiritual y el otro hace referencia a la posibilidad de su asesinato: “Mi otro temor es acerca de los riesgos de mi vida.

Me cuesta aceptar una muerte violenta que en estas circunstancias es muy posible” (p. 307). En esas condiciones, monseñor expresa la opción central de su vida: “Y me he confirmado que lo único que interesa es la radicalidad del Evangelio que no todos pueden comprender [...] esta radicalidad siempre tiene que traer contradicciones y hasta divisiones dolorosas” (p. 309).

Como conclusión de sus retiros, renueva su consagración al Corazón de Jesús y expresa una radical libertad y disponibilidad espiritual frente al sentido de su posible muerte violenta:

Así también pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida y acepto con fe en él mi muerte por más difícil que sea. Ni quiero darle una intención como lo quisiera por la paz de mi país; y por el florecimiento de nuestra Iglesia [...] porque el Corazón de Cristo sabrá darle el destino que quiera (p. 310).

Monseñor Romero fue asesinado la tarde del lunes 24 de marzo de 1980, en la capilla del hospitalito de la Divina Providencia, durante la Eucaristía en el momento del ofertorio (Morozzo, 2010). Tenía 62 años cuando fue llamado a dar el más alto testimonio de su fe cristiana con el derramamiento de su propia sangre.

El cardenal Amato, durante la homilía de beatificación de monseñor Romero, señaló que “El martirio no fue una improvisación, sino que tuvo una larga preparación” (Amato, 2015, p. 2). Como se puede leer en la *Positio Super Martyrio*, Romero no fue asesinado a causa de haberse identificado con una determinada opción política, sino por una opción fundada en la propia fe y expresada en la defensa de los derechos humanos y la denuncia de la miseria (Congregatio, 2014).

Roberto Cuéllar expresa muy bien el legado de Romero en la relación fe-política: “A Monseñor Romero le correspondió establecer magistralmente un equilibrio entre fe y bien común, entre fe y democracia, entre fe y justicia, teniendo en cuenta de que todo esto es parte principal de su misión evangelizadora” (p. 642).

## Conclusiones

Este estudio ha evidenciado la relación entre fe y política en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero. El arzobispo asumió su responsabilidad eclesial colocándose a la altura de los tiempos históricos que le correspondió vivir en fidelidad al Evangelio, al magisterio de la Iglesia y a su propio camino de fe, colocó a los pobres y la defensa de sus derechos en el centro de las opciones pastorales.

El asesinato del padre Rutilio Grande representó para Romero una especial llamada vocacional y una auténtica iluminación para comprender la evangelización como liberación integral, a distinguir con lucidez entre fe y política, a diferenciar entre pertenencia eclesial y pertenencia a una organización política, a alentar una pastoral fundada en el testimonio personal y en el acompañamiento de las comunidades, y a asumir la opción por los pobres en un contexto de persecución y violencia.

El magisterio de monseñor Romero muestra un cambio en cuanto al lenguaje, a las temáticas y a la profundización de los contenidos teológico-pastorales. Se funda totalmente en el Concilio Vaticano II, la *Evangelii Nuntiandi* y los documentos de Medellín y Puebla de la Conferencia Episcopal de América Latina.

Ese nuevo horizonte eclesial le permite cumplir la misión de la Iglesia de iluminar las realidades temporales. Romero comprende la historia como historia de salvación y entiende la propia Iglesia como “Cuerpo de Cristo en la historia”, que fundamenta la opción por los pobres. Busca que la relación entre evangelización y promoción humana no pierda el horizonte de la misión trascendente de la Iglesia.

Esas opciones teológicas de fondo le permiten tocar directamente el tema de la participación política de los cristianos, evitando una identificación de la Iglesia con la organización política. Romero es claro en señalar la autonomía, tanto de los ámbitos de la fe como de la política, pero así mismo afirma la prioridad de la fe a la hora



de iluminar la política. En esta línea de continuidad, el conjunto de las homilías representa el esfuerzo pastoral para encarnar la palabra en la realidad del pueblo salvadoreño, superando el dualismo doctrina-vida y palabra-realidad. La predicación se puede considerar con toda propiedad profética porque actualiza a Dios en la historia, defendiendo los derechos de los pobres. Como culmen de su itinerario pastoral y espiritual de encarnación en el mundo de los pobres, alcanza la convicción evangélica de que la opción por los pobres es la auténtica dimensión política de la fe.

Los principios del magisterio van a cobrar coherencia con los criterios de actuación en cuanto gobierno de la Arquidiócesis de San Salvador. Monseñor Romero se convertiría en figura pública nacional e internacional, situación que ahondaría aún más la incidencia política de su palabra, criterios y decisiones. Por ello, su actuación sería leída por muchos desde una óptica política, en ese sentido, cobra importancia subrayar que en la relación que sostuvo con los Gobiernos de turno no prevaleció el aprovechamiento institucional ni un servilismo y menos una posición ideológica, sino que mantiene una postura ética a la luz de los principios cristianos. No se coloca en una posición neutral, sino que claramente se pone a la defensa de los derechos de los pobres y de las víctimas de la violencia.

De la misma manera, la división creada al interno de la CEDES se explica por la incapacidad de un grupo de obispos de leer los signos de los tiempos con criterios evangélicos. Romero lo puede hacer gracias a un camino de maduración personal en la fe que le conduce a “mirar” la realidad desde los pequeños, las víctimas y los pobres, y al mismo tiempo por su fidelidad dinámica a la Iglesia y a su magisterio.

Romero da un paso más y plantea que la fe cristiana supone intervenir políticamente inspirados en ella. Esto exige distinguir entre la misión de los pastores —que consiste en el acompañamiento personal y comunitario— y la acción política —mediada por las instituciones— que corresponde a los laicos. Del mismo modo, se

debe diferenciar entre el rol de la comunidad cristiana —que sostiene desde la fe a aquellos comprometidos políticamente— y la organización —que actúa políticamente—. De ahí nace la necesidad de una pastoral del acompañamiento de la acción política, que lleve a transformar las estructuras de poder para superar la pobreza. Romero llega a pensar en la necesidad de una evangelización de la política en el sentido de iluminación, presencia y acompañamiento de la acción de los cristianos en el campo de la acción política. Sin embargo, la política debe estar subordinada a la fe dado que las soluciones no vienen de las estrategias políticas, sino de la vivencia de la fe cristiana. Para Romero, la fe prevalece por encima de la política. En este sentido, monseñor no está de acuerdo con la participación política directa de los sacerdotes dado que, al fin, el riesgo es que la política pretenda “iluminar” la fe reinterpretando sus contenidos, la pastoral e incluso la oración y la liturgia. Para Romero, la prioridad la tiene el ministerio sacerdotal más allá de cualquier opción política.

Monseñor Romero, en sus opciones pastorales, no actúa según lo políticamente correcto o lo institucionalmente conveniente, menos para mantener privilegios en la relación Iglesia-Gobierno. Romero, movido por la obediencia al Evangelio y al magisterio de la Iglesia, y luego de un discernimiento personal y eclesial, toma decisiones que van a tener repercusiones políticas que expresan su libertad y *parresía* frente a la institución. Le interesa más la credibilidad de la Iglesia ante los ojos de los más pobres que ante los poderes de este mundo.

La vida de Romero es la mejor síntesis entre fe y política articulada por el compromiso con los pobres. Romero es un hombre pobre por sus orígenes familiares y extracción rural, por su estilo de vida simple y austero, por sus convicciones de fe y por su espiritualidad sacerdotal. Al mismo tiempo, como lo hemos venido demostrando, Romero fue un sacerdote y obispo fiel a la tradición y al magisterio de la Iglesia vividos en un contexto de grave crisis nacional. Por ello, identidad sacerdotal, auténtica vida espiritual y opción

por los pobres, será la síntesis que le permitirá leer la realidad de su patria de manera evangélica. Lo fundamental en Romero no era su capacidad —que también demostró tenerla— para hacer una lectura política de la realidad, sino una lectura evangélica de la política, radiando aquí su vocación profética.

Romero es la evidencia de que solo un cristiano auténticamente creyente y maduro espiritualmente es un hombre que puede iluminar la *polis*. Así, podemos sintetizar este capítulo en tres afirmaciones:

- La lectura e iluminación que Romero hace de la realidad sociopolítica de su país está fundada en un serio camino personal de maduración en la fe.
- La fidelidad a la Iglesia, expresada en el magisterio y adhesión al papa, está en la base de su comprensión dinámica de la relación con el mundo, la sociedad y la política.
- La opción preferencial por los pobres es el punto de llegada de un proceso que pasa por la pobreza como estilo personal de vida, se abre a la caridad como servicio social y se profundiza como dimensión política de la fe.

## Referencias bibliográficas

- Amato, A. (2015). *Beato Óscar Romero*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2007). *Entrevista concedida por el Santo Padre a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil, miércoles 9 de mayo de 2007*. Recuperado de <https://bit.ly/3fSdNnH/>
- Brockman, J. R. (2015). *La palabra queda: vida de monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: UCA.
- Cardenal, R. (2016). *Vida, pasión y muerte del jesuita Rutilio Grande*. San Salvador: UCA.
- Carrier, Y. (2014). *Óscar Romero. Il popolo del Salvador e il destino di un uomo*. Milán: Jaca Book.
- Cavada, M. (1995). Predicación y profecía: análisis de las homilias de monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, 12(34), 3-36.

- 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*. San Salvador: UCA.
- Ellacuría, I. (1990). Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7(19), 5-10.
- Filochowski, J. (2017). Entrevista con Mons. Pedro A. Aparicio. *Revista Latinoamericana de Teología*, 34(100), 87-103.
- 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)*. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- Martín-Baró, I. (1981). El liderazgo del Monseñor Romero: un análisis psicosocial. *Colección Digital Ignacio Martín-Baró*, 36(389), 152-172. Recuperado de <https://bit.ly/2NqxfvC/>
- Masina, E. (2011). *L' arcivescovo deve morire. Óscar Romero e il suo popolo*. Trento: Il Margine.
- Morozzo della Rocca, R. (2010). *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*. Buenos Aires: Edhasa.
- Morozzo della Rocca, R. (a cura di). (2014). *Óscar Romero. Un Vescovo Tra Guerra Fredda e Rivoluzione*. Milán: San Paolo.
- Paglia, V. (2018). *Fue Benedicto XVI a desbloquear la canonización de Romero*. Recuperado de <https://bit.ly/2VbbsWQ/>
- Romero, O. (1992a). *Su pensamiento en la prensa escrita* (Volumen I). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (1992b). *Su pensamiento en la prensa escrita* (Volumen III). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (1992c). *Su pensamiento en la prensa escrita* (Volumen IV). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (2000). *Mons. Óscar A. Romero. Su diario: desde 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo de 1980*. San Salvador: Grafika Imprenta.
- Romero, O. (2005a). *Homilías* (Tomo I Ciclo C, 14 de marzo de 1977-25 noviembre de 1977). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (2005b). *Homilías* (Tomo II Ciclo A, 27 de noviembre de 1977-28 de mayo de 1978). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (2006). *Homilías* (Tomo III Ciclo A, 4 de junio de 1978-29 de noviembre de 1978). San Salvador: UCA.

- Romero, O. (2007). *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero; UCA.
- Romero, O. (2009). *Homilias* (Tomo VI Ciclo C, 9 de diciembre de 1979-24 de marzo de 1980). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (s/f). *Cuadernos de ejercicios espirituales (1966-1980)*. San Salvador: Oficina de Canonización de la Arquidiócesis de San Salvador.
- Sobrino, J. (1989). *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA.
- Sobrino, J. (2012). El impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 30(90), 195-212.
- Spadaro, A. y Tojeira, J. M. (2015). *Romero e Rutilio*. Testimoni della fede e della giustizia. Milán: Ancora Editrice.

## CAPÍTULO VI

# Excomuni3n y misericordia: un camino de salvaci3n

---

Roberto R3os Valencia<sup>19</sup>  
M3nica S3enz Amaguaya<sup>20</sup>

### Resumen

Esta investigaci3n analiza la doctrina proveniente tanto del Concilio Vaticano II como de los 3ltimos tres pontificados: Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, en lo referente a la visi3n teol3gico-eclesi3stica del v3nculo evang3lico entre excomuni3n y salvaci3n. Este estudio hace un breve recorrido sobre los antecedentes teol3gicos y eclesi3sticos donde se desarroll3 la excomuni3n antes del Concilio II para posteriormente enfocarse en el cap. 18 del evangelio de san Mateo, en el *Catecismo de la Iglesia Cat3lica* y en el C3digo de Derecho Can3nico, as3 como en el an3lisis de documentos preconci- liares, conciliares y postconci- liares oficiales del magisterio de la Iglesia.

- 
- 19 Docente de la c3tedra de Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Polit3cnica Salesiana del Ecuador, candidato a doctor en Teolog3a por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medell3n, m3ster en Pastoral Juvenil por la UPS, Bachelor of Arts in Philosophy de la Dominican School of Philosophy and Theology, EUA (rrios@ups.edu.ec).
- 20 Docente de la Pontificia Universidad Cat3lica del Ecuador (PUCE), Licenciati et Doctorem in Jure Canonicum de la Pontificias Universitas Antonianum de Italia, licenciada y m3ster en Ciencias de la Educaci3n por la PUCE (mceciliasa@gmail.com).

Se busca así establecer la línea teológico-canónica en el pensamiento social de la iglesia contemporáneo, en lo referente a la excomunión como vía de salvación, la cual es la brújula en el ministerio y magisterio de la santa Iglesia católica romana.

**Palabras clave:** Excomunión, salvación, ministerio de la Iglesia católica, magisterio de la Iglesia católica, eclesiología.

## **Abstract**

This research analyzes the doctrine coming from both the Second Vatican Ecumenical Council and the last three pontificates, from John Paul II, Benedict XVI and Francis, regarding the theological-ecclesiastical vision of the evangelical link between excommunication and salvation. This study makes a brief overview of the theological and ecclesiastical background where excommunication developed before the Council, to later focus on chapter 18 of the Gospel of Saint Matthew, the Catechism of the Catholic Church and the Code of Canon Law, as well as the analysis of official pre-conciliar, conciliar, and post-conciliar documents of the Church's magisterium. The aim is thus to establish the theological-canonical line in the Social Thought of the contemporary Church, in relation to excommunication as a way of salvation, which is the compass in the ministry and magisterium of the Holy Roman Catholic Church.

**Keywords:** Excommunication, salvation, ministry of the Catholic Church, magisterium of the Catholic Church, Ecclesiology.

## **Introducción**

Tanto el Concilio Vaticano II como la actividad pastoral de los últimos tres pontífices han demostrado y resaltado que el propósito único de la excomunión ha sido la salvación de las almas. A través de esta investigación se analiza la perspectiva teológico-ecclesiológica postconciliar de la excomunión, máxima pena canónica que la Iglesia católica romana impone a sus bautizados para conseguir su conver-

sión y por consiguiente la salvación de sus almas. En la elaboración de los cánones concernientes a esta disciplina eclesiástica, prescrita por el *Codex Iuris Canonici*, promulgado el 25 de enero de 1983 por Juan Pablo II, se recoge la doctrina, la inspiración y el espíritu del Vaticano II, y por sobre todo su especial atención pastoral para alcanzar la comunión plena de todos los miembros bautizados de la Iglesia.

Este estudio realiza un breve recorrido histórico antes del Concilio y luego un análisis doctrinal del mismo, con una aproximación teológico-canónica para elaborar un bosquejo sobre el uso y aplicación de la excomunión en los últimos tres pontificados. Estos conocimientos permiten abordar el enfoque teológico-canónico sobre la excomunión que fundamenta, tanto el magisterio como el ministerio de la Iglesia actual, y que se expresa en varios documentos oficiales como el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

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 can 1354-1357; CCEO can. 1420). En caso de peligro de muerte, todo sacerdote, aun el que carece de la facultad de oír confesiones, puede absolver de cualquier pecado y de toda excomunión (cf. CIC can 976; para la absolución de los pecados, CCEO can. 725) (*Catecismo*, 1992, n° 1463).

Así pues, documentos preconciiliares, conciliares y postconciiliares demuestran cómo, tanto para los obispos participantes al Concilio —especialmente Pablo VI— como para los últimos tres pontífices, la excomunión presupone el imperativo evangélico y eclesial de la salvación de las almas.



## 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, ausente de caridad e inclusive anticristiana. Es una sanción eclesiástica que pertenece al género de las censuras canónicas, 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 no cometan los mismos errores. La censura de la excomunión busca persuadir al pecador 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 en la vida de la Iglesia hasta que el ofensor se reforme y deje de pecar. Según el canon 1331:

§ 1. 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.

§ 2. Cuando la excomunión ha sido impuesta o declarada, el reo:

- 1 si quisiera actuar contra lo que se prescribe en el § 1, 1, ha de ser rechazado o debe cesar la ceremonia litúrgica, a no ser que obste una causa grave;
- 2 realiza inválidamente los actos de régimen, que según el § 1, 3 son ilícitos;
- 3 se le prohíbe gozar de los privilegios que anteriormente le hubieran sido concedidos;
- 4 no puede obtener válidamente una dignidad, oficio u otra función en la Iglesia;
- 5 no hace suyos los frutos de una dignidad, oficio, función alguna, o pensión que tenga en la Iglesia.

Una vez que esto ocurra, la persona será restaurada a plenitud a participar en la vida de la Iglesia. Así, 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 (*Catecismo*, 1992, n° 1856, 1861, 1863). Sin embargo, 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).

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. Así, esto está fundamentado en Mt 18, 14-15: “No es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños. Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano”.

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, como lo indica Mt 18, 15-17. 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 Mt 18 son seguidos inmediatamente en el mismo capítulo por la pregunta de Pedro en: “Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano?” (Mt 18, 21-22), a la que Jesús responde: “No digo esto hasta siete veces; pero hasta setenta veces siete”. Y

entonces 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 mismo amor promulga el ministerio principal de la Iglesia, que se sintetiza en la salvación de las almas, tal como lo declaró el sumo pontífice Pablo VI en su carta encíclica *Ecclesiam suam* de 1964, donde habla sobre el mandato de la Iglesia en el mundo contemporáneo: “La Iglesia fue fundada por Jesucristo para ser la madre amorosa de toda la familia humana y dispensadora de salvación” (Pablo VI, 1964, nº 1). Ahí también exhorta a “ver cuál es el deber presente de la Iglesia de corregir los defectos de los propios miembros y hacerlos tender a mayor perfección y cuál es la vía para llegar con sabiduría a tan gran renovación” (Pablo VI, 1964, nº 4).

### **Antecedentes teológicos y eclesiásticos donde se desarrolló la excomunión antes del Concilio II**

En los albores de la Iglesia primitiva, la teología y la fe pululaban en los rincones del conflicto. Aunque había muchos grupos que afirmaban ser cristianos no todos tenían el mismo entendimiento doctrinal. Surgieron controversias sobre asuntos como el canon, la divinidad de Cristo, la eclesiología, entre otros asuntos similares. Esto llevó a los cristianos a profundizar en la palabra de Dios para aplicarla a su situación y a la creación de escritos polémicos y cartas apologeticas que apelaban a las Sagradas Escrituras para desafiar las creencias heréticas. Confesaron el Evangelio a pesar de las consecuencias y aclararon los artículos de fe que fueron confundidos por enseñanzas falsas (Mayes, 2010, p. 307). Teólogos como san Agustín y san Cipriano de Cartago, entre otros, fueron tales voces en la lucha por defender su fe y, en consecuencia, la excomunión estaba extremadamente vinculada al axioma latino *extra Ecclesiam nulla salus* (“fuera de la Iglesia no hay salvación”).

Alrededor del año 249, el emperador romano Decio comenzó una gran persecución contra el cristianismo. Muchos cristianos mantuvieron su fe durante la persecución, pero otros se rindieron y se vieron obligados a adorar a los dioses romanos. Como resultado, los apóstatas abandonaron por completo el cristianismo, mientras que otros ofrecieron sacrificios paganos (Mayes, 2010, p. 307). Después de que terminó la persecución, el tema se centró en lo que debería hacerse con aquellos que habían cometido una idolatría grave para permitirles volver a la comunión dentro de la Iglesia. Novaciano y sus seguidores se negaron a aceptar a los disidentes nuevamente en comunión o reconocer la posibilidad de que retomen la fe, alegando que cualquier cristiano que haya caído en graves pecados, como la idolatría, no podría volver a la comunidad de fe. No solo esto, sino que Novaciano insistió en que la Iglesia no puede hacer una absolución eficaz en el caso de ciertos pecados postbautismales, incluida la idolatría, y sus seguidores aplicaron este enfoque riguroso al adulterio y al asesinato también. Cipriano y los pastores ortodoxos, por otro lado, insistieron en que el pecado mortal después del bautismo podría ser perdonado y esos cristianos podrían ser readmitidos a la absolución y comunión. Dado que la persecución requería que todos los ciudadanos del Imperio Romano hagan sacrificios públicamente a los dioses tradicionales, a quienes lo hicieran se les exigiría mostrar los frutos del arrepentimiento por el resto de sus vidas y solo podrían recibir la sagrada comunión en sus lechos de muerte.

Otro tema importante para los padres de la Iglesia fue la doctrina de la unidad de la Iglesia. Además de la existencia de declaraciones similares anteriores, ya sean bíblicas o patrísticas, san Cipriano ha sido considerado responsable de haber dado al axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación” una base teórica de su naturaleza. Lo haría a través de una de sus epístolas y su tratado *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, que establece que una unión con un pastor católico legítimo es una condición esencial para salvarse: “*Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*”, que en español significa: “Ya no se puede tener a Dios como padre quien no tiene a la Iglesia como

madre”. San Cipriano explicó análogamente la salvación dentro de la Iglesia a través de la metáfora del arca de Noé: si alguien pudiera salvarse fuera del arca de Noé, el que estaba fuera de la Iglesia también se salvará, pero el arca termina siendo la figura de la Iglesia para que, cuando nadie se salva fuera del arca, nadie lo conseguirá fuera de la Iglesia. Del mismo modo, san Agustín en varias obras abunda en detalles de que el arca de Noé es una alegoría para describir la peregrinación del pueblo de Dios en la Tierra, que se está salvando y llegando al puerto deseado. Para él, algunas peculiaridades de la construcción del arca son signos de las características de la Iglesia, “esta es ciertamente una figura de la ciudad de Dios que reside en este mundo; es decir, de la Iglesia, que es rescatada por la madera en la que colgaba el Mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” (Agustín, *De civitate Dei*, XV, 26, 1).

La eclesiología de san Cipriano ubica la unidad de la Iglesia en el pasaje del evangelio de Mateo 16, en donde se relata el nombramiento hecho por Cristo a Pedro como el origen del establecimiento de la Iglesia (Dinata, 2015, p. 4). Si el nombramiento de Pedro es visto como un evento que marca el comienzo de la Iglesia y el episcopado lleva el linaje que se remonta a él, entonces la afirmación de Cipriano de la unidad incorruptible de la Iglesia puede interpretarse como una iniciativa de Dios en el liderazgo inicial de Pedro, eso pasa y se expande con el tiempo y es sostenido por el poder de Dios. El último componente del discurso de Cipriano sobre el concepto de unidad es su afirmación de que aquellos que existen fuera de esta unidad perecerán. Uno existe fuera de la unidad por el acto de separarse de la unidad. El acto de separarse conlleva la consecuencia de perecer, lo que significa la pérdida de la salvación. La proclamación de que aquellos que están fuera de la unidad de la Iglesia perecerán está dispersa en todo el discurso sobre el concepto de unidad, ya que el origen y la fuente de la unidad es el evento de los nombramientos de Pedro para ser el líder de los apóstoles. Los que no aceptan la “unidad de Pedro” ya no se aferran a la fe y los que abandonan la “cátedra de Pedro” ya no están en la Iglesia. Para san Cipriano, los

grupos cismáticos ya no se aferran a la fe y no son miembros de la Iglesia (Dinata, 2015, p. 47).

El vínculo entre la excomunión y la herejía es muy notorio durante la Antigüedad y la Edad Media. La heresiología ortodoxa definió la herejía como una innovación, o más bien corrupción, de la verdadera fe. Algunas autoridades eclesiásticas le tenían miedo, ya que creían que conduciría a un cisma, por lo que invirtieron sus esfuerzos para producir tratados para defender la ortodoxia e identificar la herejía. En consecuencia, las autoridades utilizaron la excomunión para castigar a los disidentes que decidieron extraviarse hacia esas doctrinas. Es el caso de los presbíteros Acacio y Pablo, que le habían pedido al obispo Epifanio que elaborara un tratado que refutara la herejía (Schott, 2007, p. 546). Del mismo modo, tres de los primeros grandes teólogos, Cipriano, Agustín y Filastrio, a través de sus obras, dan una idea de cómo sus esfuerzos y objetivos fueron ofrecer al lector una herramienta para identificar a los herejes y defenderse de ellos.

En la Edad Media se aceptaba universalmente que la certeza religiosa estaba en posesión de la Iglesia por revelación y que ella era su guardiana por una comisión divina. Dos creencias religiosas opuestas no pueden ser ambas verdaderas y lo que no es cierto debe eliminarse, y eliminarse excomulgando a sus defensores. Ni los herejes ni los ortodoxos creían que la tolerancia religiosa fuera deseable: ambos se creían en posesión de toda la verdad y deseaban convertir a todas las personas a ella. Los feligreses de mayorías ortodoxas deploraban la existencia del hereje no solo como un insulto a la verdad, sino como una amenaza antisocial. La cristiandad era un Estado, una teocracia, y la herejía involucraba no solo una división religiosa, sino también un trastorno social y una lucha política (Deanesly, 2002, p. 203).

En la Europa medieval, la excomunión desempeñó un papel importante en la vida de los ciudadanos no solo en cuestiones pastorales, sino también en actividades políticas. La delimitación de la frontera entre las jurisdicciones seculares y espirituales siempre ha-

bía sido difícil. El poder de los reyes nacionales, considerado en relación con las demandas espirituales del papado, era más compacto y menos vulnerable que el de los emperadores había demostrado, como podemos ver reflejado en algunos países europeos.

El papa Juan VIII resolvió el cisma de Photian acordando reconocer a Photios como patriarca de Constantinopla y, más tarde, excomulgándolo. Su idea de profilaxis corporal para mantener la pureza de la Iglesia institucional lo hizo usar la excomunión únicamente con fines políticos, como una herramienta regular contra príncipes y monarcas como ningún otro papa (Sax *et al.*, 2010, p. 95).

En la historia alemana, la excomunión generalmente se ha examinado desde la perspectiva de los conflictos entre el imperio y el papado, como entre el papa Gregorio VII y el rey Enrique IV. La excomunión, por lo tanto, figuraba en la política local, regional, especialmente en la creación de principados territoriales dentro del imperio alemán. Cuando un señor dinástico secular luchaba por expandir su dominio sobre la tierra y las personas, a menudo invadía las tierras de la Iglesia. Para defender sus iglesias, los obispos tenían la potestad de excomulgar y a menudo la ejercían contra sus oponentes (Pavlac, 1991, p. 21).

En el período anterior a la Reforma, la excomunión había sido tan maltratada por razones financieras y políticas, que los laicos habían llegado a despreciarla como un medio por el cual el clero los explotaba. Esto significaba que, en el mejor de los casos, sería muy difícil para los reformadores lograr que sus seguidores vean la excomunión como un componente necesario del orden de la Iglesia. Los *Artículos Schmalkaldic* de Lutero, de 1537, criticaron y rechazaron la aplicación de esta disciplina en ciertos casos como una pena puramente secular cuyo uso, por lo tanto, era inapropiado en la Iglesia. En estos artículos, Lutero expresó su fuerte desaprobación cuando las autoridades seculares intentaron ejercer control sobre el ejercicio de la excomunión por parte del clero (en Estes, 1972, p. 465).

Incluso después de la doctrina de Lutero al respecto, la excomunión todavía se usaba para controlar ideologías y prevenir discrepancias dogmáticas no solo en el ámbito de la fe, sino también en el de la ciencia. Galileo Galilei, en su adopción de nuevos métodos científicos, desafió los límites de los márgenes sociales, intelectuales y teológicos, y fue considerado por sus pares del siglo XVII (Rudavsky, 2001, p. 611) como una amenaza a la vida institucional, ya que su doctrina y sus opiniones eran sospechosas y heréticas.

## La perspectiva salvífica del Concilio Vaticano II

El Concilio II fue el acontecimiento religioso más importante del siglo XX y probablemente el más trascendental después del Concilio de Trento. Fue una iniciativa del papa Juan XXIII para que la Iglesia se abriese al mundo e hiciese un examen de conciencia general para promover el desarrollo de la fe católica y adaptar la presentación del mensaje evangélico y la disciplina eclesial a las necesidades y métodos de nuestro tiempo. Este concilio, clausurado por el papa Pablo VI el 8 de diciembre de 1965, abarcó todos los temas relevantes actuales en el mundo, desde la carrera de armamentos hasta reclamar el cumplimiento de los derechos humanos. Renovó el cómo explicar la fe para hacerla más comprensible al mundo contemporáneo, sin alterar los principios dogmáticos. La relación de la Iglesia con la “modernidad” estaba íntimamente ligada a la “medicina de la severidad” y a una retórica de reproche. El gran cambio cultural del Concilio consistió en reemplazar esa actitud hostil hacia “el mundo moderno” por una más neutral (Bulman *et al.*, 2006, nº 311).

Este concilio pastoral aprobó la constitución dogmática *Lumen Gentium*, la cual dio los trazos de lo que debe ser la Iglesia en nuestros tiempos y la definió “como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (Concilio, 1964, nº 2-3). Y a diferencia de las concepciones y sanciones eclesiales contra los herejes y cismáticos, metafóricamente comparadas con la extirpación de células cancerí-



genas de un cuerpo humano, acuñada en épocas pasadas, esta constitución presentó un enfoque más conciliador y de unidad:

Todos los justos desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre. Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos (Concilio, 1964, nº 2-3).

También la Iglesia se proclama defensora de los derechos del ser humano, su dignidad y libertad religiosa (Concilio, 1965b, nº 41). Además, la actitud frente a la heterodoxia doctrinal cambia sustancialmente respecto a concilios anteriores:

Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo (Concilio, 1965b, nº 28).

De la misma forma, el Concilio defendió la libertad de la persona a pensar según su criterio, teniendo en cuenta de que hay que diferenciar y no confundir “el error, que siempre se ha de rechazar, con el hombre equivocado, pues este conserva siempre su dignidad como persona. Solo Dios es juez y examinador de los corazones” (Concilio, 1965b, nº 28). En esta línea de reflexión, el Concilio promulgó una declaración muy importante sobre el derecho de la humanidad a la libertad religiosa y de conciencia: *Dignitatis Humanae*.

Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción (Concilio, 1965a, nº 1).

La doctrina ecuménica emanada por el Concilio se encuentra impregnada en varios documentos oficiales: *Unitatis Redintegratio* promulgado por su santidad Pablo VI el 21 de noviembre de 1964,

que demuestra el espíritu conciliador del Vaticano II con la debida profundidad y su íntima relación con la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, promulgada precisamente el mismo día junto con el decreto sobre las iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*. Estos documentos refuerzan la postura oficial de la Iglesia a una mentalidad de apertura, inclusión y diálogo interreligioso.

Al indicar los principios católicos del ecumenismo, el Decreto *Unitatis redintegratio* enlaza ante todo con la enseñanza sobre la Iglesia de la constitución *Lumen gentium*, en el capítulo que trata sobre el pueblo de Dios. Al mismo tiempo, tiene presente lo que se afirma en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (Juan Pablo II, 1995, nº 8)

Estos documentos ponen también de manifiesto que últimamente se ha comenzado a infundir con mayor abundancia en los cristianos separados entre sí el arrepentimiento y el deseo de la unión. Como lo enfatiza el evangelio de Juan, Jesús mismo antes de su pasión rogó para “que todos sean uno” (Jn 17, 21). Esta unidad, que el Señor dio a su Iglesia y en la cual quiere abrazar a todos, está en el núcleo de su obra. Dios quiere la Iglesia porque quiere la unidad y una unidad dada por el Espíritu Santo y constituida por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos y de la comunión jerárquica (Juan Pablo II, 1995, nº 9).

La declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, también denota que se ha abierto un camino irreversible que implica una fraternidad universal que pretende excluir toda discriminación, a la vez que el ecumenismo había sido una prioridad pastoral de los últimos pontificados (Juan Pablo II, 1995, nº 99). Se abandonó por fin la visión restringida de la Iglesia de la Contrarreforma y postridentina, y se promovió una vuelta a la tradición bíblica, patristica y medieval, que permitió una comprensión nueva y más nítida de la naturaleza de la Iglesia: “Así se elimina

el fundamento de toda teoría o práctica que introduce discriminación entre los hombres y entre los pueblos” (Concilio, 1965c, nº 5).

Todos estos documentos abrieron a la Iglesia católica a una sana renovación y dieron paso no a una Iglesia nueva, sino una Iglesia espiritualmente renovada y enriquecida, para así “desaparecer de la memoria y del interior de la Iglesia las excomuniones del pasado, [lo que] consagró la vocación ecuménica del Concilio” (Juan Pablo II, 1995, nº 17). Estos documentos representan la toma de posición oficial teórica y práctica de la Iglesia católica como tal de cara a la causa de la unión y al movimiento ecuménico.

En resumen, el Concilio hizo suya la causa ecuménica porque acertó a entender y mostrar a la Iglesia como movimiento, esto es, como pueblo de Dios en camino. Revalorizó en ella su dimensión dinámico-escatológica y dejó sentado que el ecumenismo, lejos de constituir una añadidura o apéndice, es parte integrante de la vida orgánica de la Iglesia y de su actividad pastoral, centrada en la tradición viva y en la gracia del Espíritu Santo.

Desde el final del Concilio pueden verse los grandes avances que ha hecho la Iglesia no solo en el cambio de mentalidad y en la defensa de la libertad y dignidad de las personas, sino también en el ámbito del ecumenismo no solo entre las religiones cristianas (ortodoxos, luteranos, evangélicos, etc.), sino también con las otras religiones monoteístas, como los judíos y los musulmanes, y también con otras religiones e incluso con el mismo ateísmo, pues la Iglesia se ocupa de todos los hombres, respetando y defendiendo su libertad y dignidad.

El uso de la excomunión como sanción para contrarrestar o amedrentar a disidentes u opositores doctrinarios se vio reducido a partir de este concilio, como se plasma en los tres últimos pontificados, especialmente en comparación a cuando la premisa *extra Ecclesiam nulla salus* estaba en boga.

## La excomunión en el pontificado de Juan Pablo II

La encíclica *Ut Unum Sint* muestra oficialmente el esfuerzo inquebrantable de la Iglesia católica por alcanzar la comunión plena y de hecho se ha convertido en la piedra angular de la doctrina ecuménica católica. *Ut Unum Sint* fue la primera encíclica dedicada exclusivamente al imperativo ecuménico. En este ejercicio innovador del magisterio papal, su santidad Juan Pablo II afirmó que el compromiso ecuménico hecho en el Vaticano II era irreversible y enseñó a los fieles católicos que la búsqueda de la unidad de los cristianos debe mantenerse tanto a nivel internacional como en las iglesias locales. Mediante este documento, las excomuniones de 1054, que se habían convertido en un símbolo del cisma entre Roma y Constantinopla, ahora eran consideradas como reflexión para un tiempo de purificación de la memoria histórica, perdón recíproco y compromiso solidario por la búsqueda de la comunión: “La supresión además de las excomuniones recíprocas, quitando un doloroso obstáculo de orden canónico y psicológico, ha sido un paso muy significativo en el camino hacia la plena comunión” (Juan Pablo II, 1995, nº 56). Esta encíclica, por lo tanto, destaca claramente la visión de Juan Pablo II con respecto a la excomunión, pontífice que tomó un giro radical con respecto a sus antecesores del Medioevo: dejar en el pasado y hacer desaparecer de la memoria y del interior de la Iglesia las excomuniones previas, para que “relegando al olvido las excomuniones del pasado, las Comunidades que en un tiempo fueron rivales hoy en muchos casos se ayuden mutuamente” (Juan Pablo II, 1995, nº 42).

Así, mientras la visión de los padres de la Iglesia era totalmente discriminatoria con respecto a otras confesiones religiosas, el Vaticano II flexibilizó su perspectiva y la entonó con una más ecuménica y tolerante. En esa misma perspectiva fue elaborado el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, tal como lo explicó el papa Juan Pablo II cuando lo promulgó 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 mira más bien a 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 II, 1983a, nº 75).

Durante la revisión del derecho canónico, que tardó varios años en completarse tras la conclusión del Concilio en 1965 y que culminó con la publicación del código revisado del derecho canónico, hubo muchas voces —incluidos algunos obispos y abogados canónicos— que pedían la abolición completa de todas las sanciones en el derecho canónico. Si bien las sanciones coercitivas se mantuvieron como necesarias para preservar el orden adecuado en la Iglesia, uno de los diez principios para la revisión del *Catecismo de la Iglesia Católica* fue que las sanciones deberían mantenerse al mínimo (Peters, 2014, p. 8).

La elaboración y publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, siendo postconciliar, presupone que la ciencia canónica guarda estrecha relación con el reciente esfuerzo de la Iglesia por explicitar más profundamente su naturaleza y misión universal, esfuerzo de autorreflexión ya anunciado en la encíclica *Ecclesiam Suam* y llevado a cabo por el Vaticano II, tal como señala el primer párrafo de *Lumen Gentium* que, como analizamos anteriormente, pone énfasis en la unidad. Sin embargo, hay quien ha escrito y dicho que la fisonomía pastoral del Vaticano II ha destruido o al menos ofuscado el aspecto jurídico de la sociedad o comunidad eclesial, disminuyendo así la fuerza de la ley y, consiguientemente, la del derecho. Otros, por razones diversas, han temido que el nuevo código, precisamente por su necesario carácter jurídico, pudiese mortificar la enseñanza conciliar, tan abierta y vital, de horizontes tan amplios y de perspectivas tan universales (Viladrich, 1969, p. 308). La constitución apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, emitida por Juan Pablo II en 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 las ha ido reformando y renovando en los tiempos pasados, a fin de que, en constante fidelidad a su divino Fundador, se adaptasen cada vez mejor a la misión salvífica que le ha sido confiada (Juan Pablo II, 1983a, nº 1).

En la elaboración del código actual participaron peritos dotados de una ciencia especial en la doctrina teológica, en historia y sobre todo en derecho canónico, de todas las regiones del mundo para que estas 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 cifre en el empeño por conseguir la salvación eterna de las almas (Juan Pablo II, 1983b, nº 1752).

Se reformaron las normas de acuerdo con una mentalidad y unas exigencias para que se vuelvan cada vez más aptas 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. Así, el proceso de su elaboración correspondió perfectamente al magisterio y a la índole del Concilio. En todo su contenido, ya desde su primer comienzo, demuestra el espíritu del Concilio, en cuyos documentos la Iglesia testifica su carácter universal, ecuménico y se consagra en “sacramento de salvación” (Juan Pablo II, 1983a, nº 1).

Finalmente, la supremacía de la misericordia se ha plasmado en el ministerio de los tres últimos pontífices, en lo concerniente a la importancia de estar en comunión en Cristo. Con el fin de traer al rebaño las ovejas perdidas, acciones se han llevado a cabo para procurar que la misericordia divina esté latente en la imposición de penas canónicas. Sobre una de las excomuniones más significativas para la ciencia, Juan Pablo II, tratando de reconciliar a la Iglesia con la investigación científica declaró:

Pretendo que teólogos, científicos e historiadores, animados de un espíritu de sincera colaboración, profundicen el caso de Galileo y

remuevan las desconfianzas que aquél proyecta todavía, en la mente de muchos, a la fructuosa concordia entre ciencia y fe, entre la Iglesia y el mundo (Juan Pablo II, 1992, p. 1).

## El papa Benedicto XVI y la excomunión

De la misma forma, en el año 2009, Benedicto XVI levantó las excomuniones *latae sententiae* declaradas formalmente por la Congregación de los Obispos con fecha 1 de julio de 1988, que pesaban sobre el arzobispo francés Marcel Lefebvre y cuatro obispos de la Fraternidad Sacerdotal Pío X, ordenados sin permiso del papa. Desde entonces, las negociaciones han continuado para estar en plena comunión con la Iglesia, como lo enfatiza en su carta a sus obispos:

La excomunión afecta a las personas, no a las instituciones. Una ordenación episcopal sin el mandato pontificio significa el peligro de un cisma, porque cuestiona la unidad del colegio episcopal con el Papa. Por esto, la Iglesia debe reaccionar con la sanción más dura, la excomunión, con el fin de llamar a las personas sancionadas de este modo al arrepentimiento y a la vuelta a la unidad (Benedicto XVI, 2009, p. 1).

El papa especifica que la remisión de la excomunión ha sido un procedimiento en el ámbito de la disciplina eclesiástica y que hay que distinguir el ámbito canónico del doctrinal, en el que entran en juego el ministerio y la institución. Para precisar este punto, el papa dictaminó que hasta que las cuestiones relativas a la doctrina no se hubieran aclarado, la Fraternidad no tendría ningún estado canónico en la Iglesia y sus ministros, no obstante hayan sido liberados de la sanción eclesiástica, no ejercerían legítimamente ministerio alguno en la Iglesia. A la luz de esta situación, la intención y el esfuerzo de Benedicto XVI era claramente que esas comunidades y personas que, proviniendo de la Fraternidad San Pío X o de agrupaciones similares, regresen a la plena comunión con el papa y con la congregación para la doctrina de la fe (Benedicto XVI, 2009, p. 1).

Movido por la convicción de una plena comunión eclesial, remitió a estas agrupaciones a la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, institución competente desde 1988 para regular la situación canónica de comunidades religiosas de índole tradicionalista, ya existentes, pero sin reconocimiento pontificio, dándoles una forma canónica correspondiente a su carisma. Con esto se aclaró que los problemas que debían ser tratados eran de naturaleza esencialmente doctrinal y se refieren, sobre todo, a la aceptación del Concilio Vaticano II y del magisterio postconciliar.

Con el más puro deseo de conseguir la plena comunión de toda la Fraternidad San Pío X con la Iglesia, testimoniando así auténtica fidelidad y un verdadero reconocimiento del magisterio y de la autoridad papal, con la prueba de la unidad visible, en su decreto de levantamiento de la excomunión *latae sententiae* a los cuatro obispos de la Fraternidad, el papa expresó:

Paternalmente sensible al malestar espiritual manifestado por los interesados a causa de la sanción de excomunión y confiando en el compromiso, expresado por ellos en la citada carta, de no escatimar esfuerzo alguno para profundizar en las cuestiones aún abiertas en las necesarias conversaciones con las autoridades de la Santa Sede, a fin de llegar rápidamente a una solución plena y satisfactoria del problema planteado en un principio, ha decidido reconsiderar la situación canónica de los obispos Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson y Alfonso de Galarreta, que se produjo con su consagración episcopal (Benedicto XVI, 2008, p. 1).

Con este acto se buscó consolidar las relaciones recíprocas de confianza, así como intensificar y hacer estables las relaciones no solo de la Fraternidad, sino de todas las congregaciones alejadas doctrinalmente con la sede apostólica, y quiso ser un signo para promover la unidad en la caridad de la Iglesia universal y poner fin al escándalo de la división desatada por la excomunión canónica.

Con respecto a las excomuniones impuestas a los obispos autoseleccionados en China, en 1957, después de la reforma y apertura



de ese país, un número creciente de ellos se volvieron legítimos al buscar el alivio de la Santa Sede a través del arrepentimiento. Después de que Liu Yuanren, presidente de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica en China (BCCCC) y Fu Tieshan, presidente de la Asociación Patriótica Católica China (CCPA), murieran respectivamente en 2005 y 2007, la mayoría de los líderes de la institución de liderazgo fueron legitimados. De esa forma, se alcanzaron las condiciones básicas para el establecimiento de la jerarquía católica, especialmente cuando el 27 de mayo de 2007 se publicó la “Carta del santo padre papa Benedicto XVI a los obispos, sacerdotes, personas consagradas y fieles laicos de la Iglesia católica en la República Popular de China”. Ahí se cuestionó la identidad de la CCPA, lo que fue un gran impacto para la influencia de la CCPA en la Iglesia católica. Su pontificado también buscó mejorar la influencia del BCCCC al negar la CCPA. A juzgar por la situación, es bastante obvio que la Santa Sede siempre trató de mantener su influencia en la Iglesia católica en China sobre la base de la jerarquía católica (Yang, 2017, pp. 752-753).

En la Iglesia católica en China se hace presente la Iglesia universal, la Iglesia de Cristo, que en el Credo confesamos una, santa, católica y apostólica, es decir, la comunidad universal de los discípulos del Señor. Como vosotros sabéis, la profunda unidad, que vincula entre sí a las Iglesias particulares existentes en China y que las pone también en íntima comunión con todas las demás Iglesias particulares esparcidas por el mundo, se basa, además de en la misma fe y en el Bautismo común, sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado. Y la unidad del Episcopado, del cual “el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible”, continúa a lo largo de los siglos a través de la sucesión apostólica y es también fundamento de la identidad de la Iglesia de todo tiempo con la Iglesia edificada por Cristo sobre Pedro y sobre los otros Apóstoles (Benedicto XVI, 2007, nº 5).

## **Comunión y excomunión en el pontificado del papa Francisco**

El papa Francisco exhorta a la Iglesia a la novedad, pese al miedo que esta provoque: “Nos sentimos más seguros si lo tenemos todo bajo control... ¿Estamos decididos a recorrer los caminos nuevos que la novedad que Dios nos presenta o nos atrincheremos en estructuras caducas, que han perdido la capacidad de respuesta?” (Francisco, 2014). Esta reflexión propone una lectura crítica que no se enlace con una teología aferrada al pasado, sino que se encamine con seguridad y cierta libertad al diálogo de saberes impulsados por la misericordia y fe viva.

Con el ánimo de aclarar doctrinalmente la complicada situación canónica de los divorciados casados de nuevo con respecto a la prohibición de la recepción del sacramento de la comunión, el papa Francisco se dirige a la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II y señala que la Iglesia tiene un corazón de madre que, animado por el Espíritu Santo, busca siempre el bien y la salvación de las personas:

La Iglesia, en efecto, instituida para conducir a la salvación a todos los hombres, sobre todo a los bautizados, no puede abandonar a sí mismos a quienes —unidos ya con el vínculo matrimonial sacramental— han intentado pasar a nuevas nupcias. Por lo tanto, procurará infatigablemente poner a su disposición los medios de salvación. Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones (Juan Pablo II, 1981, p. 8).

“La Iglesia no tiene las puertas cerradas a nadie”. Es la frase con la que el papa Francisco concluyó su audiencia general del 5 de agosto de 2015. En su afán por no excluir de la Iglesia a nadie y su intento por abrirla a nuevas formas de familia, Jorge Bergoglio se ha referido a los divorciados que han vuelto a tener pareja, personas que “no están excomulgadas, como algunos piensan”, sino que “forman parte siempre de la Iglesia”. Su santidad Francisco dejó claro que ante esta situación:

La Iglesia no ha sido ni insensible ni perezosa. Gracias a la profundización realizada por los Pastores, guiada y confirmada por

mis Predecesores, creció mucho la consciencia de que es necesaria una acogida fraterna y atenta, en el amor y en la verdad, hacia los bautizados que iniciaron una nueva convivencia tras el fracaso del matrimonio sacramental. En efecto, estas personas no están excomulgadas: ¡no están excomulgadas!, y de ninguna manera se las debe tratar como tales: ellas forman siempre parte de la Iglesia (Francisco, 2015a, p. 1).

En esta audiencia mencionó cómo Benedicto XVI también intervino sobre esta cuestión “solicitando un discernimiento atento y un sabio acompañamiento pastoral” en uno de sus discursos en el VII Encuentro Mundial de las Familias, en Milán, en 2012. De aquí la reiterada invitación de los pastores a manifestar abierta y coherentemente la disponibilidad de la comunidad a acogerlos y alentarlos, para que vivan y desarrollen cada vez más su pertenencia a Cristo y a la Iglesia con la oración, la escucha de la palabra de Dios, la participación en la liturgia, la educación cristiana de los hijos, la caridad, el servicio a los pobres y el compromiso por la justicia y paz. Por último, el santo padre puso de modelo al buen pastor, ya que la Iglesia “acoge a sus hijos como una madre que dona su vida por ellos” y, como dice la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, “todos pueden participar de alguna manera en la vida eclesial, todos pueden integrar la comunidad. La Iglesia [...] es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas” (Francisco, 2013, n° 47).

Su pontificado se ha enfrentado a críticas cada vez más abiertas, particularmente de los conservadores teológicos, sobre la admisión de católicos divorciados y casados civilmente a la comunión con la publicación de la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, en la cual el papa Francisco insiste que dichos católicos no han sido excomulgados:

A las personas divorciadas que viven en nueva unión, es importante hacerles sentir que son parte de la Iglesia, que “no están excomulgadas” y no son tratadas como tales, porque siempre integran la comunión eclesial. Estas situaciones “exigen un atento discernimiento y un acompañamiento con gran respeto, evitando todo

lenguaje y actitud que las haga sentir discriminadas, y promoviendo su participación en la vida de la comunidad. Para la comunidad cristiana, hacerse cargo de ellos no implica un debilitamiento de su fe y de su testimonio acerca de la indisolubilidad matrimonial, es más, en ese cuidado expresa precisamente su caridad” (Francisco, 2016a, n° 243).

Su catequesis y mensaje pastoral firmemente se fundamentan tanto en el derecho canónico como en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, y deja por sentado los casos en los que se aplica la excomunión y en los que no: pueden incurrir en excomunión los bautizados que abandonan la verdadera fe para abrazar el cisma o la herejía, así como los miembros de las comunidades de herejes y cismáticos que han nacido en ella. Incurren, además, en excomunión *latae sententiae* quienes procuran el aborto. El adulterio, el divorcio y la nueva unión de los divorciados no están penados con excomunión, aunque sí son objetivamente un pecado mortal. Así lo testimonia la Iglesia:

Si los divorciados se vuelven a casar civilmente, se ponen en una situación que contradice objetivamente a la ley de Dios. Por lo cual no pueden acceder a la comunión eucarística mientras persista esta situación, y por la misma razón no pueden ejercer ciertas responsabilidades eclesiales (Catecismo, 1992, n° 1650).

*Amoris Laetitia* es una exhortación apostólica que procura el cuidado pastoral de las familias, mediante la cual el papa se alinea a la doctrina social y el *Catecismo de la Iglesia Católica* en lo referente a los segregados o más alejados de la comunidad, en donde se señala que:

Respecto a los cristianos que viven en esta situación y que con frecuencia conservan la fe y desean educar cristianamente a sus hijos, los sacerdotes y toda la comunidad deben dar prueba de una atenta solicitud, a fin de que aquellos no se consideren como separados de la Iglesia, de cuya vida pueden y deben participar en cuanto bautizados (Catecismo, 1992, n° 1651).

El papa también pone principal atención a la reconciliación, requisito primordial, tanto para la restauración plena de la comunión como para el levantamiento de la excomunión. Así pues:

La reconciliación mediante el sacramento de la penitencia no puede ser concedida más que aquellos que se arrepientan de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo y que se comprometan a vivir en total continencia (Catecismo, 1992, n° 1650).

Además, hace una especial monición y propone una vida nutrida por el Evangelio como restablecimiento eucarístico:

Por lo tanto, “no se trata de disminuir el valor del matrimonio en beneficio de la continencia”, y “no hay base alguna para una supuesta contraposición [...]. Si, de acuerdo con una cierta tradición teológica, se habla del estado de perfección (*status perfectionis*), se hace no a causa de la continencia misma, sino con relación al conjunto de la vida fundada sobre los consejos evangélicos”. Pero una persona casada puede vivir la caridad en un altísimo grado. Entonces, “llega a esa perfección que brota de la caridad, mediante la fidelidad al espíritu de esos consejos. Esta perfección es posible y accesible a cada uno de los hombres” (Francisco, 2016a, n° 160).

Consecuentemente, en septiembre de 2015, el papa otorgó a los sacerdotes la facultad de perdonar en casos de pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón. Durante el Jubileo Extraordinario de la Misericordia o Año Santo, un tiempo en que se concede indulgencias especiales a los fieles que cumplen determinadas condiciones —a imitación del año jubilar mencionado en el Antiguo Testamento—, les dio la potestad de perdonar casos de aborto entre los fieles. Una facultad que previamente estaba reservada a confesores que tuvieran un estatus especial y que debía realizarse con el permiso de un obispo o del mismo pontífice. Así se lee en una carta firmada por el sumo pontífice y enviada al presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, Rino Fisichella, encargado de organizar el Año Santo extraordinario:

El perdón de Dios no se puede negar a todo el que se haya arrepentido, sobre todo cuando con corazón sincero se acerca al Sacramento de la Confesión para obtener la reconciliación con el Padre. También por este motivo he decidido conceder a todos los sacerdotes para el Año jubilar, no obstante, cualquier cuestión contraria, la facultad de absolver del pecado del aborto a quienes lo han practicado y arrepentidos de corazón piden por ello perdón (Francisco, 2015b, p. 1).

Así, en su afán pastoral como vicario de Cristo, el papa Francisco demuestra su preocupación e interés por traer al rebaño las ovejas perdidas a causa del aborto. Convencido de que la misericordia divina es infinita y todopoderosa, y urgido por traer la reconciliación y la comunión plena a esos corazones arrepentidos por la crudeza del pecado del aborto, concedió finalmente autorización papal permanente de absolución de esta causa de excomunión en su carta apostólica *Misericordia et Misera*:

En virtud de esta exigencia, para que ningún obstáculo se interponga entre la petición de reconciliación y el perdón de Dios, de ahora en adelante concedo a todos los sacerdotes, debido a su ministerio, la facultad de absolver a quienes hayan procurado el pecado del aborto. Cuanto había concedido de modo limitado para el período jubilar, lo extiendo ahora en el tiempo, no obstante, cualquier cosa en contrario. Quiero enfatizar con todas mis fuerzas que el aborto es un pecado grave, porque pone fin a una vida humana inocente. Con la misma fuerza, sin embargo, puedo y debo afirmar que no existe ningún pecado que la misericordia de Dios no pueda alcanzar y destruir, allí donde encuentra un corazón arrepentido que pide reconciliarse con el Padre. Por tanto, que cada sacerdote sea guía, apoyo y alivio a la hora de acompañar a los penitentes en este camino de reconciliación especial (Francisco, 2016b, n° 12).

Finalmente, siguiendo los pasos de su antecesor, Benedicto XVI, quien obró eficazmente para restablecer la plena comunión con los obispos excomulgados de la Fraternidad Sacerdotal Pío X, su santidad Francisco dejó sentado que confía “que en el futuro próximo se puedan encontrar soluciones para recuperar la plena comunión con los sacerdotes y los superiores de la Fraternidad” (Francisco, 2015b, p. 1).

## Conclusiones

A diferencia de visiones eclesíásticas pasadas, las cuales se enfocaban en la división de la Iglesia, tanto el Concilio Vaticano II como los esfuerzos pastorales de los tres últimos pontificados, en total concordancia conciliar, ponen especial énfasis en la salvación de las almas. La primicia “fuera de la Iglesia no hay salvación” acuñada en tiempos de san Cipriano parece no ser más un axioma eclesial del catolicismo contemporáneo, por lo que el Concilio tomó una visión diferente y una postura totalmente ecuménica y universal. Después del Concilio, la excomunión ya no sería más considerada como un fin, más bien se considerará la salvación de las almas, el regreso a la plena comunión y la unidad de la Iglesia.

El *ius canonicum*, la constitución apostólica *Sacrae Disciplinae Leges, el Catecismo de la Iglesia Católica* y las Sagradas Escrituras (especialmente Mt 18,15-19), claramente señalan que la imposición de las penas tiene el principal propósito de la salvación del pecador. Los tres últimos pontífices, fieles a esta doctrina y a la del Vaticano II, han seguido esta ruta epistemológica al lidiar en lo referente a la excomunión y lo han promulgado especialmente en documentos oficiales como *Ut Unum Sint, Familiaris Consortio, Evangelii Gaudium, Amoris Laetitia* y *Misericordia et Misera*.

Desde sus orígenes, la Iglesia ha impuesto excomuniones, cuyo uso y aplicación más que responder a prácticas pastorales de corrección fraterna, en ciertos casos ha contenido propósitos políticos y doctrinales basados en subjetividades o factores emocionales. Es necesario que los católicos reconsideremos el auténtico propósito evangélico de esta sanción, que es la salvación. Claramente, Jesús en el evangelio de Mateo nos exhorta a llamar la atención al que llega a pecar, ya sea de forma individual, grupal o colegialmente. La Iglesia no debe ignorar el mal comportamiento de sus feligreses, por el contrario, debe ejercer misericordiosamente esta disciplina eclesíástica para poder salvar sus almas, tal y como lo prescribe el *Codex Iuris Canonici*.

## Referencias bibliográficas

- Benedicto XVI. (2007). *Carta del santo padre Benedicto XII a los obispos, presbíteros personas consagradas y fieles laicos de la Iglesia católica en la República Popular China*.
- Benedicto XVI. (2008). *Decreto de levantamiento de la excomunión latae sententiae a los cuatro obispos de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X*.
- Benedicto XVI. (2009). *Carta de su santidad Benedicto XVI a los obispos de la Iglesia católica: sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre*.
- Bulman, R., Parrella, F. y Raitt, J. (2006). *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Ciudad del Vaticano.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen Gentium*.
- Concilio Vaticano II. (1965a). *Dignitatis Humanae*.
- Concilio Vaticano II. (1965b). *Gaudium et Spes*.
- Concilio Vaticano II. (1965c). *Nostra Aetate*.
- Deanesly, M. (2002). *A History of the Medieval Church 590-1500*. Londres: Routledge.
- Dinata, C. (2015). *The concept of unity in Cyprian's de Ecclesiae Catholicae Unitate*. Toronto: Baptist Seminary & Bible College.
- Estes, J. M. (1972). Johannes Brenz and the problem of ecclesiastical discipline. *Church History*, 41, 464-479. Cambridge University Press.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*.
- Francisco. (2014). *La Iglesia de la misericordia*.
- Francisco. (2015b). *Carta del santo padre Francisco con la que se concede la indulgencia con ocasión del Jubileo Extraordinario de la Misericordia*.
- Francisco. (2016a). *Amoris Laetitia*.
- Francisco. (2016b). *Misericordia et Misera*.
- Francisco. (5 de agosto de 2015a). *Audiencia general*.
- Hyland, F. E. (1928). *Excommunication: Its Nature, Historical Development and Effects*. Washington, DC: Catholic University of America.
- Juan Pablo II. (1981). *Familiaris Consortio*.
- Juan Pablo II. (1983a). *Sacrae Disciplinaе Leges*.
- Juan Pablo II. (1983b). *Codex Iuris Canonici*.
- Juan Pablo II. (1992). "La Iglesia y la ciencia": discurso del papa a los participantes en el simposio internacional celebrado con ocasión del 350 aniversario de la publicación de los "Diálogos sobre los dos



- máximos sistemas del mundo” de Galileo Galilei, 9 de mayo de 1983. *L'Osservatore Romano*, 2.
- Juan Pablo II. (1995). *Ut Unum Sint*.
- Mayes, R. J. H. (2010). The Lord's Supper in the Theology of Cyprian of Carthage. *Concordia Theological Quarterly*, 74,307-324. Fort Wayne, IN: Lutheran Church-Missouri Synod.
- Pablo VI. (1964). *Ecclesiam Suam*.
- Pavlac, B. A. (1991). Excommunication and territorial politics in high medieval Trier. *Church History*, 60, 20-36. Cambridge University Press.
- Peters, E. (2014). *Excommunication and the Catholic Church: Straight Answers to Tough Questions*. West Chester, PA: Ascension Press.
- Rudavsky, T. (2001). Galileo and Spinoza: Heroes, heretics, and hermeneutics. *Journal of the History of Ideas*, 62, 611-631. Filadelfia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Sax, W., Quack, J. y Weinhold, J. (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Schott, J. (2007). Heresiology as universal history in epiphanius's Panarion. *Zeitschrift Für Antikes Christentum*, 10(3), 546-563.
- Viladrich, P. J. (1969). *Sobre la naturaleza del derecho canónico*. Universidad de Navarra, España.
- Yang, Y. (2017). Between God and Caesar: The Catholic Bishops' Election and Consecration in China. *Journal of Contemporary China*, 26(107), 741-755.

En una línea de reflexión teológica, el texto busca sumergir al lector en el mundo de la espiritualidad; así, el hombre a través de los tiempos se encuentra en un caminar por concebir desde la sin-razón, la razón de la relación Dios-hombre, acontecimiento que lo lleva a comprenderse como un *proyecto divino*.

En palabras de Conrado Giraldo “El caminar del creyente implica una apertura a experimentar lo agradable, pero también lo doloroso”, siendo este un reto para la experiencia de fe, los autores invitan a mantener la sinergia de la relación Dios-hombre, hombre-hombre, hombre-comunidad, para desde su inmanencia redescubrir su capacidad de trascendencia.

*Investigaciones Teológicas II*, presenta temas como: La iglesia y la comunidad; Palabra de Dios y su concienciación; Aportes de la inteligencia espiritual en la vida matrimonial; El derecho de la mujer desde el magisterio eclesial; Fe y Política; Opción por los pobres un itinerario de monseñor Oscar Romero, y, Excomuniación y Misericordia, escritos que hacen de la vida teológica un caminar al encuentro del sentido de nuestras vidas.



ISBN: 978-9978-10-481-1



9 789978 104811