

Gregorianum

Estratto

JORGE COSTADOAT, S.I., Seguimiento de Cristo en América Latina

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2012 - 93/3

Seguimiento de Cristo en América Latina

El Concilio Vaticano II ha tenido en América Latina una recepción que los padres conciliares seguramente no sospecharon. Desde el momento en que *Gaudium et Spes* estimuló una atención a la sociedad y cultura concretas de los pueblos para descubrir en ellas los signos de los tiempos, la Iglesia latinoamericana elucidó su contribución histórica más extraordinaria: la opción de Dios por el pobre¹. En nuestro *topos* geográfico e histórico el Espíritu ha inspirado una recepción específica del Concilio². Las últimas cuatro conferencias episcopales latinoamericanas son como cuatro martillazos sobre un mismo clavo. También la Teología de la liberación que el Concilio originó, ha hecho de la opción por los pobres el norte de su quehacer³. Esto y lo otro ha ido edificando a una Iglesia que toma conciencia de su idiosincrasia local.

El presente artículo se focaliza en un aspecto de este fenómeno histórico y teológico: la experiencia de Cristo de los pobres. El «seguimiento de Cristo»

¹ Cf. V. AZCUY, «Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría», *Proyecto* 33 (1999) 179-208.

² Eduardo Silva introduce una importante distinción entre «presente» y «situación actual». El presente alude al tiempo, esto es, la modernidad en su actual etapa de desarrollo. Y la situación actual al contexto latinoamericano. Esta distinción resulta muy útil para interpretar la recepción latinoamericana del Concilio. «Auscultar los signos del tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a considerar para una interpretación teológica del presente», *Teología y Vida* 46 (2005) 582-614; V. AZCUY, «Lo Spirito e i segni di questi tempi», *Concilium* 47 (2011/4) 130-131.

³ La teología latinoamericana en la medida que ha querido ser una reflexión teológica sobre la realidad histórica de América Latina, se ha caracterizado por su vocación de promoción humana o liberacionista. De aquí que el Magisterio (especialmente expresado en las conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida) pueda ser considerado sin problemas teología latinoamericana. La Teología de la liberación, por su parte, difícilmente puede ser circunscrita, por ejemplo, al período anterior a la caída del Muro de Berlín (1989). Y, por otra parte, mucha de la teología desarrollada en las últimas décadas, aun focalizadas en la historia del continente, no quisiera se identificada con la Teología de la liberación. Valgan estas distinciones para lo que sigue.

que constituye la denominación y el vector característico de la cristología latinoamericana, hunde sus raíces en la fe del pobre que lucha por una vida digna. Bien dice Jon Sobrino que «conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo»⁴. En este artículo damos importancia epistemológica a la circularidad hermenéutica que los teólogos latinoamericanos han querido establecer entre la experiencia de fe en Cristo de los pobres y la ilustración que le ha aportado a ella el conocimiento del Jesús de Nazaret de los evangelios. Esta evangelización ha ayudado a los pobres de las comunidades cristianas a comprender mejor al Cristo de su fe.

Esta investigación se focalizará en la experiencia espiritual que tiene de Cristo el pobre de las grandes ciudades, el de los barrios o poblaciones, y que se expresa en una lucha cotidiana por una vida digna. Esta experiencia es antigua y nueva entre nosotros. Antigua, porque los pobres han solido tener viva conciencia de que sus vidas dependen de Dios. Nueva, porque recién en el siglo XX esta lucha por la vida digna de los pobres dio origen a una autoconciencia y se articuló en movimientos sociales y políticos, aunque estos no llevaran el nombre de «cristianos».

Somos conscientes de la dificultad que tiene elegir un tipo de pobre entre los muchos que se dan entre nosotros⁵. La cristología de la liberación ha reconocido en «el pobre» al signo de este y de todos los tiempos, a menudo sin hacer muchas distinciones⁶. No podemos pasar por alto, sin embargo, que se puede ser pobre de distintas maneras y que, con el paso de los años, la misma pobreza muta. Los pobres de los años sesenta no son los mismos que los del 2012. Para volver a encontrar a Cristo en los pobres, Aparecida nos muestra sus innumerables rostros nuevos (*Aparecida*, 402), de modo semejante a como lo hizo Puebla 30 años antes (*Puebla*, 31-39). Es más, si en Puebla se consideró que la mujer era doblemente pobre (*Puebla*, 1135), en Aparecida se considera que los más pobres son los «excluidos». No solo los «explotados», sino los «sobrantes» y los «desechables» (*Aparecida*, 65).

En adelante destacaremos la importancia del núcleo religioso más profundo de la fe de los pobres: el «conato agónico» por vivir dignamente. Lo distinguiremos de su articulación religiosa explícitamente cristiana, sea en su versión tradicional, la de la religión popular; sea en su versión post-conciliar, la cual se expresa en una ampliación de la noción de espiritualidad, en una

⁴ J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid 1991, 57; cf., 56.

⁵ Sobre las distinciones que hay que hacer sobre el concepto de «pobre» se puede consultar: V. AZCUY – H.M. YÁNEZ, ed., *De la solidaridad a la justicia. VII Jornada de Reflexión Ético-teológica*, Buenos Aires 2004, 159-188; V.R. AZCUY, «Das weibliche Gesicht der Armut. Oder: Theologie vor den sozialen Herausforderungen des Bösen», en H. KUHLMANN – S. SCHÄFFER-BOSSERT, *Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen*, Stuttgart 2006, 89-98.

⁶ Cf. J. SOBRINO, «Los “signos de los tiempos” en la teología de la liberación», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 244.

Iglesia de los pobres y en pretensiones de cambios sociales y políticos estructurales. Cada uno de estos temas merece un tratamiento extenso. Pero alguna vez es necesario ver el panorama completo de la novedad histórica de la recepción del Vaticano II en clave de signos de los tiempos en América Latina⁷.

I. LA EXPERIENCIA DE CRISTO DE LOS POBRES

El «seguimiento de Cristo» de los pobres — una de las recepciones del Concilio Vaticano II en América Latina — requiere ser analizado en sus componentes. Por una parte, tenemos la experiencia tradicional de fe de los pobres, de larga data, y por otra, la comprensión que dicho Concilio originó mediante un reconocimiento de los progresos de la cristología del siglo XX⁸. A la vez, es necesario distinguir, en un plano más profundo, la fe de los pobres en Cristo, tradicional o post-conciliar, de aquella experiencia de Cristo resucitado que pueden o no tener los seres humanos, y los pobres en particular, independiente de su denominación «cristiana». A nuestro juicio el «seguimiento de Cristo» de los pobres tiene futuro, y un futuro orientador de la espiritualidad cristiana en general, en la medida que, al estimularse, se considere su complejidad: su vínculo con la piedad tradicional y su honda raigambre antropológica y soteriológica.

Para este efecto, recurrimos a dos autores: Juan Luis Segundo y Pedro Trigo, en cuanto nos parece útil complementar el concepto de fe antropológica del primero con el concepto de fe teológica del segundo. Hecha esta distinción se hará más fácil dar el lugar que corresponde a lo que podríamos

⁷ Sobre la recepción del Concilio en América Latina puede consultarse: S. GALILEA, «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio. América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla», en G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA, ed., *La recepción del Concilio Vaticano II*, Madrid 1987, 86-101; G. GIRARDI, «De la “Iglesia en el mundo” a la “Iglesia de los pobres”». El Vaticano II y la teología de la liberación», en C. FLORISTÁN – J.J. TAMAYO, ed., *El Vaticano II veinte años después*, Madrid 1985, 429-461; G. GUTIÉRREZ, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico “la Iglesia y los pobres” », en G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA, ed., *La recepción del Concilio Vaticano II*, 213-237; J. SCAMPINI, «La noción de recepción», en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires 2006, 115-23; C. SCHICKENDANTZ, ed., *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba 2005; E. SILVA, «Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio», *Teología y Vida* 49 (2009) 41-58; J. SOBRINO, «El Vaticano II y la Iglesia en América Latina», en C. FLORISTÁN – J.J. TAMAYO, ed., *El Vaticano II veinte años después*, 105-134.

⁸ En el Magisterio episcopal latinoamericano GS 22 es el texto más citado. Entre todos sus elementos, destaca aquel que recuerda que «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».

llamar «fe religiosa», plano en el cual se juega el seguimiento explícito de Cristo como vector de la espiritualidad de los pobres y guía de la espiritualidad cristiana en general.

Juan Luis Segundo sostiene que, en orden a alcanzar la felicidad, el ser humano debe elegir, tras comparar una cosa con otra, cuál de estas le producirá más felicidad. En este camino, el ejercicio de su libertad, entendido como libre arbitrio, en vez de abrirle posibilidades, se las irá cerrando. Esta dificultad le es insuperable. Es más, cada una de tales decisiones las tomará en cierta medida a ciegas. Las realizará «sin conocer por experiencia propia las satisfacciones que aguardan al final de cada camino»⁹. En palabra del autor, «el individuo humano que opta por un camino cualquiera para su existencia, maneja siempre datos *trascendentes*, esto es, datos referentes a cosas que no puede experimentar y que, en ese sentido, lo superan»¹⁰. Juan Luis Segundo aclara: «No nos referimos con ello a cosas o seres trascendentes a este mundo, o sea, situadas «más allá» de él: entidades metafísicas como Dios, el destino, etc.»¹¹. Estos datos son valores que exigen a las personas apostar en algún sentido por ellos.

Pues bien, si se trata de adquirir todos los datos trascendentes que el hombre necesita para realizar su existencia no puede sino recurrir a otras personas. Sin los demás no podría. La libertad no opera sino mediada por «la *estructura social* de la experiencia»¹². Son otros los que ayudan a comparar satisfacciones que, de otro modo, cada uno no podría conocer personalmente. Estos datos, en este sentido, no pueden sino ser «creídos». Debemos creer a testigos, a personas que atestiguan que determinados valores verdaderamente son tales. Necesitamos creer a los demás. Es decir, es inherente a la existencia humana, y en particular al ejercicio de la libertad, una «fe» de tipo antropológico, «*fe*», en un sentido social y laico de la palabra»¹³. La fe «religiosa» no puede identificarse con ésta, pero tampoco puede separarse de ella, ya que es un caso posible entre otros en los cuales la fe antropológica puede verificarse y constituye la «estructura valorativa», la «estructura de significación», de la que depende el sentido de la vida de las personas y del ejercicio de su libertad.

Junto al plano del sentido, Juan Luis Segundo distingue otro plano, el de la eficacia. El autor diferencia el sentido de los medios para obtenerlo. Las personas procuran conseguir un cambio en la realidad mediante sus decisiones, pero no porque no lo logren sus valores cambian. Pueden cambiar, pero no simplemente por un ajuste/desajuste entre su actuar y los resultados de la

⁹ J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología*, I, Madrid 1982, 38.

¹⁰ J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 38.

¹¹ J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 38.

¹² J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 39.

¹³ J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 39.

acción. Sentido y eficacia son diferentes y complementarios. El plano de la eficacia corresponde a la «ideología», denominación que Juan Luis Segundo utiliza de un modo particular, remitiendo a las ideas y símbolos, el conocimiento acumulado que el ser humano tiene sobre la realidad para poder modificarla. En este plano el autor ubica la religiosidad y la fe religiosa propiamente tal¹⁴. No es que reduzca simplemente la fe religiosa a las mediaciones que reúne bajo el nombre de «ideología». Pero respeta a la fe antropológica en su originariedad. La fe religiosa, según el autor, se articula en virtud de dos elementos constituyentes: «la transmisión de *datos trascendentes*, decisivos para el mundo de los valores, y la *adhesión a una tradición* de testigos referenciales de la adquisición y experiencia de esos datos. Sólo cuando estos dos elementos está presentes, hablaremos — con cierta precisión — de «fe religiosa»¹⁵.

En otra perspectiva, Pedro Trigo también distingue entre una fe religiosa y una fe, llamémosla, secular. La fe religiosa de los pobres implica creer en una vida digna y luchar por ella. Pero esta fe goza de anterioridad antropológica respecto de la fe religiosa popular. En el caso de Trigo reconocemos estrechamente imbricadas, pero distintas, tres tipos de fe, aunque él no lo diga en estos términos: la fe antropológica, religiosa y teológica. Llama la atención, en su caso, la importancia del «conato agónico» de los pobres por una vida digna como hecho antropológico y teológico, distinto de la articulación propiamente religiosa de la fe de los pobres, referida a las creencias, ritos y prácticas religiosas del pueblo cristiano.

Trigo sostiene que el acto libre con el que los pobres salen adelante en sus vidas, es un acto espiritual. Si Juan Luis Segundo elucida la naturaleza universal de la estructura de la libertad y, en particular, de la «fe» en testigos en la cual puede engastarse una «fe» religiosa, Trigo amplía al «conato agónico» de los pobres la índole teológica propia de la fe religiosa. Es más, Trigo radica a esta en su lugar originario y más universal, el lugar que comparten todos los seres humanos como personas capaces de una vida espiritual auténtica: el lugar de la responsabilidad básica de tener que vivir y vivir *humano modo*.

El autor nos habla de una «obsesión» de los pobres, «de un empeño indomable por la vida, no meramente por sobrevivir, sino por vivir la vida en toda su polifonía y dignidad»¹⁶. A esta lucha le llama frecuentemente «conato agónico». Dice:

Definimos la obsesión como el conato agónico que tiene por objetivo y contenido la vida digna, afirmada como posible y realizada frente al orden establecido que desde su lógica decreta su imposibilidad y que la distribución concreta de sus

¹⁴ Cf. J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 77.

¹⁵ J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* (cf. nt. 9), 108.

¹⁶ P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander 2003, 170.

recursos la desconoce y niega. Insistimos en que la obsesión no es un rasgo de carácter, no es una mera reacción instintiva de supervivencia, tampoco pertenece a la idiosincrasia de un grupo humano ni es sin más un elemento cultural. Como conato incesantemente reiterado logra convertirse en hábito, pero no llega a automatizarse por su carácter agónico: al mantenerse la negación del orden establecido, el acto de afirmación que la vence es estrictamente creación histórica y se sitúa así en la cúspide de la libertad¹⁷.

Destacamos de esta cita que el «conato agónico» es un combate de la libertad. En primer lugar, este empeño por vivir de los pobres, en cuanto acto espiritual, no es: a) un rasgo de carácter, b) una reacción instintiva de supervivencia, c) una característica idiosincrática, d) un rasgo cultural o e) un hábito. El «conato agónico» incorpora estos elementos, pero es irreductible a cada uno de ellos y a todos en su conjunto, pues pertenece a la órbita de la libertad. Esta obsesión por vivir, esta lucha contra la muerte que caracteriza a los pobres, por más que se repita día a día, en su expresión más humana, no es nunca una realización mecánica o una adquisición perenne.

Para Trigo este conato es «agónico» porque consiste en un intento incesante de pasar de la muerte a la vida, en virtud del Espíritu. Es el Espíritu que hace posible aquella libertad. Es el que sostiene esa obsesión por la vida sin la cual la vida no se da. Según Trigo, «en el acto de obsesión *coinciden* el ser humano y el Espíritu de Dios»¹⁸. «El acto es sólo humano y sólo del Espíritu»¹⁹. Podemos distinguirlos pero no separarlos, pues lo que da espesor a la acción humana libre es Dios, su protagonista último. La creación histórica auténtica, la que verdaderamente genera la vida digna, es creación de Dios: «el sujeto de este proceso es finalmente Dios a través de sus «manos»: su palabra y su espíritu...»²⁰. Se trata de una lucha que, en sentido estricto, es acción espiritual. «Con esto queremos decir que tiene por sujeto al Espíritu de Dios»²¹. Y, puesto que se trata del Espíritu de Jesús resucitado, la vida que genera en los pobres es la vida de la que nos hablan las bienaventuranzas²² y la vida que el Espíritu de Dios dio al crucificado y que continúa dando a «los crucificados» de hoy²³, en quienes esta espiritualidad se hace hábito. Como en el caso de aquellas personas «nuevas» de las comunidades cristianas de

¹⁷ P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina», *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) 106-107.

¹⁸ P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 107.

¹⁹ P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 107.

²⁰ P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 101.

²¹ P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 107; cf. P. TRIGO, *En el mercado de Dios* (cf. nt. 16), 171.

²² Cf. P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 107.

²³ Cf. P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 108.

base, tenemos una «existencia resucitada», «una existencia pascual: una existencia que pasa por la muerte y triunfa sobre ella»²⁴.

La contracara de la obsesión por la vida digna es el pecado que acecha a los pobres con todas las notas que le son propias²⁵. No por ser pobre ni por luchar por la vida, el empeño de los pobres por salir adelante es espiritual. También entre ellos, tantas veces, predomina el pecado. El «conato agónico» en cuanto empeño del Espíritu no es una lucha por sobrevivir a cualquier costo.

Es en la articulación antropológica y teológica de la libertad, acogidos los aportes de ambos autores, que reconocemos el lugar de la fe explícita de los pobres en Dios y el «seguimiento de Cristo» que ha caracterizado a la teología latinoamericana postconciliar. La fe de los pobres tiene una dimensión antropológica tan honda que nadie mejor que ellos sabe lo que es clamar: «el pan nuestro de cada día dánoslo hoy». ¿Hay algo espiritualmente más radical y universal que *creer* que Dios alimentará a quienes mueren de hambre? La lucha de los pobres, secular o religiosa, por el pan cotidiano, constituye el *topos* simbólico exacto del «seguimiento de Cristo» y, por ende, el criterio de autenticidad de toda espiritualidad que pretenda ser cristiana. Pues, si la mística cristiana consiste en el amor²⁶, una opción preferencial por los pobres, en un mundo de tanta injusticia, se convierte en el criterio pascual que permite distinguir la verdadera de la falsa mística. Es precisamente cuando la religión se impone heterónomamente al drama de la vida en toda su secularidad — secularidad que constituye, no hay que olvidarlo, el *topos* de la Encarnación del Verbo — que el hombre sucumbe al fariseísmo. No debiera olvidarse que fue la religión del «sábado» la que mató a Jesús, el hombre que quiso rescatar a Dios para el «hombre». Rescatarlo de la religión.

Una aproximación al fenómeno teológico de la fe de los pobres requeriría un último foco de análisis que aquí sólo quedará enunciado: la participación del pobre en el misterio de la inocencia de Cristo. La Teología de la liberación ha destacado como ninguna otra la identificación de Cristo con las víctimas inocentes y de éstas con Cristo²⁷, una interpreta a la otra. En nuestras sociedades el rostro de los pobres muta, pero no la experiencia que ellos tienen de ser tratados como culpables siendo inocentes. Los pobres en América Latina pueden ser maltratados porque se los culpa, entre otras cosas, de su propia miseria.

La opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana, sus consecuencias dramáticas y la reflexión que se ha hecho sobre ella, ha permitido redescubrir

²⁴ P. TRIGO, *En el mercado de Dios* (cf. nt. 16), 173.

²⁵ Cf. P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 106.

²⁶ Cf. J. COSTADOAT, *Trazos de Cristo en América Latina*, Santiago 2010, 249.

²⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1986; J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.

el martirio de Cristo y el misterio del Siervo sufriente²⁸. El «seguimiento de Cristo» como tematización religiosa de la fe de los pobres, en vez de desviarnos hacia la función expiatoria y penal de Cristo, nos reorientará hacia el valor de la solidaridad de Cristo con víctimas históricas del pecado.

II. LA MEDIACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE DIOS DE LOS POBRES

La fe de los pobres en Dios tiene una articulación religiosa explícita. Nuestra opinión es que, no obstante la evidente limitación de sus expresiones, la religiosidad de los pobres no es necesariamente alienante. En términos generales hay que decir que ella es expresión de catolicismo auténtico²⁹. De aquí que podamos considerarla el punto de inserción de una evangelización liberadora. En adelante nos interesa hacer ver que en los últimos cincuenta años, gracias a la recepción del Concilio de Medellín y las siguientes conferencias episcopales, la experiencia religiosa de los pobres ha experimentado una ampliación, transformación y profundización considerables en los planos personal, eclesial y social.

1. Cuestionamiento a la fe popular en Cristo

La fe popular en Cristo, en cuanto conato agónico por una vida digna, tiene la virtud de ser liberadora. Pero, en tanto se articula en mediaciones culturales y religiosas, es objeto de crítica de parte de los teólogos latinoamericanos. Estas mediaciones pueden conducir la experiencia religiosa en la dirección exactamente contraria a la del Evangelio. Para Jon Sobrino las imágenes de Cristo en América Latina son alienantes³⁰. Urge ilustrar acerca del Jesús de la historia, porque nos hemos quedado con un «Cristo sin Jesús»³¹. Se comprende así que la cristología en nuestro continente es una cuestión disputada. Las imágenes de Cristo en disputa, conducen a praxis cristianas. Según Sobrino, un Cristo de una caridad abstracta puede mover a tolerar la injusticia; y un Cristo reconciliador puede impedir ver la seriedad de los conflictos que atraviesan una sociedad.

Puesto que la cristología de la liberación reconoce estatuto teológico al reclamo de las víctimas de una sociedad injusta, ella demanda reconocer la realidad del conflicto social, so pena de hacer irrelevante el discurso sobre

²⁸ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 321ss.

²⁹ Así lo entiende Puebla que, a este propósito, no distingue entre «religión del pueblo», «religiosidad popular» o «piedad popular» (*Puebla*, 444). Las explicaciones debidas, en esta oportunidad, quedarán pendientes.

³⁰ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 29-33; J. COSTADOAT, *Trazos de Cristo* (cf. nt. 26), 153-172.

³¹ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 30.

Dios. El Cristo verdadero, el Cristo que realmente conduce al Dios de Jesús, es el Cristo liberador³². Si no fuera así, la salvación escatológica sería irrelevante para los pobres o les alienaría con una promesa de salvación futura equivalente a la justificación de su opresión presente.

Esto no obstante, al tomar en serio el conflicto, la Teología de la liberación genera una visión dialéctica de la historia que más de una vez la ha movido a simplificar la realidad, distinguiendo en ella solo oprimidos y opresores³³. La realidad siempre fue más compleja. Probablemente, desde un punto de vista político, era más movilizador marcar las diferencias. Pero, después de algunas décadas se ha visto con claridad que una tan tajante distinción no representa bien a sociedades bastante más multifacéticas. Una descripción tan esquemática no tenía ni tiene futuro. Por lo demás, cuando una visión dialéctica como esta de la realidad se replicó en el plano eclesial, tuvimos comunidades divididas entre «comprometidos» y «conservadores». La lucha se expresó en tomas de postura política partidista. Y, en lo inmediato, la religiosidad popular pagó las consecuencias.

Llama la atención que, por esta vía, la cristología de la liberación ha dado un paso en falso respecto de su propio método. Pues, al no tomar en cuenta la fe tradicional en Cristo, no ha respetado algo muy importante para los mismos pobres. El paso descrito ha sido falso porque, respecto de su propio método, la cristología de la liberación ha descuidado la circularidad hermenéutica que ella reclama, el movimiento incesante entre la *fides qua* y la *fides quae*³⁴, comprometiendo su propia epistemología. El conocimiento de Cristo, según Sobrino, proviene de un seguimiento del Cristo del que nos hablan las Escrituras. La cristología de la liberación debiera tener como punto de arranque real la fe en Cristo y como punto de partida metodológico la recuperación de la imagen verdadera de Cristo propia de los evangelios³⁵. En este ir y venir del Cristo de la fe al Jesús de la historia, es posible conocer ayer y hoy al Cristo vivo que, a su vez, nos revela siempre algo nuevo de Dios. Entonces, ¿por qué la fe de unos pobres habría de contar y la de los otros no? Además, ¿no es posible que la fe popular tradicional en Cristo no medie en algún caso esa lucha por la justicia? Por nuestra parte, pensamos que la fe de todos los pobres, aun con las impurezas con que la recarga el pecado social y el pecado de los mismos pobres, debiera constituir el lugar teológico de la cristología. Concordamos con el método de la cristología de Sobrino, pero discutimos su aplicación.

³² Cf. L. BOFF, *Jesús Cristo libertador*, Petropolis 1976¹; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, 236; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 26ss.

³³ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 25-33.

³⁴ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 46.

³⁵ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 82.

En esto último nos parece que Juan Carlos Scannone tiene razón³⁶. La fe popular en Cristo no es necesariamente alienante. Ella está preñada de sabiduría popular que, a su manera, de un modo simbólico, cumple muchas veces una función liberadora. De aquí que Scannone recomiende injertar en la fe popular en el Cristo salvador, la ilustración sobre la imagen del Cristo liberador proveniente de los evangelios.

La prueba de que Scannone acierta es patente en las mismas CEBs las veces que en ellas no se ha dado la iconoclastia de sustituir unas imágenes de Cristo por otras, sino que ha habido amplio espacio para la convivencia entre las diversas devociones a Cristo. El discurso sobre Cristo liberador, sin perder su punta crítica, tienen cabida allí donde los pobres expresan su fe en las claves que les ofrece la religión popular. En las CEBs los pobres agradecen de igual manera que les enseñen a leer la Escritura en clave liberadora y que, en una misma celebración eucarística, los rocíen con agua bendita.

2. Recuperación de la religiosidad de los pobres

Decimos que no se puede barrer con la religiosidad de los pobres, pues no es simplemente alienante. Esto lo vemos tanto en la devoción al crucificado como en la devoción mariana. Ambas devociones suelen tener espacio en la «Iglesia de los pobres» que quiere ser una Iglesia liberadora.

Devoción al Cristo crucificado

Parece no haber duda entre los autores que la devoción a Cristo en América Latina se concentra en su cruz³⁷. La devoción al crucificado, a él como hombre tallado en madera o plasmado en yeso que sangra y muere en una cruz, como las simples cruces que lo representan y hallamos en todas partes, caracteriza el cristianismo latinoamericano.

La cristología de la liberación, sin embargo, ha levantado una pregunta sobre esta devoción: «¿Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados?»³⁸. La sospecha radica en la función negativa que una tal devoción pudiera cumplir en perjuicio de las víctimas de la injusticia. Se teme que la cruz les mueva simplemente a la resignación ante sus sufrimientos. Esta

³⁶ Cf. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990, 237-239.

³⁷ Cf. R. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús*, Miami 2009, 56; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* (cf. nt. 4), 26.

³⁸ J. SOBRINO, «¿Cómo predicar la cruz en medio de los crucificados?», *Testimonio* 125 (1991) 38-43; cf. L. BOFF, *¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?*, Chapinero (Colombia) 1987; F. AZUELA, «¿Cómo predicar la muerte de Jesús en un continente crucificado», *Christus* 42 (1977) 30-33; G. ZEGARRA, «¿Cómo predicar la cruz hoy», *Páginas* 163 (2000) 48-53. Cf. H.J. RECINOS, en H.J. RECINOS – H. MAGALLANES, ed., *Jesus in the Hispanic Community. Images of Christ from Theology to Popular Religion*, Westminster 2009, XIII-XV.

cautela tiene fundamento. La espiritualidad, la moral y la liturgia están plagadas de sacrificialismo. Desde Anselmo en adelante se nos ha hecho creer que la muerte del Hijo tuvo lugar para la satisfacción a Dios por los pecados, lo cual compromete la gratuidad de la salvación, condicionando la relación con Dios a esquemas de premio y de castigo³⁹. Así las cosas, soportar los males constituye un modo de expiación. Los teólogos de la liberación, por el contrario, combaten una explicación de este tipo. La cruz tiene un origen histórico, no es fatalidad ni castigo. Es preciso luchar contra las causas del sufrimiento injusto. La cruz, que ha movido a la resignación, debiera estimular esta lucha.

Hay, sin embargo, teólogos que sostienen que la devoción al Cristo crucificado de los pobres no es alienante, sino profundamente humanizadora⁴⁰. Pues ella no es mera devoción a un muerto, ya que se cree que este muerto ha resucitado. El Jesús sufriente, al representar el sufrimiento extremo de los pobres de un modo concreto y sacramental, lo asume y lo supera. El Cristo cuyos pies los latinoamericanos besan y la sangre que chorrea por sus sienes, es la sangre verdadera de un hombre verdadero, como es verdadero el sufrimiento de los pobres. Si estos no se identificaran con el hombre que miran crucificado, tampoco encontrarían en él la fuerza resucitadora y la esperanza para seguir viviendo que sí encuentran. Pues no bastaría creer que Cristo ha resucitado, si su muerte no fuera tan descarnada y ella no guardara relación auténtica con la tristeza enorme de sus devotos.

Cabe destacar, por otra parte, que en los últimos cuarenta años la devoción a Cristo crucificado se ha nutrido de nuevos sufrimientos y ha conducido a redescubrir la centralidad del martirio en el «seguimiento de Cristo»⁴¹. A lo largo de toda América Latina, especialmente allí donde la tortura de Estado y los militares hicieron estragos, muchas veces los cristianos han valorado el martirio, o lo han sufrido directamente, como un acto de fe radical. Muchas comunidades cristianas han pasado por las penalidades propias del «seguimiento de Cristo» crucificado. Su fe en el resucitado no les ha movido a la resignación, sino a la solidaridad con los perseguidos y al fortalecimiento de sus vínculos eclesiales.

³⁹ Cf. B. SESBOUÉ, «Redención y salvación en Jesucristo», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – J.I. GONZÁLEZ FAUS – J. CARD. RATZINGER, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 113-132.

⁴⁰ Cf. R. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús* (cf. nt. 37), 100-106; J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología* (cf. nt. 36), 237-239.

⁴¹ Cf. J. SOBRINO, «Mons. Romero en su XXIX aniversario de su asesinato-martirio», *Páginas* 34/214 (2009) 22-28; P. TRIGO, «Ellacuría y compañeros mártires», *SIC* 72/720 (2009) 492-495; R. ROSALES, «Mártires en América Latina», *Testimonio* 240 (2010) 73-76.

Devoción mariana

América latina es devota de María. Según Orlando O. Espín, «es difícil encontrar además del Cristo crucificado otro símbolo religioso más poderoso que éste»⁴². Pero no se trata de devociones separadas. Roberto Goizueta, teólogo hispano-norteamericano, subraya que «Jesús no es nunca sólo Jesús; también es siempre el Hijo de María. Y María no es nunca sólo María; ella es siempre también la madre de Jesús»⁴³. Esto es así, aun cuando a Cristo no se lo encuentre presente de un modo explícito en la devoción mariana. La Virgen, se sabe, es madre de Jesús y madre de los cristianos.

La veneración a María se relaciona además con la Iglesia y con los pobres. María congrega al Pueblo de Dios en celebraciones colectivas y representa la anterioridad de la comunidad eclesial a la fe personal de los fieles⁴⁴. Ella, por ser madre, es factor de hermandad entre los católicos y, bien habría que subrayarlo, entre los pueblos latinoamericanos. En América latina una veintena de advocaciones se refieren a la misma Virgen María. Entre estas destaca la devoción a la Virgen de Guadalupe, la cual se extiende hoy con fuerza en los hispanos de los Estados Unidos⁴⁵. Nuestra Señora de Guadalupe, a su vez, representa muy bien las relaciones de las vírgenes latinoamericanas con los pobres. María es la madre de los pobres. La «morenita» tiene el color de los pobres. Para ellos especialmente, María es consuelo, desahogo, perdón, amparo y protección. A ella, como a una madre, se acude en términos amorosos e íntimos. María es intercesora, y modelo de docilidad y de fe en Dios. A ella se hacen y se le cumplen promesas. La piedad mariana juega un rol parecido a la devoción a Cristo crucificado. Su dolor es el dolor de un pueblo pobre y sufrido. Ella acompaña, solidariza y carga con las penas de sus hijos. Pero, a la vez, suscita alegría y desencadena la estética popular. Congrega en procesiones y fiestas. A ella se le ofrecen flores y se le baila con atuendos y trajes abigarrados⁴⁶. Probablemente María, de un modo simbólico, expresa la fe de los pobres en la resurrección de su Hijo.

Por razones semejantes a la devoción al Cristo sufriente habrá podido pensarse que la devoción a María es alienante, pues movería a la abnegación y sacrificio de la mujer⁴⁷. Antonio González Dorado sostiene que María

⁴² O.O. ESPÍN «Tradition and Popular Religion: An Understanding of the *Sensus Fidelium*», en A.F. DECK, ed., *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Maryknoll (NY) 1992, 71-72.

⁴³ R. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús* (cf. nt. 37), 64.

⁴⁴ Cf. R. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús* (cf. nt. 37), 101.

⁴⁵ Cf. R. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús* (cf. nt. 37), 63.

⁴⁶ Sobre los bailes a María en el norte de Chile puede consultarse el artículo de N. PEÑA, «Los bailes religiosos, devoción que danza», en J. ARTEAGA – al., *El eco de Dios. Voces de nuestra memoria*, Santiago 2011, 67-106.

⁴⁷ Cf. D. IRARRÁZABAL, «María en el cristianismo latinoamericano», *Concilium* 327 (septiembre 2008) 112.

replica religiosamente la función de la madre en América Latina⁴⁸. Esto significa que, por una parte, ella es amor, amparo, protección e intercesión para los oprimidos y, por otra, confinada al ámbito del hogar (el espacio en el que ella ejerce estas virtudes) reproduce de algún modo el mundo machista (el espacio público en el que el macho puede desenvolverse de un modo brutal e incluso al margen de la ética). Basta para esto la ausencia de la Virgen en este ámbito. Se podría decir que María protege del machismo, al mismo tiempo lo regenera⁴⁹. Esto no obstante, este autor advierte una notable transición desde la primera devoción a una María conquistadora (la Virgen que acompañó a los conquistadores españoles en la toma de posesión violenta del continente), a la última devoción a una María libertadora. Lo que no se puede pasar por alto es que, entre esta y aquella, María ha sido por largos siglos la madre de los oprimidos.

La Teología de la liberación ha recuperado aspectos liberadores de María, desenterrando tesoros escondidos. Ha podido conjurar el machismo y estimular una preocupación de María por las sociedades en su conjunto, yendo más allá de su función doméstica. La Teología de la liberación ha destacado que ella, en virtud de su relación con el Jesús que anunció el reino a los pobres, ha podido inspirar nuevas formas de dignificación de las mujeres y de los varones. Por su parte, Puebla asegura que «la Inmaculada Concepción nos ofrece en María el rostro del hombre nuevo redimido por Cristo» y por su Asunción, ella representa «la integridad humana» ya alcanzada en «un continente donde la profanación del hombre es una constante y donde muchos se repliegan en un pasivo fatalismo» (Puebla, 298). La misma conferencia gusta recordar que la Virgen de Guadalupe tiene un rostro mestizo (Puebla, 446).

¿Por qué sectores populares protestantes arremeten molestos contra la piedad mariana y, en particular, contra sus imágenes? Puede haber razones históricas propias de un continente mayoritariamente católico que necesitamos estudiar. La queja puede tener un fundamento que, en favor de estos sectores, los católicos tendríamos que revisar. Los católicos, por nuestra parte, solemos elevar las imágenes de María para marcar la diferencia. ¿Lo hacemos en tono polémico? Puede ser. El Concilio no lo querría (cf. LG 67). Pero el mismo Vaticano II nos recuerda que la Iglesia, «meditando piadosamente sobre ella (María) y contemplándola a la luz del Verbo hecho carne [...] entra más a fondo en el misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo» (LG 65). La Virgen humaniza a Cristo⁵⁰. Probablemente la

⁴⁸ Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *Nuestra Señora de América. De la María conquistadora a la María libertadora*, Celam, Colección mariológica del V Centenario, n°8, Colombia 1986.

⁴⁹ Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *Nuestra Señora de América* (cf. nt. 48), 95.

⁵⁰ No está demás recordar aquí que con la condena de la iconoclastia la Iglesia salvaguardó la humanidad del Hijo encarnado Cf. G. EMERY, «L'image du Christ: le concile de Nicée II», *Nova et Vetera* 2 (2002) 20-21.

devoción a María equilibra la devoción al crucificado del barroco latinoamericano.

En suma, María es la madre de los pobres que luchan por una vida mejor y muchas veces necesitan su protección, ayuda y consuelo. Y, en tanto la evangelización mariana postconciliar contrarresta la ignorancia popular sobre ella y sobre el Jesús terreno, poniendo a María junto a Cristo y a la Iglesia, ella ha podido respaldar incluso las iniciativas de cambio social de los pobres.

3. Irrupción de los pobres

El Concilio Vaticano II, aun cuando su referente primario fue la modernidad y no la injusticia social, introdujo cambios teológicos en la concepción de la espiritualidad y de la Iglesia que validaron la irrupción de los pobres en la sociedad y en la misma Iglesia, lo cual, a su vez, ha despejado un camino extraordinario para la experiencia de Dios de los pobres.

Ruptura con el paradigma tradicional de la espiritualidad

Luego que el Vaticano II relativizara a los «estados de perfección» de la vida religiosa como el paradigma de la santidad cristiana, y estimulara a todos los fieles cristianos «a buscar la santidad y la perfección de su propio estado» (LG 42), se amplió para los fieles la posibilidad de vivir su vida secular en clave espiritual.

En este nuevo marco de comprensión de la vida cristiana, pudo descubrirse y desarrollarse una espiritualidad de los pobres. Es más, la Teología de la liberación, dada la secularidad espiritual del empeño por una vida digna, ha podido incluso hacer una crítica incisiva a la espiritualidad tradicional⁵¹. La experiencia espiritual de los pobres, dada su radicalidad, se convierte en criterio de autenticidad de cualquier experiencia de Dios. Según Gustavo Gutiérrez, ella se erige en el nuevo paradigma de la espiritualidad⁵².

Tomemos un botón de muestra: la valoración de la pobreza en el nuevo y en el antiguo paradigma. En el antiguo paradigma se ha valorado la pobreza como una vía de identificación con Cristo pobre. El voto de pobreza ha representado la máxima expresión de esta virtud evangélica. En este caso, sin embargo, se trata de la virtud de una persona individual que ha podido también ser misericordiosa con los pobres. En el nuevo paradigma, en cambio, son los pobres los sujetos primeros de las bienaventuranzas evangélicas, no por ser virtuosos, sino porque Dios opta por ellos contra la pobreza injusta que padecen. En este horizonte se sospechará de un voto de pobreza pronunciado por personas virtuosas, si este voto no implica una solidaridad socio-política con las víctimas de sociedades que generan miseria casi por

⁵¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Lima 1983, 24-30.

⁵² Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo* (cf. nt. 51), 42-51.

necesidad. La identificación con Cristo pobre, en la medida que exige una opción por los pobres, con sus personas, sus culturas, sus luchas socio-políticas y su modo de habitar la Iglesia, revaloriza un voto de pobreza, pero denuncia su falsía si de un modo individualista no hace más que replicar una sociedad egoísta. Por esta vía el «seguimiento de Cristo» de los pobres incita a la reconfiguración del paradigma tradicional de la espiritualidad o a su abandono.

Cambios tan profundos en la espiritualidad cristiana no han podido sino repercutir en la cristología. La cristología de la liberación ha activado una circularidad hermenéutica entre el concepto de Cristo proveniente de la Sagrada Escritura y el Cristo inmediatamente actual que hace vivir a los pobres en virtud de su Espíritu. Esta, a la vez, ha podido auspiciar una espiritualidad encarnacionista, pascual, escatológica y trinitaria. En virtud del dogma de la Encarnación los cristólogos latinoamericanos ha propugnado una identificación de Cristo con todos los pobres de la tierra y, por su medio, con todos los hombres, independientemente de sus credos; en virtud de su raigambre pascual, han promovido una nueva comprensión de la cruz (como principio de solidaridad de Dios con las víctimas) y de la resurrección (como acto de justicia de Dios con Jesús y con quienes él representa de preferencia); en virtud de su impronta escatológica, han propiciado el reino de Jesús como buena nueva para los oprimidos, como juicio de sus opresores y como reconciliación que el Espíritu opera hasta el fin de los tiempos desde el reverso de la historia; y en virtud de su carácter trinitario, han relacionado a Jesús con el Padre mediante la fe que el Espíritu desencadena en él y han hecho entender que la historia presente depende de una praxis creyente que prosigue la praxis de Cristo gracias a su mismo Espíritu.

La Iglesia de los pobres

Un hecho pneumático impresionante, efecto directo del Vaticano II, es el surgimiento de una Iglesia de los pobres en todos aquellos lugares de América Latina en que ellos han sido protagonistas del Evangelio en sus Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)⁵³. La importancia de *Dei Verbum* ha sido enorme. Bien puede decirse que el Concilio puso la Sagrada Escritura en las manos del Pueblo de Dios, este leyó su vida a la luz de la Palabra y la Iglesia surgió con una fuerza extraordinaria. Los «nuevos cristianos», desde entonces, han reconocido su parentesco con aquellos «antiguos cristianos» de los que hablan los Hechos de los Apóstoles que se reunían en las casas, llenos de alegría, para celebrar la eucaristía y compartir lo que tenían⁵⁴.

⁵³ Cf. P. TRIGO, «Evangelización del cristianismo» (cf. nt. 17), 106-107; R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Santiago 1986, 40-41; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, 32; J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1987, 36-37.

⁵⁴ Cf. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo* (cf. nt. 53), 25-28.

Esta Iglesia de los pobres, animada por el Espíritu e instruida por la Palabra, constituye en cierto sentido una novedad histórica. Como acontecimiento eclesiológico, esta Iglesia es consecuencia del Vaticano II, de religiosos y religiosas que se desplazaron a los sectores marginales de las ciudades, de las inmigraciones de los campesinos en las grandes urbes, y de la alfabetización de la población realizada por los gobiernos latinoamericanos a lo largo de todo el siglo XX. Muchos de sus integrantes llegaron a la parroquia por la catequesis de sus hijos, descubrieron la Palabra al compartir sus vidas en grupos y terminaron por hacerse cargo de las comunidades que los acogían con cariño.

En estas comunidades los pobres han sabido armonizar sin mayores problemas el conocimiento de la Palabra y la celebración de los sacramentos. Los sacramentos han sido ocasión de fe auténtica y de alegría, y no actos mágicos o supersticiosos. Especialmente la Eucaristía dominical ha constituido el espacio más importante del compartir comunitario. A menudo la celebración de la Eucaristía en el mundo popular ha sido un espacio en el que cabe todo cuanto las personas consideran importante en sus vidas. En torno a la misa dominical de la comunidad cristiana, los pobres han organizado buena parte de sus vidas y de la solidaridad que practican en sus barrios. En estas comunidades eclesiales menores los pobres han experimentado a la Iglesia universal, sintiéndose en ella como en su casa. Esta misma Iglesia universal que garantiza a ellos el conocimiento del Cristo de la Tradición, en cuanto Iglesia de los pobres, cuestiona a su vez a los «ricos» y pide de ellos una conversión de acuerdo a las bienaventuranzas.

Debe constatar que el Concilio no promovió, como algunos quisieron, la llamada «Iglesia de los pobres». Así lo habría querido el Cardenal Lercaro y el mismo Juan XXIII y, en nuestro medio, Mons. Manuel Larraín, fundador del CELAM. El concepto de la «Iglesia de los pobres» no era extraño en América Latina⁵⁵.

El concepto fue usado numerosas veces por Juan Pablo II, especialmente en sus viajes a Brasil y a Filipinas. Lo hizo advirtiendo de los peligros de manipulación ideológica-partidista. Pero, sobre todo, subrayando, por su medio, la universalidad de la Iglesia. En Río de Janeiro sostuvo: «la Iglesia de

⁵⁵ Cf. M. LARRAÍN, *De Ecclesia Pauperum*, «Sobre la Iglesia de los pobres». Cita a Lercaro: «Mi intención tiende a hacernos más atentos a la revelación de ese misterio de Cristo en la Iglesia, no solamente permanente y esencial, sino aun de la más grande actualidad histórica. Quiero decir: el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy día, el misterio de Cristo en los pobres, porque la Iglesia, como lo dijo el Santo Padre Juan XXIII, es en realidad la Iglesia de todos, pero sobre todo la “Iglesia de los Pobres”». En P. DE LA NOI, ed., *Escritos completos de Manuel Larraín*, I, Santiago 1977, 139-144. Ya Alberto Hurtado había usado la expresión: «la Iglesia es Iglesia de pobres y en sus comienzos los ricos al ser recibidos en ella se despojaban de sus bienes y los ponían a los pies de los Apóstoles para entrar en la Iglesia de los pobres». *Archivo Padre Hurtado*, s57 y 13a.

los pobres habla en primer lugar y por encima de todo al hombre. A cada hombre y, por lo tanto, a todos los hombres. Es la Iglesia universal. La Iglesia del misterio de la Encarnación. No es la Iglesia de una clase o de una sola casta. Y habla en nombre de la propia verdad»⁵⁶.

Articulación socio-política de la espiritualidad

Hasta aquí podemos decir que la fe popular en Cristo, en la medida que se ha nutrido del *aggiornamento* teológico del Vaticano II, encuentra su vector en el «seguimiento de Cristo»⁵⁷. Este hunde sus raíces en esa lucha por la vida que caracteriza la fe en Dios de la mayoría de los latinoamericanos, así como en la religiosidad del pueblo que ha sido ilustrada con un conocimiento del Jesús de los evangelios y en la vivencia de comunidades cristianas integradoras de lo nuevo y lo antiguo.

Pero hay más. También ha de considerarse espiritual el esfuerzo de los latinoamericanos por constituir sociedades más humanas. La teología latinoamericana demanda como obra del Espíritu la creación cultural y el compromiso socio-político. Ella ha pretendido basarse en una espiritualidad de la liberación⁵⁸. Esta teología es audaz al plantear que la espiritualidad cristiana debe comprobarse en estos planos. El acto espiritual es siempre irreductible a sus mediaciones. La teología latinoamericana recupera la importancia del mesianismo bíblico y la necesidad de construir el Reino a este nivel de mediaciones, sabiendo y a veces no sabiendo que al hacerlo juega con fuego.

El encuentro de la teología con las ciencias sociales ha llevado a concluir que los pobres son creadores de cultura. Su cultura sale al paso de la cultura dominante, la cual no querrá nunca reconocerla. La Iglesia, empero, ha reconocido el valor de la cultura popular. Considera que la religiosidad del pueblo es auténtica inculturación del Evangelio (*Santo Domingo*, 36). Los documentos de las conferencias generales del Episcopado latinoamericano ven en la religiosidad popular una reserva de sentido en contra de una secularización que amenaza al continente tanto como la miseria. Aparecida destaca «el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular» (*Aparecida*, 262).

El compromiso socio-político de los cristianos, por su parte, ha sido un tema característico y complejo de la Teología de la liberación desde sus comienzos. Este compromiso tiene como antecedente próximo la emergencia de las clases populares a los largo de todo el siglo XX. En sentido estricto, el

⁵⁶ Discurso de Juan Pablo II, 2 de julio 1980, Río de Janeiro, nº 5.

⁵⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo* (cf. nt. 51), 11-16. Otro asunto es cómo quienes no son pobres se asocian a este seguimiento (cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres* [cf. nt. 53], 190) y cómo lo hacen los teólogos (J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo* [cf. nt. 27], 19ss).

⁵⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (cf. nt. 32), 265-273.

compromiso de los cristianos con los cambios de la sociedad promovidos por esta teología debe considerarse, como hemos dicho antes, una expresión concreta de uno de los signos de los tiempos más importantes del siglo pasado⁵⁹.

Pero, al momento de discernir los signos de los tiempos, descubrimos la enorme dificultad que han tenido los cristianos latinoamericanos para traducir el Evangelio en sociedades justas. Entre nosotros han abundado discursos ingenuos de cambio social. En todo caso, hemos experimentado una oscilación entre la búsqueda de gobiernos de inspiración «mesiánica» y resistencias de índole «profética». Los cristianos latinoamericanos han soñado con cambios estructurales de la economía y de las leyes, con gobiernos al servicio del bien común. No se puede desconocer que ha habido países en los que la inspiración cristiana ha sido decisiva en la reducción de la miseria. Por otra parte, cuando no ha podido aspirarse a tanto, especialmente durante períodos dictatoriales, los cristianos han resistido proféticamente contra el abuso del poder político y económico. Y, por de pronto, ha tenido lugar una importante participación de los cristianos en las organizaciones de base y los movimientos populares⁶⁰.

En el futuro inmediato no se ve cómo discursos mesiánicos de cristianos comprometidos no sean socialmente repudiados por su sesgo de nueva cristiandad en sociedades cada vez más pluralistas. Esto no debiera inhibir, sin embargo, un compromiso con las nuevas sociedades a través de una adhesión a aquellos valores que bien pueden ser encontrados en la tradición cristiana: el respeto de la libertad, la conquista de la igualdad, el reconocimiento de la diferencia y la fraternidad universal⁶¹.

CONCLUSIÓN

En el presente ensayo hemos fijado la atención en aquellos pobres que por décadas constituyen la principal preocupación en América Latina. Descubrimos que su experiencia de Dios en Cristo, por una parte, arraiga en una lucha secular (pero no por ello menos «pascual») por una vida buena y digna y, por otra, en su versión religiosa explícita, no debe considerársela alienante sin más. Un signo de los tiempos latinoamericano en particular, lo constituye el hecho de un ensanchamiento de esta experiencia como «seguimiento de

⁵⁹ En la obra *La fuerza histórica de los pobres* (cf. nt. 53), Gustavo Gutiérrez expresa una esperanza desmesurada en esta fuerza. Sin embargo, el movimiento asociado a la Teología de la liberación proviene en buena medida del Catolicismo social del siglo XX, que a su vez debe considerarse parte del fenómeno más amplio del emerger de las clases pobres.

⁶⁰ Cf. R. MUÑOZ (cf nt 53), 35.

⁶¹ Cf. J. COSTADOAT, «Valoración teológica del pluralismo», *Anales de la Facultad de Teología* 1 (2010) 605-621.

Cristo» que se comprueba en experiencias personales, eclesiales y sociales que «reciben» el impulso renovador del Vaticano II.

Al terminar, cabe recordar la importancia que tiene a futuro un «seguimiento de Cristo» que se cumpla en circularidad hermenéutica, relacionando incesantemente al Cristo recibido a través de la tradición conciliar (presente en la teología latinoamericana) con la experiencia espiritual de los latinoamericanos en los distintos planos de su existencia personal y colectiva. La imbricación y relación crítica de uno y otro aspecto, garantiza un crecimiento espiritual y un progreso cristológico y, en última instancia, la pertinencia del cristianismo. Por esta vía el «seguimiento de Cristo» de los pobres constituirá la punta de lanza de la reforma que un concilio pastoral ha querido impulsar para reinterpretar el dogma en favor de la «edificación» (2 Cor 13,10) de una Iglesia que quiere ser en la humanidad un sacramento de unidad (LG 1)⁶².

Centro Teológico Manuel Larraín

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Av. Vicuña Mackena 4860, Campus San Joaquín, San Joaquín, Santiago

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Alberto Hurtado

Av. Libertador Bernardo O'Higgins 1869, of. 206, Santiago Centro

Jorge COSTADOAT, S.I.

SOMMARIO

El Concilio Vaticano II ha sido recibido por la Iglesia latinoamericana como «opción por los pobres». El presente artículo se centra en la experiencia de Cristo de los pobres, en cuanto fundamento del «seguimiento de Cristo» en América Latina. La investigación distingue la lucha de los pobres por vivir dignamente, de su articulación religiosa explícita tradicional y post-conciliar. En la nueva religiosidad de los pobres tiene lugar una ampliación de la noción de espiritualidad, una vivencia de la Iglesia de los pobres y esfuerzos por lograr cambios sociales y políticos.

The Second Vatican Council has been received by the Latin American Church as an «option for the poor». This article focuses on the experience of Christ in the poor, as the foundation of «following Christ» in Latin America. The research distinguishes between the struggle of the poor to live with dignity, and their explicit traditional and

⁶² Cf. CH. THÉOBALD, «La opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio “interno” de interpretación», *Concilium* 312 (2005) 112, 114, 121, 125; W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 408.

post-conciliar religious expression. In the new religiosity of the poor there occurs an extension of the notion of spirituality, an experience of the Church of the poor and efforts to achieve social and political changes.