



ISSN 1016-8257

# yachay

REVISTA DE CULTURA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN PABLO"  
COCHABAMBA

---

Año 36, n° 70

Julio-Diciembre, 2019

---

Presentación	<b>yachay</b>
Realidad y desafíos de la misión y la misionología en Latinoamérica	<i>Lucas Cerviño</i>
La sinodalidad y la diferencia de género	<i>María Clara L. Bingemer</i>
Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres	<i>Luz María Romero</i>
Religados a lo Divino	<i>Silvia Guzmán</i>
Sinodalidad, digitalidad y mundo juvenil	<i>Clara Medina CSM</i>
Actitud de escucha y discernimiento para caminar juntos	<i>Gregoria Mamani</i>
“Proceder humildemente con tu Dios” (Miq 6,8): clave hermenéutica para una Iglesia sinodal	<i>Eileen FitzGerald ACI</i>
“Accogliamolo come me stesso”: il valore dell’ospitalità nella Lettera a Filemone	<i>Marco Strona Waldecir Gonzaga</i>
Desafíos desde la identidad narrativa	<i>Domingo Garcete</i>

---

# yachay

Revista de cultura, filosofía y teología publicada por  
la Facultad de Teología “San Pablo”,  
Cochabamba - Bolivia

La revista **yachay** autoriza la reproducción total o parcial de sus artículos, siempre que se cite la fuente y se envíe a la revista una copia justificativa.

## **yachay**

Revista de cultura, filosofía y teología, publicada por la Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba.

### **Consejo editorial**

Dr. Jozef Smyksy, CSsR	Presidente de la Facultad de Teología “San Pablo”;
	Director de <b>yachay</b> y del Primer Ciclo
Dr. Walter Viviani, OFM	Director del Segundo Ciclo;
	Director de Teología Espiritual
Dr. Kasper Kapron, OFM	Director del Tercer Ciclo
Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.	Director de Misionología
Lic. Osvaldo Robles, OP	Director de Teología Pastoral
Dra. Eileen FitzGerald, ACI	Coordinadora de la Red de Teólogos y Teólogas;
	Editora de <b>yachay</b>

### **Distribución**

Lic. José Domingo Iván Abasto

### **Revisión de textos**

Dr. Adolfo Fuentes, FMS

### **ISSN 1016-8257**

### **Depósito Legal: 2-1-98-90**

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

### **Dirección**

Calle Oruro E-0492

Telf. 4293100 internos 101 y 140; Fax. 4257086; Casilla 2118

*yachay@ucbcba.edu.bo*; *smyksy@ucbcba.edu.bo*; *fitzgerald@ucbcba.edu.bo*

Distribución: *abasto@ucbcba.edu.bo*

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4731074 - 4582716, Cochabamba  
Printed in Bolivia

## Sumario

5-10	<i>Presentación</i>	<b>yachay</b>
11-38	<i>Realidad y desafíos de la misión y la misionología en Latinoamérica: una lectura desde una clave sinodal</i>	<i>Lucas Cerviño</i>
39-69	<i>La sinodalidad y la diferencia de género: el caminar conjunto de hombres y mujeres</i>	<i>Maria Clara Lucchetti Bingemer</i>
71-91	<i>Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología</i>	<i>Luz María Romero Chamba</i>
93-110	<i>Religados a lo Divino</i>	<i>Silvia Guzmán Rojas</i>
111-132	<i>Sinodalidad, digitalidad y mundo juvenil</i>	<i>Clara Medina Serra, CSM</i>
133-160	<i>Actitud de escucha y discernimiento para caminar juntos: una mirada desde los Hechos de los Apóstoles</i>	<i>Gregoria Mamani Condori</i>
161-185	<i>“Proceder humildemente con tu Dios” (Miq 6,8): clave hermenéutica para una Iglesia sinodal</i>	<i>Eileen FitzGerald ACI</i>
187-216	<i>“Accogliamelo come me stesso”: il valore dell’ospitalità nella Lettera a Filemone</i>	<i>Marco Strona Waldecir Gonzaga</i>
217-240	<i>Desafíos desde la identidad narrativa</i>	<i>Domingo Garcete Aguilar</i>



## Presentación

Este número de **yachay** recoge las ponencias principales del III Simposio de Misionología que tuvo lugar en la Facultad de Teología “San Pablo” del 9 al 10 de septiembre del 2019, con el tema “Sinodalidad: realidad socio-elesial y perspectivas misioneras en América Latina”, así como otros textos en torno a este tema. Siguen un artículo bíblico y otro filosófico que abordan temas propios.

Lucas Cerviño abre el menú con su reflexión emblemática sobre “Realidad y desafíos de la misión y la misionología en Latinoamérica: una lectura desde una clave sinodal”. Comienza identificando a la misión y la sinodalidad como dimensiones constitutivas de la Iglesia que se enraizan en la Trinidad. Explicita el caminar juntos que es la sinodalidad en orden a poner en evidencia “la unidad en la diferencia” (p. 14), mediante una lista de criterios para verificar que la vida eclesial sea verdaderamente sinodal. El autor pasa a considerar las realidades de la misión y de la misionología en el continente latinoamericano en los tiempos actuales marcados por acelerados cambios. El fenómeno del pluralismo representa una oportunidad para el florecimiento de la sinodalidad en la Iglesia y en la sociedad. El mayor estorbo para su progreso es el clericalismo fuertemente arraigado. Cerviño identifica en la pastoral la tensión intra-elesial entre el modelo de conservación o el de misión-en-salida, que se refleja también en los estudios de misionología. La renovación creativa en la misión y misionología viene desde abajo, desde una escucha atenta y en diálogo con el Pueblo de Dios pobre y humilde, compartiendo experiencias. Esto se sostiene a su vez por la vivencia de la sinodalidad, que se enriquece con dimensiones ecuménicas y cósmicas.

María Clara Bingemer enfoca el contenido del Simposio con su presentación magistral: “La sinodalidad y la diferencia de género: el caminar conjunto de hombres y mujeres”. Recorre la historia de la marginación de la mujer en la sociedad y en la

*Iglesia, así como las reivindicaciones de su igualdad de dignidad con el varón hechas por teólogas destacadas. Si en un primer momento las correspondientes relecturas teológicas venían desde los Estados Unidos, su desarrollo desde América Latina llevaba la impronta de la opción preferencial por los pobres, así como el deseo de un camino de inclusión con los varones, en una expresión incoativamente “sinodal”. El cuerpo de la mujer, por su fecundidad y su identificación con la Eucaristía, en vez de ser considerada peligrosa se torna “una vía de encuentro y de diálogo, y por lo tanto de sinodalidad, de camino común, de labor conjunta” (p. 53). La sinodalidad se transforma en “nota” de la Iglesia, pues solo caminando juntos pueden los hombres y las mujeres reflejar el rostro de Dios en cuya imagen han sido creados.*

*Luz María Romero prosigue el mismo tema en su artículo “Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres”, con matices propios. A partir de la constatación de que “la violencia contra las mujeres y su relegación es una lacra histórica tanto social como eclesial [...]” (p. 73), se consideran los orígenes de la vida desde los relatos de Génesis según el plan de Dios Trinidad. Hay relaciones de igualdad y mutualidad entre varones y mujeres, y la defensa de la vida se extiende al cuidado de toda la creación. La sinodalidad refleja este respeto y simetría entre ambos sexos, siendo generadora de “la conciencia del nosotros eclesial” (p. 75) en la vivencia de comunión y en la toma de decisiones, la cual se ensancha para abarcar todo lo creado en un “eco-nosotros” (p. 71). La autora propone algunos pasos para ser trabajados en la reivindicación de más espacios de participación para la mujer en la sociedad y en la Iglesia, donde puede aportar desde su genio femenino. La misionología tiene un papel clave en esta tarea sinodal.*

*Silvia Guzmán, en su reflexión “Religados a lo divino”, identifica la cualidad más esencial de la vida en la experiencia*

*de donación. El ser humano se orienta naturalmente hacia lo trascendente, aun si no tiene consciencia explícita de ello. La espiritualidad nos permite relacionarnos con lo trascendente, que es a la vez cercano e íntimo. Esta relación nos humaniza y plenifica. El proceso del conocimiento descrito por Zubiri se aplica a nuestro modo de relacionarnos, culminando en la auto-donación en función del cuidado de la vida humana, animal y vegetal. El camino de la auto-posesión, fruto de elecciones personales, nos conducirá a vivir más auténticamente. En este sentido estamos religados tanto a la realidad como a lo divino, pues “esa realidad es lo divino” (p. 107). Estamos en Dios, y Dios está con y en nosotros. Estamos en proceso de tornarnos humanos asemejándonos cada vez más a Jesucristo, y es algo que hacemos en comunidad, como Iglesia sinodal que reconoce y valora la dignidad y el aporte de cada uno y cada una.*

*Clara Medina considera la dimensión universal de la evangelización en clave sinodal desde la juventud, con su texto “Sinodalidad, digitalidad y mundo juvenil”. Retrata críticamente las características de la digitalidad y de la juventud contemporánea digitalizada, o más bien juventudes. Sus ansias de conectividad, relacionalidad, expresan el deseo de caminar junto con otros, de encontrar sentido en la vida mediante las relaciones, de experimentar comunidad, a la vez que implican apertura a lo trascendente. Necesitan de guías que les den testimonio de las posibilidades del cumplimiento de sus anhelos de una vida auténtica, que les ayude a conocer a Jesucristo. Se interpelan a los y las pastoralistas a emprender una misión sinodal al escuchar y acompañar a la juventud. Se recomienda que se sirvan de los medios digitales, entre otros, pues Dios se encarna en nuestras realidades, y es una manera de evangelizar hasta los confines de la tierra.*

*Gregoria Mamani aborda la dimensión vivencial comunitaria de la sinodalidad en su escrito “Actitud de escucha*

y discernimiento para caminar juntos: una mirada desde los Hechos de los Apóstoles”. Toma como modelo y hace exégesis del relato testimonial de los “hechos de Pedro” (Hch 9,32 - 11,18), resaltando el protagonismo del Espíritu Santo al guiar el caminar junto en la misión de la Iglesia apostólica. Aplicando lo sucedido entre Pedro y Cornelio al caminar de las comunidades de hoy, se requiere una escucha mutua entre fieles y pastores para una vivencia sinodal, en que haya la disposición de dejarse convertir y afectar por la realidad o discurso del otro diferente, y aun cambiar de idea o de rumbo. Se transforman así las relaciones entre las personas. De esta manera la sinodalidad se vincula con la pluralidad de culturas en donde se encarna el Pueblo de Dios en una diversidad de expresiones.

Eileen FitzGerald trata de un aspecto transversal en toda la reflexión sobre la sinodalidad en su artículo “«Proceder humildemente con tu Dios» (Miq 6,8): clave hermenéutica para una Iglesia sinodal”. Comienza describiendo el fenómeno del clericalismo que afecta a la Iglesia contemporánea, analizando sus causas sociales y teológicas, así como sus consecuencias. De ahí expone la denuncia profética de Miqueas en contra de los males socio-religiosos de su época, y el anuncio del deseo de Dios que su pueblo aprenda a proceder en humildad. La autora esboza la humildad como categoría antro-po-cristológica con aportes específicos al concepto y vivencia de la sinodalidad, única vía para superar el clericalismo eclesial.

Marco Strona y Waldécir Gonzaga son los co-autores del comunicado “«Accoglió come me stesso»: il valor dell’ospitalità nella Lettera a Filemone”. Esta carta de Paulo es una invitación a percibir los vínculos entre la Revelación y la realidad social en el contexto del destinatario. En este caso se trata del fenómeno de la esclavitud y el afán de los esclavos a buscar su libertad, así como la interpelación a los patronos cristianos sobre cómo

*relacionarse con sus esclavos también cristianos. Paulo invita a Filemón a recibir a Onésimo como un hermano en Cristo, ya no como esclavo. Este reto en torno a la hospitalidad no es solamente para Filemón sino para toda la comunidad, suponiendo una conversión de parte de todos sus integrantes. Las relaciones fraternales son expresivas de la comunión de todos en Cristo. Es el amor que tiene que regir las relaciones entre cristianos; en la comunidad se quedan relegadas las cuestiones jurídicas. Esta actuación tiene un fuerte valor testimonial, así como nos desafía hoy a acoger al extranjero y al migrante que se presentan en el camino, percibiendo a Cristo en ellos. Al vivir la comunión desde la acogida, la Iglesia se torna ícono de la Trinidad.*

*Domínguez Garcete desarrolla algunas ideas claves de Paul Ricœur en su texto "Desafíos desde identidad narrativa". La innovación semántica se da en el lenguaje, particularmente en la narración. Lo relatado siempre tiene alguna referencia temporal, sea ficticio o histórico. De ahí surge la identidad narrativa de un individuo o de una comunidad. La actividad mimética facilita la elaboración de la trama, y la mimesis se desarrolla en las fases de pre-figuración, configuración y re-figuración del relato. La lectura del relato lo torna fecundo, de modo particular las narraciones ficticias: el lector lee su propia vida en el espejo del texto, y puede descubrir allí nuevas posibilidades de acción. Al refigurar la acción en el tiempo, la narración brinda una solución poética para las aporías del mismo tiempo. En el mundo informatizado contemporáneo las narraciones cobran menos importancia que antes, derivando en un empobrecimiento de nuestra auto-comprensión, pues la verdadera identidad se descubre y se elabora en relación con los demás.*

*Las autoras y el autor de los artículos sobre la sinodalidad coinciden en referirse al sueño del Papa Francisco para una Iglesia sinodal, así como al estudio de este tema realizado por*

*la Comisión Teológica Internacional, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”. Ante el problema extendido del clericalismo, la renovación de la Iglesia en su vida y misión pasa por la sinodalidad. Esta es entendida como un caminar juntos, codo a codo, fieles y ministros ordenados a partir del vínculo común del bautismo, mujeres y varones, hijas e hijos de Dios, enriquecidos en sus diferencias y unidos en su diversidad. Desde la actitud vital de la humildad están atentos al Espíritu Santo, se escuchan mutuamente, dialogan, y la toma de decisiones no se queda restringida a quienes detienen la potestad sacramental. Se preocupan por encontrar respuestas a los signos de los tiempos, que podemos resaltar en la acogida fraternal al migrante y en el cuidado de la casa común. El aprendizaje y la práctica de este camino se sostiene en sus premisas ineludibles, ya presentes en el Concilio Vaticano II, no como algo “nuevo”, sino más bien como un redescubrimiento y actualización del modo de vivir de las primeras comunidades cristianas.*

*El camino sinodal nos hace más humanos, a la vez que nos asemeja cada vez más con Jesucristo. Paradójicamente, nuestro mundo actual informatizado y digitalizado puede generar desconexión y aislamiento de individuos, particularmente de jóvenes, pese a sus ansias por interacciones sociales, y también redundar en conocimientos meramente superficiales. Se empobrecen nuestras capacidades de auto-comprensión, de auto-posesión y de relacionarnos. La sinodalidad tiene amplia relevancia social porque genera condiciones favorables para forjar identidades personales y comunitarias, así como para consolidar valores auténticos, culminando en la auto-donación a favor de la vida de los demás y de todo lo creado. Así la Iglesia vive fiel a su misión desde sus orígenes trinitarias.*

*Eileen FitzGerald ACI*

# **Realidad y desafíos de la misión y la misionología en Latinoamérica: una lectura desde una clave sinodal**

*Lucas Cerviño*

*Seminario Virgen de Guadalupe de Tehuacán, México  
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia  
lucascervino@yahoo.com.ar*

## **Resumen**

El artículo analiza la actualidad de la misión y la misionología en Latinoamérica –objeto material– desde la sinodalidad –objeto formal–, para ofrecer algunos desafíos y pistas de renovación misionera ante el cambio de época. La perspectiva es misionológica, desde una teología de frontera que busca iluminar la praxis misionera desde la luz de la fe, que se clarifica y potencia al dejarse interpelar y dialogar con los desafíos socioculturales del momento. De frontera, porque busca escrutar los signos de los tiempos desde las periferias existenciales.

## **Palabras clave**

Sinodalidad – Misión – Misionología – Eclesiología – Latinoamérica

## **Abstract**

This article analyzes current mission and missiology in Latin America –material object– from the viewpoint of synodality –formal object–, in order to offer some challenges and paths for missionary renewal in the light of epochal change. The perspective is missiological, expressing a frontier theology that seeks to illumine missionary praxis from the beacon of

faith, which is clarified and potentiated when it lets itself be questioned by, and dialogues with, socio-cultural challenges of the moment. It is frontier because it examines the signs of the times from the perspective of existencial peripheries.

### **Key words**

Sinodality – Mission —Missiology – Ecclesiology – Latin America

### **Introducción**

El Papa Francisco subraya que la sinodalidad “es dimensión constitutiva de la Iglesia”<sup>1</sup>. El Concilio Vaticano II afirmó que la “Iglesia es misionera por naturaleza puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (AG 2). Sinodalidad y misión son dimensiones centrales de nuestra identidad eclesial porque confluyen en la raíz trinitaria del Dios cristiano: no hay sinodalidad sin unidad en la diferencia, y ésta es un don del Espíritu Santo; una auténtica comprensión de la misión solo brota si se la ubica en el corazón de la dinámica trinitaria.

Para Francisco, “la salida misionera es *el paradigma de toda obra de la Iglesia*” (EG 15). Una Iglesia replegada en sí misma y paralizada por sus miedos, incapaz de dialogar con la sociedad y que excluye la diversidad, no tiene futuro porque va contra su mismo ser. También para la misión “el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”<sup>2</sup>. Sinodalidad y misión son dimensiones claves para activar una renovación y actualización eclesial en estos tiempos postmodernos y pluralistas. “La puesta en acción de una Iglesia

---

<sup>1</sup> FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015), en <http://www.vatican.va>.

<sup>2</sup> *Ibid.*

sinodal es el presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucre a todo el Pueblo de Dios”<sup>3</sup>.

También san Juan Pablo II, a su modo, expresó esta relación entre misión y sinodalidad: “hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo” (NMI 43). Las interpelaciones papales invitan a una relectura de la misión desde la sinodalidad y la comunión. Tal vez el impulso misionero de la Iglesia sigue siendo débil porque falta sinodalidad y comunión en nuestra vida eclesial.

¿Qué comporta asumir que comunión y sinodalidad son el sendero que hemos de recorrer como comunidad creyente? ¿Significará hacer más sínodos de los obispos y diocesanos, potenciar las estructuras sinodales o que todas las decisiones eclesiales sean asamblearias y en comunión? ¿Qué diferencia hay entre sinodalidad y sínodos? El Papa enseña:

Caminar juntos es *el camino constitutivo* de la Iglesia; la *figura* que nos permite interpretar la realidad con los ojos y el corazón de Dios; *la condición* para seguir al Señor Jesús y ser siervos de la vida en este tiempo herido. Respiración y paso sinodal revelan lo que somos y el dinamismo de comunión que anima nuestras decisiones. Solo en este horizonte podemos renovar realmente nuestra pastoral y adecuarla a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy; solo así podemos afrontar la complejidad de este tiempo, agradecidos por el recorrido realizado y decididos a continuarlo con *parresía*<sup>4</sup>.

---

3 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad para la vida y misión de la Iglesia*, Buenos Aires 2018, #9.

4 FRANCISCO, “Discurso en la apertura de los trabajos de la 70ª Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana” (22.05.2017), en <http://www.vatican.va>.

Para abordar lo desglosado hasta aquí, el recorrido expositivo será el siguiente. Primero, esbozar lo que comprendemos por “clave sinodal”. Esa será nuestra linterna para iluminar la realidad de la misión en Latinoamérica. Luego realizar el análisis de la realidad misionera y misionológica en nuestro continente. Finalmente, ofrecer algunos desafíos como posibles senderos a recorrer, o seguir recorriendo, para activar una conversión eclesial desde la sinodalidad que está en íntima relación con la conversión pastoral propuesta en *Evangelii Gaudium*: pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera.

## **1. Sinodalidad: “caminar juntos” en diálogo y discernimiento comunitario para manifestar la unidad en la diferencia**

Para comprender la sinodalidad, sigo como marco de referencia el fundamental discurso del Papa Francisco en ocasión de la *Commemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17.10.2015), y el documento de la Comisión Teológica Internacional *La sinodalidad para la vida y misión de la Iglesia* (03.02.2018).

En líneas generales, sinodalidad “indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios”<sup>5</sup> y “testimonia una adquisición que se viene madurando en la conciencia eclesial a partir del Magisterio del Concilio Vaticano II y de la experiencia vivida, en las Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el último Concilio hasta el día de hoy”<sup>6</sup>. La sinodalidad es una expresión novedosa correlativa al adjetivo sinodal, y derivada del sustantivo sínodo. “Indica la específica

<sup>5</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, #3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, #5.

forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”<sup>7</sup>.

Los sínodos –en el nivel que sean– son un modo de vivir la sinodalidad, pero no la agotan. La sinodalidad es una forma de vivir y obrar que explicita y articula la esencia comunal de la Iglesia: “se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia.”<sup>8</sup> Para promover una misión proactiva de todos los bautizados es indispensable vivir la sinodalidad.

La expresión “clave sinodal” asume que “sinodalidad no designa un simple procedimiento operativo, sino la forma peculiar en que vive y opera la Iglesia”<sup>9</sup>. La sinodalidad no es una simple técnica con sus pautas de procedimiento, sino un modo de ser y estar en la Iglesia y el mundo. Este “caminar juntos –laicos, pastores, Obispo de Roma– es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica”<sup>10</sup>. De hecho,

la conversión pastoral para la puesta en práctica de la sinodalidad exige que se superen algunos paradigmas, todavía frecuentemente presentes en la cultura eclesial, porque expresan una comprensión de la Iglesia no renovada por la eclesiología de comunión. Entre ellos: la concentración de la responsabilidad de la

---

7 *Ibid.*, #6.

8 *Ibid.*, #7.

9 *Ibid.*, #42.

10 FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015).

misión en el ministerio de los Pastores; el insuficiente aprecio de la vida consagrada y de los dones carismáticos; la escasa valoración del aporte específico cualificado, en su ámbito de competencia, de los fieles laicos, y entre ellos, de las mujeres<sup>11</sup>.

Propongo seis elementos de discernimiento para identificar una vida eclesial sinodal. Están íntimamente entrelazados y al mismo tiempo tiene una cierta secuencialidad.

a) *Servicio kenótico y participación desde lo bajo*

Francisco afirma que “para los discípulos de Jesús, ayer, hoy y siempre, la única autoridad es la autoridad del servicio, el único poder es el poder de la cruz”<sup>12</sup>. Desde este principio, al interior de la Iglesia “nadie puede ser «elevado» por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que alguno «se abaje» para ponerse al servicio de los hermanos a lo largo del camino”<sup>13</sup>. Seguir a Cristo es seguir el movimiento de *kénosis* –vaciamiento, abajamiento y despojo– para hacerse uno con todos. De ahí brota la imagen de la Iglesia como pirámide invertida: la punta de la pirámide, el obispo de Roma, está a la base, cargando el peso de toda la pirámide y al servicio de todos.

Desde la autoridad entendida como servicio, que llega al extremo de dar la propia vida por los demás, es posible promover una participación de todos los bautizados: “solamente en la medida en la cual estos organismos permanecen conectados con lo «bajo» y parten de la gente, de los problemas de cada

---

11 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, #105.

12 FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015).

13 *Ibid.*

día, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal”<sup>14</sup>. La sinodalidad no se gesta desde decisiones en escritorio o estructuras eclesiales de participación que indican a los demás lo que hay que hacer o por donde caminar, sino desde “la circularidad entre el ministerio de los Pastores, la participación y corresponsabilidad de los laicos, los impulsos provenientes de los dones carismáticos según la circularidad dinámica entre «uno», «algunos» y «todos»”<sup>15</sup>.

*b) Mutua solidaridad desde la igualdad en la diferencia*

Desde el dinamismo de abajo hacia arriba, incluyente, participativo y abierto a la novedad, se comprende mejor que “todos son corresponsables de la vida y de la misión de la comunidad y todos son llamados a obrar según la ley de la mutua solidaridad en el respeto de los específicos ministerios y carismas, en cuanto cada uno de ellos recibe su energía del único Señor (cf. 1 Cor 15,45)”<sup>16</sup>. La lógica del “uno”, “algunos” y “todos” se comprende desde esta igualdad y unidad en el único Cristo Resucitado que se vive desde la diferencia de ministerios y carismas. La construcción desde lo bajo tiene un orden y una articulación que no tiene otra finalidad que abrirse a la acción del Espíritu Santo.

La reciprocidad constitutiva de la comunidad creyente, desde el intercambio de diferentes dones, intensifica “la mutua colaboración de todos en el testimonio evangelizador a partir de los dones y de los roles de cada uno, sin clericalizar a los laicos y sin secularizar a los clérigos, evitando en todo caso la tentación de «un excesivo clericalismo que mantiene a los fieles laicos al

---

14 *Ibid.*

15 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, #106.

16 *Ibid.*, #22.

margen de las decisiones»<sup>17</sup>. ¿Por qué el clericalismo es una práctica anti-sinodal? Porque desde una supuesta superioridad ontológica, el sacerdote se relaciona con los demás miembros del Pueblo de Dios como si fueran analfabetos en la fe, infantes en la vida espiritual e incapacitados para la evangelización. Anula la igualdad de todo bautizado y el *sensus fidei fidelium*, jerarquizando y verticalizando las diferencias.

### *c) La escucha generativa del Espíritu Santo*

Para abrirse a la acción del Espíritu, no es suficiente la participación desde lo bajo y la conciencia de la igualdad en Cristo desde la diferencia de dones y funciones. Es necesaria una actitud humana vital, la escucha. Una “escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el «Espíritu de verdad» (Jn 14,17), para conocer lo que él «dice a las Iglesias» (Ap 2,7)”<sup>18</sup>. La verdad no es posesión de nadie, sino –como afirma Benedito XVI– “es la verdad la que nos posee, es algo vivo. Nosotros no la poseemos, sino que somos aferrados por ella. Sólo permanecemos en ella si nos dejamos guiar y mover por ella; sólo está en nosotros y para nosotros si somos, con ella y en ella, peregrinos de la verdad”<sup>19</sup>.

La escucha mutua es una escucha generativa, porque se abre a acoger la irrupción del Espíritu de Aquel que es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Juntos tenemos que escucharlo, conscientes que siempre estamos en camino y nunca llegamos a la meta. Por eso, “la acción del Espíritu en la comunión del

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, #104.

<sup>18</sup> FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015).

<sup>19</sup> BENEDICTO XVI, “Homilía durante la misa con sus exalumnos” (02.09.2012), en <http://www.vatican.va>.

Cuerpo de Cristo y en el camino misionero del Pueblo de Dios es el principio de la sinodalidad”<sup>20</sup>. Caminamos juntos, no para unirnos y defendernos apologéticamente de los desafíos del mundo, ni para darnos fortalezas entre nosotros antes las amenazas e inseguridades. Caminamos juntos como peregrinos para dejarnos guiar por el Espíritu de la verdad que es Cristo, allí donde Él nos quiera llevar. Como lo hizo con los apóstoles y discípulos, así como quedó tan bellamente grabado en los *Hechos de los Apóstoles*. Escuchemos juntos el Espíritu para que nos saque de nuestra comodidad, autorreferencialidad y encierro.

d) *El diálogo para alcanzar una unidad pluriforme*

Íntimamente interrelacionado con la escucha mutua está el diálogo, que brota de ese servicio *kenótico* que es un amor que se hace diálogo. “La verdad es «lógos» que crea «diá-logos» y, por tanto, comunicación y comunión” (CV 4). La escucha generativa requiere diálogo, pero al mismo tiempo lo precede como condición para esa comunión dialógica capaz de promover unidad en la diferencia.

El diálogo sinodal implica valor tanto en el hablar como en el escuchar. No se trata de trabarse en un debate en el que un interlocutor intenta imponerse sobre los otros o de refutar sus posiciones con argumentos contundentes, sino de expresar con respeto cuanto, en conciencia, se percibe que ha sido sugerido por el Espíritu Santo como útil en vista del discernimiento comunitario, al mismo tiempo que abierto a cuanto, en las posiciones de los otros, es sugerido por el mismo Espíritu “para el bien común” (cf. 1 Cor 12,7)<sup>21</sup>.

---

20 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, #46.

21 *Ibid.*, #111.

Esta cualidad y espesor de diálogo permite gestionar la diversidad de opiniones y las variadas experiencias para desarrollar “una comunión en las diferencias” que impulsa a “un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida” (EG 228). Esto es posible solo ejercitando “un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o *visión común* de todas las cosas” (LF 27). El diálogo da la posibilidad de ampliar y enriquecerse de nuevas perspectivas y nuevos puntos de vista para comprender mejor –con mayor amplitud y profundidad– un tema o situación específica.

*e) Discernimiento comunitario para actuar en cada momento histórico*

Gracias a la escucha mutua y el diálogo desde la unidad pluriforme, siempre orientados a la verdad, es posible activar el discernimiento comunitario que está al centro de la sinodalidad. Este discernimiento a cuerpo y desde los cuerpos de los de abajo es el modo de interpretar los signos de los tiempos a la luz de la fe y bajo la guía del Espíritu Santo. Discernir para involucrarse y actuar en una situación histórica determinada, no para seguir analizando y juzgando los errores de la humanidad o para permanecer como simples espectadores de lo que acontece en la sociedad.

“El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los «gemidos del Espíritu» (cfr. Rom 8,26) que se abren camino a través del grito, explícito o también mudo, que brota del Pueblo de Dios: «escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama»<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, #114.

Es una escucha mutua no solo intraeclesial sino también entre la comunidad creyente y la sociedad secular. De esta reciprocidad surge la voz del Espíritu, por eso los discípulos misioneros han de ser “contemplativos de la Palabra y también contemplativos del pueblo” (EG 154).

El discernimiento se debe realizar en un espacio de oración, de meditación, de reflexión y del estudio necesario para escuchar la voz del Espíritu; mediante un diálogo sincero, sereno y objetivo con los hermanos y las hermanas, atendiendo a las experiencias y problemas reales de cada comunidad y de cada situación; en el intercambio de los dones y en la convergencia de todas las energías en vista a la edificación del Cuerpo de Cristo y del anuncio del Evangelio; en el crisol de la purificación de los afectos y pensamientos que permite entender la voluntad del Señor; en la búsqueda de la liberación evangélica de cualquier obstáculo que pueda impedir la apertura al Espíritu<sup>23</sup>.

*f) El sujeto comunitario como una anticipación del fin de los tiempos*

Finalmente, allí donde hay sinodalidad auténtica y constante, emerge un sujeto comunitario, que lejos de cualquier colectivismo, es un sujeto que refleja la experiencia comunitaria de Pentecostés: un cuerpo que se comunica profundamente hasta alcanzar la comunión y unidad, manteniendo la especificidad y diversidad de cada persona. Desde ese servicio *kenótico* que promueve la participación de lo bajo y la mutua colaboración, que genera una escucha generativa y un diálogo en unidad pluriforme, se activa “el tránsito pascual del «yo» entendido

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

de manera individualista al «nosotros» eclesial, en el que cada «yo», estando revestido de Cristo (cf. Gal 2,20), vive y camina con los hermanos y las hermanas como sujeto responsable y activo en la única misión del Pueblo de Dios<sup>24</sup>.

Esta vida sinodal “es testimonio de una Iglesia constituida por sujetos libres y diversos, unidos entre ellos en comunión, que se manifiesta en forma dinámica como un solo sujeto comunitario”<sup>25</sup>. Sujeto comunitario son las iglesias locales que han de responder creativamente a su contexto cultural y social; son las parroquias y comunidades eclesiales de base o movimientos apostólicos; son las comunidades religiosas y de vida que han de actualizarse y revitalizarse constantemente a partir de un discernimiento comunitario en sintonía con la Iglesia universal, pero respondiendo a su particularidad. Así se activa un intercambio de dones que permiten promover vínculos de íntima comunión que, lejos de ser una uniformización eclesial, dan vida al rostro pluriforme de la Iglesia.

Este sujeto comunitario, unido y pluriforme, en una sociedad fragmentada por el relativismo y polarizado por los fundamentalismos, puede testimoniar y “asegurar que en el mundo hay un sacramento de unidad y por ello la humanidad no está destinada al extravío y al desconcierto”<sup>26</sup>. La sinodalidad del Pueblo de Dios se convierte en fermento de vida nueva para la sociedad, y en una oferta misionera clara y precisa para el mundo. El sujeto comunitario es una anticipación escatológica que refleja y participa de lo más auténtico y original de la dinámica trinitaria: a mayor unidad, mayor diversidad.

---

24 *Ibid.*, #107.

25 *Ibid.*, #55.

26 FRANCISCO, “Discurso a la Congregación para los Obispos” (27.2.2014), en <http://www.vatican.va>.

Estos seis elementos, presentados de modo sintético y parcial, se emergen como posibles criterios de discernimiento para valorar ese “caminar juntos” –la sinodalidad– en los procesos eclesiales. Este breve recorrido para delinear la “clave sinodal” manifiesta que

el caminar juntos, la sinodalidad, no es una «técnica» para vivir juntos en el bien, sino que es la condición sin la que el Espíritu Santo no puede hablar a la Iglesia. Los mismos pastores, que para ser tales deben tener el don del discernimiento, tienen la responsabilidad de ponerse a la escucha de los hermanos y de las hermanas, del rebaño a ellos confiado, a fin de discernir la voluntad del Señor, y darle realización eclesial. Una Iglesia sinodal, plural y sinfónica es una Iglesia en cuya realización todos deben comprometerse, según el grado de la fe y la gracia recibida, porque solo así se da forma al cuerpo de Cristo en la historia. El Espíritu Santo, «maestro de la unidad en las diferencias» (Francisco 25, marzo 2017), acompaña siempre a la Iglesia, si el camino que ella lleva es sinodal<sup>27</sup>.

## **2. La misión y la misionología en América Latina: la ambigüedad de un proceso inacabado**

El cambio de época<sup>28</sup> está exigiendo un nuevo horizonte misionero que sepa responder a los desafíos del siglo XXI y no a los del siglo pasado, más allá del gran aporte y renovación

27 E. BIANCHI, *El arte de elegir: el discernimiento*, Maliaño 2018, 34.

28 “El colapso del colonialismo, el renacimiento de las grandes religiones, la recesión del cristianismo en Europa y el viraje del centro de gravedad dentro del cristianismo, las migraciones del Tercer al Primer Mundo, el advenimiento del transporte rápido, la comunicación vía satélite, y el surgimiento de la globalización (y podríamos agregar de las culturas ancestrales), ha comenzado una nueva era de la misión”. S. BEVANS – R. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy: constantes en contexto*, Estella 2009, 665.

que significó el Concilio Vaticano II. Para varios estudiosos, el pluralismo, “la coexistencia de distintas cosmovisiones y sistemas de valores en la misma sociedad, es *el* cambio fundamental producido por la modernidad en lo que se refiere al puesto de la religión en la mente del individuo y en el orden institucional”<sup>29</sup>. El pluralismo es el gran desafío para cualquier comunidad religiosa. “Plantea un problema político de importancia fundamental. Tanto el fundamentalismo como el relativismo hacen que el problema sea insoluble”. Por eso, “el problema político del pluralismo solamente puede resolverse manteniendo y legitimando aquello que se extiende entre ambos extremos. Para la mayor parte de la humanidad, la religión determina cómo se contempla el mundo y cómo se debe vivir. A causa de ello, la relación entre religión y pluralismo resulta de interés a cualquiera”<sup>30</sup>.

Desde esta perspectiva, las comunidades cristianas-misioneras están desafiadas a reconocer su pluralismo interno y testimoniar una convivencia armónica desde sus diferencias; por otra parte, para promover un desarrollo humano integral es imprescindible gestionar la diversidad cultural, religiosa y social, abriendo camino entre los extremos del relativismo y fundamentalismo. Incluso, la comunidad cristiana tiene que interrogarse a fondo: ¿cómo anunciar el Evangelio en sociedades pluralistas evitando los extremos antes mencionados? La Iglesia está invitada a interactuar con este contexto para ofrecer el Evangelio desde el marco relacional trinitario<sup>31</sup>, como sendero

---

29 P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad*, Salamanca 2016, 10.

30 *Ibid.*, 46.

31 “El mismo Espíritu crea la diversidad y la unidad y de esta manera plasma un pueblo nuevo, variado y unido: la Iglesia universal. En primer lugar, con imaginación e imprevisibilidad, crea la diversidad; en todas las épocas en efecto hace que florezcan carismas nuevos y variados. A continuación, el mismo Espíritu realiza la unidad: junta, reúne, recompone la armonía [...]. De tal manera que se dé la unidad verdadera, aquella según Dios, que no es uniformidad, sino unidad en la diferencia”. FRANCISCO, “Homilía de Pentecostés” (04.06.2017), en <http://www.vatican.va>.

de convivencia intercultural y como experiencia espiritual plena en Cristo, el totalmente humano y plenamente divino.

El pluralismo ha de ser leído como una oportunidad para la sinodalidad, porque ésta responde a un contexto que anhela, busca y ofrece intuiciones para articular la “unidad en la diferencia” que no es otra cosa que el “caminar juntos”. El pluralismo es una oportunidad para que la sinodalidad se presente como una oferta a las búsquedas seculares de articular unidad y diferencia, y al mismo tiempo para que la sinodalidad eclesial aprenda matices y actitudes del camino secular.

Dos reconocidos misionólogos verbitas expresan con claridad cómo afecta el cambio de época a la misión:

Ya no podemos concebir la misión como expansión de la Iglesia o salvación de las almas; ya no podemos concebir más la misión como soporte y avance de potencias coloniales; ya no podemos comprender más la actividad misionera como suministro de las bendiciones de la civilización occidental para con los pueblos y las culturas «subdesarrolladas» o «en vías de desarrollo»; ya no podemos concebir más la misión como proveniente del cristianismo del norte y dirigida hacia un sur no cristiano o subdesarrollado en lo religioso<sup>32</sup>.

Entonces, ¿qué queda de la misión? La misión en transformación, según la famosa expresión de David Bosch, que aún camina hacia la cristalización del nuevo horizonte misionero. Ante este panorama global se encuentra la misión y la Misionología desde hace décadas.

---

32 S. BEVANS – R. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy...*, 489.

En Latinoamérica, desde un marco católico, podemos señalar que la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida 2007 –un espacio de sinodalidad que ha dado muchos frutos a la comunidad creyente y a la sociedad del continente– fue un sugerente intento por colocar la misión al centro de la Iglesia: recuperando la dimensión misionera del bautismo con la fórmula “discípulos y discipulados misioneros”, interpelando a una conversión pastoral en clave misionera, y favoreciendo una renovación de la comprensión misionera colocando la Vida como fuente, eje y fin de la misión. Así lo evidencia su lema: “Discípulos y Misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos tengan en Él vida”.

Aparecida fue una experiencia sinodal para quienes participaron, porque aconteció la escucha generativa y diálogo. Al punto que se logró retejer las relaciones entre las diversas tendencias teológicas y contenerlas en una unidad pluriforme que quedó reflejada en el *Documento final*. Sin embargo, la Misión Continental y el “estado permanente de misión” que propuso quedó diluido y fragmentado por la imposibilidad de lograr confluir en un horizonte y actividad misionera compartida por toda la región. También, el fuerte impulso misionero que se quiso inyectar a las comunidades católicas ante el avance sostenido del pentecostalismo, luego de 12 años, no ha sido tal o no se ven sus frutos, ni en la vida eclesial ni en la vida social. Una causa, tal vez, haya sido que no surgió realmente desde la participación de lo bajo.

Luego de la Conferencia de Aparecida, se esperaba que los CoMLa – CAM (Congresos Misioneros Latinoamericanos – Congresos Misioneros Americanos) tuvieran mayor relevancia eclesial y pastoral. Más bien han ido perdiendo fuerza, participación, profundidad y creatividad misionera, tal vez

porque a diferencia de los primeros congresos nacidos en los años 80, ya no responden a las fronteras pastorales y existenciales del momento (exclusión, pueblos indígenas, gobiernos totalitarios, ecumenismo, y otros) sino a una inercia eclesial que alimenta y promueve una pastoral de conservación, porque tiene miedo de enfrentar a fondo y creativamente ámbitos de las periferias existenciales de hoy: crisis ecológica, decolonización, género, mundo virtual, pluralismo religioso, tecnociencia, nuevo orden mundial, migración, y otros.

En cuanto a la misionología, cabe señalar que existen algunos espacios formativos, sean formalmente académicos o no, donde se están delineando y esbozando esa nueva misión más acorde a los tiempos actuales. Están las propuestas de las teologías indias con sus diversos exponentes, entre los cuales Eleazar López y Roberto Tomichá; está Paulo Suess con una misión en clave de interculturación; la misión descolonizadora vislumbrada por Regina da Silva; los esbozos de misión y teología intercultural; la teología del pluralismo religioso de José María Vigil; la incipiente teología decolonial; la misión desde el genio femenino esbozada por Luz María Romero; y otros tantos intentos. Pero hay que reconocer que por momentos no terminan de cuajar en la pastoral eclesial o quedan como reflexiones que reflejan experiencias muy puntuales y situadas. Un signo más de la ambigüedad de este proceso post-Aparecida que no ha logrado cuajar en el Pueblo de Dios, tal vez porque ha faltado esa circularidad entre los diversos dones, tanto carismáticos como jerárquicos, desde la unidad pluriforme.

La realidad de los centros de formación misionológica, en estos años post-Aparecida es que, paradójicamente, en vez de crecer y multiplicarse, han reducido convocatoria o se han cerrado. El departamento de Pós-Graduação em Missiologia, de

São Paulo (Brasil), bajo la guía de Paulo Suess y Clodomiro Siller, ya no existe. Aunque en Brasil perdura una maestría y doctorado con énfasis en Misionología en la Pontificia Universidad Católica do Paraná. El Instituto de Misionología de la Facultad de Teología “San Pablo” (Cochabamba, Bolivia) sigue en pie desarrollando una continua labor de publicación y de ofertas formativas en otros países. Allí han estudiado tres actuales Directores Nacionales de las Obras Misionales Pontificias (OMP). También está el Diplomado y curso de Misionología en el Centro Bíblico-Teológico-Pastoral para América Latina y el Caribe (CEBITEPAL) bajo el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Bogotá; algunas OMP de países como México y Argentina ofrecen cursos intensivos de formación misionera en perspectiva *ad gentes*; y el Curso de formación misionera internacional y diplomados del Centro Misionero Maryknoll en Cochabamba. En general son propuestas desconectadas, salvo el trabajo en Cochabamba entre el Instituto de Misionología y el Centro Misionero Maryknoll. Fragmentación que frena la posibilidad de avanzar en la construcción de una misionología latinoamericana.

En este periodo post-Aparecida también hay que colocar el *kairós* del pontificado de Francisco. Primer Papa latinoamericano, formado en el caminar eclesial postconciliar de nuestro continente y alguien que insiste constantemente en una “Iglesia en salida y en estado de misión”, donde “todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están” (EG 25). Ciertos signos, que explicarlos exceden esta exposición, parecen indicar que la Iglesia latinoamericana no acoge del todo la invitación de renovación pastoral y misionera del Papa.

Todo lo descripto, y muchos otros datos que se podrían nombrar y especificar, revelan una cierta debilidad estructural endémica de la Iglesia latinoamericana por asumir realmente la conversión misionera. Tal vez, como escribió el Papa Francisco, una de las causas es que

una de las deformaciones más fuertes que América Latina tiene que enfrentar —y a las que les pido una especial atención— es el clericalismo. Esta actitud no sólo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente. El clericalismo lleva a la funcionalización del laicado; tratándolo como “mandaderos”, coarta las distintas iniciativas, esfuerzos y hasta me animo a decir, osadías necesarias para poder llevar la Buena Nueva del Evangelio a todos los ámbitos del quehacer social y especialmente político. El clericalismo, lejos de impulsar los distintos aportes, propuestas, poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos. El clericalismo se olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios (cf. LG 9-14) y no solo a unos pocos elegidos e iluminados<sup>33</sup>.

El clericalismo impide, entre otras cosas, evidenciar la misionalidad como dimensión transversal en toda la teología y revalorizar la Misionología en los estudios de nivel bachillerato, pero también a nivel de especialidad teológica. Sin una renovada misión, el riesgo es impulsar una misión con renovado

---

<sup>33</sup> FRANCISCO, “Carta al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina” (19.03.2016), <http://www.vatican.va>.

entusiasmo, ardor y empuje, pero repitiendo las formas y los métodos del siglo pasado, incluso anteriores al Concilio Vaticano II. Mi humilde experiencia en países como México, Argentina y Ecuador es que cuando se presenta una propuesta misionera enraizada en la tradición y el magisterio, y al mismo tiempo renovada y creativa, es muy bien acogida desde lo bajo y responde a las necesidades y búsquedas del Pueblo de Dios.

Al respecto, es sintomático que durante la celebración de la XV Asamblea Continental de Directores Nacionales de las OMP de América de este año, se haya alcanzado un consenso sobre la necesidad de canalizar un aporte desde las OMP a fin de motivar una renovada misionología en el continente. Para eso, se proponen promover pasos concretos favoreciendo la comunión de los centros de formación y el desarrollo de un pensamiento maduro y serio al respecto. Involucrando a las Direcciones Nacionales de OMP, a las Instituciones de formación teológica y misionológica, a los docentes e investigadores vinculados al tema.

¿Qué misión, para acompañar creativamente el cambio de época? Recupero un aporte de la Red Latinoamericana de Misionólogos y Misionólogas (RELAMI)<sup>34</sup>, que el año pasado organizó en México el III Simposio Internacional de Misionología sobre “La misión en el siglo XXI”.

Asumimos y reasumimos, según la inspiración del Papa Francisco, realizar la misión en salida:

a. *Con los pobres y empobrecidos.* Su vida tiene relevancia para la reconstrucción de toda la sociedad: Estar

---

<sup>34</sup> Red que continúa con los 4 pilares de investigación del Departamento de Pós-Graduação em Missiologia, de São Paulo (Brasil): origen trinitario de la misión, universalidad contextualizada de la presencia misionera, reflexión transdisciplinaria y dimensión ecuménica desde el Reinado de Dios.

presentes y articulados en sus luchas y organizaciones, construyendo una sociedad alternativa al sistema capitalista dominante desde la gratuidad, reciprocidad, equidad y la centralidad de la espiritualidad al modo de Jesús.

b. *Con los pueblos originarios.* Denunciamos un gran desconocimiento, falta de interés y de compromiso de muchas Iglesias locales, gobiernos y sociedad civil, con la vida concreta y amenazada de los pueblos originarios y sus territorios. Animamos a todas las personas e instituciones de buena voluntad a reconocer y valorar la vivencia espiritual y prácticas religiosas de los pueblos originarios.

c. *Con los migrantes y refugiados.* Avivamos en las iglesias y comunidades el espíritu de las obras de misericordia que se concreta en la acogida de los sin techo, en dar comida a los hambrientos, atención a enfermos y encarcelados (cf. Mt 25, 31-46), así como la promoción de su inclusión digna a la sociedad. También nos empeñamos en la misión universal para que en los respectivos países sean superadas las condiciones sociopolíticas que los obligan a emigrar.

d. *Con los habitantes en las urbes.* Ante la complejidad de la vida en las ciudades priorizamos la construcción del tejido social que ayude a las personas a salir del aislamiento provocado por la tecnologización, el consumismo y la violencia, insistiendo en el fortalecimiento de la identidad, el sentido de pertenencia, la creación de vínculos solidarios y la toma de acuerdos en común para vivir la fraternidad.

e. *Con la Madre Tierra.* La nueva conciencia de que el mundo es nuestra Casa Común (cf. Laudato Si), nos exige articularnos con otros actores comprometidos a favor del bien común y del cuidado de la Madre Tierra (defensa del agua, del territorio y de la democracia).

f. *Desde nuevas relaciones.* Queremos transformar la realidad partiendo de nosotros mismos, poniendo en el centro las relaciones; creando comunidades al servicio de los demás con un liderazgo compartido, inclusivo, participativo y entrañable. Así construiremos colectivamente una nueva sociedad que surja del hondo manantial de la espiritualidad y mística cristiana. Esto implica que todas y todos cuestionemos nuestra forma de pensar, actuar y de relacionarnos; no desde la subordinación ni condicionamientos o prejuicios, sino desde la igualdad y libertad que generan la nueva humanidad, trabajando juntos a favor de la vida que es el supremo criterio de la Buena Nueva de Jesús.

Todo esto exige la conversión pastoral de nuestras iglesias a través de una descentralización estructural, ministerial y litúrgica<sup>35</sup>.

### **3. Desafíos de la misión y la misionología en América Latina: irradiar el “caminar juntos” y desarrollar una teología de la misión latinoamericana**

Desde la sinodalidad, ¿qué desafíos tienen las misioneras y los misioneros, teólogas y teólogos y la comunidad creyente en su conjunto? Dado que son desafíos para trabajar y no respuestas a situaciones, los presentaré en un listado y como enunciados

---

<sup>35</sup> MENSAJE FINAL III Simposio teológico misionológico internacional en ocasión 50 años de Medellín, Cuautlancingo, Puebla, México 22-31 octubre 2018.

sintéticos. Considero que son pistas de vida y reflexión para que la misión y la misionología realmente sean atravesadas por la sinodalidad, y al mismo tiempo acompañen de modo cristiano y creativo el cambio de época en curso.

1) La Iglesia, pueblo de Dios, tiene que abrirse y dialogar con el mundo posmoderno, pluralista, decolonial y tecnocientífico; de lo contrario la misión será cada vez más desubicada, des-contextualizada e infértil. Este diálogo ha de ser en un marco de reciprocidad e intercambio de dones, consciente que el Evangelio tiene algo único que dar al mundo, pero al mismo tiempo sabiendo que como comunidad cristiana necesitamos del aporte del mundo secular.

2) Urge repensar la eclesiogénesis y vivirla consecuentemente. El antiguo modelo misionero subraya que el origen de la Iglesia está en el bautismo –modelo salvación de almas– o en el clero local –*implantatio ecclesiae*–. Desde la sinodalidad, es posible mostrar y fundamentar, para vivirlo con mayor conciencia y fuerza, que la fuente originaria de la Iglesia está en el “caminar juntos”, que es fruto del amor recíproco y la apertura a la presencia de Cristo Resucitado en la comunidad. Cabe excavar toda la dimensión eclesial de la misión de dos pasajes bíblicos muy actuales: “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20); “les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Ustedes deben amarse unos a otros como yo los he amado. En esto reconocerán todos que son mis discípulos, en que se amen unos a otros” (Jn 13,34-35).

3) Hay que tomar conciencia y actuar en consecuencia del poco valor y sentido que tiene seguir proclamando el Evangelio sin el testimonio de “unidad en la diferencia” en una parroquia, una congregación religiosa, una diócesis, una

actividad misionera, un apostolado laical. Vivir la unidad pluriforme y anunciar desde allí el Evangelio es esencial. Armonía pluriforme entre los principios eclesiales que brotan de los apóstoles y que delineó el teólogo suizo U. von Balthasar para organizar la vida de la Iglesia: el *principio petrino* (jerarquía), el *principio paulino* (carismas), el *principio joánico* (sabiduría), el *principio jacobeo* (servicio) y el *principio mariano* (amor que congrega). Principios que tendrían que desarrollar una circularidad que se retroalimenta desde la corresponsabilidad y participación para articular un “caminar juntos”.

4) Para vivir la sinodalidad, el diálogo deja de ser un accesorio y es algo constitutivo en la vida del cristiano. Diálogo intra-eclesial pero también *ad extra*, con el mundo. ¿Cómo articular una teología que sea dialógica desde sus inicios y no sólo como un momento pastoral o secundario? ¿Qué significa para la vida espiritual y misionera –que van de la mano– colocar el diálogo al centro? ¿Es posible pensar que el mismo diálogo ecuménico, interreligioso, inter-espiritual con la religiosidad de nuestros pueblos, es una experiencia espiritual y mística, y por tanto misionera porque irradia presencia de Dios?

5) La sinodalidad pone el acento en la apertura, escucha y discernimiento –todo comunitario como “unidad en la diferencia”–, del Espíritu Santo. Esto significa que en la misión el testimonio, el diálogo y el anuncio no pueden concebirse como acciones separadas. Están interrelacionadas y se afectan mutuamente. Menos aún la proclamación se puede separar de esa tríada. Se vuelve urgente integrar estas acciones en la vida de la misionera y el misionero, además de ahondar en la reflexión teológica esta interrelación.

6) La misión *ad gentes* tiene que abrirse y dar espacio a la misión *inter-gentes*. No habrá misión “hacia los pueblos no cristianos” (*ad gentes*) sino somos capaces de cultivar, desarrollar y potenciar la misión “entre los pueblos” (*inter gentes*) o sea, entre los diferentes y su diversidad cultural, religiosa, social, etc. Se rompe el paradigma sujetos misioneros–destinatarios de la misión, y todos somos actores y receptores de la Buena Nueva.

7) Hay que reconsiderar el binomio Iglesia-Mundo sobre el que se construyó la antigua misión y Misionología, donde la Iglesia envía discípulas y discípulos a evangelizar el Mundo. En continuidad con la misión *inter-gentes* y ante la actual crisis ecológica y la nueva relacionalidad con el cosmos y la naturaleza, hay que situarse en un nuevo binomio desde el cual articular la misión: binomio Vida-Creación. La misión es compartida con otros actores, tanto a nivel eclesial como social, y es un envío a generar, defender y promover Vida plena (para el cristiano desde y en Cristo) en todo ámbito donde está amenazada la Creación. La sinodalidad no es sólo intraeclesial sino incluso cósmica: caminamos juntos todos los seres creados.

8) Desde la óptica de los últimos, es posible visualizar la misión ya no como una competencia entre totalidades religiosas o humanistas, sino como una invitación a compartir plenitudes. Compartir el camino y recorrido experiencial e integral de vida plena que se desarrolla por múltiples senderos. Irradiar vida plena, y no defender verdades absolutas cuando es la Verdad la que nos posee.

9) Todo lo enumerado antes, sin una teología sólida y consistente –que no significa armar un sistema cerrado y sin fisuras– queda en buenas intenciones o tiende a

desvirtuarse o volverse tóxico. Es urgente una Misionología latinoamericana transdisciplinar que no pierda su identidad teológica y contextual, como a veces ha sucedido y sucede al dialogar con otras disciplinas que terminan ahogando la dimensión teológica. Hay que promover una misionología latinoamericana que se nutra del mundo y logre cristalizarse como una unidad pluriforme abierta e incompleta.

## **Bibliografía**

BENEDICTO XVI, “Carta Encíclica *Caritas in veritate*” (29.06.2009), en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Homilía durante la misa con sus exalumnos” (02.09.2012), en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120902\\_ratzinger-schuelerkreis.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

BERGER Peter, *Los numerosos altares de la modernidad*, Sígueme, Salamanca 2016.

BEVANS Stephen – SCHROEDER Roger, *Teología para la misión hoy: constantes en contexto*, Verbo Divino, Estella 2009.

BIANCHI ENZO, *El arte de elegir: el discernimiento*, Sal Terrae, Maliaño 2018.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad para la vida y misión de la Iglesia*, Agape Libros, Buenos Aires 2018.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*” (07.12.1965), en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

FRANCISCO, “Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*” (26.11.2013), en [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Discurso a la Congregación para los Obispos” (27.02.2014), en [http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/february/documents/papa-francesco\\_20140227\\_rriunione-congregazione-vescovi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140227_rriunione-congregazione-vescovi.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Carta al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina” (19.03.2016), [http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco\\_20160319\\_pont-comm-america-latina.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Discurso en la apertura de los trabajos de la 70ª Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana” (22.05.2017), en [http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/may/documents/papa-francesco\\_20170522\\_70assemblea-cei.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170522_70assemblea-cei.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015), en [http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

———, “Homilía en la Solemnidad de Pentecostés” (04.06.2017), en [http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco\\_20170604\\_omelia-pentecoste.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170604_omelia-pentecoste.html) (fecha de consulta 31.08.2019).

JUAN PABLO II, “Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*” (06.01.2001), <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/>

apost\_letters/2001/documents/hf\_jp-ii\_apl\_20010106\_novo-millennio-ineunte.html (fecha de consulta 31.08.2019).

MENSAJE FINAL *III Simposio teológico misionológico internacional en ocasión 50 años de Medellín*, Cuautlancingo, Puebla, México 22-31 octubre 2018, en <https://es.scribd.com/document/396363808/Galli-Dios-Vive-en-La-Ciudad-4a-Edicion-Completa-2015> (fecha de consulta 31.08.2019).

# La sinodalidad y la diferencia de género: el caminar conjunto de hombres y mujeres

*Maria Clara Lucchetti Bingemer*

*Pontificia Universidad Católica, Rio de Janeiro, Brasil*

*University of Notre Dame, Estados Unidos de América*

*[agape@puc-rio.br](mailto:agape@puc-rio.br)*

## Resumen

Sinodalidad significa “caminar juntos” como Iglesia. Expresa un modo de vivir y de actuar de la Iglesia, Pueblo de Dios que se manifiesta “en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”<sup>1</sup>. En este texto examinaremos como la propuesta de la sinodalidad puede ayudar a una mayor integración entre hombres y mujeres en la Iglesia. En ese esfuerzo para caminar juntos, la mujer tiene un importante papel. La sociedad occidental y especialmente la sociedad latinoamericana, tiene un marcado sello machista en todos los dominios: familiar, profesional, social y eclesial, que dificulta la sinodalidad. Eso hizo que la diferencia y lo propio de la mujer fuera de alguna forma excluido o por lo menos ocultado. Y con eso se empobreció toda la sociedad y toda la Iglesia. Aquí nos detendremos sobre la historia de esa deuda pendiente con relación a la mujer en esa sociedad y, sobre todo, en esa Iglesia. Desde ahí ofreceremos algunas pistas teológicas que esperamos puedan contribuir para fomentar la construcción de una Iglesia más sinodal, que el Papa Francisco desea y pide.

---

<sup>1</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad para la vida y misión de la Iglesia #6*, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html#\[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_en.html#\]](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html#]) (fecha de consulta 31.08.2019).

## **Palabras clave**

Sinodalidad – Género – Papa Francisco – Iglesia

## **Abstract**

Synodality means to “walk together” as Church. It expresses a way of living and acting in the Church, the People of God, which is revealed “when all her members journey together, gather in assembly and take an active part in her evangelising mission”<sup>1</sup>. In this article we will examine how the proposal of synodality can help a better integration among men and women in the Church. In this effort to walk together, women have an important role. Western society, and particularly Latin American society, has a marked male chauvinist imprint in all areas: family, professional, social and eclesial life, which makes synodality difficult. For this reason women’s difference and specificity has in some way been excluded or at least hidden, leaving all of society and the Church poorer for it. We will consider the history of this current debt with regard to women in society, and especially in the Church, so as to offer some theological paths which we hope can contribute to fomenting the building of a more synodal Church, which Pope Francis desires and requests.

## **Key words**

Sinodality – Gender – Pope Francis – Church

## Introducción

El documento de la Comisión Teológica Internacional, publicado en mayo de 2018, viene provocando y estimulando estudios y reflexiones teológicas en la Iglesia. Se trata de un estudio sobre esta palabra “sinodalidad”, que es antigua y se encuentra muy presente en la Tradición de la Iglesia. Desde el Concilio Vaticano II, el concepto y la expresión va adquiriendo un protagonismo creciente. La Comisión, formada por teólogos de importancia, cumple así con su principal función de examinar las cuestiones doctrinales de mayor importancia.

El documento comienza con una frase del Papa Francisco: “El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”<sup>2</sup>. Y aunque el término no se utilizó en ningún documento del Vaticano II, lo que con él se expresa “está en el corazón de la obra de renovación por él propuesta”. De ahí la importancia de abordar sus implicaciones en la vida y la misión de la Iglesia.

La palabra “sínodo”, explica el documento, “es una palabra antigua y venerada en la Tradición de la Iglesia [...]. Compuesta por la preposición *σύν* [con], y por el sustantivo, *ὁδός* [camino], indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo Dios”<sup>3</sup>. Recuerda inevitablemente cómo Jesús se presenta como “camino, verdad y vida” y cómo sus seguidores eran llamados “discípulos del camino”. Por lo tanto, la sinodalidad es nada más que “caminar juntos” como Iglesia. Expresa un modo de vivir y de actuar de la Iglesia Pueblo de Dios que se manifiesta “en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, #1, citando FRANCISCO, “Discurso en la apertura de los trabajos de la 70ª Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana” (22.05.2017), en AAS 107 (2015) 1139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, #3.

<sup>4</sup> Cf. nota n. 1.

La sinodalidad propone entonces no solamente una reflexión teórica sobre la Iglesia, sino que hace una propuesta concreta de un modelo para que la misma Iglesia sea lo que debe ser. Requiere una conversión que apunta en primer lugar a la Iglesia misma. Pero desde ahí puede alcanzar a las personas, los grupos, las familias, las sociedades, los países y hasta el orden global, en la justicia y la paz, en la solidaridad y la misericordia.

En este texto examinaremos cómo la propuesta de la sinodalidad puede ayudar a una mayor integración entre hombres y mujeres en la Iglesia. En ese esfuerzo para caminar juntos, la mujer tiene un importante papel. La sociedad occidental, y especialmente la sociedad latinoamericana, tiene un marcado sello machista en todos los dominios: familiar, profesional, social y eclesial, que dificulta la sinodalidad. Eso hizo que la diferencia y lo propio de la mujer fuera de alguna forma excluido o por lo menos ocultado. Y con eso se empobreció toda la Iglesia. Aquí nos detendremos sobre la historia de esa deuda pendiente con relación a la mujer en esa sociedad y sobre todo en esa Iglesia. Desde ahí ofreceremos algunas pistas teológicas que esperamos puedan contribuir para fomentar la construcción de una Iglesia más sinodal, que el Papa Francisco desea y pide.

## **1. La historia de la mujer en la Iglesia : desencuentro y reencuentro<sup>5</sup>**

El aire fresco de la emancipación femenina en el Occidente cristiano, y en América Latina en particular, no sopló inicialmente desde las Iglesias. Fue desde el propio proceso laico de secularización y al interior de luchas muy concretas

---

<sup>5</sup> Sobre el tema en cuestión, he optado por omitir las notas de pie de página de este texto. Todo lo que está aquí puede encontrar su referencia y su origen investigativa en la bibliografía general que se encuentra al final del artículo. Esperamos así no sobrecargar el texto y hacer la lectura más ligera. [Nota de la editora: no obstante, se indicarán las obras principales referidas en este artículo.]

y profanas (voto, salario, jornada de trabajo, sexualidad, derechos del cuerpo) que la mujer fue haciendo su “evasión” del espacio doméstico privado en lo cual se encontraba confinada, en dirección al espacio público, actuando en las estructuras sociales, en la política, en la producción económica y cultural.

La emergencia y el reconocimiento de la mujer en el mundo cristiano no tiene más que cinco décadas. Después del gran evento del Concilio Vaticano II, la voz femenina empezó a hacerse oír siempre más, reivindicando la ocupación de espacios adentro de la Iglesia y realizándola efectivamente. Sea asumiendo la coordinación de comunidades a distintos niveles, por el cuestionamiento de la imposibilidad de acceso al ministerio sacerdotal reservado apenas a los hombres, sea por el camino de producción de una reflexión teórica sobre la experiencia religiosa y los contenidos doctrinales de la fe cristiana desde su propia perspectiva de mujer, el hecho es que hoy no es posible pensar sobre Dios, la revelación y la fe –o sea, hacer teología– sin tomar en cuenta la contribución femenina. Autoras como Elizabeth Johnson, Lisa Cahill y otras en Estados Unidos; o como Nurya Gayol, Cettina Militello en Europa; o como Virginia Azcuy e Ivone Gebara en América Latina, son presencia relevante en el pensar y exponer la inteligencia de la fe.

La teología feminista en Estados Unidos postuló cuestiones acerca del lenguaje patriarcal sobre Dios. En los años 60 y 70 el movimiento feminista ha participado de las recriminaciones anti-patriarcales y anti-autoritarias en clave anti-masculina. El contenido de esta teología es la denuncia de la concepción patriarcal sobre Dios y del lenguaje que desde ahí se genera. La reflexión teológica feminista da entonces un “adiós al patriarcado”, la operación mistificadora que ha atribuido valor

universal al macho, olvidando la importancia no solamente de la mitad de la humanidad que es mujer, así como de toda persona en su unicidad y totalidad. Esta actitud práctica y cognitiva ha dado peso y espacio, en la sucesión histórica y hermenéutica, al masculino como paradigma mayor del ser humano. Entraba entonces en acto una nueva hermenéutica de lo femenino también en el campo teológico, de la cual uno de los éxitos radicales fue la acusación de una orden institucional-religioso culpable de imponer a toda la ecuación: “Dios es macho, entonces el macho es Dios”.

*Más allá de Dios Padre* es el título significativo de la obra con la cual, en el inicio de los años 70, Mary Daly<sup>6</sup> ha declarado la imposibilidad de una conciliación entre cristianismo y anti-patriarcalismo, y proclamado la instauración de un nuevo y diverso simbolismo religioso. El padre “asesinado” por el feminismo es el modelo del ser y del actuar patriarcales con el cual el hombre se ha identificado en nombre de Dios.

Kari Elisabeth Borresen<sup>7</sup>, a su vez, critica la antropología teológica de dos maestros de la Iglesia, Agustín y Tomás de Aquino, al sostener que la concepción de la civilización occidental y cristiana es marcadamente androcéntrica. O sea, uniendo los dos relatos bíblicos de la Creación de la humanidad, el Yavista (cf. Gn 2,18-24) y el Sacerdotal, de composición posterior (cf. Gn 1,26-27), como siendo un mismo y único relato, la creación es interpretada en el sentido de una relación jerárquica entre los dos sexos. La mujer es creada después, a partir de y para el hombre. De ahí resulta una dependencia

---

6 Cf. M. DALY, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Beacon, Boston 1973.

7 Cf. K-E. BORRESEN, Karen-Elisabeth, “Subordination et équivalence: nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin”, en *Recherches de science religieuse* 69 (1981) 393-407.

ontológica, biológica y sociológica de la mujer y –más grave aún–, una concepción de que solamente el ser humano de sexo masculino es teo-morfo (tiene la forma, la imagen de Dios). Esta tipología, con su alargamiento en toda la teología posterior, establece lo que Borresen llama de “sexología teológica”.

Elizabeth A. Johnson<sup>8</sup> reconoce que el hablar sobre Dios moldea, orienta la vida, no sólo de las comunidades de fe, sino de toda la comunidad social y de sus miembros. Lo que podemos decir de Dios no es neutral, sino que tiene sus efectos positivos o negativos en la sociedad. El discurso patriarcal y androcéntrico sobre Dios ha promovido una alarmante exclusión de la mujer del campo público; también una subordinación de ésta a la imaginación y necesidades de un mundo diseñado principalmente por hombres. Elizabeth Johnson sostiene que en la Iglesia dicha exclusión se da en todos los campos: en los credos eclesiales, doctrinas, oraciones, sistemas teológicos, litúrgicos, patrones espirituales, visiones de la misión, y en el orden, liderazgo y disciplina de la Iglesia.

Pero en cuanto las teólogas europeas construyeron su pensamiento siguiendo en algunas cosas a las estadounidenses y, de ellas, independizándose en otras, en América Latina la teología feminista tuvo otras características. Su fecha de nacimiento se encuentra alrededor del año 1968, cuando la conferencia de Medellín re-leía el soplo de inesperada primavera del Concilio Vaticano II en la clave de inseparabilidad entre anuncio evangélico y lucha por la justicia:

Los tres marcos de Medellín –la toma de conciencia de que evangelizar en América Latina supondría una inclusión de la dimensión de opresión e injusticia presentes en el continente;

---

8 Cf. E. A. JOHNSON, *She Who Is: the Mystery of God in feminist theological discourse*, Crossroad, New York 2002.

el pensar teológico sobre la fe haciéndose inseparablemente del análisis de la realidad atravesada por la injusticia; la aglutinación de las bases comunitarias que leían la conflictividad de la vida a la luz de la Escritura para producir nuevos hechos transformadores—, abrieron caminos y puertas para que la elaboración del discurso teológico encontrara un nuevo sujeto como punto de partida: los pobres y marginados del continente.

Así, en los años 70, las mujeres latinoamericanas empiezan a aventurarse por los meandros del quehacer teológico a partir de la fuerte interpelación de los pobres y la opción por ellos que se va cuajando en la Iglesia latinoamericana. En parte, su mirada y sus oídos se volvían hacia sus hermanas del Norte que venían abriendo la discusión sobre la posibilidad de pensar y hablar “más allá de Dios Padre” y del patriarcalismo dominante en la teología. Veían cómo un fuerte y bello desafío echar a andar una teología que las incluyera como productoras y no solamente consumidoras. Sin embargo, el nacimiento de una teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer nace inseparable de la opción por los pobres y es constitutiva de su configuración. Y fue así como una nueva solidaridad empezó a darse en AL: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las bases comunitarias. Las primeras se auto-comprendían en cuanto portavoces de las últimas y responsables por la recuperación de sus derechos.

Fruto de todo este inicio de camino fue un disponerse a repensar todos los grandes temas teológicos desde la óptica de la mujer. Se buscaba una teología con rostro, con alma, con configuración de mujer, una perspectiva femenina de la teología, destacando la importancia de redescubrir las expresiones femeninas de Dios. Ahí empieza un momento más fecundo y sólido de publicaciones de mujeres teólogas, intentando revisar

y repensar los grandes tratados de la teología dogmática y la misma Biblia a partir de su experiencia y de su sentir femenino.

Por un lado, la teología de las mujeres latinoamericanas se auto-percibía deudora de la teología feminista norteamericana, sin la cual no habría encontrado el camino abierto para legitimar su itinerario. Sin embargo, identificaba igualmente una distinción importante en su forma y contenido: no se movía primordialmente impulsada por la pelea por igualdad y lucha antitética contra el machismo. Al contrario, luchaba para construir un discurso inclusivo, donde la diferencia del hecho de ser mujer era un dato constitutivo e integral desde un principio. Así lo que deseaban esas mujeres de la primera hora de la Iglesia latinoamericana era “caminar junto” con los compañeros hombres. Sin nombrarlo así, anhelaban una Iglesia sinodal.

La manera de nombrar esa etapa del proceso evitaba la palabra “feminismo” o “feminista”, por desear distanciarse del tono reivindicativo y antagónico de la teología hecha en otras latitudes. Se daba preferencia a expresiones como “teología desde la óptica de la mujer”, o “teología hecha por mujeres”, o “teología a partir de la mujer”.

En esa misma línea iban las tesis doctorales y trabajos académicos de todo tipo. En el área de la teología sistemática se trabajaba la relación de Jesús con las mujeres, el rostro maternal de Dios Padre, el pensar de una Iglesia incluyente que tomara a la mujer como sujeto productor de bienes simbólicos y no consumidora pasiva. Una Iglesia alegre y participativa.

Ese modo de hacer teología permanece hasta nuestros días. Y no es algo aislado del quehacer teológico femenino a nivel mundial. Encuentra afinidades en términos de trasfondo

con algunas teólogas europeas de la misma generación, y se mueve entre los conceptos-clave de reciprocidad, unidualidad, relacionalidad, siempre buscando la interlocución con los teólogos hombres y con la comunidad teológica como un todo. La reivindicación de este tipo de teología no se alineaba más con un feminismo de primera hora, cuya principal lucha era por igualdad, pero sí por otro derecho: el derecho a la diferencia y la afirmación de la mujer como diferente, deseando ser diferente. Así es que esa teología –en diálogo incluso con obras de mujeres de otras áreas del saber–, recalca la identidad de la mujer como “otra”, “diferente” del hombre, y que quiere permanecer siéndolo, incluso en la manera de sentir y pensar a Dios, produciendo una teología otra que la del feminismo que se auto-comprendía más en dependencia con la teología hecha desde el paradigma de la igualdad.

Con el paso de los años y la crisis que se dio en la Teología de la Liberación en los largos años del pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), apareció claro para las nuevas generaciones de teólogas no ser posible más una teología de remiendos, de reciclaje de lo antiguo, sin dar lugar al parto de lo nuevo que ansiaba por venir a la luz. En la Teología Feminista –que ahora ya no tenía miedo a darse ese nombre– se pretendió entonces traer preguntas fundamentales que cuestionaban la estructura misma del pensamiento teológico elaborado hasta entonces. No se trataba más de una teología desde la óptica o la perspectiva de la mujer, que se presentaría como añadidura o como capítulo aparte de la teología oficial, hecha hasta ahora por los teólogos hombres. Sería, y es, un cuestionamiento de fondo al conjunto de la teología dominante, patriarcal y machista. Y a partir de ahí las teólogas mujeres deseaban dialogar con sus compañeros y caminar junto a ellos, sin miedo de enfrentar cuestiones de fondo.

Es así como las mujeres teólogas latinoamericanas se han dispuesto a dialogar con las autoras que habían consagrado nuevos métodos de trabajar con la Biblia, con la Revelación, con el dogma. Y sobre todo han seguido los pasos que su primordial pertenencia –la Teología de la Liberación (TdL)– ha dado. En cuanto la TdL ensanchaba el abanico de su interés hacia otros temas que no eran apenas los estrictamente socio-económico-políticos, y empezaba a trabajar sobre ecología, cultura, crisis de la modernidad, género, raza y etnia, la teología feminista latinoamericana encontraba en la perspectiva de género un ángulo más adecuado desde donde construir su reflexión y su discurso. O sea, no se perdería en nada la perspectiva de inclusión de los que están al margen de la sociedad y del progreso. Al contrario, esa problemática seguía, más que nunca quizás, desafiando e interpelando a la teología. Los pobres que constituían los sujetos teológicos por excelencia de la teología latinoamericana de los años 70 y 80 ahora eran identificados como “excluidos”. Pero esos “excluidos” de todo beneficio traído por el progreso y el bienestar ahora tenían y tienen rostros más diversificados que antes, y forman un mosaico de riqueza mucho más grande y compleja que a su vez desafía la teología en múltiples direcciones.

Ivone Gebara<sup>9</sup>, una de las grandes responsables por las elaboraciones encontradas en esa nueva etapa, va a afirmar: “La TdL, que ofrece una visión más colectiva de Dios y enfatiza la naturaleza social del pecado, no alteró la antropología y la cosmología patriarcales en las cuales se basa el cristianismo”. Con eso, entendemos que la autora quiere decir que la lucha por liberación socio-económico-política con la cual la TdL

---

9 Cf. I. GEBARA, “Teología cósmica: ecofeminismo e panenteísmo”, en *Folha Mulher, Projeto Sofia: mulher, teologia e cidadania*, Rio de Janeiro, ISER, n. 8, Ano IV, 1994.

pretendía colaborar con la aportación de una palabra específica y diferente, no contempló ni alcanzó con su esfuerzo otras exclusiones, igualmente necesitadas de liberación, como, por ejemplo, la opresión de la mujer, la exclusión sexual y de género, así como las exclusiones raciales y étnicas.

Sería necesario, por consiguiente, un nuevo paso, un salto de calidad en otra dirección a fin de lograr esa liberación que espera la mitad de la humanidad. Así es como Ivone Gebara definirá el salto que la teología feminista está lista a dar: “hablar de Dios y de la cuestión de género es hacer una doble afirmación: en primer lugar, es afirmar que lo que decimos de Dios está conectado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; después, que nuestra misma idea de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, viene marcada por lo que llamamos «construcción social y cultural del género»”.

Es así como las luchas más propiamente feministas, tan presentes en la teología del primer mundo, y también en América Latina en el campo de las ciencias sociales y humanas, empezaron a interesar igualmente a las teólogas. Temas como corporeidad, sexualidad, moral, con todas sus candentes y delicadas cuestiones sobre derechos reproductivos y todo lo que concierne a la moral cristiana en cuanto al misterio del cuerpo humano, sus funciones, su vocación, su misterio creado por Dios, pasaron a integrar la agenda de la teología feminista latinoamericana. En ese campo, hay que reconocer que las teólogas protestantes dieron más pasos que las católicas. Eso se debe, naturalmente, a la estructura eclesial en los medios evangélicos, bien diferente de aquella presente en los medios católicos.

Así también hay toda la apertura del *área eco-feminista* que es asumida a nivel del continente. En América Latina todavía

son pocas las teólogas que tienen una producción digna de nota en clave eco-feminista. Sin embargo, la apertura y la atención a esa nueva área interdisciplinaria de reflexión ha permitido a la teología feminista latinoamericana dialogar con toda la reflexión ambiental, o sea, con la filosofía, las ciencias sociales, el derecho ambiental, etc. Sin duda, es un área que promete un gran crecimiento para el futuro.

Toda la reflexión sobre la ecología en cuanto derechos de la tierra y de la naturaleza va empalmada con la reflexión sobre los derechos de la mujer en cuanto forma de opresión aún vigente y presente en la sociedad y en la Iglesia. En la medida en que el eco-feminismo significa el fin de todas las formas de dominación, la teología no puede estar ausente de él. Y en ella, la teología feminista, que sigue haciéndose en la clave de la liberación de todas formas de opresión y lucha por derechos no respetados. Entre las cuestiones de este nuevo momento de pensar teológicamente sobre lo femenino, es central la cuestión del cuerpo.

## **2. El cristianismo y el cuerpo femenino**

La reflexión teológica sobre el cuerpo sexuado de la mujer es y tiene que ser siempre más un tema importante, no solamente para la teología feminista y la reflexión sobre el género en el quehacer teológico. En un universo donde la corporeidad visible es macizamente masculina, la mujer entra como elemento perturbador. Y esa “perturbación” se da, más que nada, a través de su corporeidad que, siendo “otra” que la del hombre, exprime y señala la experiencia de Dios, el pensar y hablar sobre Dios de manera otra y propia. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser una interpelación importante cuando se habla de

espiritualidad, mística y teología. Este cuerpo ha sido muchas veces fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la Iglesia.

La reflexión teológica sobre este tema va constatando que una de las fuentes más importantes de la discriminación contra las mujeres dentro de la Iglesia parece decir respecto a algo más profundo y mucho más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia aún es muy fuertemente patriarcal. Y el patriarcalismo subraya la superioridad del hombre no apenas por un “bienes” intelectual o práctico, pero de lo que llamaríamos un “bienes ontológico”. O sea, las mujeres son oprimidas por su propia constitución corpórea. Y esto no es privilegio del cristianismo, sino de muchas religiones.

Dentro del hito de esta discriminación corporal, hay una asociación muy fuerte –en el terreno teológico– con el hecho de la mujer ser considerada responsable por la entrada del pecado en el mundo, y de la muerte como consecuencia del pecado. Eso, que fue incluso denunciado oficialmente por el Papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, permanece al fondo de buena parte de la situación de la mujer en la Iglesia. Por eso, las experiencias místicas de muchas mujeres fueron muchas veces miradas con desconfianza y sospecha, con severa y estricta vigilancia de varones encargados de controlarlas y exorcizarlas. Muchas experiencias místicas riquísimas de mujeres verdaderamente agraciadas por Dios con comunicaciones espirituales muy íntimas permanecieron ignoradas en un universo donde las vías de divulgación permanecen en las manos de unos pocos, y donde casos como el de una Teresa de Ávila son las excepciones que confirman la regla.

A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo rodea, así como de la liturgia, de los objetos y espacios rituales, y de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo “puro”, y es grande la desconfianza de si la mujer realmente lo tiene. A pesar de todos los avances y progresos que han sido hechos en la participación de la mujer a muchos niveles de la vida eclesial, aún sigue pesando sobre ella el estigma de ser la seductora, inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y el celibato del clero. Entre la mujer y el misterio, difícil y raramente se reconoció y legitimó una sintonía en términos de la “alta” mística, de las experiencias más profundas de Dios, quedándole más el campo de las devociones menores y de menos importancia.

Esto es un dato bastante notable, que demanda una reflexión muy seria dentro de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelectual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿qué se hace con la propia corporeidad? ¿Se debe negarla? ¿Eludirla? ¿Ignorarla en su enriquecedora diferencia?

La reflexión de una pensadora búlgaro-francesa, Julia Kristeva<sup>10</sup>, puede ayudar a pensar cómo el cuerpo femenino puede ser una vía de encuentro y diálogo –por lo tanto de sinodalidad, de camino común, de labor conjunta– más que de discriminación y desencuentro, tal como ha sido hasta ahora.

## 2.1. Cuerpo femenino: abierto al encuentro

Julia Kristeva, que no es teóloga ni mucho menos cristiana o creyente, nos da alguna pista cuando valora la fecundidad

10 Cf. J. KRISTEVA, *Seule une femme*, L’Aube, París, 2013.

que caracteriza a la mujer como inseparable de su sexualidad. Y lo hace no solamente desde la filosofía, la sociología, el psicoanálisis que es su campo de trabajo, pero igualmente desde las artes y la literatura mística. Comenta cómo la mujer tiene una belleza y un poder que viene de su fecundidad y que produce vida. “Las mujeres tuvieron desde siempre una percepción íntima, germinal y cíclica de la belleza renaciente de todo lo que está vivo porque ellas las llevan en su vientre fecundo”. En este sentido, la corporeidad femenina acompañaría la configuración de la naturaleza con sus ciclos, en su vitalidad, en su explosión de vida y de alteridad.

Kristeva reflexiona igualmente sobre algo que caracteriza el cuerpo femenino: su apertura a la fecundación que es igualmente apertura al infinito. Este sentido ya viene contemplado en la palabra hebrea *nekeva*, que significa receptáculo, espacio abierto, interior. La corporeidad femenina abierta, receptiva, disponible a la fecundación y a la entrada y la acogida amorosa del otro, es algo que intriga profundamente a la pensadora búlgaro-francesa al reflexionar sobre lo femenino y la mujer. Desde la teología su pensamiento nos desafía entonces a mirar lo que dice sobre esto la Escritura, fuente de la Revelación.

Con precaución se puede usar el término *nüqëbâ* (*nekeva*) para referirse a las mujeres, aunque el término oficial en singular es *’iššâ* (*ischa*). La gran diferencia es que el primero se utiliza más para referirse a la hembra de los animales, aunque también a los humanos, en cuanto macho y hembra. En el Pentateuco, especialmente, la tradición sacerdotal prefiere este término para enfatizar el aspecto de reproducción en la diferenciación de géneros. Los diccionarios bíblicos en general identifican *nekeva* en la explicitación de lo que sería la hembra en el sentido de abierta, perforada. En suma, *nekeva* es la hembra tanto de humanos como de animales.

Es desde ahí que Kristeva desafía, y a nuestro entender inspira la teología, al defender la importancia de la apertura fecundable del cuerpo femenino y la pasión maternal como un discurso que no se puede perder, y que de hecho se encuentra un poco dejado de lado en Occidente. Es la pasión maternal que moldea y configura el sujeto humano. Por eso la imagen de la mujer embarazada la fascina, y muy concretamente la imagen de la “Anunziata” que escucha la palabra del Arcángel, y siente que de su cuerpo germina el “no todavía otro” que ya es un rubro de amor. La *nekeva*, perforada, abierta, tuvo su vacío penetrado y llenado por el otro, por la otra vida, por la vida del otro, de un otro que forma ahora una unidad con ella. Desde ahí, la teología puede descubrir repercusiones que van hasta la experiencia de la transcendencia y del sentimiento religioso.

En la etapa actual de la civilización en que vivimos, la pasión maternal de la Genitrix permanece como prototipo del eslabón amoroso. La maternidad no es, pues, una fatalidad, o un destino –el único destino biológico de la mujer– el ser madre. Menos todavía una incómoda carga que impide el desarrollo personal. Pero sí la fecundidad y la “perforación” del cuerpo femenino es la perpetua oportunidad de vivir una pasión y mantenerse abierta a la alteridad. A la alteridad del otro que es hombre, y con el cual vive la aventura conjunta de la fecundidad y la alteridad del otro que nace de la unión de cuerpos y del cuerpo femenino, ingresando en la vida y transformando la realidad.

Kristeva critica muchísimo la manera por la cual la actual sociedad y la cultura de nuestro tiempo dan escasa atención a la maternidad en cuanto potencial de construcción imaginativa y elaboradora. Porque si se valora solamente la biología y lo social, y la libertad sexual y la igualdad, seremos “la primera civilización que carece de un discurso sobre la complejidad de la vocación maternal”.

Ese discurso no puede perderse porque tiene la capacidad de dar a las personas una madurez que enfrenta cualquier situación, porque está fundada sobre un amor mayor que cualquier otra fuerza. Está fundada sobre un amor que acoge, que recibe, que hospeda, no solamente sobre una prótesis fálica o narcisística. Es un amor hecho de donación y de sublimación, que hace posible la vida del otro y también su creatividad en un mundo de singularidades plurales.

Por eso uno de los elementos de la fe cristiana que inquieta profundamente una mujer como Kristeva –y que nunca debería ser puesto de lado cuando se trata de pensar lo femenino en clave cristiana– es la Mariología, o mejor el misterio de *María*, la madre de *Jesús*. Según ella, hay razones profundas presentes en los dogmas marianos para que la Iglesia vuelva la mirada hacia *María* de Nazaret en clave diferente –de reflexión y profundidad– y no solamente desde las devociones y la piedad. No quiere esto decir que la piedad mariana carezca de importancia en la comunidad eclesial. Al contrario, demuestra con solidez la fuerza simbólica de la madre de *Jesús*. Los millones de devotos que acuden en varias partes del mundo, en innumerables santuarios marianos, concentran más gente que el más importante debate o comicio político.

Kristeva va más allá. Afirma que el cristianismo está fundado sobre lo femenino, en última instancia. *Jesús*, el Hijo de Dios Encarnado, es el nacido de mujer. Y Kristeva dice, entre crítica y maravillada, mirando el lugar de *María* en la fe católica y ortodoxa que era la de su padre muy amado –en su Bulgaria natal–, que “Cristo, ese Hijo del hombre, no es en fin de cuentas «humano» sino por su madre [...]”. Sin embargo, la humanidad de la Virgen madre no es siempre evidente, ya que, por su sustracción al pecado, por ejemplo, *María* se distingue

del género humano. Kristeva toca ahí en una de las más grandes dificultades que tienen las mujeres –incluso las católicas y quizás sobre todo las más letradas y conscientes– y no tiene miedo de incluirlo en su reflexión.

Y sigue presentando el hecho de que María no presenta dos connotaciones constitutivas de la humanidad, como el ejercicio de la sexualidad, siendo virgen, así como la ausencia de pasaje por la muerte, ya que la tradición cristiana afirma que no murió sino “se adormeció”. La piedad mariana, sobre todo oriental, proclama la *dormitio Maria*. Y la fe católica la venera como “asunta” al cielo en cuerpo y alma, no teniendo la muerte poder alguno sobre su persona.

La muerte conectada al pecado ha sido el calvario y la fuente de discriminación para generaciones de mujeres que cargaron con el peso de ser herederas de Eva y de haber, por su pecado, introducido el pecado en el mundo. María es Inmaculada, la sin pecado, y, por lo tanto, la muerte no tiene más poder sobre ella. Eso pertenece mucho más a la tradición espiritual cristiana que a los Evangelios, que son extremadamente sobrios al respecto y sugieren muy discretamente los misterios de la infancia y de la vida pública, entre los cuales está presente la Madre de Jesús. Otras teólogas contemporáneas han pensado muy profunda y competentemente el misterio de María, identificándola como hermana nuestra en la comunión de los santos.

Pero para Kristeva la enorme importancia es la relación de María con su hijo Jesús –generando quien la ha generado, siendo anterior a él en su humanidad, pero posterior por su divinidad, y virgen y madre simultáneamente– que así se convierte en matriz para una red de otras relaciones ricas y complejas: la de Dios con la humanidad, la del hombre con la mujer, la del hijo con la madre, y otras.

En esa lectura mariológica hay indudablemente muchos peligros para la reflexión sobre la corporeidad femenina y maternal que a lo largo de la historia ha sometido las mujeres – que no son Inmaculadas, ni vírgenes y madres simultáneamente, que tienen hijos muy humanos, que cuando las preceden en la muerte provocan un dolor más profundo que cualquier otra – a terribles manipulaciones y discriminaciones. Sin embargo, concordamos con la pensadora que después de la Virgen, con la barrida que dio la secularización al pensamiento occidental, la maternidad permanece hoy sin un discurso fuerte. Y eso es necesario, ya que este es uno de los elementos transformadores que la mujer puede aportar al mundo y a la Iglesia hoy: la maternidad –no estrictamente biológica– que se da a partir de la corporeidad femenina, que es toda ella eucarística. Desde esa fecundidad fundamental inscrita en su corporeidad, la mujer puede aportar la diferencia significativa y enriquecer profundamente todo el camino de sinodalidad que la Iglesia es llamada a hacer integrando hombres y mujeres.

## **2.2. El cuerpo femenino: cuerpo eucarístico**

Con la emergencia de las mujeres en los espacios públicos y eclesiales, podemos ver que ellas han introducido una nueva manera de vivir la experiencia de Dios y de reflexionar sobre ella, elaborando entonces nuevos aspectos de la espiritualidad cristiana, que enriquecen el conjunto de la comunidad de fe y que enriquecen las aportaciones masculinas, que sin eso se empobrecen.

Tenemos las mujeres una manera de experimentar y hablar sobre nuestras experiencias espirituales que es inseparable de nuestros cuerpos. Presentamos y hacemos visible nuestra propia corporeidad cuando hablamos sobre el misterio de Dios, introduciendo una novedad en la comprensión de la vida

espiritual y de la acción del Espíritu de Dios en el mundo. Además de eso, este mismo misterio de Dios, afectando y configurando la corporeidad creada sexuada de las mujeres, revela otros aspectos de su identidad que dan un aporte inestimable al Pueblo de Dios.

Uno de los más importantes de esos aportes que acabamos de mencionar es –nos parece–, la dimensión eucarística constitutiva del cuerpo femenino. A través de su misma corporeidad, las mujeres pueden evocar y comunicar experiencias espirituales que son frecuentemente más difíciles para los varones. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de sentirse esposa de Cristo, de vivir el matrimonio espiritual, o a la experiencia central de ser fecundada por el Espíritu de Dios, dando nuevo cuerpo al Verbo hecho carne y mediando siempre de nuevo el misterio de la Encarnación dentro del mundo.

Es evidente que muchos hombres en la historia del cristianismo también vivieron esta experiencia de un modo profundo y bello. Hay frecuentemente hombres que han liberado su dimensión femenina, su *anima* en su relación con Dios. Muchos de esos místicos y directores espirituales han usado una variedad de recursos lingüísticos y metáforas para referirse al ser humano como interlocutor de Dios, como por ejemplo “alma”, que es más bien una palabra femenina; o la experiencia de tomar leche del pecho del Salvador, etc.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia de Dios en toda su belleza y radicalidad es ofrecida a toda humana criatura, en el cuerpo femenino tiene algunos elementos más evocativos y analogías simbólicas particularmente poderosas. Por ejemplo, hay una dimensión de la vida cristiana en la cual las mujeres emergen como sujetos privilegiados: la identificación de su corporeidad con el sacramento de la Eucaristía. Son las precisas

expresiones empleadas en la práctica sacramental, términos tales como “transustanciación” y “presencia real”, que significan que el cuerpo y la sangre del Señor, bajo las especies del pan y del vino, son dados al pueblo como alimento y bebida. Parece que eso se hace constitutivamente posible en el cuerpo femenino.

Alimentar a otros con el propio cuerpo es la vía suprema que Dios mismo ha elegido para estar definitiva y sensiblemente presente en medio a su pueblo. El pan que partimos y compartimos, que confesamos ser el cuerpo de Jesucristo, nos refiere al gran misterio de su Encarnación, muerte y Resurrección. Es su persona dada en alimento; es su vida corporal hecha fuente de vida para los cristianos.

Antropológicamente, las mujeres son aquellas que tienen en su corporeidad la posibilidad física de comprender y realizar la divina acción eucarística. Durante todo el proceso de gestación, parto, protección y nutrición de la nueva vida, tenemos el sacramento de la Eucaristía, el acto divino por excelencia, aconteciendo de nuevo y de nuevo.

Algunos podrían ver aquí un claro llamado a proseguir con la discusión sobre el futuro del ministerio ordenado para las mujeres. No es nuestra intención en ese momento. Lo que intentamos es decir que quizás debido a su vocación eucarística expresada corporalmente, las mujeres estén llamadas a reinventar y recrear, en el interior del Pueblo de Dios, una nueva manera de vivir el servicio y el ministerio, de maneras diversas del ministerio permanente, ordenado y tradicional masculino, tal como ha existido hasta ahora.

El cuerpo femenino, fuente de tanta sospecha y prejuicio a través de la historia, es un camino poderosamente iluminador e inspirador para la teología sacramental durante nuestros tiempos

cambiantes y movedizos, presentando nuevos paradigmas más allá de las siempre presentes cuestiones de género. Está muy presente, por ejemplo, en la tradición espiritual y mística de la Iglesia, desde hace mucho tiempo, la imagen de Dios como madre que alimenta y nutre a sus hijos con la leche de su pecho.

Este hecho simbólico y teológico de los cuerpos de las mujeres no permanece apenas en un nivel personal, sino que también tiene implicaciones comunitarias y políticas. El hecho de tener un cuerpo eucarísticamente configurado tiene un impacto sobre cada hecho y movimiento que las mujeres hacen y, muchas veces, una influencia pública efectiva. Aun cuando exponiendo en el espacio público su más privada característica, como la capacidad de dar la vida y todos los aspectos de la maternidad, el cuerpo femenino puede crear impacto de gran importancia ética y política. Eso se vio concretamente en casos como el de Las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina; Mujeres de Calama, en Chile; Madres del Tráfico, en Brasil.

La carne y la sangre de Jesucristo son alimento para el pueblo, pero la fuente última de este alimento es el Padre que entrega a su Hijo, de forma que el pueblo no tenga más hambre ni tristeza, sino que esté nutrido y lleno de vida. Por lo tanto, si el niño simboliza la humanidad que, con ardiente deseo, se vuelve hacia el Creador, clamando por el pan de la vida, por otro lado, los seres humanos y especialmente las mujeres que amamantan a sus niños, están soportando la terrible y seguramente dolorosa responsabilidad de traer a la existencia la nueva generación humana. Ellas son las artesanas del futuro y responsables por la continuación de la vida en su sentido más profundo. He aquí porque el real significado de la capacidad física de las mujeres de amamantar con su pecho es un tema de extrema vulnerabilidad y al mismo tiempo de profunda belleza. Por otro lado, es algo

que remite a una compasión calificada y también a formas de acción ética y política que no son meramente privadas. Creemos que esto es verdad no solo biológicamente, para mujeres que son madres biológicas y vivieron la experiencia del embarazo, parto y lactancia, sino también para mujeres que tienen esa experiencia no en un nivel biológico sino también simbólico.

Todo el drama de la salvación, presente en las palabras y gestos de Jesús: “Tomen y coman. Esto es mi cuerpo [...] esto es mi sangre [...] por ustedes” (Mt 26,26), está presente y activo en los cuerpos de las mujeres. El cuerpo femenino, que es extensivo y se multiplica en otras vidas y en las vidas de otros, que se da a sí mismo como comida y nutre con su carne y sangre las vidas que ha concebido, es el mismo cuerpo que se gasta y muere arando la tierra, trabajando en las fábricas y en las casas, removiendo cacerolas y limpiando pisos, hilando, tejiendo, cosiendo y lavando ropa, organizando reuniones, liderando luchas y dirigiendo cantos. Es el cuerpo de la mujer, eucarísticamente dado para la vida de los demás, real y físicamente distribuido, comido y bebido por aquellos que – como hombres y mujeres de mañana– seguirán la misma lucha de paciencia y resistencia, dolor y valor, alegría y placer, vida y muerte.

Partir el pan y distribuirlo, estar en comunión con el cuerpo y la sangre del Señor hasta que el venga nuevamente, significa para la mujer hoy, aun en medio a las más miserables y negativas situaciones, reproducir y simbolizar en medio de la sociedad y de la comunidad creyente el acto divino de entrega y amor, de forma que el pueblo pueda crecer y la plenitud de la vida llegar, celebrada en la fiesta de la verdadera y final liberación.

Las mujeres alrededor de toda la tierra comparten con sus hermanas la misma sacramental vocación, el mismo destino

eucarístico, llamado a abrir un nuevo camino, un posible futuro, de forma a que este acto sacramental pueda convertirse más y más en presencia real, reconocida, creída, acreditada y vivida.

### **Conclusión: ser compañeros en un mismo camino**

La imagen divina es encontrada en mujeres como también en hombres. Si el Dios en quien creemos puede ser percibido como teniendo características y modos de portarse y actuar tanto masculinos como femeninos, entonces para describir a Dios será siempre, y cada vez más necesario, usar palabras, metáforas e imágenes que son masculinas y femeninas. Si las mujeres, como también los varones, son teomorfos, es decir, hechos a imagen de Dios, es imperativo que este Dios, de quien ambos son imagen, no sea descrito o pensado como simplemente andromorfo sino como antropomorfo. Será ésta la única vía posible para concebirlo y describirlo en cuanto teomorfo. Sabemos que tendremos que luchar con la pobreza del lenguaje humano, limitada para expresar la majestad e inefabilidad del divino. Mientras tanto, intentamos hacer la combinación de los dos símbolos, dos lenguajes y las dos metáforas –masculino y femenino–, consiguiendo una mejor aproximación de lo divino. Y para eso el paradigma trinitario se muestra como un fecundo camino.

La fe trinitaria ciertamente puede traer una preciosa contribución para este retorno a la casa paterna que el ser humano del siglo XXI anhela tan ardientemente, aunque muchas veces sin saberlo ni nombrarlo. Pero para que eso se dé, es necesario que mujeres y varones se auto-comprendan en cuanto compañeros de un mismo camino, respetándose mutuamente en sus diferencias y por causa de ellas. Solamente así se podrá llegar a la construcción de un mundo más humano para todos. Y de una Iglesia más centrada sobre el encuentro, la comunidad y

el amor. En suma, más de acuerdo al sueño de Dios, que es que los diferentes caminen juntos anunciando una verdad sinfónica y una unidad plural.

Caminar juntos es el camino constitutivo de la Iglesia porque es la condición para seguir a Jesús y anunciar su Evangelio en esos tiempos tan heridos y dolidos. Mujeres y hombres caminando juntos van revelando el verdadero rostro del Dios que Jesús de Nazaret enseñó a sus contemporáneos a llamarle Padre, y que el Espíritu del Resucitado enseña que es Padre y Madre. Ahí se puede experimentar el verdadero espíritu de la sinodalidad, nota tan importante y característica en la Iglesia hoy.

## **BIBLIOGRAFIA: BINGEMER Maria Clara Lucchetti**

### **Artículos**

“A mulher na Igreja e na sociedade”, en *Annales* 2 (2017) 29-48.

“As mulheres e o rabbi de Nazaré”, en *Ecos marianos: almanaque de Nossa Senhora (Aparecida)* 1 (2012) 55-56.

“A escuta da mulher (construindo a fé e a justiça)”, en *Itaici* (São Paulo) 17 (2017) 49-62.

“A mulher na Igreja hoje - a partir e além do Concílio Vaticano II”, en *REB (Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis; Rio de Janeiro)*, 63/249 (2003) 23-46.

“Outro Paráclito: o Espírito Santo e a diferença da mulher”, en *REB*, 56/222 (1996) 348-363.

“La mujer en los Ejercicios Espirituales: enemiga, discípula, madre y señora nuestra”, en *Manresa* 66 (1994) 397-416.

“Mulher: temporalidade e eternidade – a mulher eterna e o rosto feminino de Deus”, en *Concilium* (publicado em português, espanhol, francês, inglês, alemão, holandês e italiano e croata), 239/6 (1991) 110-119.

“Como o Pai me enviou, eu também vos envio: a mulher na evangelização”, en *Perspectiva Teologica* (Belo Horizonte) 22 (1990) 289-309.

“No princípio era a força que move a mulher”, en *Vida Pastoral*, 31 (1990) 10-17.

“Alegrai-Vos (Lc 15,8-10) ou a mulher no futuro da teologia da libertação”, en *REB* 48 (1988) 565-587.

“A Trindade a partir da perspectiva da mulher”, en *REB* 46 (1986) 73-99.

“A eucaristia e o corpo feminino: presença real, transubstanciação, comunhão”, en *Perspectiva Teológica*, 45 (2013) 399-418.

“Jesus de Nazaré: um olhar feminino”, en *Itaici* 20 (2011) 23-36.

“Fragilidad y genio: el lugar de la mujer en *Evangelii Gaudium*”, en *Spiritus*, 56 (2015) 58-68.

“Mujer y varón: reciprocidad y diferencia”, en *Erasmus*, 11 (2009) 191-211.

“La mujer teóloga: vocación y ministerio”, en *Diakonia* (Managua, Nicaragua), XXVI/102 (2002) 42-51.

“La mujer en la Iglesia de Brasil”, en *Concilium* 296 (2002) 119-128.

“La mujer: protagonista de la nueva evangelización”, en *Spiritus* (Quito, Ecuador) 42/1 (2001) 107-119.

“La mujer: figura espiritual y caminos abiertos”, en *Cuadernos de Espiritualidad* (Santiago de Chile) 121 (2000) 1-35.

“La mujer y la experiencia religiosa: una perspectiva”, en *Cuadernos de espiritualidad*, 34/121 (2000) 3-18.

“El laico y la mujer en la Iglesia: dar entrada a la diferencia y a la santidad”, en *Sal Terrae* 80 (1992) 457-464.

“The Eucharist and the feminine body: real presence, transubstantiation, communion”, en *Modern Theology* 30/2 (2014) 366-383.

“Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo”, en *Concilium* 326 (2008) 49-60.

### **Libros Autorales**

*O segredo feminino do Misterio*, Vozes, Petropolis 1991, 157p.

*Cuerpo de mujer y experiencia de Dios: sentir y experimentar a Dios de un modo femenino*, San Benito, Buenos Aires 2007, 78p.

*Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino*, Cristianisme e Justitia, Barcelona 2018, 32p.

*Teologia latino americana, raízes e ramos*, PUC-Rio /Vozes, Rio/Petrópolis 2017, 178p.

*A experiência de Deus num corpo de mulher*, Loyola, São Paulo 2002, 64p.

### **Organizados y en colaboración**

BINGEMER Maria Clara Lucchetti – YUNES Eliana (orgs.), *Mulheres de palavra*, Loyola, São Paulo 2003, 251p.

BINGEMER Maria Clara Lucchetti – BRANDAO, Margarida Luiza, *Mulher e relações de gênero*, Loyola, São Paulo 1994, 243p.

BINGEMER Maria Clara Lucchetti (org.), *O lugar da mulher*, Loyola, São Paulo 1990, 85p.

BIDEGAIN Ana María – BINGEMER Maria Clara Lucchetti, “¿La matristica latinoamericana: empieza a reconocerse?”, en *Concilium* 333 (2009) 99-112.

### Capítulos de libros

“O corpo feminino: «perfurado» e repartido”, en NOVAES Joana de Vilhena – DE VILHENA Junia (orgs.), *O corpo que nos possui: corporeidade e suas conexões*. 1ed. Curitiba: Appris, 2018, 251-268.

“Francisco e as mulheres: da «Abuela Rosa» a uma nova reflexão sobre a mulher”, en José Maria Silva (org), *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*, Vozes, Petrópolis 2014, 145-158.

“Fragilidade e gênio: o lugar da mulher na *Evangelii Gaudium*”, en AMADO Joel Portella – AGOSTINI Leonardo (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*, PUC-Rio/Paulinas, Rio/São Paulo, 2014, 235-243.

“Introdução”, en GONZÁLEZ BUELTA Benjamín (org.), *O rosto feminino do Reino: rezando com Jesus e as mulheres*, Subiaco, Juiz de Fora 2007, 7-19.

“Gênero, mística e violência: três mulheres judias diante de Deus e da violência do Holocausto”, en TEIXEIRA Faustino (org.), *No limiar do mistério: mística e religião*, Paulinas, São Paulo 2004, 75-136.

“Nem homem nem mulher (Gal 3,28): reflexão sobre alguns pontos de cristologia feminista”, en AQUINO M. F. – GIANOTTI C. A. (orgs.), *Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança*, Unisinos, São Leopoldo 1999, 187-206.

“A mulher teóloga: vocação e ministério”, en Marcio FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia: profissão*, Loyola, São Paulo 1996, 75-86.

“A mulher e a teologia feminista: para além dos padrões do Primeiro Mundo”, en MISSIONSWITCHENSCHAFTLICHES INSTITUT Mi. (org.), *Ein Glaube In Vielen Kulturen*, Iko-Verlag Fur Interculturelle Kommunikation, Frankfurt 1996.

“A Trindade a partir da perspectiva da mulher: algumas pistas para reflexão”, en GEBARA Ivone – BINGEMER Maria Clara Lucchetti (orgs.), *A mulher faz teologia*, Vozes, Petrópolis 1986, 29-79.

“A mística no feminino hoje: os «casos» de Dorothy Day e Etty Hillesum”, en GOMEZ DE SOUZA Luiz Alberto (org.), *Religião em questão: secularismo, democracia e ética*, EDUCAM, Rio de Janeiro 2013, 179-213.

“Francisco y las mujeres: de la «abuela Rosa» a una nueva reflexión sobre la mujer”, en SILVA José María (org.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado*, Herder, Barcelona 2015, 215-233.

“La mujer y la experiencia religiosa: una lectura desde América Latina”, en OSKOZ J. (org.), *Nuestra esperanza: más evangelio, menos institución*, Asociación cultural foro religioso popular, Vitoria (España) 2002, 102-116.

“Mujeres en el camino de salvación: rumbo hacia un mundo más justo”, en TEPEDINO Ana María – AQUINO María Pilar (orgs.), *Entre la indignación y la esperanza*, Indo American Press Service, Bogotá 1999, 181-189.

“Mujer y cristología: Jesucristo y la salvación de la mujer”, en AQUINO María Pilar (org.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid, 1 (1991) 80-93.

“Teología, mujer y derechos de los pobres”, en *Biografías, instituciones y ciudadanía: primer congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas*, Artes Gráficas Buschi, Buenos Aires, 64 (2008) 191-206.

“La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer: algunas pautas para reflexión”, en *Encuentro de mujeres teólogas latinoamericanas, 1986, Buenos Aires: el rostro femenino de la teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1986, 135-165.

“Theology, woman and rights of the poor: a reading of the Latin American itinerary”, en HOGAN Linda – OROBATOR Agbonkhianmeghe E. (orgs.), *Feminist Catholic theological ethics*, Orbis, New York 2014, 137-149.

“The Trinity from the perspective of the woman”, en KIRKPATRICK Dow (org.), *The Trinity from the perspective of the woman*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1988, 116-136.

“Masculinity, femininity and the Christ”, en JOHNSON Elizabeth A. (org.), *The strength of her witness: Jesus Christ in the global voices of women*, Orbis, New York 2016, 176-185.

“Kissing the leprous: a theological praxis for AIDS”, en IOZZIO Mary Jo – MIRANDA Elsie M. – DOYLE ROCHE Mary M. (orgs.), *Calling for justice throughout the world: Catholic women theologians on the HIV/AIDS pandemic*, Continuum, New York/London 2009, 203-211.

“Women in the future of liberation theology”, en MADURO Otto – ELLIS Marc (orgs.), *The future of liberation theology: essays in honor of Gustavo Gutierrez*, Orbis, New York 1989, 473-490.

“Women in the future of theology of liberation”, en KING Ursula (ed.), *Feminist theology from the Third World: a reader*, SPCK/Orbis, London/New York 1994, 308-317.



## Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología

Luz María Romero Chamba  
 Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia  
 roluzmaria@gmail.com

### Resumen

Este texto propone vivir la sinodalidad a partir de las nuevas relaciones entretejidas entre varones y mujeres. Sinodalidad es un término relativamente nuevo que invita a “caminar juntos”, en comunión, fomentando relaciones armónicas, ordenadas e incluyentes; relaciones testimoniales que involucran nuestro ser cristiano-católico (así el mundo creará que somos enviados); relaciones vividas desde los pequeños detalles y espacios cotidianos, que valoran a cada uno<sup>1</sup> por lo que es y aporta al bien común; que conllevan a escuchar y respetar la palabra ajena; en sí, relaciones como ayuda adecuada y mutua, fundamentadas en el principio creacional divino.

Desde una mirada misionológica, este “caminar juntos” junto con animar la relación entre humanos y con Dios, convoca también a entrar en comunión con los diferentes, con los que están más allá de las fronteras socio-eclesiales y geográficas, e incluso con el cosmos. Por ello, aquí abordamos la sinodalidad como conciencia del eco-nosotros, donde salvaguardar la vida y cuidarla es uno de los principios fundamentales.

---

<sup>1</sup> Siguiendo los criterios de la revista *Yachay*, a lo largo de todo el texto haremos uso genérico del masculino, que “se basa en su condición de término no marcado en la oposición masculino/femenino”. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Los ciudadanos y las ciudadanas, los niños y las niñas”, en <https://www.rae.es/consultas/los-ciudadanos-y-las-ciudadanas-los-ninos-y-las-ninas> (fecha de consulta 29.11.2019).

## **Palabras clave**

Sinodalidad – Varón – Mujer – Eco-nosotros – Misión – Misionología.

## **Abstract**

This paper proposes the living of synodality through the weaving of new relationships between men and women. Synodality is a relatively new term which invites us to “journey together”, in communion, promoting relations that are harmonious, ordered and inclusive; testimonial relations that embrace our Catholic identity (thus the world will believe that we have been sent); relations lived in small daily details and spaces that value each one for who she or he is and what they contribute to the common good, which in turn lead to listening to and respecting the other’s word; relations of adequate and mutual help, based on the divine creational principle.

From a missiological perspective, this “journeying together”, taken together with animating our relationship with God, also convokes us to enter into communion with those who are different, with those who are beyond socio-ecclesial and geographical frontiers, and with the cosmos. Thus we evoke synodality as awareness of the eco-we, where protecting and caring for life is a fundamental principle.

## **Key words**

Sinodality – Male – Female – Eco-we – Mission – Missiology

## Introducción

El 1° de agosto de 2019, desde la Secretaría de la Conferencia Episcopal Boliviana (CEB) se lanzaba un comunicado denominado *Violencia contra las mujeres: grave síntoma de una sociedad que se deshumaniza*, en el cual se invitaba a trabajar juntos atacando las verdaderas causas de este mal que desintegra a la sociedad, como son:

la cultura machista que pervive, el deterioro general de valores morales, la pérdida del respeto al valor sagrado de la vida, la inaplicabilidad de las leyes y la lentitud del sistema judicial, el olvido del sentido religioso y valores trascendentes, la indiferencia y complicidad, la dependencia y sometimiento económico de las mujeres, diversas formas de marginación y otros males sociales que se ensañan con ellas como el alcoholismo, la violencia sexual, la trata y tráfico de personas, la drogadicción y el narcotráfico<sup>2</sup>.

Como se puede observar, en esta degradación social el problema es estructural e influye en las diversas instancias donde interactuamos cotidianamente mujeres y varones. Atacar de raíz esa situación no es únicamente superar la lucha de poderes o de género, o de irse al otro extremo donde la mujer se empodera para repetir patrones culturales detestables; se trata más bien de aprender a convivir entre diferentes, de unir esfuerzos que van desde la familia hasta el sistema estatal-universal garantizador del bienestar de todos.

---

<sup>2</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA, "Comunicado: «Violencia contra las mujeres, grave síntoma de una sociedad que se deshumaniza»", en <https://www.iglesiaviva.net/2019/08/01/comunicado-violencia-contra-las-mujeres-grave-sintoma-de-una-sociedad-que-se-deshumaniza/> (fecha de consulta 03.09.2019).

La violencia contra las mujeres y su relegación es una lacra histórica tanto social como eclesial, que nos convierte directa o indirectamente en cómplices –sobre todo– de lo que sigue sucediendo actualmente. Estas breves reflexiones pretenden animar a seguir haciendo camino, para que la mujer sea plenamente integrada, respetada, valorada y reconocida en los diversos espacios.

Abrir estos espacios de participación e inclusión corresponde en primer lugar a las mismas familias, quienes deben formar mujeres y varones conscientes de su realidad, fortalezas y debilidades; pero también haciendo ver a la otredad como parte del peregrinaje juntos, llamados a la reciprocidad complementaria o complementariedad recíproca, porque en la diversidad de dones, capacidades y profesiones, nos enriquecemos y fortalecemos mutuamente.

Desde estos antecedentes, cuando el tema del *III Simposio de Misionología*, realizado en Cochabamba del 9 al 12 de septiembre de 2019, habla de la sinodalidad, creemos en la posibilidad de mirarnos cara a cara para fomentar una cultura del encuentro entre las diversidades; una cultura donde todas y todos en los diversos espacios y circunstancias podamos dialogar, respetarnos, valorarnos y asumirnos, dejándonos afectar por el ser y la acción del otro para el bien común.

Las alarmantes cifras de feminicidios en nuestros países pueden hacer creer que la violencia está triunfando; sin embargo, quienes creemos en el Dios de Jesucristo no podemos ceder tan fácilmente. Estamos llamados a defender la vida y optar a su favor; necesitamos una voluntad firme, perseverante, sensible ante la realidad siempre cambiante, dispuesta para escuchar a Dios allí donde la vida grita y sufre.

## 1. Sinodalidad como conciencia del *nosotros*

En sintonía con la temática del mencionado III Simposio, comenzaremos por presentar el marco general desde donde nace y cómo se concibe en este texto la palabra *sinodalidad*.

Si bien es cierto que “sinodalidad” es un término nuevo como tal, tiene su punto de partida en el vocablo sínodo procedente del latín *sinodus* y del griego σύν-οδος<sup>3</sup>, *synodos*, “cuyo significado originario es «caminar juntos, ir de acuerdo»”<sup>4</sup>. Bueno de la Fuente recalca que *synodos* es estar juntos, pero acentúa: estar juntos “quienes comparten el mismo camino de salvación”, y cita a Juan Crisóstomo para decir que por ello, “«sínodo es nombre de Iglesia»”<sup>5</sup>. En este contexto,

la práctica sinodal expresa la conciencia del *nosotros* eclesial en el discernimiento de las cuestiones que afectan a todos: la identidad de la fe y del testimonio, y por tanto la correspondiente toma de decisiones. Las tareas y la responsabilidad no son idénticas o indiferenciadas, pero tampoco se contempla la posibilidad de decisiones individuales aisladas. Se busca conjugar el papel de *uno* o *algunos* (que ejercen la presidencia) y los *muchos* o *todos* que también se sienten implicados<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J. M. PABÓN S. DE URBINA, “σύν-οδος”, en *Diccionario manual griego-español*, Barcelona 1997, 565. En el Nuevo Testamento aparece como συνοδεύω, que significa “ir con, hallarse en camino juntos, acompañar”. G. LÜDEMANN, “συνοδεύω”, en H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 1602.

<sup>4</sup> R. CALVO PÉREZ, “Sínodos diocesanos”, en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2016, 1412.

<sup>5</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, “Sinodalidad”, en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Diccionario...*, 1394.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1395.

Esta práctica sinodal es la que da paso a la comprensión y sistematización del término sinodalidad, dentro del marco eclesiológico Iglesia “Pueblo de Dios”, planteado por el Concilio Vaticano II (cf. LG II). Se trata de una Iglesia-comunidad, que por el bautismo convoca a todos a insertarse en su vida y misión; una Iglesia corresponsable y participativa, armónica y organizada, que promueve la unidad y la vivencia de los carismas personales/comunitarios, con relaciones recíprocas y ordenadas; una Iglesia cuya dimensión esencial y constitutiva es la sinodalidad (cf. CTI 2-3)<sup>7</sup>. Una Iglesia que celebra la experiencia viva de ser Iglesia y se proyecta testimonialmente a partir de la vida comunitaria en la acción pastoral<sup>8</sup>; una Iglesia “llamada a encarnarse en la historia, en creativa fidelidad a la Tradición” (CTI 9); una Iglesia que respeta los protagonismos “y conjuga la dimensión personal, comunitaria y colegial de todo ministerio eclesial”<sup>9</sup>; una Iglesia cuyas estructuras están únicamente para facilitar la comunión entre sus miembros y brindar un servicio de calidad en la evangelización. Comunión que a la vez respeta y acoge las diferencias de todo tipo, no sólo de los seres humanos, sino también las presentes en el ecosistema.

Desde esta perspectiva, la sinodalidad es en sí misma una “forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios” (CTI 6); pretende la participación activa de todos, en especial de los laicos (que son la mayoría del Pueblo de Dios), relegados a objetos de la evangelización antes del Concilio Vaticano II<sup>10</sup>; generando de esta manera procesos conjuntos con mayor dinamismo y cooperación<sup>11</sup>.

7 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, en <http://w2.vatican.va/> (fecha de consulta 14.08.2019).

8 Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, “Sinodalidad”, en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Diccionario...*, 1397.

9 *Ibid.*, 1400.

10 Cf. *ibid.*, 1396.

11 Cf. *ibid.*, 1397.

Resumiendo, en la contemporaneidad, la sinodalidad como conciencia del nosotros va más allá del caminar juntos y participar corresponsablemente en la vida y misión de la Iglesia; es transitar desde el yo individualista al nosotros eclesial (cf. CTI 107), haciendo de ese nosotros un estilo de vida para que el mundo crea que hemos sido enviados (cf. Jn 17,21). Por tanto, la sinodalidad no puede perder de vista los fundamentos originarios de la Iglesia, llamada a participar “en Cristo Jesús y mediante el Espíritu Santo, en la vida de comunión de la Santísima Trinidad destinada a abrazar a toda la humanidad” (CTI 43); ni tampoco perder de vista los aportes de la Tradición y del Magisterio.

Desde la misionología, y en sintonía con la teología que surge del Concilio Vaticano II, el nosotros eclesial está presente más allá de los confines institucionales de la Iglesia; hay Iglesia implícita, tanto o más real que la explícita, donde cada ser humano vive y apuesta por la vida en plenitud, y por la defensa y cuidado de la casa común. Desde esta mirada misionológica, el nosotros eclesial se torna un *eco-nosotros* dinámico y en permanente apertura; comporta el trabajar juntos por la defensa y cuidado de la vida humano-cósmica, amenazada de muerte.

## **2. Relaciones nuevas entre varones y mujeres a partir del origen creacional**

Partimos de dos citas del libro del Génesis, por cierto muy conocidas y difundidas en nuestra doctrina cristiana, que los millones de fieles quizá las conocen, y que a la vez se han prestado para infinidad de interpretaciones en la misma Iglesia, incluida la justificación de muchos para el abuso de poder y de autoridad. Estas citas son los relatos de la creación del varón y la mujer.

El primero de ellos reza así: “Dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; [...]». Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó” (Gn 1,26-27). De este texto resaltamos las palabras *hagamos* y *a nuestra imagen*; son términos expresados en plural, que de hecho han sido una puerta abierta para que los Padres de la Iglesia vieran insinuada en ellos la imagen y el misterio del Dios Trinidad<sup>12</sup>.

La Trinidad es el Dios comunión, el Dios de la reciprocidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; se constituye como dinamismo de un Don que alimenta las relaciones y “vive del Gozo de la comunicación y para la comunicación” que, además “se prolonga en el tiempo, de cara a las criaturas (al cosmos, a la historia, al hombre), [...]. Su finalidad no puede ser otra que invitarlas a participar en esa comunión, en esa generosidad que vive del otro, para el otro, con los otros”<sup>13</sup>. La Trinidad se convierte entonces “*en acontecimiento salvífico en virtud de la lógica de la misión*. Y la misión debe por ello ser vivida en el dinamismo de la lógica trinitaria”<sup>14</sup>.

El segundo relato por su parte señala: “«No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne»” (Gn 2,18 y 23). Los protagonistas del relato son Dios y el varón que está solo; la ayuda adecuada es la nueva persona, la mujer, *Isha* formada de *Ish*, el varón, según lo destaca el texto hebreo para resaltar que los dos proceden de una misma raíz y por tanto con una misma dignidad. Los “dos son iguales

---

12 Cf. *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición totalmente revisada, Bilbao 2009, nota explicativa al texto de Gn 1,26.

13 E. BUENO DE LA FUENTE, “Trinidad”, en E. BUENO – R. CALVO (dirs.), *Diccionario de misionología y animación misionera*, Burgos 2003, 881-882.

14 *Ibid.*

en el proyecto de Dios, semejantes pero diferentes; semejantes para encontrarse, diferentes para desearse y completarse, para atraerse mutuamente”<sup>15</sup>.

Se trata de un inicio de vida juntos varón y mujer; por tanto, corresponsables entre sí y con el proyecto de vida creacional puesto en sus manos (cf. Gn 1,28). Una ayuda adecuada mutua, en relaciones simétricas, de convivencia, de igualdad de derechos, de respeto; jamás desencajada de la relación con el Misterio y con los demás seres de la creación. Esta común-uniión entre mujer y varón desde los orígenes creacionales sirve también de fundamento antropológico-bíblico a la sinodalidad como conciencia del nosotros inseparable de la relación con el cosmos; o como en este texto llamamos el *eco-nosotros*.

Nótese que seguido a la creación del varón, sigue la de los animales, y luego la de la mujer, ésta como ayuda adecuada. Mujer y varón, seres sociales y semejantes entre sí, se mueven en el mismo hábitat con los animales y con el cosmos (Gn 2,19-20), como señal de armonía, conexión e interrelación de todo lo que procede de la mano divina. He aquí el valor de la vida: ninguna criatura se basta a sí misma, la interdependencia de todo lo creado es querida por Dios (cf. CEC 340).

Los dos textos del Génesis señalados son claves en nuestra reflexión, pues de la convergencia de ambos aprendemos que el Dios Trinidad, comunión y reciprocidad, fundamenta e impulsa la *praxis* vivencial de la común-uniión y de las relaciones armónicas entre mujeres y varones; haciendo de ese nosotros una clave para desestructurar los muros y fronteras levantadas por las luchas de género y de poder, a partir de relaciones nuevas que influyan a nivel social y eclesial.

---

15 F. CASTEL, *Comienzos: los once primeros capítulos del Génesis*, Estella 1987, 63.

Bien sabemos que históricamente y por diversas circunstancias, en esa relación que debió ser adecuada y mutua entre mujer y varón, la mujer fue quien más sufrió la discriminación y exclusión de los diversos espacios. Son grandes y reconocidos los avances que al respecto se han dado, pero aún queda un largo camino por andar, ya que se requiere una presencia más incisiva de la mujer en todos los campos (cf. EG 103). Pues, “la nueva conciencia femenina ayuda también a los hombres [varones] a revisar sus esquemas mentales, su manera de autocomprenderse, de situarse en la historia e interpretarla, y de organizar la vida social, política, económica, religiosa y eclesial” (VC 57).

Por ello a continuación, en modo sugerente, se enfatizan tres aspectos que podrían ayudar en nuestra reflexión, y en los espacios misioneros-pastorales, a reivindicar la presencia y participación de la mujer en la Iglesia y sociedad.

### **3. Espacios que deberían reivindicarse**

Ante la pregunta, ¿cuál es la participación de la mujer en la construcción de los procesos socio-eclesiales y sus contribuciones?, este trabajo responde presentando tres aspectos, –quizá ya en marcha en algunos lugares–, pero que necesitan mayor impulso, interés y énfasis a fin de incluir a todos en estos espacios. Dada la perspectiva de esta presentación, la temática estará inclinada con mayor referencia a la mujer.

Como premisa a esos tres aspectos, se tendrá en cuenta que el genio femenino como tal es más intenso en la mujer por su condición sexuada y por su modo único y diverso de vivir la personalidad: ser, pensar, actuar, convivir y relacionarse. Este genio es poco reconocido aún. El término fue acuñado por primera vez por Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Mulieris*

*Dignitatem* (MD), quien lo relaciona con los carismas del Espíritu.

En este sentido, la intuición, ternura maternal, sensibilidad, gestación y cuidado de la vida son, entre otros, aportes que una mujer por ser mujer puede contribuir con mayor inclinación en los diversos espacios donde se desenvuelve. En cambio, si “designamos como «masculino» el pensamiento unilateralmente racional y técnico, surge la imagen de un mundo escaso de valores «femeninos»”<sup>16</sup>. Desde allí se podría comprender también la exclusión y marginación de la mujer en los diversos campos. Pues “muchos de los constructores del pensamiento occidental moderno han sido varones”<sup>17</sup>.

### ***Primer aspecto: Ser ella misma***

Ante la insensibilidad y marginación fruto del avance científico y tecnológico, es la mujer quien debe desarrollar su particular genio y manifestar su sensibilidad ante el ser humano. Este es un llamado a que ella reconozca sus propios valores y contribuya a una sociedad más humana y caritativa, demostrando que la persona vale en sí misma por su dignidad y no por lo que posea materialmente (cf. MD 30-31). Pero, ¿cómo ayudar a que sea ella misma?

Ante todo y como ya se dijo, reconociendo que la “profunda dignidad de la mujer sólo puede comprenderse desde los designios amorosos de Dios que la ha creado igual que al varón, a su imagen y semejanza”<sup>18</sup>; esta es la mayor carta de presentación que tiene todo ser humano y en este caso la mujer. A partir de esta raíz bíblico-teológica, la mujer está llamada

---

16 G. AUGUSTIN, *Yo soy una misión: pasos de la evangelización*, Santander, 2018, 46.

17 *Ibid.*, 46.

18 C. BARBERO SANTAOLALLA, “Mujer”, en E. BUENO – R. CALVO Roberto (dirs.), *Diccionario...*, 659.

a autovalorarse e identificarse con su sensibilidad, intuición, sentido maternal, su capacidad de acogida, acompañamiento, escucha y reflexión práctica, su sentido receptivo y atento; con estas y otras capacidades y actitudes propias de su ser, ella debe garantizar la presencia femenina en el medio donde se desenvuelve y por qué no, ganar espacios de participación tanto en lo social como en lo eclesial.

Compete a cada uno de nosotros como Iglesia, hacer realidad la inclusión de ellas no sólo en lo laboral y pastoral, sino también donde se “toman decisiones importantes” (cf. EG 103), es decir, reconocer que la otra mitad de la humanidad tiene también una palabra decisiva para aportar y acciones concretas a realizar<sup>19</sup>.

### ***Segundo aspecto: No hablar ni decidir en nombre de ella***

En relación al punto anterior, mientras la misma mujer siga permitiendo que otros e incluso otras decidan por una gran mayoría sin tener en cuenta sus particularidades, seguiremos teniendo sociedades asimétricas y una Iglesia piramidal-patriarcal. Pues “quien alza la voz «en nombre» de otra persona, puede contribuir a hacerla callar”<sup>20</sup>. En este sentido, es mejor la pedagogía que usa Jesús: tomarla de la mano, acompañarla, sostenerla y hacer que se levante de su lecho, de su realidad, de su dormitación. “*Talitá kum*” (Mc 5,41). Esta es la expresión que muchas mujeres y en muchos ambientes necesitan escuchar, pero también necesitan saber que esas palabras vienen del otro/varón, el socialmente reconocido como diferente, pero a la vez igual en dignidad; aquel creado como ayuda adecuada para ella,

---

19 Cf. L. M. ROMERO CHAMBA, *Genio femenino: un nuevo estilo misionero*, Cochabamba 2018, 282.

20 G. C. SPIVAK, *Crítica de la razón poscolonial*, 255-262, citado en S. SILBER, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y teologías poscoloniales*, Cochabamba 2018, 53.

para abrirle espacios de participación, comunicación y comunión.

La “asamblea del Pueblo de Dios” la conforman las mujeres y los varones. De ninguna manera ella puede quedar excluida (cf. CTI 13), ni del espacio eclesial ni del social (donde ya se han dado grandes pasos, aunque no los suficientes). No hablar ni decidir por ella es fomentar relaciones saludables y ordenadas, estar dispuestos al aprendizaje y enriquecimiento mutuo, acoger propuestas y vivencias que vienen desde la frontera del frente, y estar dispuestos a dejarse desestructurar en las preconcepciones establecidas; en otras palabras, es crear el ambiente propicio para que ella alce su propia voz y tome parte de las decisiones que le involucran.

Para ello, y para contribuir a que el pensamiento y la acción de la mujer sea más incisiva en los diversos ambientes y campos, se deberá repensar el sistema educativo y la forma como se está impulsando la educación formal, no formal e informal de ella en nuestros países, en cuyo aspecto tiene que ver mucho también nuestra Iglesia católica.

### ***Tercer aspecto: Formación-educación, esfuerzos e inversión***

Este debe ser un esfuerzo conjunto. Al tener la mujer las mismas oportunidades de superación que el varón, podrá también tener oportunidades de trabajo y de participación en los diversos campos; ventajosamente a nivel social se van consiguiendo grandes avances (en la política, en la economía, en la cultura...). Sin embargo, pervive aún en el colectivo de varios de nuestros países la memoria de muchas mujeres asesinadas por el simple hecho de serlo (en lo que va del año, Bolivia lamenta 80 feminicidios).

La realidad de violencia contra las mujeres (niñas, adolescentes, migrantes, esposas, adultas mayores, trabajadoras...) sigue clamando con mucha fuerza, en unos países más que en otros. De hecho, la Iglesia no debe quedar indiferente. Faltan herramientas –o si las hay no son suficientemente conocidas y menos aún aplicadas– para trabajar y enfrentar estas situaciones desde lo político y desde lo religioso-espiritual, a fin de desestructurar patrones y constructos sociales avalados y sostenidos muchas veces por las mismas mujeres.

El grito “ni una menos” que ha resonado en Argentina y en varios de nuestros países es el grito de una sociedad que clama justicia, el derecho a pensar diferente, al respeto, a la igualdad, a desenmascarar poderes sostenidos por siglos, cuyos monstruos estructurales son contruidos y sostenidos por el poder y gobiernos de turno.

La organización activa y militante de las mujeres en defensa de las múltiples agresiones a la propia vida va en auge han suscitado cambios no sólo en los imaginarios sociales, sino también en la misma legislación de los países. Lo propio está sucediendo a nivel eclesial. La misionología debería de algún modo implicarse en tales movimientos.

Muchas mujeres han sido

excluidas a menudo de una educación igual, expuestas a la infravaloración, al desconocimiento e incluso al despojo de su aportación intelectual. [...]. ¡Cuántas mujeres han sido y son todavía más tenidas en cuenta por su aspecto físico que por su competencia, profesionalidad, capacidad intelectual, riqueza de su sensibilidad y en definitiva por la dignidad misma de su ser! (CM 3).

En este sentido el Estado, pero también las instituciones eclesiales –en nuestro caso católicas– comprometidas con el ámbito educativo deberán repensar nuevos modos y formas para ejercer a cabalidad esta labor, que impregna a la niñez y juventud de conocimientos, y hacen que su cerebro se desarrolle con horizontes definidos. Dentro de esta tarea educativa, se deberá tener en cuenta fundamentalmente a las mujeres. Ellas por muchos años fueron negadas ese derecho a la educación, y con ello se logró mantenerla invisibilizada y su voz silenciada. Pues al

estudiar o leer la historia de cualquier disciplina: historia, literatura, filosofía, pintura, teología... apenas aparecen mujeres, de forma que pensaríamos que no hicieron nunca nada, ni pensaron, ni crearon, ni argumentaron, ni propusieron..., pero, en realidad, lo que sucede es que quienes han recordado y conformado la memoria histórica, plasmada después por escrito, no lo han considerado importante o bien han elegido hacerla invisible<sup>21</sup>.

Si hablamos de la sinodalidad como conciencia del nosotros, “incluye la participación de todos en la Iglesia” (CTI 66) en igualdad de condiciones, aunque no de ministerios y responsabilidades. De allí que tanto la educación formal que se da en las instituciones del saber, como también la educación informal o no formal, la cual impartimos en muchos momentos a través de la pastoral evangelizadora y la misionariedad de la Iglesia, se transforma en una herramienta de liberación y reivindicación de toda mujer y de toda la mujer.

---

21 M. ZUBÍA GUINEA, *Para nuestra memoria histórica: las mujeres en la voz de los papas*, Estella (Navarra) 2009, “Presentación”, 8-9.

En este sentido, lo que nos desafía es una educación y formación integral para la vida, que demanda decisión, acompañamiento, inversión de recursos y compromiso. Así la mujer logrará ser más ella misma, y estará en mayor capacidad para exponer su pensamiento, contribuyendo en acciones y en la toma de decisiones conjuntamente “a la altura” con el varón.

#### **4. Aperturas misionológicas**

La sinodalidad como conciencia del nosotros eclesial nos impulsa a caminar juntos, mujeres y varones, peregrinando hacia la salvación prometida por Jesucristo dentro de nuestra opción de fe cristiana católica, lo cual no excluye que podamos valorar otras experiencias donde el Misterio (Dios) continúa entretejiendo la historia de salvación para esta humanidad pluridiversa en todo sentido.

Siendo la sinodalidad “la forma peculiar en que vive y opera la Iglesia” (CTI 42), es entonces un estilo de vida, una clave de comunión eclesial. Desde la sinodalidad del nosotros las reflexiones adquieren otro matiz, ayudan a redescubrir y dinamizar las relaciones y la participación de todos los bautizados en la vida y misión de la Iglesia. En este sentido hay una semejanza entre la Misionología como disciplina teológica teórico-práctica y la sinodalidad. Dentro de este marco el misionólogo está llamado a hacer de su vida una entrega a los demás, a entablar relaciones amplias y participativas más allá del ámbito estructural eclesial-espiritual, y estar atento a los nuevos rostros que afloran, a las situaciones y sujetos que emergen, a orientar con sus reflexiones –y dejarse orientar también por ellos– a misioneros y pastoralistas en su tarea evangelizadora.

En este contexto, hacer teología de la sinodalidad implica para un misionólogo estar atento donde la vida clama, promover

“la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes” (CTI 75) en sus investigaciones. Así la vida en general se convierte en el horizonte fundamental a ser tenido en cuenta. La vida se nos está yendo de nuestras manos, se nos escurre por nuestros dedos como consecuencia –muchas veces– de la inautenticidad de nuestro ser y actuar cristiano.

Si unimos sinodalidad, misionología y genio femenino, nos daremos cuenta que de una u otra manera abogan por la defensa de esta vida amenazada y maltratada. Una vida que es la misma que Jesús vino a traer en abundancia para todos (cf. Jn 10,10), y que exige hacerse cargo de la realidad del otro y de lo otro. Como señala Guzmán: “El hecho de encargarnos de la realidad significa que estamos en convivencia con el otro. Significa que estamos en armonía con lo que nos rodea, y por eso elegimos la respuesta más adecuada a esa realidad que se presenta”<sup>22</sup>. Entiéndase bien, esta es una lectura desde el ámbito cristiano católico, pero hay muchas personas en el mundo que, desde otras ópticas, perspectivas, religiones y ciencias están buscando una salida al humanismo y valorización de la vida. La misionología está llamada a ir siempre más allá, y trabajar en sintonía con tales personas o movimientos.

Entonces, defender la vida implica empezar a hablar no sólo de la sinodalidad como conciencia del nosotros, sino también del *eco-nosotros*. Se trata de tomarnos en serio pequeños compromisos cotidianos concretos; testimoniar acciones conjuntas entre mujeres y varones, que demuestren la lucha por la sobrevivencia actual, y por un planeta en proceso de curación y reconstrucción para las generaciones venideras.

---

22 S. GUZMÁN ROJAS, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 29.

Ayudar a gestar y defender la vida, implica vivir una sinodalidad como eclesiología de comunión, donde sea una realidad la descentralización de poderes, las estructuras dóciles, la renovación personal, la conversión pastoral, la valoración a los carismas espirituales, la apertura a los laicos, entre ellos a las mujeres (cf. CTI 105). En otras palabras, empezar por casa.

La sinodalidad requiere reinventar o recrear nuevas formas de aquella participación laical que se le exige, empezando por animar pequeñas comunidades de vida y de misión, y por darles responsabilidades. Todo esto es posible cuando no hay apego a normas, estructuras y poderes; a cambio se requiere voluntad, decisión y vuelta a las fuentes bíblicas, teológicas y eclesiales.

Finalmente, la sinodalidad del nosotros no puede ni debe ser entendida como una masa de personas, sino en concreto: niños, jóvenes y adultos, varones y mujeres con nombres y apellidos, con designaciones y responsabilidades, con capacidades y dones, con voz y voto. Para un cristiano la sinodalidad es un camino en construcción permanente, un tesoro frágil en manos humanas. De la sinodalidad del nosotros debemos avanzar en la reflexión de la sinodalidad del *eco-nosotros*, porque sólo en la común-uniión con el Misterio, con los semejantes, con nosotros mismos, y con lo otro (cosmos) podremos experimentar una vida integral, en codependencia o interdependencia mutua.

Dejo que esta reflexión tenga su continuidad a partir del pensamiento de Luciani: “quien no cree en la participación de las mujeres en la estructura Iglesia, no cree tampoco en la dignidad por igual que brota del sacerdocio común de todos los bautizados”<sup>23</sup>.

---

23 R. LUCIANI, “La reforma de la Iglesia no es una reestructuración corporativa”, en <https://www.vidanuevadigital.com/2019/08/08/rafael-luciani-la-reforma-de-la-iglesia-no-es-una-reestructuracion-corporativa/> (fecha de consulta 01.09.2019).

## Bibliografía

*BIBLIA DE JERUSALÉN*, Nueva edición totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

AUGUSTIN George, *Yo soy una misión: pasos de la evangelización*, Sal Terrae, Santander, 2018.

BARBERO SANTAOLALLA Casilda, “Mujer”, en BUENO Eloy – CALVO Roberto (dirs.), *Diccionario de Misionología y Animación Misionera*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 659-664.

BUENO DE LA FUENTE Eloy, “Sinodalidad”, en CALABRESE Gianfranco – GOYRET Philip – PIAZZA Orazio Francesco (eds.), *Diccionario de Eclesiología*, BAC, Madrid 2016.

\_\_\_\_\_, “Trinidad”, en E. BUENO – R. CALVO (dirs.), *Diccionario de misionología y animación misionera*, Burgos 2003, 881-882.

CALVO PÉREZ Roberto, “Sínodos diocesanos”, en CALABRESE Gianfranco – GOYRET Philip – PIAZZA Orazio Francesco (eds.), *Diccionario de ecclesiología*, BAC, Madrid 2016.

CASTEL François, *Comienzos: los once primeros capítulos del Génesis*, EVD, Estella 1987.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, en [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html) (fecha de consulta 28.08.2019).

CERVIÑO Lucas, Presentación del libro ROMERO CHAMBA Luz María, *Genio Femenino: un nuevo estilo misionero*, Cochabamba 10.05.2018.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, en [http://w2.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html#](http://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#) (fecha de consulta 14.08.2019).

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” (21.11.1964), BAC, Madrid 1999, 49-156.

CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA, “Comunicado: «Violencia contra las mujeres, grave síntoma de una sociedad que se deshumaniza»”, en <https://www.iglesiaviva.net/2019/08/01/comunicado-violencia-contra-las-mujeres-grave-sintoma-de-una-sociedad-que-se-deshumaniza/> (fecha de consulta 03.09.2019).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” (24.11.2013), en <http://w2.vatican.va/> (fecha de consulta 19.08.2019).

GUZMÁN ROJAS Silvia, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 11-30.

JUAN PABLO II, “Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres” (29.06.1995), en <http://w2.vatican.va/> (18.08.2019).

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Mulieris Dignitatem*” (15.08.1988), en <http://w2.vatican.va/> (19.08.2019).

JUAN PABLO II, “Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*” (25.03.1996), en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_25031996\\_vita-consecrata.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html) (fecha de consulta 19.08.2019).

LUCIANI Rafael, “La reforma de la Iglesia no es una reestructuración corporativa”, en <https://www.vidanuevadigital.com/2019/08/08/rafael-luciani-la-reforma-de-la-iglesia-no-es-una-reestructuracion-corporativa/> (fecha de consulta 01.09.2019).

LÜDEMANN Gerd, “συνοδεύω”, en BALZ Horst – SCHNEIDER Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, 1602.

PABÓN S. DE URBINA, José M., “σύν-οδος”, en *Diccionario manual griego-español*, Vox, Barcelona 1997.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “los ciudadanos y las ciudadanas, los niños y las niñas”, en <https://www.rae.es/consultas/los-ciudadanos-y-las-ciudadanas-los-ninos-y-las-ninas> (fecha de consulta 29.11.2019).

ROMERO CHAMBA Luz María, *Genio femenino: un nuevo estilo misionero*, Itinerarios, Cochabamba 2018.

SILBER Stefan, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y teologías poscoloniales*, Itinerarios, Cochabamba 2018.

ZUBÍA GUINEA Marta, *Para nuestra memoria histórica: las mujeres en la voz de los papas*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009.



## Religados a lo Divino

*Silvia Guzmán Rojas,  
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia  
Filosofía y letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”,  
Cochabamba, Bolivia  
silviaguzmanrojas@gmail.com*

### Resumen

El ser humano está religado a lo divino, por eso decimos que es religioso. Lo religioso se expresa no solamente en ritos o prácticas, sino principalmente en el cuidado de todo lo creado. Este cuidado exige donación como la que hizo Jesús: sin preferencias, sin excepciones, con amor. La Iglesia se va haciendo sinodal cuando se dona, cuando ama y cuida la Vida como su Maestro, con todas las consecuencias.

### Palabras claves

Religión – Religación – Donación – Cuidado – Sinodalidad

### Abstract

The human person is connected (sense of Latin *religare*) to the divine, and thus is religious. The religious dimension is expressed principally in taking care of creation, and not only in rites and practices. This tending requires self-giving, as Jesus shows us: without preferences or exceptions, with love. The Church becomes sinodal when it gives itself, when it loves and cares for Life like its Teacher, taking on board all consequences.

### Key words

Religión – Connection – Giving – Care – Synodality

## **Introducción**

Para iniciar este artículo vamos a partir de una premisa elemental: el ser humano es espiritual, es religioso. De hecho la Vida, no sólo la del ser humano, es religiosa. Decimos esto porque al ser creado todo por Dios, no sólo se comparte su divinidad sino también la esencia de la existencia: la donación. Una donación que será hecha en diferentes niveles, pero que sin embargo está invitada a hacerse de manera plena, como lo hizo Jesús. Si nos damos cuenta, los animales y plantas ya están en esa predisposición de donación, están donados constantemente a la Vida, y en esa forma también se están donando para que la humanidad pueda hacerse plena.

En este sentido, la religión o lo religioso no solamente abarcará una serie de creencias, prácticas o ritos, sino también a esa convicción de que somos creados por una Divinidad y que este Dios ha compartido con nosotros su esencia, y por lo tanto estamos ligados a su Divinidad. Así se puede entender esta necesidad y búsqueda de la humanidad de encontrar sentido a su existencia, de darse cuenta que está hecha para darse, donarse, y que paradójicamente encontrará más sentido a su vida mientras más se done.

Para aclarar mejor estas ideas, el artículo estará dividido en tres partes. En la primera veremos que desde que existió el hombre, ha existido la religión. En la segunda parte, desde la filosofía de Xavier Zubiri veremos cómo el ser humano y todas las demás cosas están religadas a lo divino, y en la tercera parte explicaremos qué conlleva esta religación, qué exige en nuestra vida y en nuestras relaciones.

## 1. Antecedentes-contexto

En el transcurso de la historia, hablar de lo divino o de Dios como tal ha despertado en las personas actitudes diversas, y a veces hasta contrapuestas. De hecho, no es solo la palabra “Dios” sino también vocablos como “religión”, “religioso”, “espiritual”, y otros. Pareciera que eso está reservado para cierto y reducido tipo de personas más o menos aisladas de la sociedad, o personas “especiales” a quienes les tenemos cierta admiración, como es el caso de aquellas que optaron por la vida religiosa/consagrada.

Cuando hablamos de estos temas con las personas que no han tenido la dicha de tener experiencias de este tipo, se nota un cierto rechazo o miradas raras, que al parecer nos dicen que estamos un tanto desubicados o desactualizados por hablar de esto con ellos. Es decir, este ámbito espiritual y religioso no es asimilado como una dimensión del ser humano por el simple hecho de serlo.

Siendo así, quienes quieren compartir su experiencia espiritual o religiosa y, sobre todo, quienes quieren lograr que los demás descubran esta dimensión, deben no sólo tener conocimiento sobre ese ámbito, sino también demostrar “eso” que ellos creen es esencial en su vida; allí juega un papel muy importante la actitud testimonial.

Si nos vamos al ámbito educativo, se podría decir que es más fácil enseñarle a alguien a leer que enseñarle a maravillarse por la vida, por la creación. Es más fácil explicar alguna regla matemática que “ayudarle” a darse cuenta que él/ella debe tomar las riendas de su vida, que debe discernir lo bueno de lo malo o apostar por el menor mal posible, aquello que no le hace daño ni daña a los demás. Es más fácil enseñar fórmulas químicas que

convencerle que el respeto, el diálogo, la oración, el perdón, el amor y la comunidad es lo que nos hace crecer, nos humanizan.

Por estas razones, los planes educativos de esta área son los más difíciles de hacer, exigen mucha creatividad, profundidad y seguimiento, pues deben permitir a los estudiantes descubrirse, encontrarse y encontrar su “sentido-misión” en este mundo. Si bien parece que somos nosotros, los profesores, quienes “ayudamos”, en el fondo, la educación es un descubrirse de manera conjunta, pues esa actitud de escucha y acompañamiento hace que también mi vida se recree, se humanice.

Este sentido-misión no puede descubrirse desconectado de lo trascendental, de lo divino; porque nosotros mismos somos trascendentales y, por lo tanto, no abordarnos desde este convencimiento sería desconocernos a nosotros mismos, sería ignorar lo que precisamente nos hace humanos, personas.

Veámonos en la historia. El ser humano, en el transcurso de su historia, se ha relacionado con lo divino, con lo trascendental, de diferentes maneras y se ha dejado afectar en sus modos de vida. Esta relación con lo divino ha implicado crear una serie de ritos, desde los más sencillos hasta los más profundos y complejos, que con el tiempo se los ha ido denominando como religión<sup>1</sup>.

### **1.1. La religión en la vida del ser humano**

El antropólogo Edwin Oliver James, en su libro *Historia de las religiones*, nos hace notar que desde que existe el hombre, la religión ha sido parte de su vida, porque hasta ahora hay

---

1 Entendemos esta palabra como un “conjunto de creencias religiosas, de normas de comportamiento y de ceremonias de oración o sacrificio que son propias de un determinado grupo humano y con las que el hombre reconoce una relación con la divinidad”, en LÉXICO (powered by Oxford), “Religión”, <https://www.lexico.com/es/definicion/religion> (fecha de consulta 02.12.2019).

misterios que el ser humano no puede resolver y simplemente acompañan su vida. A estos misterios el hombre les ha ido dando diferentes sentidos, para que no sean ajenos o arbitrarios a nuestra humanidad.

La religión es tan antigua como la humanidad. Desde la Edad de Piedra hasta nuestros días, la religión ha ido adoptando diversas formas<sup>2</sup>, puesto que el hombre no ha podido dar razón de acontecimientos que le pasan a su vida, y mucho menos ha podido dominarlos: hablamos de la muerte, el amor, la vida, etc. Por lo tanto,

el ser humano siempre ha demostrado respeto hacia estas cosas, a lo sagrado, divino, por aquello que no puede dar razón, sino sentido. Eso por un lado; pero por otro, si bien le teme a la muerte, también se maravilla por la vida, por el nacimiento, y ha sentido la providencia de la naturaleza en el transcurso de la historia, dándose cuenta que ella rige y ordena la vida. Este respeto por lo sagrado le ha permitido “superar crisis y acontecimientos importantes de la existencia humana”<sup>3</sup>.

Si bien la vida fue desarrollándose con el pasar de los años, “el hombre primitivo, antiguo y moderno ha expresado y escenificado su religión, pero sin método ni teorización”<sup>4</sup>. Según los descubrimientos de hace más de 50.000 mil años atrás, se puede observar cierta ritualidad con sus muertos, pues ellos estaban rodeados de pequeños símbolos. Esto revela un tipo de creencia del hombre primitivo.

---

2 Cf. E. O. JAMES, *Historia de las Religiones*, Madrid 2003, 9.

3 *Ibid.*, 237.

4 *Ibid.*, 12.

Con el tiempo, estos ritos fueron creciendo, pues era el modo de conectar con el mundo sobrenatural. Cuando se fueron formando las pequeñas sociedades, gracias a la agricultura, se dieron cuenta también que en cada pueblo se destacaban personas investidas con poder sagrado y trascendental. Este poder puede ser “natural” o a raíz de una experiencia sagrada, divina<sup>5</sup>. Así se justifica el rol del profeta, sacerdote, chamán, y otros.

De este modo, en todas las civilizaciones, ya sea egipcia, china, india, de Mesopotamia y por supuesto en la hebrea, lo espiritual y religioso ha sido la fuerza motora de la cultura humana. La religión le ha permitido conservar tradiciones, modos de relacionarse, crear un orden moral y dar sentido a su vida.

El antropólogo B. Malinowsky, después de estudiar y observar en diferentes lugares, distintas culturas, afirmará que: “La religión impulsa al hombre a las mayores empresas de que es capaz y le da lo que ninguna otra cosa puede hacer: darle paz y felicidad, armonía y un sentido para su vida”<sup>6</sup>. La literatura e historia dan cuenta de estas inspiraciones y acciones; de hecho, no se hubiera podido conformar un pueblo sin esta misticidad, sin esa relación con lo sagrado, sin ese sentido de nuestra humanidad en el mundo. Pensemos en los griegos, los hindúes, en nosotros.

La religión ha estado vinculada fuertemente a la vida del hombre, a los pueblos antiguos y ya no tanto a nuestros pueblos “modernos”, con excepción de nuestros pueblos indígenas. De hecho, respecto a estos últimos, hasta ahora les es difícil separar

---

5 La experiencia de Moisés, Jacob, Mahoma, y otros.

6 B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, citado en E. O. JAMES, *Historia de las religiones*, Madrid, 2003, 260.

lo religioso de lo político, puesto que lo religioso impregna toda su vida, toda su forma de ver el mundo, sus actividades y sus relaciones con los demás y la naturaleza. Y como que nosotros, los “modernos”, nos hemos empeñado en desconectarnos de esa dimensión. Entre paréntesis, quizá ésta sea una de las razones por las que actualmente nos quejamos de nuestra sociedad sin valores, sin sentido común, intolerante, dañina no sólo con los seres “queridos” sino también con la naturaleza, porque se ha querido y se quiere desvincular al hombre de esta dimensión tan profunda que le hace ser él mismo: su conexión con lo trascendente, lo divino.

Así, esté donde esté el hombre puede ser íntegro. No tiene que portarse o pensar diferente si está en la iglesia o en la calle, si hace trabajo de campo o de escritorio; el modo de cómo nos enfrentamos con la realidad lo hacemos desde nuestra totalidad, desde lo que somos y creemos, desde nuestra “visión de mundo”, una visión personal-colectiva. Y bien sabemos que esta realidad es dinámica y exige del ser humano no sólo conocimientos para responder a lo que se le presenta, sino también profundidad, para saber elegir cuál es la respuesta adecuada para esa situación.

Así, a la definición de religión que hemos puesto en el pie de página, podemos añadirle otras acepciones como “un sistema cultural de determinados comportamientos y prácticas, cosmovisiones, textos, lugares sagrados, profecías, ética u organizaciones que relaciona la humanidad a elementos sobrenaturales, trascendentales o espirituales”<sup>7</sup>.

De este modo, nos podemos dar cuenta que la religión establece un modo de comportamiento y visión de mundo que no solamente determina al ámbito personal, sino también

---

7 WIKIPEDIA, “Religión”, en <https://es.wikipedia.org/wiki/Religión> (fecha de consulta: 29.07.2019).

comunitario; implica ética, comunicación y relación con el otro y con lo divino.

La historia nos muestra también que la religión, con el pasar de los tiempos ha ido adquiriendo madurez intelectual y sistemática. Es decir, se ha abordado el tema de Dios de manera conceptual y especulativa, primero en la filosofía y luego obviamente con la teología, teniendo como base la religión judía-cristiana, que ha ido adquiriendo justificaciones intelectuales y sistemáticas. Estas justificaciones tuvieron diferentes acepciones dependiendo de las épocas de nuestra historia, algunas acertadas y otras no.

Si bien la religión se ha expresado de diversas formas en la vida del hombre, ya sea en el rito, arquitectura, literatura, y otros, el tema de Dios como tal ha tomado madurez en Grecia y en la India; en ambos lugares abordados de distinta manera como “problema intelectual”, nos dirá Xavier Zubiri<sup>8</sup>.

Si bien “religión” etimológicamente proviene del latín *religare* (el prefijo *re* indica intensidad, repetición, y el verbo *ligare* significa ligar o amarrar), que se definirá como acción y efecto de ligar fuertemente (con Dios o lo trascendente), significa que estamos unidos a lo divino a pesar de que algún rato podemos alejarnos, pero que sin embargo no se puede romper esa conexión; es como un elástico que se puede estirar hasta el extremo pero que sí se quiere, al soltarlo, vuelve al principio. Y nuestra vida es un constante ir y venir, nuestras acciones nos van diciendo qué tanto hemos alargado o dilatado nuestra conexión.

---

8 Nació en San Sebastián, España, el 4 de diciembre de 1898. Ingresó en 1917 en el seminario de Madrid. Además de la carrera de Teología, estudió Filosofía con Juan Zaragüeta, y en 1919 con Ortega y Gasset, quien dirigirá su tesis en la Universidad Central de Madrid. Falleció en Madrid, el 21 de septiembre de 1983. Cf. Wikipedia, “Xavier Zubiri”, en [https://es.wikipedia.org/wiki/Xavier\\_Zubiri](https://es.wikipedia.org/wiki/Xavier_Zubiri) (fecha de consulta 11.04.2019).

¿Pero cómo se va expresando esta unión con lo divino? Vemos también que en el transcurso de la historia del hombre la religión suministró ritual, mito, fe y práctica. Suministró religiosidad y espiritualidad.

La espiritualidad es la forma en que las personas conducen su vida en relación a lo trascendente, encontrando alivio, esperanza y paz interior en su vida. Por otro lado, la religiosidad es un conjunto de valores que han sido desarrollados en forma de actitudes, creencias y prácticas institucionalizadas<sup>9</sup>.

Vamos a darle énfasis a la espiritualidad, porque ella es la que permite plasmar un proyecto de vida, un modo, un estilo de cómo quiero ser y qué queremos hacer con nuestra vida, un modo de cómo queremos relacionarnos con lo cercano y lo profundo, lo trascendente. Entendamos lo trascendente no como algo fuera de nosotros, sino al contrario como algo profundo, esencial, algo que nos trasciende hacia dentro, porque es desde ahí que nos relacionamos.

El modo o estilo de vida que queremos llevar y lograr es total, con todo. Es decir, no es sólo para uno, sino también para nuestra comunidad cercana y lejana. Es total también en el sentido de que abarcará todos los aspectos de nuestra vida, todas nuestras dimensiones y en todos los momentos de nuestro día y nuestros días. Será un estilo que se irá desarrollando en el tiempo de manera íntegra.

Como se ha podido observar, todas estas cuestiones son propias de la persona como tal. Recalco este punto porque existe la tendencia de mirarnos, separadamente, como hombres

---

9 M. AGUILAR JOYA, "Espiritualidad y religiosidad", en <https://historico.elsalvador.com/historico/107758/espiritualidad-y-religiosidad.html> (fecha de consulta 02.12.2019).

y mujeres. Y aquí la cuestión es que, como seres humanos, la dimensión espiritual y religiosa está dentro de nosotros; nos atreveríamos a decir incluso que no seríamos lo que somos si desconociéramos o negáramos esta dimensión, no seríamos personas plenas. No podríamos.

Ahora vamos a entrar a la segunda parte, la religación desde Xavier Zubiri. Lo expondremos desde el ámbito filosófico.

## 2. Religados a la realidad

Para hablar de religación desde Xavier Zubiri, es necesario partir desde la siguiente afirmación. Para Zubiri, el hombre<sup>10</sup> y las demás cosas se encuentran inmersos dentro de la realidad. La realidad envuelve y funda todo. Es decir, la realidad está dentro del hombre y el hombre en la realidad<sup>11</sup>.

Dicho esto, para Zubiri todo conocimiento se hace a través de tres modos explicados en sus libros: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*; esta trilogía es denominada *Inteligencia Sentiente*.

Si bien Zubiri habla del conocimiento como tal, su amigo y discípulo Ignacio Ellacuría lo llevó al ámbito social-radical, y propuso desde este sistema filosófico el principio de la liberación del hombre de la realidad de injusticia, pobreza, abuso, etc.<sup>12</sup>.

Para Zubiri, el primer modo de acercamiento al conocimiento es la Aprehensión primordial de la realidad. Este modo consiste en actualizar aquello que se nos presenta. Decimos actualizar,

---

10 En esta parte utilizamos la palabra "hombre" refiriéndonos al ser humano hombre y mujer. No podemos poner "persona", porque para Zubiri esta palabra da connotaciones al ser humano que más abajo serán explicadas.

11 Cf. S. GUZMÁN, "Haciéndonos humanos", en Yachay 69 (2019) 12.

12 Cf. *ibid*, 11.

porque no es que la cosa no haya existido antes, sino que nosotros la hacemos presente en nosotros con toda su particularidad. Zubiri dirá con su “de suyo”. Es decir, con aquello que hace a la cosa ser ella misma<sup>13</sup>. Aplicándolo a nuestras relaciones con nuestro entorno, podemos decir que en este primer momento somos capaces de reconocer la especificidad de cada ser humano, su “de suyo”, y también nos presentamos con nuestros “de suyo” y nos relacionamos.

El segundo modo es llamado *Logos*. Este modo parte necesariamente de la aprehensión primordial de la realidad. El acercamiento a la cosa en este modo es más profundo, y podemos decir lo que es la cosa “en” realidad. Es decir, implica comunicación, una relación profunda y en apertura, puesto que afectaremos al otro y nos tenemos que dejar afectar por el otro. Esta apertura que se crea es denominada por Zubiri como campo, un campo abierto donde se está entre otras cosas reales y podemos re-actualizarlas, es decir, podemos decir algo más de la cosa<sup>14</sup>. Este modo profundo de relacionamiento propicia lo colectivo, la comunidad.

El tercer modo es denominado por Zubiri como Razón. La razón también parte del anterior modo, parte de lo que la cosa es “en” realidad, para decir lo que es en “la” realidad.

Vamos a ejemplarizar estos modos: Si vemos que una persona tiene fiebre, alguien que no es médico en su sentido común dirá que tiene una infección: aprehensión primordial. Alguien que estudia medicina hará preguntas claves e indagará qué comió o bebió, si tiene algún otro malestar, y podrá decir que es a causa de una infección estomacal o por alguna herida: ese es el segundo momento, el *Logos*. Un médico especialista

13 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid 2006, 61.

14 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982, 52 -53.

no sólo sabrá la causa de la fiebre, sino que proporcionará la medicina indicada para quitar ese dolor: es el tercer momento, la razón. Si nos damos cuenta, este proceso de conocimiento se va haciendo cada vez profundo, especializado.

Así sucede en nuestras relaciones. En aprehensión primordial reconocemos los “de suyo” de las personas; en el momento del logos, entramos en comunicación, creamos un campo, una comunidad; y en el tercer momento, no es simplemente una comunicación sino una relación de comunión, tan profunda y de tan alto nivel que conllevará dar la vida, donarme.

Estos tres momentos se reflejan también en la actitud del samaritano. En aprehensión primordial se “hace cargo”, se acerca; en el segundo momento “carga” con esa situación; y en el tercer momento se “encarga” con la realidad del asaltado, y le dice al posadero que a su regreso compensará algún gasto extra<sup>15</sup>.

Con el tercer momento, hemos marchado a la pura y simple realidad. Esta marcha no es hacia fuera, sino más bien hacia lo más profundo de uno mismo. En este sentido, para llegar a la pura realidad no tenemos que salir de nosotros, sino más bien entrar más en nosotros<sup>16</sup>.

Aplicando estos modos a la propia vida se torna más interesante y determinante. Significará conocernos de tal modo que podamos decir con certeza nuestros “de suyo”. Y no solamente conocerlos sino quererlos. Decíamos que se torna interesante porque podemos elegir cómo actualizarnos a nosotros mismos en todo momento. Esto significa que podemos elegir qué “de suyo” nos hace nosotros mismos y

---

15 Estos modos de hacerse cargo, cargar y encargarse están desarrollados en S. GUZMÁN, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 11-30.

16 Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983, 43.

no otro. Es determinante, porque lo que vayamos eligiendo es lo que podremos decir y mostrar “en” realidad, y supondrá que estas elecciones fueron las más adecuadas para nosotros y la comunidad, puesto que nos iremos realizando con ella. Y tratándose de nosotros, no solamente tendrían que ser las más adecuadas sino también las más queridas, pues ha requerido un viaje a lo profundo de nosotros mismos.

En hacernos como nosotros queremos consistirá la vida, en *auto-poseernos*, y mientras más nuestra sea nuestra vida es cuando nos constituimos persona. Pedro Laín Entralgo, otro amigo y discípulo de Zubiri, dirá: “Alguien es persona, no sólo porque puede decir «Yo soy mí mismo», sino, en definitiva, porque puede decir «Yo soy mío». Ser persona es ser estructuralmente «mío»”<sup>17</sup>.

Realizando la marcha hacia el mundo significará en nuestra vida reconocernos dentro de la pura y simple realidad, podremos decir lo que somos en “la” realidad, en el mundo. Llegar a este modo implicará encontrar nuestro sentido-misión. Es decir, no es solo conocer y elegir nuestros “de suyo”, sino que estos modos nos llevan a darnos, donarnos hacia los demás.

Si nos damos cuenta, lleguemos al modo que lleguemos, estamos inmersos en la realidad. Es el proceso que todo ser humano puede y debería hacer en el transcurso de su vida.

Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de *estar* haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya<sup>18</sup>.

17 P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, tomo II, Madrid 1968, 270.

18 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1963, 372.

Esta pura Realidad es la que hace que haya todas las cosas, y nosotros estamos inmersos en ella y ella en nosotros. Xavier Zubiri dirá que estamos religados a la realidad. Es decir, es la que nos hace existir, la que nos hace ser. No estamos *arrojados* a nuestra existencia, sino más bien religados al poder de lo Real. “Lo que nos religa, nos religa bajo esa forma especial, que consiste en apoyarnos haciéndonos ser”<sup>19</sup>.

Por tal razón, Zubiri dirá que estamos religados a lo divino, y esta religación se concreta en la religión, la religión en sus diversas formas, procesos y evoluciones. Sin embargo, ya centrándose en el cristianismo, dirá que el ser humano es un ser *dei-forme*, es decir, Dios está en y con nosotros.

Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco va hacia Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior ir hacia Dios es un ser llevado por Él. [...] “Nos movemos, vivimos y somos en Él”<sup>20</sup>.

Así, podemos decir que por esta religación a lo real estamos impelidos, empujados, a realizarnos de manera plena, de manera absoluta, con todo lo que conlleva. Y esta realización no la hacemos de manera individual, sino nosotros con y en la comunidad.

### 3. Llamados a compartir la vida divina y a donarse

He iniciado el artículo exponiendo que desde que existe el ser humano existe la religión. Su relación con lo divino y trascendente le ha permitido dar razón a su existencia y a

---

19 *Ibid.*, 375.

20 *Ibid.*, 376.

sobrellevar las cosas inexplicables que ha ido sintiendo y le ha ido sucediendo. En todas las civilizaciones, lo religioso y lo divino no estaba desconectado de la vida en sí, no sólo la del ser humano.

Y partiendo desde la filosofía de Xavier Zubiri vimos que, para él, la realidad es aquella que envuelve y funda todo. Y que esa realidad es lo divino. Por tal razón el ser humano siempre ha buscado conectarse con ello y ha proyectado su vida en función a ello. En palabras de Zubiri, decimos que el ser humano está *religado* a lo divino. Y esta religación permitirá “hacerse” de la mejor manera posible. Y este hacerse no sólo es para uno, sino también para la comunidad, porque estamos en relación con ellos, nos hacemos con ellos y ellos se hacen con nosotros. Así podemos entender las palabras de san Pablo en su carta a los Filipenses: “Pido que el amor crezca en ustedes junto con el conocimiento y la lucidez. Quisiera que saquen provecho de cada cosa y cada circunstancia para que lleguen puros e irreprochables al día de Cristo” (Flp 1,8-10).

Esta relación-comunicación que entablamos con nuestra comunidad nos permite encontrar nuestra sentido-misión, que implica darnos, donarnos, así como lo hizo Dios. El hecho de que hayamos sido creados a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26) no sólo significa que somos llamados a compartir la vida divina, sino también somos seres hechos para donarnos, como Jesús, como Dios. Él se dona a nosotros haciéndose humano, compartiendo nuestra condición (cf. Flp 2,6-9) para hacernos seres *dei-formes*. Es decir, somos seres formados para la divinidad.

En Cristo, el Hijo de Dios se realiza en una naturaleza humana. Es la deificación suprema de una criatura. Dios hace don de su persona para asumir en ella una

naturaleza finita. Pero lo hace para lograr por medio de esta deificación sustancial la deificación de los demás hombres por comunicación [accidental: es lo que llamamos *santificación*<sup>21</sup>.

Si compartimos todos los seres humanos esta llamada a participar de la divinidad, los demás, los “otros y otras” ya no son simples otros y otras, sino que se convierten en “prójimos”<sup>22</sup>. Un prójimo del que estamos impelidos a hacernos cargo de su necesidad, al que tenemos que cargarlo y del que asumiremos encargamos<sup>23</sup>. Estos modos de relacionarse con el otro, Jesús nos los ha explicado con una hermosa parábola y la ha concluido diciendo: “Vete y haz tú lo mismo” (Lc 10,37).

### **A manera de conclusión**

Con todo lo dicho, podemos decir que somos seres humanos que estamos en proceso de hacernos “personas” con y en la comunidad. Es un camino que sólo puede hacerse de manera conjunta. En nuestro caso, esta comunidad es la Iglesia.

Veámos que la comunidad genera un *campo* y el campo es apertura. Esto significa que nuestro caminar hacia la pura realidad no puede pues estar cerrado, no estaríamos avanzando si así lo fuese, estaríamos estancados.

Veámos también que quienes conformamos esta comunidad somos seres *dei-formes*, todos por igual, y estamos religados a lo Divino. Como Iglesia, creemos que esa Realidad pura es Dios. Estamos religados a Dios, estamos en Él y Él en nosotros. Así entendemos sus palabras cuando nos dice: “Yo soy la vid

---

21 *Ibid.*, 457.

22 Cf. *ibid.*, 476.

23 Cf. S. GUZMÁN, “Haciéndonos humanos”, en Yachay 69 (2019) 29.

y ustedes las ramas. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, pero sin mí no pueden hacer nada” (Jn 15,5).

Sin esta religación no podríamos realizarnos como personas de manera plena.

Decíamos que nuestra realización no sería posible de manera individual, sino con y en la comunidad. Esto implica una responsabilidad grande, puesto que mientras más realizado esté, mientras más persona (dueña de sí mismo) pueda ser, nuestra comunidad se enriquece y crece con nosotros, puesto que la afectamos de manera positiva. Así, no podemos permitirnos ser descuidados, desubicados, pues eso afecta a nuestro entorno en diferentes escalas y significaría que nuestra religación a Dios está un tanto alejada, distanciada, no está siendo plena. Y, por lo tanto, significaría también que no estamos siendo prójimos con el otro.

Consideramos que, como pastoralistas, misioneros y misionólogos, como seres humanos, estamos llamados por un lado a acompañarnos y cuidarnos como prójimos, con todo lo que implica, así como el samaritano. Si nuestra opción preferente ha sido llevar un modo de vida dedicado especialmente a vivir y fortalecer nuestra relación con Dios, significa que conocemos más este camino, y entonces seremos los que nos donamos más, como Jesús.

Por otro lado, para que esta Iglesia sinodal sea una realidad, es necesario partir del convencimiento de que todo ser humano es religioso, espiritual; entonces no debo “enseñarle” al otro, o mirarle como que le falta algo, sino más bien el testimonio de ambos debe ayudarnos a descubrirnos religiosos y espirituales, debe ayudarnos a plenificarnos. A. Potente afirma que “los gestos auténticamente religiosos no [solamente] son los de

culto, sino del cuidado”<sup>24</sup>. Una Iglesia que cuida la vida, no sólo la del ser humano, sino la Vida, es sinodal.

Así, la Iglesia que comulga, comparte, convive, cuida y se comporta como prójimo con el que sufre, con él y la que está en desventaja, una Iglesia que no privilegia a unos cuantos y más bien se esfuerza por crear armonía, equidad e igualdad en todos, todos sus ámbitos, se pone en camino y se va haciendo sinodal.

## Bibliografía

AGUILAR JOYA Mario, “Espiritualidad y religiosidad”, en <https://historico.elsalvador.com/historico/107758/espiritualidad-y-religiosidad.html> (fecha de consulta 02.12.2019).

JAMES Edwin Oliver, *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2003.

LAÍN ENTRALGO Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, Revista de occidente, Madrid 1968.

GUZMÁN Silvia, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 11-30.

POTENTE Antonieta, *Es vida y es religiosa*, Paulinas, Madrid 2018.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 2006.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid 1982.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983.

ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.

ZUBIRI Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Nacional, Madrid 1963.

---

24 A. POTENTE, *Es vida y es religiosa*, Madrid 2018, 98.

# Sinodalidad, digitalidad y mundo juvenil

*Clara Medina Serra, CSM*

*Casa de Espiritualidad San Eugenio de Mazonod, Iquique, Chile*

*claramese@gmail.com*

## Resumen

La experiencia sinodal hoy pasa por una experiencia virtual. Todo el sistema digital nos ofrece nuevas posibilidades de vivir la fe. Creemos que los jóvenes, desde sus características, viven de algún modo la sinodalidad en el ambiente digital. Las posibilidades de diálogo son enormes. En el mandato misionero propuesto por Jesús, vemos que nos envía a anunciar la Buena Nueva a todo el mundo. Nunca pensamos que esto podía ser tan literal y posible. Estamos en la mejor época hasta ahora para evangelizar. Las generaciones que nos precedieron jamás habían dispuesto de los medios. Cuando Jesús pidió a sus discípulos echar las redes, no pensamos que el mar donde echar las redes se convertiría en el mundo entero.

## Palabras clave

Juventud – Evangelización – Redes Sociales – Jesús – Sinodalidad – Diálogo – Misión – Comunidad – Apertura – Integración – Realidad – Escucha

## Abstract

Synodal experience today includes a virtual experience. The whole digital system offers us new possibilities for living our faith. We believe that young people, with their characteristics, in some way live synodality in the digital world. The possibilities for dialogue are enormous. When Jesus sends us on misión, we see that he sends us to announce the Good News to the whole world. We never thought that this could be so literal

and possible. We live in the best ever of times to evangelize. Previous generations never had social media at their disposition. When Jesus asked his disciples to cast out their nets, we could not imagine that the sea where they did so would become the whole world.

### Key words

Young People – Evangelization – Social Networks – Jesus – Synodality – Dialogue – Mission – Community – Openness – Integration – Reality – Listening

### Introducción

En el presente artículo pretendo reflexionar, desde la experiencia de ser joven hoy, sobre la realidad juvenil en sí, con su cercanía a lo digital, con su caminar en el mundo. Desde lo teórico<sup>1</sup> y práctico.

Los que vivimos comprometidos a fondo en el anuncio del evangelio, sabemos que no es posible hablar de misión en el mundo joven sin conocer las dimensiones del universo digital en el que nos movemos todos. Tal vez nosotros, los jóvenes, con más intensidad, pero todos estamos inmersos en él. Y digo nosotros los jóvenes, porque soy parte de esa generación comúnmente llamada los “millennial”, y me siento comprometida con lo que a lo largo de estas líneas voy a ir expresando.

Lo digital engloba la vida del joven de hoy desde su nacimiento, –hemos nacido con un dispositivo, no debajo del

---

1 Parte de lo expresado a lo largo del escrito reproduce líneas de mi monografía (trabajo escrito para optar al Título de Bachillerato Eclesiástico en Teología y Licenciatura Civil en Teología): *Jesucristo para los jóvenes de hoy: ¿cómo proponer la fe en Jesucristo a los jóvenes?*, Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba 2017.

brazo, sino en la palma de la mano— y, en su uso y a través de las redes, expresamos necesidades, preocupaciones, deseos, carencias, sueños, anhelos...

El joven del siglo XXI, el llamado “millennial”, nace inserto en un ambiente digital donde es posible encontrarlo todo en la red. Antes de que apareciera Internet, muchas personas eran valoradas por lo que sabían o por los contenidos que pudieran retener en la memoria. Podemos decir que se “medía” la inteligencia en la escuela, de cara a la sociedad, a través de la cantidad de datos acumulados en la memoria. Hoy, lo que valora el joven no es tanto los datos que hayas adquirido, sino el modo de relacionar eso y la experiencia generada con ellos. Con un simple “click” cualquier información está al alcance de la persona, sin necesidad de tener el dato cultural almacenado. No es necesario esperar, el dato es instantáneo. Se valora la rapidez de la información, y no siempre su veracidad.

El joven busca en la red, y espera encontrar, las respuestas a sus preguntas. No siempre esas respuestas le resultan satisfactorias. Pero el sistema en el que nos encontramos nos impulsa a permanecer en el mundo digital. Nadie quiere sentirse marginado. Hoy, ¿qué joven no está al tanto de los mejores “youtubers”, de los mejores “instagramers”, de la última ocurrencia de tal o cual famoso? Los jóvenes viven actualizados de lo que pasa en las redes constantemente. El sistema digital “posee”, en cierto modo, la vida juvenil, la manipula, la atrae, la confunde, pero al mismo tiempo la nutre, le hace pensar, crecer, inquietarse, aprender. ¿Cómo entender estas aparentes contradicciones? ¿Cómo vivir desde la experiencia de sinodalidad en este contexto? ¿Cómo encontrar, expresar, anunciar a Dios en ese mundo juvenil digitalizado?

Los jóvenes están sedientos de sentido, de relaciones; nunca antes habíamos estado tan conectados, pero tampoco nunca habíamos tenido tanta sensación de soledad. Pero ¿por qué experimentar soledad, abandono, carencia afectiva, cuando precisamente estamos más en conexión que nunca? ¿Por qué los jóvenes experimentan sensaciones de vacío en un mundo que constantemente le bombardea con informaciones aparentemente muy satisfactorias? ¿Por qué el joven busca en las redes lo que puede dar sentido para su vida? Los que nos relacionamos con jóvenes en nuestra pastoral o misión, necesitamos reflexionar continuamente sobre el cómo viven ellos sus experiencias de vida, su fe, su relación con Dios. Es un hecho que Dios está metido en el mundo digital, y la evangelización a través de las redes puede ser una gran oportunidad hoy.

Quisiera, en un primer momento, reflexionar brevemente acerca del mundo digital. Después, centrarme en el mundo juvenil, para acabar reflexionando sobre la necesidad de una misión sinodal hoy.

## **1. Características del universo digital**

Es relevante comenzar hablando por el universo digital, pues “las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación se han convertido en un factor determinante para nuestras vidas. El fenómeno de mayor relevancia en Internet actualmente son las redes sociales, espacios de interacción con multitud de posibilidades tanto a nivel personal como profesional”<sup>2</sup>.

El universo digital genera, a través del sistema de las redes sociales, un mundo paralelo a la realidad. Mejor dicho, a la

---

2 C. OLIVA, “Redes sociales y jóvenes: una intimidad cuestionada”, en *Aposta* (revista de ciencias sociales) 54, <https://studylib.es/doc/5077625/redes-sociales-y-y%C3%B3venes--una-intimidad-cuestionada> (fecha de consulta 04.09.2019).

realidad física, porque las experiencias en lo digital también son reales, y así lo perciben los jóvenes. Y podemos hablar de mundo, porque es algo que sobrepasa en numerosas ocasiones nuestro pensamiento o conocimiento, mediatizando todos los círculos de comunicación interpersonal, condicionándola y alimentándola. Cada día se inventa algo nuevo, y la velocidad con la que hoy funciona la tecnología es algo que los que no son “millennials” no están acostumbrados a vivir. Pero al mismo tiempo, “el *ambiente digital* también es un territorio de soledad, manipulación, explotación y violencia, hasta llegar al caso extremo del *dark web*” (CV 88)<sup>3</sup>.

El discurso sobre las redes digitales es de una inmensa complejidad, precisamente por sus dimensiones, sus características, la variedad de dispositivos, el fácil tránsito entre redes... No podemos perder de vista que detrás de todo este entramado hay personas concretas, muchas de ellas con una gran capacidad de decidir y de influenciar, tanto en los procesos, tipo de discurso, como en los parámetros que lo conforman. Parámetros que no podemos ignorar, ya que son elementos básicos sobre los que fundamentar nuestro tránsito por las redes. A. Spadaro afirma que “la red no es un instrumento, sino un ambiente en el que vivimos”<sup>4</sup>, e incluso la coloca dentro del proyecto divino.

Frente a la realidad de la tecnología, muchas son las interpretaciones. Desde nuestro punto de vista, cabe mencionar de entrada la necesidad de no demonizar las redes. Son un instrumento nuevo que nos permite una densidad y profundidad de comunicación como no habíamos tenido antes. “El Espíritu

---

3 FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Christus Vivit*”, Verbo Divino, Cochabamba, 2019.

4 A. SPADARO, “Los 6 desafíos de la comunicación digital”, en <http://www.teologiahoy.com/secciones/iglesia-en-salida/los-6-desafios-de-la-comunicacion-digital> (fecha de consulta 01.09.2019).

sopla donde quiere...” (Jn3, 8), y “donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2 Cor 3,17). Sería un error separar nuestra vida del mundo digital. De hecho, podríamos mencionar que parte de nuestra fe es digital, es decir, se vive dentro del ambiente de las redes. Si miramos lo digital como oportunidad para crecer en nuestra relación con Dios, podremos anunciar con alegría la fe que emana del evangelio dentro de dicho ambiente.

Quisiera nombrar algunas características principales de este mundo de las redes:

- la inmediatez de la comunicación y relaciones, a pesar de las distancias físicas;
- la riqueza que se halla en ellas, en cuanto a contenidos y formas;
- la metodología utilizada para explicar o dar a conocer algo;
- la variedad de códigos comunicativos;
- la posibilidad que ofrecen para poder intercomunicarse y poder crear una relación interactiva y recíproca donde todos pueden participar, compartir, criticar, editar...;
- la inmediatez de una comunicación bidireccional o multidireccional (dialogal, comunidad comunicativa, sinodal...);
- la posibilidad de que el mensaje se difunda con una amplitud desconocida hasta hoy (nivel mundial), o bien quedar cerrado a círculos conocidos y autocontrolables, etc.<sup>5</sup>.

---

5 Para ampliar información sobre lo anterior, consultar Lucía CANTAMUTTO – Cristina VELA, “El discurso digital como objeto de estudio: de la descripción de interfaces a la definición de propiedades” en *Aposta* (revista de ciencias sociales), <http://www.redalyc.org/pdf/4959/495952431011.pdf> (fecha de consulta 01.09.2019).

Al mismo tiempo, y por otra parte, podríamos afirmar que las redes también pueden ser entendidas y experimentadas de otro modo. En el documento que prepararon 300 jóvenes de todo el mundo antes del Sínodo de los Jóvenes, ellos indicaron que “las redes online pueden volverse inhumanas. Los espacios digitales nos ciegan a la vulnerabilidad del otro y obstaculizan la reflexión personal” (CV 90). Incluso en el documento postsinodal *Christus Vivit*, se menciona que “la inmersión en el mundo virtual ha propiciado una especie de *migración digital*, es decir, un distanciamiento de la familia, de los valores culturales y religiosos, que lleva a muchas personas a un mundo de soledad y de autoinvención, hasta así experimentar una falta de raíces, aunque permanezcan físicamente en el mismo lugar” (CV 90).

Es necesario, desde nuestro campo de misión, ser seriamente analíticos para descubrir los cambios profundos que se están produciendo en el discurso digital. Las redes no son el “problema”, más bien son el mundo de las posibilidades. Educar para que sean los usuarios los que elijan los medios en función del tipo de comunicación que queremos establecer y del sentido y amplitud que queremos darle a esa comunicación.

Se requiere una “inteligencia evangélica” para descubrir las infinitas posibilidades que tienen las redes digitales en el campo del anuncio del evangelio y del testimonio de vida que queremos comunicar. Y no solo eso, sino movernos con agilidad ante los cambios continuos que se producen en las comunicaciones actuales.

## **2. La juventud hoy**

En primer lugar, quisiéramos expresar que no existe una sola juventud en sí, y menos hoy, pues la concepción espacio-tiempo

es algo que ha ido variando con la historia. Hoy, el presente va mucho más deprisa que siglos pasados. El Papa manifiesta que “*la juventud* no existe, existen los jóvenes con sus vidas concretas” (CV 710). Y esas vidas concretas son heterogéneas. Algo parecido expresaba san Alberto Hurtado hace unos años atrás:

Nada más complejo que describir el alma y el comportamiento de una generación de jóvenes. Por mucho que los observe, por más encuestas que realicen, siempre algo, mucho, se nos escapa. Es fácil confundir ciertas manifestaciones ruidosas y espectaculares con lo esencial; es igualmente fácil generalizar ciertas reacciones de grupos y crearlas propias de un país o de una época<sup>6</sup>.

Pero sí es cierto que podemos nombrar rasgos comunes a los llamados jóvenes *millennials*. “A los jóvenes se les identifica como la generación de jóvenes nacidos aproximadamente entre 1985 y 1995, [...] y se describe a sus integrantes como adictos a las redes sociales y los viajes, propensos a cambiar de trabajo con frecuencia y poco interesados en ser madres/padres, entre otras cosas”<sup>7</sup>. Así son los “*millennials*” y, aunque es cierto que “*existe escasa literatura acerca de cómo se manifiesta la identidad millennial en el contexto latinoamericano*”<sup>8</sup>, podemos hablar de características comunes juveniles.

Sobre los jóvenes se suele decir que son “líquidos, vulnerables, sin sentido de los grandes valores, faltos de un compromiso religioso, y conducidos por una marea digital

---

6 A. HURTADO, citado en A. Fernández, “Juventud, afectividad y sexualidad”, en Mensaje 681 (2019) 36.

7 J. BLAKE, “¿Juventud, chilena, juventud «millennial»?”, en Mensaje 681 (2019) 32.

8 *Ibid.*

presidida por las *fake news* y los *influencers*<sup>9</sup>; al joven hoy se le califica de ser líquido, o sea, sin consistencia, poco profundo.

Por otra parte, el joven es un ser en relación. Es por ello que busca sentirse conectado siempre. Conectado con otros, conectado con sus pasiones, motivaciones, con aquello que empatiza. Y esto, en numerosas ocasiones no lo encuentra. Quizás es por ello que se remite al mundo digital para canalizar lo que siente, lo que vive y le afecta, y es ahí donde busca llenar las carencias que seguramente siente, pues no lo halló en el mundo físico. El mundo digital ha llegado tan rápido a la sociedad que tanto el joven como el adulto han sido incapaces de procesar todo lo que estaba recibiendo, y eso puede ser una de las causas del interés de hablar de la sinodalidad.

El joven de por sí es buscador de sentido, inquieto. Respecto a la relación joven-Iglesia, en muchos países podemos hablar que se vive una gran secularización. En Bolivia ese proceso es más lento. El joven boliviano tiene una gran capacidad de interioridad, de sacrificio. Y esto la Iglesia tiene que aprovecharlo. Desde la experiencia misionera en países como Bolivia o Chile, percibimos signos de vitalidad religiosa y espiritual. La cultura juvenil de por sí tiene apertura instantánea a la trascendencia. Esto es una gran belleza.

Por otro lado, vemos que el joven vive situaciones de sufrimiento: en el ámbito familiar se viven abandonos, desestructura, soledad. Por otra parte, se percibe una sexualidad precoz, promiscuidad, pornografía, turismo sexual que hace correr el riesgo de desfigurar la belleza y profundidad de la vida afectiva, incluso llegando a crear realidades paralelas. Y esto distorsiona, confunde.

---

9 P. RODRÍGUEZ, "Hay vida después de Bauman", en: <https://pastoralsj.org/ser/1965-hay-vida-despues-de-bauman> (fecha de consulta 01.09.2019).

Al mismo tiempo se vive una erotización ambiental, muchas informaciones parciales que vienen de multitud de lugares y no ayudan a tener una visión holística; hay miedo al compromiso, soledad, sensación de fracaso, de desconcierto personal... Aunque con todo ello, muchos jóvenes mantienen la esperanza. Podemos mostrar a Jesús como modelo de relación con el otro. Él mismo fue muy rico en relaciones. En el mundo juvenil global, hay además un desencanto hacia las instituciones, y por la falta de testimonio auténtica de muchas de ellas, entendemos que sea así.

En la realidad juvenil actual encontramos situaciones de una vida sinsentido, de confusión, soledad, egoísmo, violencia, y otros. Se vive en múltiples ocasiones como en un mundo virtual: escapismo, ausencia de profundidad vital, carencia de compromiso. En la sociedad amenazada por todo esto, estamos llamados a conservar la esperanza, a ser signos de comunión. La sociedad hoy valora la autonomía de la persona, la participación, libertad, la justicia, la verdad y autenticidad, y es por ello que es urgente recuperar estos principios. Al mismo tiempo, cabe mencionar:

Quizá tendríamos que confiar en estos jóvenes *millennials*, animándolos a que se comprometan con la sociedad y dándoles el hilo para que cierren tantas heridas que nosotros hemos abierto y no somos capaces de cerrar<sup>10</sup>.

La juventud es algopreciado. “El corazón de cada joven debe por tanto ser considerado *tierra sagrada*” (CV 67). Con todo ello es posible una vivencia auténtica de la sinodalidad.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

### 3. Necesidad de la sinodalidad hoy

Decía Zygmunt Bauman en una entrevista que le realizó el diario *La Vanguardia* de Barcelona, España:

Estamos acostumbrados a un tiempo veloz, seguros de que las cosas no van a durar mucho, de que aparecen nuevas oportunidades que van a devaluar las existentes. Todo cambia de un momento a otro, somos conscientes de que somos cambiables y por lo tanto tenemos miedo a fijar nada para siempre. Se afirma la necesidad de ser flexible. ¿Qué significa ser flexible? Significa que no estás comprometido con nada para siempre, que estás listo para cambiar de sintonía<sup>11</sup>.

A la velocidad en las relaciones, la inconsistencia de las experiencias, la sensación de lo perecedero en todo, la flexibilidad vital que lleva a una falta de compromiso consistente... han colaborado en gran medida los múltiples mecanismos de comunicación global, las redes digitales, el “universo digital” que planteábamos en el apartado primero.

Afrontar el problema de ese “mundo líquido” (inconsistente, sin forma, se adapta al recipiente que lo recibe, tenga la forma que tenga), que el mismo Bauman ha desarrollado como centro de su pensamiento, es tarea de una experiencia sinodal, de encuentro real, de diálogo abierto con los diferentes, de apertura, de compartir vida y carismas, de experiencias de interioridad. Si las cosas son así pueden ser de otra manera, porque no somos un efecto, sino la causa de las cosas que nos suceden.

---

11 Z. BAUMAN, entrevista en *La Vanguardia* (Barcelona) el 9/01/2017 por Justo BARRANCO, en <https://www.lavanguardia.com/cultura/20170109/413213624617/modernidad-liquida-zygmunt-bauman.html> (fecha de consulta 01.09.2019).

Son varios los jóvenes que se me han acercado a preguntar por mi relación con Dios y por la experiencia en la vida consagrada. Capto en sus preguntas, en su cercanía, un miedo a sentirse solos. Seguramente muchos jóvenes desconocen la vivencia comunitaria, pero desde la experiencia que tengo dentro de la Iglesia, y en particular en el seno de la Comunidad de Salesianas Misioneras, es lo contrario a sentir soledad. Con esto, estoy queriendo rescatar la idea de que los jóvenes buscan “caminar juntos”, rechazan la soledad, le tienen miedo. Y aunque el individualismo pueda ser una característica del joven *millennial*, buscan siempre sentirse conectados, caminar junto con otros. Se acercan a las redes con el deseo de encontrarse con ellos mismos y con otros. Hay que recuperar el deseo de comunidad de los jóvenes. “Los que se entusiasman por una vida comunitaria, son capaces de grandes sacrificios por los demás y por la comunidad. En cambio, el aislamiento los debilita y los expone a los peores males de nuestro tiempo” (CV 110).

Por otra parte, reconocemos que los jóvenes estamos siempre colmando la vida con actividades, se vive como una especie de angustia y ansiedad permanente, como si se tuviera que ir llenando la vida con cosas y quehaceres, como si no nos gustara sumergirnos en lo profundo, en aquello que llena la vida de sentido. Y esto es una dificultad para el encuentro con Dios. “La crisis de la época actual no es la aceleración sino la dispersión y la disociación temporal”<sup>12</sup>.

Reconocemos que “[e]n medio de las impresionantes transformaciones de nuestro mundo y sus procesos de globalización, que lo van caracterizando no simplemente como una época de cambios sino como un cambio de época, se manifiesta un renovado y creciente interés «espiritual» en

---

12 B. HAN, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona 2013, 65.

casi todos los ámbitos de la sociedad y su cultura”<sup>13</sup>. Al mismo tiempo son claros los anhelos de autenticidad ante la experiencia de masificación y de las “verdades tramposas” que viven en las diversas expresiones de las relaciones humanas, anhelos de una experiencia religiosa que comunique sentido ante el vacío secularista y sus racionalizaciones, anhelos de interioridad ante una cultura de la apariencia y la competitividad en una sociedad consumista, anhelos de libertad ante estilos de vida y formas de organizar la sociedad que son opresivos y excluyen a la mayoría de los supuestos beneficios que ofrecen.

#### **4. Hacia una misionología sinodal en el mundo juvenil**

Citábamos al inicio del apartado anterior a Bauman, el filósofo del mundo inconsistente. Una cita que refleja un profundo pesimismo, aunque defina en cierta medida nuestra realidad social. Nosotros decimos con las palabras de Pedro Rodríguez López SJ:

Hay vida después de Bauman... creo que ante nosotros se abre una generación transparente, a la que no le importa compartir lo que hace ni tampoco expresar libremente lo que le gusta; una generación que ni huye ni le da miedo el trabajo en equipo; una generación en donde hay un fuerte respeto por la individualidad y el pensamiento de cada uno y, aunque sea minoritario, me he encontrado con personas que más allá de lo cultural buscan ser cristianos de verdad, buscando el misterio de Dios con cierta radicalidad, sin ser ajenos a las dificultades que implica una vida vivida con autenticidad<sup>14</sup>.

---

13 M. BUVINIC, “Espiritualidad en Pastoral Juvenil: el anuncio de la novedad de Dios entre los jóvenes”, en *Medellín* 94 (1998) 270.

14 P. RODRÍGUEZ, “Hay vida después de Bauman”...

Nosotros somos hijos de la esperanza en un Dios vivo que nos rehace cada día, camina junto a nosotros cada día, ilumina nuestras mentes cada día, plenifica nuestro corazón cada día, nos llama a la tarea de la construcción del Reino cada día.

Nuestro Dios es un Dios que se revela como *comunidad*, un Dios que nos invita a vivir la experiencia del encuentro con Él en comunidad, es decir, en una experiencia sinodal, caminando junto a otros. Insertos en la experiencia fundante de la misión. Por lo tanto, en la experiencia de Dios, en la experiencia misionera, no puede faltar esa dimensión comunitaria. Y los jóvenes, por lo que hemos ido reflexionando a lo largo del escrito y por nuestra experiencia diaria pastoral con ellos, tienden a la comunidad.

El joven busca que se le escuche, que se esté con él. Y esto es una realidad básica que no siempre a nivel eclesial lo tenemos claro. El joven busca ser acompañado, necesita relacionarse, experimentar la conexión con el otro, sentir que camina junto con otros. La sinodalidad se va a manifestar en la comunión que generemos entre la experiencia adquirida en el tiempo por parte de los mayores, y los bríos y anhelos de conocer y vivir el evangelio por parte de los más jóvenes.

Todos esos anhelos del joven de hoy son oportunidades para volver a lo esencial, para hallar juntos un proyecto humanitario común. La fe cristiana ayuda a realizar este proceso.

La experiencia pastoral nos dice que, a pesar de algunos inconvenientes, observamos al joven como un ser en búsqueda, un ser inquieto, un ser que intuye que el sentido radical de su vida reside en una realidad que le trasciende. Esa búsqueda es compleja y necesita de jalones, guías, testigos vivos que orienten su caminar.

Todo pastoralista (sacerdote, religioso, laico) parte de una intuición profunda: su trabajo no tiene ningún sentido si no asume que Dios habita en el corazón de cada ser humano, sin acepción alguna. Luego él anuncia a un Dios ya presente, pero no desvelado. Anunciar el evangelio será ayudar a descubrir esa presencia. “Jesús es el tema central de la pastoral con jóvenes: es el fin, es el medio y es el origen de la pastoral. Y también lo tiene que ser de la comunidad. Jesús es el modelo de identificación que tenemos que proponer al joven”<sup>15</sup>.

La realidad del joven está envuelta en fragilidades, y precisamente ahí es donde podemos encontrar a Dios. No escoge lo fuerte, sino lo débil, y como dice san Pablo, nos fortalece en esta misma debilidad (cfr. 2 Cor 12, 8-9). El facilitar el acceso a la fe no es cuestión de ideas y teorías. Es cuestión de experiencia vital. El joven hoy, con todas las características que le dificultan la experiencia de Dios, puede olvidar el don, la gratuidad. Para vivir una vida con profundidad y desde la propuesta de vida de seguimiento a Jesús, hemos de sentirnos necesitados y experimentar en algún momento de nuestra vida la pequeñez y la pobreza. Sólo el que se siente así podrá creer, podrá amar y servir. Y estos son caminos de acceso a Dios, son caminos de una misión sinodal.

“Hablar de jóvenes significa hablar de promesas, y significa hablar de alegría” (CV 139). Hay que lograr en la actividad pastoral actividades muy bien trabadas que conecten con las vivencias del mundo juvenil, que logren sacar fuera de ellos su capacidad de solidaridad, de amor, de hacer grandes cosas por los demás, de ser generosos y, justamente ahí, está la conexión con la experiencia de Dios. Una pastoral rutinaria, repetitiva,

---

15 A. DELGADO, “Jesús de Nazaret: Jesús tiene actualidad” en A. DELGADO – C. GIL – F. MARTÍNEZ, *10 Palabras clave sobre pastoral con jóvenes*, Estella (Navarra) 2008, 154.

teórica, formal y poco interesante, no logrará conectar con el mundo juvenil. “La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad” (DA 360).

Todo ello se ha de mover dentro de la dimensión comunitaria y eclesial, pues “ser creyente significa adherirse a la comunidad cristiana”<sup>16</sup>.

## 5. Propuestas pastorales

Como propuestas concretas de actuación pastoral, podrían ser encuentros de oración, campamentos de jóvenes, experiencias misioneras, luz en la ciudad, *happening* de arte, encuentros de formación, voluntariado social y misionero, conciertos, comunidades de acogida vocacional, experiencia Alpha, etc. Y por qué no que los jóvenes se lancen a ser creativos en las redes, incluso llegando a ser verdaderos *influencers* en las redes, *youtubers*, etc. Todo ello teniendo claro que no deseamos crear eventos sinsentido, sino propiciar ambientes donde se viva desde la experiencia de fe, en un camino misionero y sinodal. Un ejemplo vivo que deseamos rescatar en el presente artículo es el testimonio de Daniel Pajuelo, comúnmente llamado “sm Dani” en las redes. Él es un sacerdote *youtuber* con bastantes seguidores entre los jóvenes. Lo nombramos porque nos parece modelo de unidad entre la sinodalidad, la digitalidad y el mundo juvenil. En una conferencia en el norte de España sobre la experiencia de la evangelización digital, mencionó bastantes cosas interesantes. Se trata de vivir bien en el tiempo de la red, por ejemplo, sabiendo ocupar con libertad las redes y dejando de consultar el *whatsapp* casi compulsivamente, ser coherentes entre tu perfil en la red y tu perfil en el mundo físico, etc. Y preguntarnos: ¿qué lugar ocupan las redes en el plan salvífico

---

16 V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Santander 2013, 42.

de Dios? ¿A qué está llamada la red hoy? La red está en el corazón de Dios<sup>17</sup>.

Por otra parte, quisiéramos ofrecer algunas propuestas de actuación pastoral en diversos ambientes que ayuden a mejorar la relación con los jóvenes, que ayuden a vivir desde la experiencia sinodal.

1. **En la parroquia:** creación de un canal de *youtube*, *instagram*, *facebook*, *twitter*, donde todos los grupos puedan compartir su experiencia de Dios. No tanto eventos de fe, sino sus testimonios de vida y caminar desde los propios carismas.

2. **En la vida consagrada:** abrir nuestras comunidades. Dejar entrar a voluntarios sociales, misioneros laicos, y caminar junto con ellos. Construir experiencias de fraternidad, de laicado, con espiritualidad congregacional. Arriesgándose confiando en el joven, desde la escucha y el acompañamiento permanente. Estando ahí, acompañando su realidad concreta, sin juzgarla, a su ritmo, sin querer obligar a cumplir ciertas estructuras y estilos algo caducos hoy.

3. **En la universidad:** Crear espacios de encuentro lúdico-festivo-celebrativos-intelectuales-de interioridad, entre los estudiantes de teología y los estudiantes de otras facultades. Compartir la teología introduciéndonos en otras carreras.

4. **En la pastoral periférica;** descubriendo sus usos y costumbres, cómo Dios nos habla en esas realidades a veces duras y difíciles, y viviendo desde la experiencia de la Encarnación esa realidad concreta.

---

17 Cfr. D. PAJUELO, Conferencia iMisión "Una experiencia de evangelización digital", en <https://www.youtube.com/watch?v=ZGdRaMXAvDE> (fecha de consulta 01.09.19).

5. En la **pastoral urbana**: escuchar cuáles son las motivaciones juveniles, lo que les llama la atención, y ahí transmitir la experiencia de fe desde la cotidianidad. Jesús fue un actualizado de la época. Y ¿nosotros? Por qué no bailar con ellos, crear, hacer arte, deporte, cantar, rezar, etc.

6. En la **familia** se viven brechas generacionales. ¿Cómo entendernos desde nuestras visiones tan diversas? ¿Cómo caminar juntos? Como dice en las Escrituras: “los jóvenes verán visiones y los ancianos soñarán sueños” (Hch 2, 17). La experiencia sinodal: acompañarnos, escucharnos, aprender de nuestros mayores, y ellos se rejuvenecerán con la fuerza juvenil.

7. En las **redes sociales** viviendo en sintonía con lo que la gente hable y ahí mostrar una actitud de “inteligencia evangélica” para aprovechar a vivir, desde el mandato misionero, echando las redes constantemente. No marginar jamás aquellos elementos que pone en nuestras manos la cultura para transmitir el mensaje liberador de Jesús.

Y todo ello desde una actitud de *escucha*. Una escucha activa. Que involucre cultura, experiencia y las integre en el plan pastoral, en la vivencia comunitaria, en el modo de vivir y celebrar la fe. Y es esencial vivir todo desde una profunda confianza: no es nuestro el mensaje que anunciamos, sino el Evangelio de Jesús y, por otro lado, los jóvenes son tierra excelente para sembrar.

### **Algunas conclusiones**

Jesús utilizó los medios de la época para anunciar la alegría de la Buena Noticia. Como mencionábamos en apartados anteriores, hoy, los medios más actualizados son las redes

sociales. En el mandato misionero propuesto por Jesús vemos que nos envía a anunciar la Buena Nueva a todo el mundo. Nunca imaginamos que esto podía ser tan literal y posible. Estamos en la mejor época hasta ahora para evangelizar.

Las generaciones que nos precedieron jamás habían dispuesto de los medios impresionantes de los que disponemos hoy. El mensaje a transmitir es el mismo: el evangelio de Jesús. Cuando pensamos en evangelizar es necesario hablar con los lenguajes propios de cada lugar y tiempo, y eso supone conocerlos.

Evangelizar implica conocer la realidad que nos toca vivir en cada momento histórico. Y esta es una experiencia sinodal. Es indispensable en nuestra praxis pastoral estar insertos en las redes. Cuando Jesús pidió a sus discípulos echar las redes, no solemos imaginar que dos milenios después es algo casi literal, y que el mar donde echar las redes se convertiría en el mundo entero.

La experiencia sinodal hoy pasa por una experiencia virtual, aunque nos suene extraño. Si deseamos ofrecer un Evangelio que permanezca en un ambiente de tanta fluidez, hemos de proponer procesos, no eventos de fe. Todo el sistema digital, que en el fondo son nuevos lenguajes, nos ofrece nuevas posibilidades de vivir la fe. Creemos que los jóvenes, desde sus características, viven de algún modo la sinodalidad en el ambiente digital.

Las posibilidades infinitas de diálogo son enormes. Es por ello, que a través de este escrito deseamos transmitir, promover una cultura juvenil que sea capaz de levantar, de vivir un permanente estado sinodal digital. Las redes sociales son, de algún modo, un permanente Sínodo. Parafraseando a santa Teresa cuando decía aquello de “también entre los pucheros

anda el Señor”<sup>18</sup>, podríamos decir nosotros: *también en las redes anda Dios*. Creemos que viviendo desde esta consciencia podemos generar mayor comunión eclesial, mayor acceso a la experiencia sinodal.

Por otra parte, sin ser ingenuos, cabe mencionar que el universo digital tiene riesgos reales, pero como todo, hemos de arriesgarnos en la vivencia del desafío en el que nos encontramos en este siglo, viviendo con el convencimiento que las relaciones digitales son reales y que tenemos mucho que aprender en ellas, mucho qué orar todavía en sobre cómo poder usarlas para hacer vivas las palabras mismas de Jesús de llevar la Buena Noticias a todo el mundo.

Descubrir las huellas de Dios en la cultura juvenil hoy es un desafío, pero es primordial para ir siendo conscientes de los signos de los tiempos. Todo es una oportunidad para crecer, una oportunidad para ir hallando la presencia de Dios. Es una responsabilidad social y cristiana profundizar en estos temas que afectan a todos.

Todo lo expresado anteriormente sólo tiene sentido si nos tomamos en serio el mensaje del papa Francisco a los jóvenes de hoy: “Ustedes son el *ahora* de Dios, que los quiere fecundos” (CV 178). Para ello, se ha de vivir desde una actitud permanente de escucha. Entendiendo esto, será posible un camino sinodal y misionero.

## **Bibliografía**

BARRANCO Justo, *La Vanguardia* (Barcelona), en <https://www.lavanguardia.com/cultura/20170109/413213624617/>

---

<sup>18</sup> TERESA DE ÁVILA, *Libro de las Fundaciones*, Monte Carmelo, Burgos 2011 [5,8].

modernidad-liquida-zygmunt-bauman.html (fecha de consulta 01.09.2019).

*BIBLIA DE JERUSALÉN*, Nueva edición totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

BLAKE Jorge, “¿Juventud, chilena, juventud «millennial»?”, en *Mensaje* 681 (2019) 32-35.

BUVINIC Marcos, “Espiritualidad en pastoral juvenil: el anuncio de la novedad de Dios entre los jóvenes”, en *Medellín* 94 (1998) 267-287.

CANTAMUTTO Lucía – VELA Cristina, “El discurso digital como objeto de estudio: de la descripción de interfaces a la definición de propiedades”, en *Aposta* (revista de ciencias sociales), <http://www.redalyc.org/pdf/4959/495952431011.pdf> (fecha de consulta 01.09.2019).

DELGADO Antonio, “Jesús de Nazaret: Jesús tiene actualidad”, en DELGADO Alfredo – GIL Carlos – GÓMEZ María – MARTÍNEZ Felicísimo, *10 Palabras clave sobre pastoral con jóvenes*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008, 151-178.

FERNÁNDEZ Adriana, “Juventud, afectividad y sexualidad”, en *Mensaje* 681 (2019) 36-38.

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Christus Vivit*” (02.04.2019), Verbo Divino, Cochabamba, 2019.

HAN Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona 2013.

OLIVA Carlos, “Redes sociales y jóvenes: una intimidad cuestionada en internet”, en *Aposta* (revista de ciencias sociales) 54, <https://studylib.es/doc/5077625/redes-sociales-y-j%C3%B3venes--una-intimidad-cuestionada> (fecha de consulta 04.09.2019).

PAJUELO Daniel, Conferencia iMisión “Una experiencia de evangelización digital”, en <https://www.youtube.com/watch?v=ZGdRaMXAvDE> (fecha de consulta 01.09.19).

RODRIGUEZ Pedro, “Hay vida después de Bauman”, en: <https://pastoralsj.org/ser/1965-hay-vida-despues-de-bauman> (fecha de consulta 01.09.2019).

SPADARO Antonio, “Los 6 desafíos de la comunicación digital”, en <http://www.teologiahoy.com/secciones/iglesia-en-salida/los-6-desafios-de-la-comunicacion-digital> (fecha de consulta 01.09.2019).

TONELLI Riccardo, “Proceso de Pastoral Juvenil en la situación actual”, en *Medellín* 94 (1998) 323-363.

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Aparecida 2007), “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6)”, CELAM, *Aparecida: documento conclusivo*, Verbo Divino, Cochabamba 2007.

VIDE Vicente, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 2013.

# Actitud de escucha y discernimiento para caminar juntos: una mirada desde los Hechos de los Apóstoles

*Gregoria Mamani Condori*

*Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia*

*mmcgrjm@yahoo.es*

## Resumen

El artículo inicia presentando la iniciativa del papa Francisco que propone un camino sinodal para la Iglesia: “una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha”<sup>1</sup>. El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta en sus relatos testimonios y momentos importantes del caminar de la Iglesia apostólica. Se describen algunos elementos literarios que caracterizan y articulan los relatos lucanos. Desde la perspectiva del autor, el Espíritu Santo es el principal protagonista de la misión y de los momentos decisivos que se realizan en las pequeñas comunidades que se reúnen en las casas. El relato denominado los “hechos de Pedro” (cf. Hch 9,32 – 11,18) confirma que la misión es obra del Espíritu Santo y exige obediencia-escucha, discernimiento y conversión profunda de la mente y del corazón.

## Palabras clave

Iglesia – Sinodalidad – Escucha – Discernimiento – Espíritu Santo – Hechos de los Apóstoles

---

1 FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) [[http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)] (fecha de consulta 15.08.19).

## **Abstract**

This article begins presenting Pope Francis' proposal for a synodal path for the Church: "a synodal Church is a Church which listens"<sup>1</sup>. The book of the Acts of the Apostles presents testimonies and important moments in the journeying of the apostolic Church. Some of the literary elements that characterize and articulate the Lucan narrative are described. In the author's perspective, the Holy Spirit is the principal protagonist of the mission and of decisive moments for the small communities that meet in houses. The block of text named "the acts of Peter" (cf. Ac 9,32 – 11,18) confirms that the mission is work of the Holy Spirit and requires obedience, listening and deep conversion of mind and heart.

## **Key words**

Church – Synodality – Listening – Discernment – Holy Spirit – Acts of the Apostles

## **Introducción**

La palabra *sínodo*, etimológicamente, viene del griego: la preposición *σύν* (*sin*) y el sustantivo *ὁδός* (*odos*) y quiere decir *caminar juntos*. En el contexto eclesial indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. El Espíritu Santo es el que guía este camino y ayuda a mantener la fidelidad al Evangelio de Jesús. En consecuencia, los discípulos de Jesús deben mantenerse en actitud de escucha para discernir el camino que se debe seguir.

En el artículo planteamos profundizar este modo de caminar juntos. En un primer momento, presentamos la propuesta programática del papa Francisco para una Iglesia sinodal. En un segundo momento, a partir del libro de los Hechos de los Apóstoles, nos detenemos en el testimonio del caminar

de la Iglesia apostólica. Esbozaremos, a grandes rasgos, las características básicas del libro de los Hechos de los Apóstoles, deteniéndonos principalmente en algunos elementos narrativos que caracterizan al autor. En un tercer momento, siguiendo una lectura sincrónica, presentamos el relato de Hch 9,32 – 11,18, prestando atención a aspectos más significativos para comprender la intención del autor y el significado del texto.

## 1. Iniciativa de Francisco para “caminar juntos”

En la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos, el papa Francisco manifestaba que “el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”<sup>2</sup>. Así también, la Comisión Teológica Internacional propone que “éste es el compromiso programático propuesto por el Papa Francisco” (CTI 1). En efecto, desde el momento de su elección, Francisco, cuando salió por primera vez al balcón de la plaza de san Pedro, dijo:

*Hermanos y hermanas* [...] como sabéis, el deber de un cónclave es dar un obispo a Roma. Parece que mis hermanos cardenales han ido a buscarlo casi al fin del mundo [...] Os agradezco la acogida. La comunidad diocesana de Roma tiene su Obispo: gracias. [...] Y ahora, comenzamos este camino: obispo y pueblo. Este camino de la Iglesia de Roma, que es la que preside en la caridad todas las iglesias. Un camino de hermandad, de amor, de confianza entre nosotros. Pidamos siempre por nosotros: los unos por los otros. Recemos por todo el mundo para que haya hermandad<sup>3</sup>.

---

2 *Ibid.*

3 FRANCISCO, “El primer discurso del nuevo papa Francisco” (14.03.2013), en <http://www.lavanguardia.com> (fecha de consulta 06.08.2019).

Francisco inicia su pontificado hablando de *hermandad* y de *un camino* en el que *iniciamos juntos*, pide que se le acompañe y pide la bendición, e invita a la comunidad presente, para que en silencio haga una oración por el obispo de Roma.

En el documento de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco nos interpela: “Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera” (EG 30). Señala que esta Iglesia particular es el primer sujeto de la evangelización y de conversión. porque ella es la manifestación concreta, en un lugar concreto del mundo de la única Iglesia de Jesucristo que es Una, Santa, Católica y Apostólica. La Iglesia es misionera por naturaleza y desea con alegría comunicar a Jesucristo; es por eso que se encuentra en una constante salida *hacia las periferias* de su territorio y, también, hacia los *nuevos ámbitos socioculturales*. Ella procura hacer presente la luz y la vida de Cristo Resucitado (cf. EG 30). Y añade: para “que este impulso misionero sea cada vez más intenso, generoso y fecundo, exhorto también a cada Iglesia particular a entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma” (EG 30). En la misma línea exhorta también a los pastores:

El obispo siempre debe fomentar la comunión misionera en su Iglesia diocesana siguiendo el ideal de las primeras comunidades cristianas, donde los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 4,32). Para eso, a veces estará delante para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo, otras veces estará simplemente en medio de todos con su cercanía sencilla y misericordiosa, y en ocasiones deberá caminar detrás del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos (EG 31).

En este sentido el obispo debe fomentar, en la Iglesia particular, una comunión dinámica, abierta y misionera. A la vez, la Iglesia diocesana nunca vive aislada, sino que está en constante interacción y comunicación con las demás iglesias de la región. De ahí que se habla de la comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal.

Francisco, en continuidad con Vaticano II, utiliza también la expresión *Pueblo de Dios*: “Los miembros del Pueblo de Dios están llamados a la comunicación de bienes, y a cada una de las Iglesias puede aplicarse estas palabras del Apóstol: «El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la múltiple gracia de Dios» (1 Pe 4,10)” (LG 13). Y añade: “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115). Y “cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. [De este modo,] en los distintos pueblos que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra «la belleza de este rostro pluriforme»” (EG 116). Por tanto, hablar de *sinodalidad* es reconocer la pluralidad de los pueblos sin caer en la uniformidad, “porque toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio” (EG 116).

Para entrar en este proceso de conversión misionera es necesario una actitud de escucha. Así lo señala Francisco: “una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que ese escuchar «es más que oír». Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros y todos en escucha del Espíritu Santo”<sup>4</sup>.

---

4 FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015).

Leyendo el Libro de los Hechos de los Apóstoles observamos que “el Espíritu Santo está íntimamente vinculado a la experiencia comunitaria y misionera de los primeros discípulos de Jesús”<sup>5</sup>.

## **2. Los Hechos de los Apóstoles: testimonio del caminar de la Iglesia apostólica**

El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta en sus relatos bellos testimonios de momentos importantes en el *caminar* de la Iglesia apostólica. Justamente “tiene como principal protagonista al Espíritu Santo. Él es quien desde el principio pone en marcha la evangelización, impulsando y asistiendo a los que dan testimonio de Jesús; y Él es también quien consolida la comunidad cristiana y la ilumina en los momentos de dificultad”<sup>6</sup>.

### **2.1. La obra de Lucas**

La obra de Lucas está compuesta por el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Comparando los prólogos de ambos escritos, los dos dedican su obra a un personaje llamado Teófilo (cf. Lc 1,3 y Hch 1,1). Fue escrita en griego, la llamada *koine* o lengua común. No obstante, según Langner, “el *estilo* y la *lengua* griega de los dos libros son cuidados y elegantes”<sup>7</sup>. Evidentemente, ambos libros han sido concebidos y escritos para el servicio de la comunidad cristiana.

La mayoría de los estudiosos señalan como autor a Lucas, y que “la tradición, desde Marción e Ireneo, en el s. II, identificó a este Lucas con el compañero de Pablo, médico, de quién

---

5 E. CARRASCO (ed.), *El impulso del Espíritu: guía para una lectura comunitaria de los Hechos de los Apóstoles*, Estella (Navarra) 2005, 7.

6 Cf. *ibid.*, 7.

7 C. LANGNER, *Evangelio de Lucas – Hechos de los Apóstoles*, Estella (Navarra) 2008, 31.

hablan las cartas de Pablo (Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,11)”<sup>8</sup>. Sin embargo, “la exégesis crítica de principios del siglo XX puso en cuestión esta atribución tradicional”<sup>9</sup>, el autor no sería compañero de Pablo. Para la exégesis contemporánea, “la tesis según la cual un solo autor pergeñó y compuso una obra en dos volúmenes, tal como se ha conservado en el Nuevo Testamento, es la que actualmente tiende a imponerse en los estudios lucanos”<sup>10</sup>. Lucas sería un cristiano de la segunda generación, muy preparado, conocedor del Antiguo Testamento y de la cultura clásica. No hay duda de que estaría en contacto con las comunidades paulinas. La fecha probable de composición estaría entre los años 80 y 90 d.C. Y el lugar posible en Éfeso o Antioquía.

Respecto al contenido los Hechos de los Apóstoles, el libro relata acontecimientos que sucedieron en el período apostólico (30-70 d.C.): comienza con la resurrección de Jesús y termina con la actividad de Pablo en Roma (60-62 d.C.). Por consiguiente, Lucas escribe su obra en el periodo llamado sub-apostólico (70-135 d.C.). Es el tiempo de la organización e institucionalización de la Iglesia. La intención de Lucas es reconstruir este periodo que va desde la resurrección de Jesús hasta la organización de las Iglesias<sup>11</sup>.

## 2.2. Una obra muy bien constituida

Lucas es considerado por los estudiosos como el mejor escritor del Nuevo Testamento; escribe con maestría y

8 R. AGUIRRE – A. RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Estella (Navarra) 1992, 350.

9 O. FLICHY, *La obra de Lucas: el evangelio y los Hechos de los Apóstoles*, Cuadernos Bíblicos 114, Estella (Navarra) 2003, 4.

10 *Ibid.*, 5.

11 Cf. P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”, en A. Levoratti (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano: Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 2003, 683.

originalidad, es capaz de atraer constantemente la atención del lector. A menudo utiliza procedimientos que a primera vista parecen ser discontinuos y poco homogéneos en sus narraciones, pero que sin duda le dan vida a sus relatos<sup>12</sup>.

Con el fin de facilitar la lectura de Hch, señalamos algunos de los elementos que articulan y caracterizan a los relatos lucanos. En primer lugar, Lucas toma en cuenta principalmente la *disposición geográfica* de la narración. Por una parte, se observa una línea bien marcada: como punto de inicio (Jerusalén) y el de llegada (Roma), pasando por el medio (Antioquía). Por otra parte, las fases sucesivas son muy evidentes: primero Judea, Samaria, la costa fenicia, y después, a partir del nuevo centro que es Antioquía: los viajes de Pablo inician en Asia Menor, las provincias de Asia, posteriormente Grecia. Ciertamente, la evangelización se inicia desde Judea, atraviesa las zonas limítrofes para pasar después a los viajes misioneros entre los pueblos. En segundo lugar, se observa la *centralidad de los personajes*: Pedro sobresale en la primera parte (cc. 1-12), y Pablo es el protagonista de la segunda parte (cc. 13-28)<sup>13</sup>.

En tercer lugar, se percibe un *desarrollo progresivo de la predicación*. Desde el inicio Lucas presenta a Jesús que les dice a sus discípulos: “cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, recibiréis una fuerza que os hará ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). La misión de los apóstoles se hace universal y la predicación no es solo extensiva (cada vez más alejado), es también cualitativa: la *evangelización* inicia, ante todo, con Israel (primera parte del libro) y a continuación se difunde a todos los pueblos (segunda parte). De tal modo que Cristo, con

---

12 Cf. R. AGUIRRE – A. RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles...*, 291.

13 Cf. M. LACONI (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Torino 2002, 188.

su resurrección, ha traído la bendición prometida a Abrahán para todos los pueblos (cf. Hch 3,25-26). Es el camino victorioso de la Palabra de Dios. Sin embargo, el anuncio conlleva también la persecución y el martirio: así, en la primera parte del libro, Pedro *proclama* el evangelio, y por esto es perseguido y encarcelado (cf. Hch 12,1-11); de igual manera, en la segunda parte, Pablo, misionero incansable, es también perseguido y encarcelado (Hch 13-21 y 22-28)<sup>14</sup>.

Además de esta estructura bien articulada, Lucas se ocupa de remarcar la unidad y la conexión entre los distintos relatos: se observan *paralelismos* entre los personajes principales (Pedro y Pablo) que pronuncian discursos, realizan curaciones (cf. Hch 3,2-26 y 14,8-17), resucitan un muerto (cf. Hch 9,32-42; 20,9-12)<sup>15</sup>. Hay también *duplicados* que sin duda sirven para acentuar la importancia de un tema en diversos puntos del relato, de tal modo que pueden articularse fácilmente. Por ejemplo, la liberación milagrosa de los apóstoles prisioneros viene relatada dos veces (cf. Hch 5 y 12); dos o más la conversión de Cornelio (cf. Hch 10 y 11); tres veces la conversión de Pablo (cf. Hch 9; 22 y 26); relatos de la venida del Espíritu Santo varias veces, y con un ritmo casi constante (cf. Hch 2; 8; 10; 19)<sup>16</sup>. En este sentido, la historia cristiana de los orígenes, en sus elementos esenciales, se renueva y se repite en continuidad.

---

14 Cf. *ibid.*, 189.

15 El mismo modo de proceder se percibe si se compara el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Un esquema muy sugerente presenta Flichy. Cf. O. FLICHY, *La obra de Lucas...*, 54.

16 Al respecto, Gourgues presenta una propuesta interesante en su obra: "Tenemos aquí las tres etapas sucesivas de la «apertura a los demás» [...] Cada una de estas tres etapas se inaugura por lo que, de forma analógica, podríamos designar respectivamente como el «pentecostés de los judíos» (2,1-41), el «pentecostés de los samaritanos» (8,5-25) y «el pentecostés de los paganos» (10,1-11,18)". Cf. M. GOURGUES, *Misión y comunidad: Hch 1-12*, Cuadernos Bíblicos 60, Estella (Navarra) 1988, 17-39.

Asimismo, se perciben claramente, en el conjunto del libro, los *sumarios* en forma de estribillos que se repiten con insistencia. Este procedimiento funciona como pausa o recapitulación de la situación, con la idea de exponer los grandes pasos del camino testimonial de la Iglesia primitiva<sup>17</sup>. El autor conoce además los recursos estilísticos semitas y helenistas, y domina técnicas que ayudan a una presentación viva del material. Para Lucas la lengua está al servicio de la fe, y sólo teniendo en cuenta ésta puede explicarse adecuadamente todos los recursos de su estilo<sup>18</sup>. De este modo, las dos grandes partes de la obra, en ciertas formas diferentes, se disponen en continuidad.

### 2.3. Estructura literaria del libro

Presentamos a continuación la estructura literaria del libro de los Hechos de los Apóstoles, que nos permitirá hacer una primera lectura organizada de la obra<sup>19</sup>:

#### LOS INICIOS: 1-5: *La Iglesia de Jerusalén*

1-2: Acontecimientos fundantes: el Resucitado, Ascensión y Pentecostés

3-4: Primeras manifestaciones misioneras en **Jerusalén**

- Curación en el templo, conversiones y persecuciones

5: La comunidad de **Jerusalén** y sus problemas

- Confrontación con las autoridades del Sanedrín

---

17 Por ejemplo, la vida comunitaria viene evocada constantemente (cf. Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), el crecimiento progresivo de la Iglesia, las conversiones son cada vez más numerosas (cf. Hch 2,41.47; 4,4; 5,14; 11,21-24; 13,48); la difusión irresistible de la Palabra (cf. Hch 6,7; 12,24; 13,19; 19,20).

18 Cf. R. AGUIRRE – A. RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles...*, 291.

19 Cf. M. LACONI (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, op.cit., 191. Hemos subrayado en negrilla para resaltar los distintos personajes que protagonizan los relatos y, al mismo tiempo, la disposición geográfica progresiva. Los acontecimientos inician en Jerusalén y finalizan en Roma.

## **PRIMERA PARTE: 6-12: *De Jerusalén a Antioquía: los evangelistas***

6-7: **Esteban**: crisis de la Iglesia en **Jerusalén**

8: **Felipe**: evangelización de **Samaria** y **Fenicia**

9: **Saulo**: vocación del futuro apóstol

10-11: **Pedro** en **Cesarea**: conversión de los primeros paganos

11,19-12,25: Fundación de la comunidad de **Antioquía** – últimos eventos:

- Martirio de Santiago, prisión y liberación de Pedro

## **SEGUNDA PARTE: 13-21: *Pablo y la evangelización de los gentiles***

13-14: Primer viaje misionero: **Chipre** y **Pisidia**

15,1-35: El concilio de **Jerusalén** y la evangelización de los paganos

15,36-18,22: Segundo viaje: **Macedonia** y **Grecia**

18,23-21,16: Tercer viaje: **Éfeso** y la **provincia de Asia**

## **TERCERA PARTE: 21-28: *Pablo prisionero y mártir***

21,17-23, 22: Prisionero en **Jerusalén**, frente al Sanedrín

23,23-26,32: Prisionero en **Cesarea**, frente al poder político

27-28: Hacia **Roma**, viaje y prisión – supremacía del testimonio

Otro aspecto a tener en cuenta es que, desde la perspectiva que Lucas nos ofrece, se percibe en el libro tres dimensiones fundamentales: la *dimensión del Espíritu*, la *dimensión misionera* y la *dimensión de las pequeñas comunidades* que se reunían en las *casas*<sup>20</sup>. En este caso, comenta Navarro, “la casa, como institución social, juega un importante rol de evangelización en el libro de los Hechos. Y si el evangelio comienza y termina en el Templo, el libro de los Hechos comienza y termina en una casa”<sup>21</sup>:

Los momentos decisivos de Hch se realizan en estas pequeñas comunidades que se reúnen por las casas: la primera comunidad apostólica se reúne en una casa (1,12-14), y es en esa casa donde se vive Pentecostés (2,1-4); la comunidad ideal después de Pentecostés tiene su centro en las casas, donde se celebra la Eucaristía (2,42-47); es la pequeña comunidad la que permite resistir la persecución (4,23-31); la *diakonia* se organiza en las casas (6,1-6); la persecución del movimiento de Jesús es por las casas (8,3); la primera comunidad gentil convertida es la casa de Cornelio (10,1-48); existe una comunidad que se reúne en la casa de María, la madre de Juan Marcos (12,12-17); Pablo funda pequeñas comunidades en las casas: en Filipo (16,11-40), en Tesalónica (17,1-9) y en Corinto (18,1-11); en una casa en Tróade la comunidad vive la experiencia de la Palabra, de la Eucaristía y de la Resurrección (20,7-12); en Cesarea encontramos en la casa de Felipe una comunidad de mujeres profetas (21,8-14); Pablo llega en Jerusalén a la casa-comunidad

---

20 Cf. *ibid.*, 687.

21 M. NAVARRO, “De casa en casa: las mujeres en la iglesia doméstica lucana”, en M. NAVARRO, *La mujer en la Biblia*, Reseña Bíblica 14, Estella (Navarra) 1997, 36.

de Masón (21,17-20) y la última comunidad de Pablo en Roma es en una casa (28,30-31)<sup>22</sup>.

Cabe señalar que en los evangelios tanto Lc. como Mc. la casa se opone al templo y a la sinagoga. El templo de Jerusalén viene a significar una organización social llamada de *redistribución*, y la casa-familia tiene una organización social llamada de *reciprocidad*<sup>23</sup>.

Después de considerar los elementos propios del autor, para leer los Hechos de los Apóstoles, pasamos a profundizar el relato que presenta la predicación de la Palabra de Dios entre los gentiles. Texto considerado, por algunos estudiosos, como *el Pentecostés de los paganos* (cf. 10,1-11,18). Sin hacer un estudio exhaustivo del texto, prestamos atención principalmente a elementos que nos pueden ayudar a comprender la intención del autor.

### **3. Un modelo de escucha y discernimiento: los hechos de Pedro (9,32-11,18)**

Siguiendo la estructura del libro, esta sección 9,32-11,18 se encuentra en la primera parte de la obra (capítulos 6-12). Desde la perspectiva de Lucas, el personaje protagonista de esta sección es Pedro; él “como discípulo de Jesús, como miembro del círculo de los Doce y de la comunidad central de Jerusalén, debe legitimar la propagación del Evangelio a los gentiles”<sup>24</sup>. Según Langner, “los lectores pueden reconocer que la admisión y aceptación de los paganos formaba parte del plan salvífico de

22 P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 683-684.

23 Cf. M. NAVARRO, “De casa en casa: las mujeres en la iglesia doméstica lucana”..., 37.

24 C. LANGNER, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*..., 329.

Dios desde el principio”<sup>25</sup>. Porque Jesús, en los evangelios, ya los había integrado (cf. Lc 7,1-10; 23,47).

### **3.1. Delimitación y estructura**

Lucas, antes de comenzar a relatar la actividad de Pedro fuera de Jerusalén, coloca un breve *resumen-sumario*, que invita al lector a hacer una pausa de reflexión sobre la expansión de la Iglesia: “Las iglesias por entonces gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; pues se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo” (Hch 9,31)<sup>26</sup>. El crecimiento de la Iglesia se atribuye a la acción del Espíritu Santo.

Si delimitamos el texto, esta sección inicia en 9,32, en el que aparece un nuevo escenario y nuevos personajes que intervienen en el relato. Asimismo, el final de la sección es delimitada porque en 11,19 inicia un nuevo episodio: la fundación de la Iglesia de Antioquía<sup>27</sup>. Observamos claramente que esta sección gira en torno a tres episodios que se suceden en continuidad, en tres ciudades distintas, y tienen como destinatarios a tres personajes distintos. Así se presenta la estructura del relato<sup>28</sup>.

#### **a. Pedro visita a las comunidades judeocristianas: 9, 32-43**

1. Lida: curación de Eneas: vv. 32-35
2. Jope: resurrección de Tabita: vv. 36-42
3. Jope: casa de Simón, el curtidor: v. 43

---

25 *Ibid.*, 329.

26 Un resumen muy similar se encuentra en Hch 12,24-25 que está al final de la primera parte del libro.

27 Cf. E. CARRASCO (ed.), *El impulso del Espíritu...*, 70.

28 Cf. P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 712.

## **b. Conversión de Cornelio y toda su casa: 10,1-48**

1. Presentación de Cornelio-Visión: vv. 1-8 (en Cesarea)
  2. Visión de Pedro: vv. 9-16 (en Jope)
  3. Encuentro de Pedro con los enviados de Cornelio: vv. 17-23 (Viaje de Jope a Cesarea)
  4. Pedro en casa de Cornelio: vv. 24-48 (en Cesarea)
- Encuentro de Pedro con Cornelio: vv. 24-33
  - Discurso de Pedro: vv. 34-43
  - Irrupción del Espíritu Santo y bautizo de todos los gentiles: vv. 44-48

## **c. Pedro justifica su conducta en Jerusalén: 11,1-18**

Tenemos un tríptico muy bien organizado. La primera (9,32-43) y la tercera parte (11,1-18) reflejan situaciones de las comunidades *judeocristianas* (las de la circuncisión); en el centro se encuentra el relato de la conversión de Cornelio y la irrupción del Espíritu Santo en la primera comunidad cristiana de origen gentil (10,1-18)<sup>29</sup>. Lucas quiere dar mucha importancia al anuncio de la Palabra de Dios entre los gentiles. De este modo, antes de presentar el relato central, Pedro se dirige a las comunidades judías que habían acogido el Evangelio<sup>30</sup>.

---

29 Cf. *ibid.*, 712.

30 Cf. J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles II. Comentario (9,1-28,31)*, Salamanca 2003, 48.

### 3.2. Pedro visita a las comunidades judeocristianas (9,32-43)

La narración dice que “en Lida y Jope, Pedro visita a los «santos» de ambas comunidades (vv. 32 y 41)”<sup>31</sup>. De ahí se deduce que son comunidades judeocristianas, que dependen de Jerusalén. En Lida<sup>32</sup> Pedro cura a Eneas; éste estaba paralítico desde hacía ocho años (vv. 32-34). La expresión del v. 34, “Eneas, Jesucristo te cura; levántate”, indica que “el único que cura es el *Christus praesens*, no Pedro (cf. 3,6.16; 4,10.30)”<sup>33</sup>. Indicando, de este modo, que esta acción provoca más conversiones al Señor (v. 35).

En Jope<sup>34</sup> vivía una *discípula* (gr. *mathetria*)<sup>35</sup> llamada Tabitá, que quiere decir *Dorkas* (en arameo *gacela*)<sup>36</sup>. Ella se enferma y muere. Tabitá es presentada como una discípula ejemplar. Por un lado, de ella se dice: “era rica en buenas obras y en limosnas que hacía” (v. 36). Por otro lado, el llanto de las viudas hace entender que Tabitá era generosa y solidaria con ellas (v. 39)<sup>37</sup>. Pedro ora y le devuelve la vida (cf. Mc 5,36-43). Como en el relato anterior, el milagro provocó que muchos creyeran en el Señor. Al parecer, el propósito principal de Lucas

---

31 P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 712.

32 Lida viene de la “Forma gr. de Lod, una ciudad que se hallaba en la antigua carretera de Jope, a unos 40 km al noroeste de Jerusalén. La comarca había sido ya evangelizada, y la curación de Eneas se conservaría en la tradición local”. R. DILLON, “Hechos de los Apóstoles”, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo: Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Estella (Navarra) 2004, 273.

33 R. DILLON, “Hechos de los Apóstoles”..., 237.

34 Jope, *Yapó*, también Jafa, era una antigua ciudad portuaria ubicada a 19 km hacia el noroeste de Lod. Cf. R. DILLON, “Hechos de los Apóstoles”..., 237.

35 Comenta Langner: “en Lucas las mujeres colaboran en el plan de Dios, y que muchas discípulas seguían a Jesús (cf. Lc 8,2-3; 23,49.55-56)”. C. LANGNER, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*..., 329-230.

36 La traducción del nombre arameo indica que se trata de un relato judeocristiano transmitido por cristianos helenizados.

37 Cf. *ibid.*, 330.

es presentar a Pedro actuando: sana a un hombre en nombre de Jesucristo y da vida a una mujer mediante la oración. En efecto, es el poder del Hijo de Dios que cura y vivifica (cf. Hch 3,15)<sup>38</sup>. Luego, Pedro se queda en Jope, en casa de Simón, el curtidor.

### 3.3. Conversión de Cornelio y toda su casa (10,1-48)

La secuencia de la conversión de Cornelio constituye el centro de todo el argumento. Lucas presenta a los dos protagonistas del relato: Pedro y Cornelio. Ambos están en actitud de oración. Por una parte, el pagano Cornelio, ciudadano romano, abierto al Evangelio y no se resiste. Por otra, Pedro que duda y se resiste. Pese a todo, la intervención de Dios cambiará la situación<sup>39</sup>. Según el esquema presentado se distinguen cuatro escenas, que exponemos a continuación.

#### 3.3.1. Presentación de Cornelio y visión: 10,1-8

Esta primera escena tiene lugar en Cesarea<sup>40</sup>. Lucas presenta al centurión romano (vv. 1-2) por su nombre: *Cornelius*, nombre latino; se describe su condición social: “centurión de la cohorte Itálica” (v. 1) y se resalta principalmente sus acciones: un hombre piadoso (gr. *eusebēs*: “*devoto, bueno, piadoso*”) y temeroso de Dios (gr. *phoboumenoi ton theon*). Eran llamados temerosos de Dios los paganos que simpatizaban con la religión judía, pero que no se sometían a la circuncisión ni practicaban de forma estricta la Torá<sup>41</sup>. Con todo, Cornelio participa activamente de la devoción judía: hacía limosna y practicaba la oración (cf. Tob 12,8-9), igual que un israelita piadoso.

38 Cf. J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 48-49.

39 Cf. L. ALONSO-SCHÖKEL, *La Biblia de nuestro pueblo*, Bilbao 2006, 2085.

40 Cesarea Marítima, ciudad portuaria helenista, a unos 48 km al norte de Jope. Reconstruida por Herodes el Grande (37-34 a.C.). Los prefectos y procuradores romanos, incluyendo Poncio Pilato (26-36 d.C.), establecieron su residencia a partir del año 6 d.C. Cf. R. DILLON, “Hechos de los Apóstoles”..., 238.

41 Cf. J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 56-57.

A continuación, se dice que Cornelio tuvo una visión: “hacia la hora nona” (v. 3), es decir, como a las tres de la tarde, era la hora del rezo de los judíos. En la narración Lucas utiliza un discurso directo (vv. 4-6) con la intención de que el lector vea lo mismo que el narrador está viendo. Según Arens, “la estructura de la visión es evidentemente tan parecida a otras, particularmente a la anunciación de María (Lc 1,26-38)”<sup>42</sup>. En efecto, la iniciativa viene de Dios. Por su parte, Cornelio obedece inmediatamente la orden del ángel (vv. 7-8) y muestra su disponibilidad a la iniciativa divina.

### 3.3.2. Visión de Pedro: 10,9-16

La segunda escena acontece en Jope, en la casa de Simón, el curtidor. La escena está conectada con la anterior por los tres hombres que están en camino en busca de Pedro. Podemos advertir que no sólo a Cornelio se le ha concedido la visión; también Simón Pedro recibe un mensaje divino (vv. 9-10): él sube a la terraza para orar, actitud que indica búsqueda de soledad para comunicarse con Dios en la intimidad (cf. Jer 19,13); siente hambre y tiene una visión. Al respecto Fitzmyer comenta: “Literalmente, «de sobrevino un éxtasis». Cf. Hch 22,17; Gn 2,21; 15,12, donde los LXX usan la traducción *ekstasis* para traducir la palabra hebrea *tarēmāth*, el «sueño profundo» que vino sobre Adán y Abrahán”<sup>43</sup>.

Llama la atención que Lucas describe esta visión con mucho esmero (vv. 11-16); de este modo hace que los lectores también participen de esta visión. En este caso, Pedro recibe el mensaje, pero en forma simbólica: se le instruye sobre comida y luego se le dice: “no llames profano a lo que Dios ha purificado” (v.

42 E. ARENS, *Serán mis testigos. Historia, actores y trama de Hechos de Apóstoles*, Lima 1996, 318.

43 J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 63.

15). Pedro aun no entiende del todo su verdadero sentido; lo comprenderá después (cf. Hch 10,28). En realidad, se trata de un mensaje celestial que se refiere a los seres humanos. Pedro no debe temer el relacionarse con los incircuncisos, porque ningún ser humano está fuera de los límites de la salvación concedida por Cristo. En otras palabras, a Pedro se le está convocando a colaborar con *todos* los seres humanos<sup>44</sup>.

### **3.3.3. Encuentro de Pedro con los enviados de Cornelio: 10,17-23**

Esta escena inicia indicando que Pedro está perplejo, pensando todavía qué podría significar la visión (v.17). Mientras los enviados de Cornelio llegan a casa de Simón (v. 18), Pedro continúa confundido. En esto interviene el Espíritu Santo, diciéndole lo que debe hacer (vv. 19-20). Cuando Pedro se encuentra con los tres hombres, se entera de la visión de Cornelio y que el centurión romano lo invitaba a su *casa* para escucharle. A este punto y por la acción del Espíritu, Pedro no sólo está listo para acompañarlos, sino que incluso invita a entrar a casa a estos gentiles y los trata como huéspedes (vv. 21-23)<sup>45</sup>. Al parecer, siguiendo el relato, Pedro ya va comprendiendo su misión.

### **3.3.4. Pedro en casa de Cornelio: 10,24-48**

Esta nueva escena acontece en Cesarea. La narración señala que Pedro se pone en camino acompañado de “algunos hermanos” (v. 23b); serían judeocristianos (cf. Hch 10,45). Por su parte, Cornelio le espera con una comitiva: “había reunido a sus parientes y amigos íntimos” (v. 24). El narrador prepara cuidadosamente el encuentro de estos dos grupos, judeocristianos y gentiles. Esta escena narrativa tiene tres momentos.

---

44 Cf. *ibid.*, 63.

45 Cf. *ibid.*, 66.

- *Encuentro de Pedro y Cornelio* (vv. 24-33), encuentro que es muy significativo: a la actitud de *entrar* de Pedro hay una correspondencia de *salir al encuentro* de parte de Cornelio (v. 25); Cornelio se *postra* ante el enviado de Dios. La reacción de Pedro es inmediata: levanta a Cornelio y le ordena estar de pie (v. 26), mientras le dice: “también yo soy un hombre” (v. 26). Esta expresión indica la nueva relación de fraternidad que se inicia, es decir, ahora se encuentran en el mismo nivel de igualdad, y más allá de las distinciones étnico-religiosas<sup>46</sup>. Lo confirma el v. 27: Pedro y Cornelio *entran* juntos conversando. De este modo, por iniciativa de Dios caen las barreras entre judíos y gentiles; por eso Pedro manifiesta: “Dios me ha hecho ver que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre” (v. 28). Por su parte, Cornelio comparte su experiencia de visión para terminar diciendo: “Ahora, pues, todos nosotros, en la presencia de Dios, estamos dispuestos para escuchar todo lo que te ha sido ordenado por el Señor”. Estar dispuesto a *escuchar* el mensaje de Dios incluye la disposición de dejarse tocar y afectar por él y cumplir su voluntad.

- *Discurso de Pedro* (vv. 34-43). Pedro, enseguida, tomando la palabra se dirigió a *todos* (judíos y gentiles) y les dijo: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que le es grata cualquier persona que le teme y practica la justicia, sea de la nación que sea” (vv. 34-35). Es el universalismo de la salvación. Respecto al discurso, Fitzmyer propone un esquema del “*kerigma* apostólico: *introducción* (vv. 34-36): El Dios imparcial ha enviado a Jesús, el Señor de todos; *kerigma* (vv. 37-41): lo que Jesús ha hecho por la humanidad; *conclusión* (vv. 42-43): Nosotros

---

46 Cf. M. LACONI (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, op.cit., 482.

somos sus testigos y anunciamos el perdón de los pecados en su nombre”<sup>47</sup>.

- *La venida del Espíritu Santo* (44-38). Mientras Pedro estaba hablando, el Espíritu Santo descendió sobre todos los que escuchaban la palabra (v. 44). “El descenso del Espíritu Santo sobre los gentiles es señal evidente de la elección y decisión de Dios: *el Evangelio del Reino de Dios es también para los gentiles*, pues ellos forman parte del plan salvífico de Dios”<sup>48</sup>. Los gentiles reciben el bautismo, y así nace la primera comunidad cristiana gentil.

### 3.4. Pedro justifica su conducta en Jerusalén (11,1-18)

Pedro, al llegar a Jerusalén, es reprochado por los apóstoles y los hermanos. No desapruaban que haya anunciado la palabra de Dios a los gentiles, ni que les haya bautizado; le dicen: “Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos” (v. 3). Pedro relata nuevamente, haciendo un resumen de su experiencia en Jope y Cesarea. Acentúa la iniciativa divina en toda la historia. Por eso Pedro termina diciendo: “Si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?” (v. 17). “Todo lo que ha sucedido con los gentiles ha sido preparado y actuado, en todos y cada uno de sus detalles, por Dios mismo y su Santo Espíritu”<sup>49</sup>. El relato finaliza con el testimonio de la comunidad judeocristiana de Jerusalén: “también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida” (v. 18).

---

47 J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 71. La cursiva es nuestra.

48 C. LANGNER, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles...*, 334.

49 P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 713.

#### 4. Significado del relato

El significado de este largo relato es bastante claro. Señalamos algunos temas que consideramos sobresalientes. En el contexto de todo el libro de Hch, esta sección funciona como la bisagra que permite abrir la puerta para que los gentiles entren a formar parte del Pueblo de Dios. Es Dios mismo que, en primer lugar, toma la iniciativa.

*La visita de Pedro a las comunidades judeocristianas* sirve para introducir la historia de la propagación de la Palabra de Dios entre los gentiles. “Pedro ha recibido el poder de seguir haciendo presente la actuación salvífica de Jesús”<sup>50</sup>. En nombre de Jesús sana como en Hch 3,16: “por la fe en su nombre, el propio Jesús ha restablecido a este hombre”, y resucita a una mujer. En este sentido, Richard comenta:

Es posible que estas tres personas, de cuyo carácter histórico no dudamos, tengan en el relato una dimensión simbólica. Representan a las comunidades judeo-cristianas. Eneas es símbolo de una comunidad paralizada. Tabitá, símbolo de una comunidad piadosa, que enferma y muere. Simón representaría a una comunidad judeocristiana marginada por el judaísmo oficial. Pedro sana a una, resucita a otra y legitima a la tercera. Pedro aparece aquí como el apóstol de los circuncisos (cf. Gál 2,8)<sup>51</sup>.

La escena del *encuentro entre Pedro y Cornelio* tiene una función esencial en todo el libro: prolonga la obra comenzada el día de Pentecostés (cf. Hch 2,1-41). Además, por ser el relato más largo del libro, se percibe claramente la importancia que

---

50 J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles*, Madrid 1984, 218.

51 P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 712.

el narrador le confiere<sup>52</sup>. En la escena se observa además el recurso al *paralelismo* entre los personajes (Pedro y Cornelio) y *duplicados* en sus afirmaciones. Por ejemplo, se repiten casi las mismas palabras: “el narrador cuenta la visión de Cornelio (10,3-6), Cornelio se la cuenta (en resumen) a sus criados (10,8), los criados se la cuentan a Pedro (10, 22) y Cornelio una vez más se la repite a Pedro (10, 30-33), que a su vez se la vuelve a contar a los apóstoles y a los hermanos de Judea (11, 13-14). También cuenta por dos veces la visión de Pedro”<sup>53</sup>. Este procedimiento puede tener dos sentidos: por un lado, sería una especie de susurro ante la acción maravillosa de Dios, que nunca se acaba de celebrar las maravillas que Dios realiza; por otro lado, si comparamos las palabras que se repiten, observamos pocas transformaciones: “Lo que cambia en cada ocasión son los interlocutores. En cada ocasión, las revelaciones de Dios provocan una relación nueva de los hombres entre sí [...] lo que tiene lugar en este relato es la celebración de una comunicación cada vez más amplia”<sup>54</sup>. Es el modo como el Evangelio trasciende.

El mensaje del relato enfatiza en la no-discriminación religiosa y étnica. Es decir, el cristianismo no debe admitir la distinción entre “puro” e “impuro” (v. 28). Los judeo-cristianos y gentil-cristianos son iguales ante Dios, como lo puso en evidencia el *nuevo Pentecostés*<sup>55</sup>. En otras palabras, “Así como ningún alimento que Dios ha creado para sustento de sus criaturas puede llamarse impuro, tampoco ningún ser humano debe ser considerado impuro, esto es, indigno de tener parte en ese plan”<sup>56</sup>.

52 Cf. J. ASURMENDI – G. BLOCHAT (eds.), *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 56, Estella (Navarra) 1986, 49.

53 *Ibid.*, 49.

54 *Ibid.*, 49.

55 E. ARENS, *Serán mis testigos...*, 232.

56 J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 62.

Respecto a *la autoridad de Pedro*, el relato destaca que la apertura al mundo gentil se realizó a pesar de la obstinada resistencia de este<sup>57</sup>. Aunque la visión de Pedro es sobre comida, Dios la usa para preparar a Pedro a llevar su testimonio a los gentiles. La aceptación de este grupo dentro de la Iglesia no será formalmente reconocida hasta el “Concilio” de Jerusalén, en el capítulo 15. Pero para que Pedro, que ha sido el principal portavoz de Jerusalén, pueda tener autoridad sobre este asunto en el “Concilio”, debe inaugurar su ministerio entre los gentiles<sup>58</sup>.

En el relato se habla de la *conversión de Cornelio y toda su casa-comunidad*. En realidad, es inevitable también hablar de la *conversión de Pedro y de la Iglesia judeocristiana* de Jerusalén. Aparece claro en el relato cómo la fidelidad al Espíritu, que lleva la misión a los gentiles, exige la conversión de Pedro y de la Iglesia<sup>59</sup>. Así mismo expresa Arens: “además de Dios (visiones, Espíritu), el personaje central es Pedro. De él se habla mucho más que de Cornelio, que ni siquiera es mencionado en el cap. 11. Se trata, pues, de una conversión de Pedro, más que de Cornelio”<sup>60</sup>.

Es importante destacar *el papel del Espíritu Santo*. Por un lado, el Espíritu Santo actúa no solo en Pedro sino también en Cornelio. Por otro, tanto Pedro como Cornelio hacen oración, y con actitud de escucha y discernimiento pueden reconocer su voz, y comprender qué función les toca realizar para hacer posible el encuentro entre los dos pueblos. No hay misión sin transformación de la Iglesia. En efecto, antes, en Pentecostés, los judeocristianos “«cada uno les oía proclamar en sus lenguas

---

57 E. ARENS, *Serán mis testigos...*, 323.

58 J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles...*, 62.

59 Cf. P. RICHARD, “Hechos de los Apóstoles”..., 714.

60 Cf. E. ARENS, *Serán mis testigos...*, 322.

las maravillas de Dios», pero se trataba tan sólo de judíos. Aquí son también los paganos los que gozan de este beneficio. El Espíritu está en el origen de una doble comunicación: horizontal, «les oían hablar en lenguas», y vertical, «les oían glorificar a Dios»<sup>61</sup>.

La comunicación del cielo con la tierra precede y provoca las comunicaciones entre los hombres: es el ángel de Dios el que le pide a Cornelio que vaya a buscar a Pedro (10,5); el Espíritu le indica a Pedro que siga a los dos enviados de Cornelio, pues «yo soy el que los envía» (10,20). De Cesarea a Joppe, de Joppe a Cesarea, de Cesarea a Jerusalén: por la intervención de Dios (de su ángel o de su Espíritu), los hombres entran en relación entre sí y se ponen a hablar unos con otros<sup>62</sup>.

En el conjunto del libro y en el relato, es muy claro el mensaje: es a la Iglesia a la que corresponde asumir *todas las lenguas* de los hombres y mujeres, de los pueblos y de todas las culturas que se expresan en diversas lenguas. No se trata de conducir a los hombres, mujeres, pueblos y culturas a comprender su lenguaje, sino de hablarles en la lengua que ellos tienen. A la Iglesia su vocación universal le impide identificarse con una cultura particular<sup>63</sup>. Siempre deberá estar abierta a vivir un nuevo Pentecostés y renovarse continuamente.

## Conclusión

Concluimos siguiendo la perspectiva que Lucas nos presenta en su obra: la dimensión del *Espíritu*, de la *misión* y de las *comunidades reunidas en las casas*. El libro de los Hechos

---

61 Cf. *Ibid.*, 50.

62 *Ibid.*, 49

63 Cf. *Ibid.*, 45.

de los Apóstoles, y en concreto *los hechos de Pedro* en 9,32-11,18, confirman que la misión es imposible sin la presencia del Espíritu Santo. La misión es obra del Espíritu Santo, y exige obediencia al Espíritu y una conversión profunda de la mente y del corazón. Entonces seremos capaces de caminar juntos como Iglesia y mantenernos fieles al Evangelio de Jesús.

La fuerza transformadora del Espíritu es capaz de conducirnos más allá de lo que nosotros imaginamos llegar en nuestro camino. Así, *la casa* de un centurión romano era el último lugar que Pedro se hubiera imaginado en su estrategia misionera. Se lo presenta visitando a sus comunidades judeocristianas, y el Espíritu le cambió el programa y lo llevó a donde él menos se imaginaba. En consecuencia, es responsabilidad de cada bautizado y como Pueblo de Dios *escuchar* y *discernir* lo que el Espíritu nos sugiere, pero también, como dice Francisco, es necesario una escucha recíproca entre Pueblo fiel, colegio episcopal y Obispo de Roma; tal como sucedió entre Pedro, Cornelio y los suyos, y los hermanos de Jerusalén. De este modo podemos *entrar* a casa o *salir* de ella para crear nuevos encuentros.

## **Bibliografía**

AGUIRRE Rafael – RODRÍGUEZ Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992,350.

ARENS Eduardo, *Serán mis testigos: historia, actores y trama de Hechos de Apóstoles*, CEP, Lima 1996.

ASURMENDI Jesús – BLOCHAT Gérard, (eds.), *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 56, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1986, 49.

CARRASCO Eduardo (ed.), *El impulso del Espíritu: guía para una lectura comunitaria de los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#) (fecha de consulta 30.05.2019).

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” (21.11.1964), BAC, Madrid 1978, 34-109.

DILLON Richard, “Hechos de los Apóstoles”, en BROWN Raymond – FITZMYER Joseph – MURPHY Roland (eds.), *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo: Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004.

FITZMYER José, *Los Hechos de los Apóstoles II: comentario (9,1-28,31)*, Sígueme, Salamanca 2003.

FLICHY Odile, *La obra de Lucas: el evangelio y los Hechos de los Apóstoles*, Cuadernos Bíblicos 114, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” (17.10.2015), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) (fecha de consulta 08-08-19).

FRANCISCO, “El primer discurso del nuevo papa Francisco” (14.03.2013) en <http://www.lavanguardia.com> (fecha de consulta 06.08.2019).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Paulinas, Lima 2013.

GOUQUES Michel, *Misión y comunidad: Hch 1-12*, Cuadernos Bíblicos 60, Estella (Navarra) 1988.

LÀCONI Mauro (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Elledici, Torino 2002.

LANGNER Córdula, *Evangelio de Lucas – Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008.

NAVARRO Mercedes, “De casa en casa: las mujeres en la iglesia doméstica lucana”, en NAVARRO Mercedes, *La mujer en la Biblia*, Reseña Bíblica 14, Estella (Navarra) 1997.

RICHARD Pablo, “Hechos de los Apóstoles”, LEVORATTI Armando (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano: Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

ROLOFF Jürgen, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984.

## **“Proceder humildemente con tu Dios” (Miq 6,8): clave hermenéutica para una Iglesia sinodal**

*Eileen FitzGerald ACI*

*Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia*

*eileenaci@yahoo.com.br*

### **Resumen**

Se exponen los rasgos principales del clericalismo eclesial, sus causantes y secuelas. Se consideran elementos fundamentales de la categoría “humildad” iluminados por el profeta Miqueas y el modo de actuar de Jesucristo y sus seguidores. Se exploran los vínculos entre el “proceder humildemente con tu Dios” de Miqueas y la sinodalidad de la Iglesia: el cultivo de la humildad como actitud vital reconoce tanto la propia dependencia de Dios como la igualdad de todos sus hijos e hijas, y se torna clave hermenéutica que permite a los miembros del pueblo de Dios “caminar juntos” en su identidad, estructuras y misión.

### **Palabras claves**

Clericalismo – Miqueas – Humildad – Hermenéutica – Sinodalidad

### **Abstract**

The principal characteristics, causes and consequences of clericalism are presented. Fundamental elements of the category “humility” are considered, illumined by the prophet Micah and the way of proceeding pursued by Jesus Christ and his followers. The links between Micah’s “walk humbly with your God” and the synodality of the Church are explored: cultivating humility as a vital attitude recognizes our dependence on God and the equality of all his sons and daughters, and becomes the hermeneutical key which permits the members of the People

of God to “journey together” in their identity, structure and mission.

### **Key words**

Clericalism – Micah – Humility – Hermeneutic – Synodality

### **Introducción**

En este artículo exploramos la cualidad teológico-espiritual de la humildad como clave hermenéutica para la comprensión de una Iglesia sinodal, siguiendo el método ver, juzgar, actuar.

Partimos con una consideración del *Sitz im Leben* particular del clericalismo dentro de la coyuntura eclesial contemporánea, en sus manifestaciones, causas y consecuencias. A continuación, presentamos el meollo de la palabra profética de Miqueas, que denuncia los males socio-religiosos de su tiempo enraizados en la codicia y la soberbia, y desemboca en el anuncio del deseo divino de que el pueblo aprenda a proceder según la virtud de la humildad (cf. Miq 6,8). En un tercer momento tratamos de la humildad como categoría antropo-cristológica, identificando sus aportes específicos al concepto y la práctica de la sinodalidad eclesial.

## **1. VER: La cultura del clericalismo**

No cabe duda de que el clericalismo acarrea una exaltación indebida del estado clerical, de aquellos que han recibido el sacramento de orden, valorado jerárquicamente según sus tres grados de diácono, presbítero y obispo. El título honorífico de cardenal confiere otros privilegios propios, y el cargo de papa otorga las prerrogativas máximas. El clericalismo se refiere por un lado a una arraigada actitud de parte de muchos fieles, fruto de un modo de pensar no necesariamente reflejo de su

consciencia, que se manifiesta en una deferencia y sumisión a los miembros del clero en virtud de su estatus de ordenados, de su supuesto “estado de perfección”. Por otro lado, expresa la mentalidad y comportamiento de aquellos miembros del clero que se apropian de los beneficios de su elevado estatus, y los consideran como si fueron derechos inalienables: ascensión social, poder y prestigio. El modo clerical puede contagiarse también a quienes colaboran estrechamente con los ministros ordenados, formando una elite cerrada respecto a otros miembros de la Iglesia.

El clericalismo se superpone al machismo ambiental, en una potenciación mutua de la normalización de estructuras sociales rígidamente jerárquicas y de los sistemas relacionales que van configurando. Se trata en el fondo de “una manera anómala de entender la autoridad en la Iglesia”<sup>1</sup>.

Entre los fieles ordenados, hay quienes perciben su ministerio como meramente el ejercicio de una profesión, y no una opción de vida. En estos casos, un joven entra en el seminario o en la vida religiosa motivado principalmente por sus propios intereses, y cuenta poco o nada la dimensión de respuesta apasionada a una llamada de Dios a servir a su pueblo como ministro de la Palabra y de los sacramentos. Como consecuencia, se pone en evidencia que para muchos “[...] el discipulado evangélico se [ha convertido] en carrera, en dignidad, en poder sagrado, en rango y jerarquía, en clero, con el consiguiente peligro de derivar hacia el clericalismo. [...] El Evangelio [ha perdido] fuerza a costa del poder que alcanzó

---

1 FRANCISCO, “Carta al Pueblo de Dios - Vaticano” (20.08.2018), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html) (fecha de consulta: 03.08.2019).

y sigue ejerciendo el Clero y, lo que es peor, el Clericalismo”<sup>2</sup>. “Está ese espíritu de clericalismo, los clérigos que se sienten superiores, que se alejan de la gente, que no tienen tiempo de escuchar a los pobres, a los que sufren, a los presos, o a los enfermos”<sup>3</sup>.

El poder del clero puede darse en diversas dimensiones. El poder sacramental se enuncia en la potestad de absolver los pecados o no; en ser el intermediario de la transubstanciación de las ofrendas del pan y vino en el cuerpo y sangre de Jesús, con la autoridad de determinar quién puede comulgar o no; en ungrir a la juventud que quiere confirmar su fe y a quienes atraviesan situaciones delicadas de salud, muchas veces en contextos de desahucio; y en otras cosas más. El poder de la Palabra hace del presbítero el intérprete y predicador oficial de la Palabra de Dios en las celebraciones litúrgicas. El poder administrativo le otorga una voz autoritativa, muchas veces determinante, en lo que se hace o no se hace en su territorio eclesiástico.

Los ministros ordenados pueden vivir estas potestades como servicio que invita la corresponsabilidad de los fieles, o más bien ejercerlas despóticamente. En el segundo caso, el desempeño del poder se visibiliza en la Iglesia y la sociedad por medio de acentuaciones particulares que se dan en mayor o menor grado, como el modo de vestir, el uso del latín, la búsqueda de “los primeros asientos” (Mt 23,6), la falta de sencillez y de cercanía con la gente.

---

2 J. M. CASTILLO, “La descomposición del cristianismo”, en [http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/12/03/la-descomposicion-del-cristianismo-religion-iglesia-castillo-clericalismo.shtml?utm\\_source=Religi%C3%B3n+Digital&utm\\_campaign=35481af3e6-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2016\\_12\\_04&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_afbad51ad0-35481af3e6-154203681](http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/12/03/la-descomposicion-del-cristianismo-religion-iglesia-castillo-clericalismo.shtml?utm_source=Religi%C3%B3n+Digital&utm_campaign=35481af3e6-EMAIL_CAMPAIGN_2016_12_04&utm_medium=email&utm_term=0_afbad51ad0-35481af3e6-154203681) (fecha de consulta: 26.07.2019).

3 FRANCISCO, “Homilía en Santa Marta – Vaticano” (13.12.2016), en <https://caminocatico.com/papa-francisco-en-homilia-en-santa-marta-el-clericalismo-es-un-mal-que-aleja-al-pueblo-de-la-iglesia/> (fecha de consulta: 26.07.2019).

El prestigio social exagera y refuerza las expresiones de poder, confiriendo al ministro ordenado un aura de sacralidad e impunidad. En muchas de sus actuaciones no tiene que rendir cuentas a nadie, ni a sus propios superiores. Esta cultura de impunidad favorece el procedimiento de eclesiásticos que se tornen depredadores sexuales, así como el encubrimiento de los hechos, los cuales siempre son abusos de poder.

En su discurso a los obispos de Chile durante su controvertida visita a este país, el papa Francisco puso el dedo en la llaga al identificar el presupuesto que subyace a la tentación del clericalismo, así como sus consecuencias para la vivencia de la misión:

La falta de conciencia de pertenecer al Pueblo de Dios como servidores, y no como dueños, nos puede llevar a una de las tentaciones que más daño le hacen al dinamismo misionero que estamos llamados a impulsar: el clericalismo, que resulta una caricatura de la vocación recibida. [...] El clericalismo, lejos de impulsar los distintos aportes y propuestas, poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos. El clericalismo se olvida de que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo de Dios (cf. *Lumen gentium* 9-14) y no sólo a unos pocos elegidos e iluminados<sup>4</sup>.

Se encuentran ecos del magisterio de Francisco en el análisis de Franco Coppola, nuncio apostólico en México, al caracterizar el fenómeno del clericalismo, identificar a sus víctimas y retratar un ejemplo concreto de esta situación enfermiza. El clericalismo es para él:

---

<sup>4</sup> FRANCISCO, "Discurso a los obispos chilenos – Santiago" (16.01.2018), en <https://es.zenit.org/articulos/chile-francisco-invita-a-los-obispos-a-recuperar-la-conciencia-de-ser-pueblo/> (fecha de consulta: 26.07.2019).

un virus que la Iglesia ha venido incubando durante siglos. Una enfermedad que representa la "es-cleriosis" de la Iglesia; un sagrado "despotismo ilustrado" de quienes piensan y deciden: hago y deshago, organizo y desorganizo, pongo y compongo, apruebo y desapruebo, incluyo y excluyo. [...] La tarea de los portavoces del clericalismo consiste en crear un público pasivo y obediente, no un colaborador participante en la toma de decisiones; lo que pretenden es edificar no una "iglesia doméstica", sino una "iglesia domesticada". [...]

Sin darnos cuenta, hemos generado una elite laical creyendo que son laicos comprometidos solo aquellos que trabajan en cosas "de los curas", y hemos olvidado, descuidado, al creyente que muchas veces quema su esperanza en la lucha cotidiana por vivir la fe. Estas son las situaciones que el clericalismo no puede ver, ya que está muy preocupado por dominar espacios, más que por generar procesos. [...]

Un pequeño signo de clericalismo sobre el cual hago formalmente un llamado a los responsables de la liturgia. Por favor acaben con él: se trata de esa incensación al ofertorio que hacen según grados: obispos, sacerdotes, laicos... Es un acto, una manifestación externa de clericalismo que no tiene ningún fundamento litúrgico, una manera desviada de concebir al clero, una deferencia y una tendencia a reconocerle una superioridad. Olvidamos que somos y estamos *in persona Christi*...<sup>5</sup>.

Tales reflexiones suscitan la pregunta por la imagen de Dios y la imagen de Iglesia que sostienen la mentalidad clericalista. Una visión de la organización jerárquica de la

---

5 F. COPPOLA, "Mensaje a los Obispos de México en la 107 Asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana – Ciudad de México" (01.05.2019), en [https://www.religiondigital.org/sursum\\_corda\\_el\\_blog\\_de\\_quillermo\\_gazanini/Signos-clericalismo-nuncio-Franco-Coppola\\_7\\_2117858210.html](https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_quillermo_gazanini/Signos-clericalismo-nuncio-Franco-Coppola_7_2117858210.html) (fecha de consulta: 26.07.2019).

Iglesia en una verticalidad estricta desvela la imagen de un Dios monoteísta, lo cual nos remite a la observación incisiva de Karl Rahner de que, pese a la confesión ortodoxa de la doctrina trinitaria, “los cristianos son, en su vida práctica, casi meros «monoteístas»”<sup>6</sup>. Leonardo Boff, por su parte, analiza la disposición monárquica de la Iglesia que se deriva de una concepción monoteísta de Dios.

La concepción monárquica del poder fue la que marcó más profundamente a la Iglesia y a la forma con que ha organizado la distribución del poder entre sus miembros. En este caso predominó, no ya una reflexión sobre la santísima Trinidad, sino el monoteísmo pretrinitario o atrinitario. Todavía hoy se sigue diciendo: como hay un solo Dios, como hay un solo Cristo, tiene que existir en la tierra un solo representante oficial de Cristo, que es el papa para toda la Iglesia, el obispo para la diócesis, el párroco para la parroquia y el coordinador para la comunidad de base. Aquí se verifica una inmensa concentración de poder en una sola figura. Al relacionarse con los otros, asume fatalmente una actitud paternalista y asistencialista. El portador de poder se siente investido de grandes responsabilidades, ya que debe representar a Dios delante de los demás. Tiene que ejercer ese poder en beneficio de los otros, en orden a su salvación eterna. Lo hará todo *para* el pueblo. Y como solamente él es el representante oficial de Dios, difícilmente lo hará *con* el pueblo o *a partir del* pueblo. De este modo deja de reconocer y de valorar la inteligencia del pueblo, su experiencia de fe, su capacidad evangelizadora y su carácter de representante también de Dios y de Cristo. Dentro de esta práctica monárquica, fácilmente surge

---

<sup>6</sup> K. RAHNER, *The Trinity*, New York 1999, 10-11.

el autoritarismo, por un lado, y la supervivencia, por otro. De una Iglesia-comunidad de fieles, todos iguales y corresponsables, se pasa a una Iglesia-sociedad con una distribución desigual de funciones y tareas<sup>7</sup>.

La imagen de un Dios monárquico que subyace al clericalismo puede abarcar a la vez actitudes de pelagianismo y fariseísmo. En su exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, *Evangelii gaudium*, el papa Francisco habla de quienes “en el fondo solo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico” (EG 94). Y en su documento sobre el llamado a la santidad en el mundo de hoy, *Gaudete et exsultate*, desglosa las actitudes de “la fascinación por mostrar conquistas sociales y políticas, la ostentación en el cuidado de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, la vanagloria ligada a la gestión de asuntos prácticos [...]” (GEx 57). La autosuficiencia y el orgullo alejan a las personas de Dios y de su pueblo, poniendo trabas a la actividad misionera de la Iglesia.

El no reconocer y no valorar el “sentido de la fe” o los carismas personales de los fieles (cf. LG 12), y su llamado a tomar parte “en la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo en virtud del bautismo y de la confirmación” (LG 33), es una afronta a su dignidad de varones y mujeres creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27), a su condición de hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,14-17), a su identidad de bautizados. No se los toma en cuenta como personas en pie de igualdad, sino más bien se los infantiliza. El clericalismo pretende monopolizar la vida de la Iglesia, pero acaba empobreciéndola.

---

7 L. BOFF, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid 1990, 87-88.

Se puede afirmar que esta situación constituye una injusticia de grandes proporciones frente a todos los miembros de la Iglesia, y en especial hacia aquellos que se quedan relegados a la condición de espectadores pasivos, o que por la escasez de ministros ordenados en las zonas donde viven tienen poco contacto con los sacramentos, o ni siquiera han recibido una primera evangelización. Pero en su afán de “poseer espacios” (EG 223), los adeptos del clericalismo no lo ven. Superar el clericalismo se torna un imperativo, una urgencia para la vida de la Iglesia<sup>8</sup>.

No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida (EG 49).

Pasamos a considerar el contexto en que vivía el profeta Miqueas y la palabra de Dios que dirigía a sus destinatarios, a fin de discernir su relevancia para la Iglesia en nuestros tiempos, particularmente en torno a la cuestión del clericalismo y la proyección del antídoto de la sinodalidad.

## 2. JUZGAR: El mensaje del profeta Miqueas

Miqueas fue campesino, oriundo de Moréset, de la región de Judá, en el siglo VIII antes de Cristo. Su nombre significa “¿quién como YHWH?”, señalando las cualidades y actuaciones

---

8 Cf. FRANCISCO, “Discurso al Comité Directivo del CELAM – Bogotá” (07.09.2017), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170907\\_viaggioapostolico-colombia-celam.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html) (fecha de consulta: 26.07.2019).

del Dios de los israelitas. Enviado por YHWH como profeta, Miqueas no temía decir su palabra, por duro que fuera el mensaje. Actuó antes y después de la caída de Samaría en el año 721, siendo contemporáneo de Oseas y de Isaías. Un trabajo editorial post-exílico organizó el libro en una alternancia de juicios duros que anunciaban la destrucción tanto de Samaría como de Jerusalén y su Templo, consecuencias de la injusticia de los líderes del pueblo, y de promesas esperanzadoras en vistas de su arrepentimiento, a partir de un resto fiel y culminando en el nacimiento de un “gobernador de Israel” (Miq 5,1) que traería justicia y paz<sup>9</sup>.

“A Miqueas le preocupa que el pueblo rechace a Dios. [...] Al igual que a Oseas, Amós e Isaías, a Miqueas le preocupa la injusticia social y la astuta perversidad de todos los dirigentes políticos y espirituales”<sup>10</sup>. La injusticia abundaba en las ciudades. Los príncipes y comerciantes robaban casas y campos, defraudaban y cobraban sin misericordia. Lo hacían “porque desean, lo planean, lo pueden y saben hacer”<sup>11</sup>. Fueron acostumbrados a apropiarse de lo ajeno, y así socavaban las tradiciones del propio país. Los jueces aceptaban sobornos, tal como los profetas y sacerdotes, quienes moldeaban sus pronunciamientos para complacer a sus destinatarios. De esta manera se confería una legitimación religiosa a sus crímenes, con Dios como cómplice. Las familias se dividían, sufriendo particularmente las mujeres y los niños. Semejante corrupción e injusticia iba de la mano con la idolatría del poder, referencia absoluta que no era Dios, y que se plasmaba en la práctica de la religión extranjera, vinculada a la vez a sus pactos políticos.

9 Cf. *BIBLIA DE JERUSALÉN: nueva edición totalmente revisada*, Bilbao, 2009, 1089-1090.

10 L. LABERGE, “Miqueas”, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo: Antiguo Testamento*, Estella (Navarra) 2005, 384.

11 J. M. ASURMENDI, “Miqueas”, en A. LEVORATTI (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano: Antiguo Testamento, vol. II: libros proféticos y sapienciales*, Estella (Navarra) 2007, 529.

Con valentía Miqueas denunciaba tanta alevosía, y comunicaba el rechazo de Dios a estos comportamientos al ocultar su rostro de los dirigentes y no responder a sus clamores (cf. Miq 3,4). A pesar de todo, el firme amor (*hesed*) de Dios a su pueblo se mantenía, en fidelidad a la Alianza que había hecho con él.

El capítulo 6 se presenta en el género literario de un juicio (*rîb*) contra Israel:

Dios, el juez, demandante y fiscal, llama a juicio a su pueblo acusado; los testigos son las montañas y las colinas (vv. 1-2). Dios le pide que recuerde sus intervenciones amorosas del pasado, que lograron la libertad para una multitud de esclavos para que vivieran como humanos en una tierra dada por él (vv. 3-5); Israel no ha correspondido a las expectativas de Dios, admite su pecado y quiere resarcirlo: ¿con qué sacrificio de expiación podrá responder al Señor? (vv. 6-7). Pero, ¿de qué le sirven a Dios la liturgia y los sacrificios si el corazón sigue perverso? Lo que Dios espera son los derechos en la sociedad y la fidelidad a sus mandatos (v. 8)<sup>12</sup>.

Dios ha hecho tanto por su pueblo, y éste le ha sido sumamente infiel. Como expresión de su conversión y arrepentimiento, el pueblo quiere ofrecerle algo en retorno. Pero no se agrada a Dios con el ritual, sino con la entrega personal a él y al prójimo. La “sentencia” en este proceso judicial se da a conocer con mucha ternura: “Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que YHWH quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios” (Miq 6,8).

---

12 K. SCHAEFER, *Doce profetas y Daniel*, Estella (Navarra) 2014, 135.

El derecho (*mišpat*), o ley que Dios ha dado a su pueblo, expresa su justicia (*tsedeq*). Que nadie más actúe motivado por ganancias ilícitas, sean de dinero o de prestigio social. Que la codicia, la explotación, la violencia y la mentira sean desplazados por la práctica de la justicia: dar a cada uno lo suyo, emitir juicios rectos, velar por los derechos sobre todo de los más vulnerables, hablar la verdad, no ponerse en lugar de Dios. Que la enseñanza religiosa sea gratuita, y que el culto sea expresión sincera de la fe y fraternidad del pueblo. Que haya una auténtica búsqueda de Dios.

Por otra parte, la respuesta al amor de Dios se expresará en términos de amar el *hesed*: amar su fidelidad, su misericordia, su amabilidad y bondad amorosa sin límites. "Imposible traducir *hesed* por una sola palabra. Se podría describir su contenido como el derecho practicado en el horizonte de la justicia, manifestación de comunión y de ternura"<sup>13</sup>.

La sentencia no se trata de tres diferentes exigencias, sino de un tejido único. "El conjunto se sintetiza con la imagen del caminar humilde junto a Dios"<sup>14</sup>. Se invita al reconocimiento de que lo determinante para que Dios esté presente en medio del pueblo no es el culto en sí, sino el comportamiento ético. Su presencia no es una garantía que concede a los israelitas la impunidad, sino la seguridad de que Dios camina con ellos aun en circunstancias adversas. Y ahora se les pide que ellos mismos caminen humildemente con su Dios, como modo de ponerse en contacto con él de forma estable. "Antes el pueblo ha preguntado cómo puede «presentarse» al Dios altísimo y «postrarse» ante él. El profeta sustituye estos dos movimientos por otro distinto: «caminar» o proceder que, más que un acto,

---

13 J. M. ASURMENDI, "Miqueas", *op. cit.*, 526.

14 L. LABERGE, "Miqueas", *op. cit.*, 390.

es una actitud, una conducta, y esta postura humilde y atenta la adopta el ser humano cuando practica el derecho y ama el *hesed*<sup>15</sup>.

Invirtiendo los términos, se puede decir que para poder practicar la justicia y amar el *hesed* de Dios, es indispensable el talante de la humildad. “La condición humana exige humildad y excluye la arrogancia frente a Dios; siendo condición compartida, exige también justicia”<sup>16</sup>.

### 3. ACTUAR: La humildad como clave hermenéutica de la sinodalidad

“En la versión de los LXX, *tapeinós* (= humilde) traduce con preferencia el término hebreo *anaw* (= pobre), haciendo recaer en él toda la carga semántica de los *anawim* veterotestamentarios, es decir, de los pobres de Yahvé. Con la misma riqueza de contenido pasa esta voz al N. Testamento”<sup>17</sup>. El profeta Miqueas identifica al resto de Israel, el *sherit* compuesto por los *anawim*, los pobres y humildes que son fieles a YHWH y que ponen en él su esperanza, con la Hija de Sión (cf. Miq 4,7-10). De la colectividad personificada se concentra en una personificación individual, de la misma manera que del resto fiel surgirá el Mesías que traerá la salvación para todo el pueblo. La misma alternancia entre individualidad y colectividad en el Magníficat (cf. Lc 1,46-56) “apunta claramente a la idea de la identificación que en el cántico se establece entre María y el resto de Israel”<sup>18</sup>.

15 K. SCHAEFER, *Doce profetas y Daniel*, op. cit., 141.

16 L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas II: Ezequiel, Doce profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías*, Cristiandad, Madrid 1980, 1066.

17 M. SÁENZ DE SANTA MARÍA, “La humildad de la esclava”, en *Biblia y Fe: Revista de teología bíblica* 27 (1983) 31.

18 G. CAÑELLAS, “El Magníficat, origen y mensaje”, en *Biblia y Fe: Revista de teología bíblica* 27 (1983) 10.

La condición de pobreza se identifica en un principio con la carencia de bienes materiales y la baja de clase social, muchas veces consecuencia de la opresión inmisericorde de parte de los ricos y poderosos que se vuelven soberbios y violentos. En la fe del pueblo de Israel, "los pobres" se tornan cifra de la actitud de humildad de la persona ante Dios, del reconocimiento de la propia pequeñez y debilidad material y moral, que conduce a depositar toda su confianza en Dios y pedir su auxilio y fortaleza (cf. Is 61,1). Y su confianza no será defraudada: "Las cosas cambiarán; lo humilde será elevado, lo elevado será humillado" (Ez 21,31)<sup>19</sup>.

Son los humildes que practican la justicia que Dios pide (cf. Miq 6,8). La disponibilidad de los humildes para acoger los planes de Dios se expresa superlativamente en el *fiat* de María y en la *kenosis* de Jesús. Éste se rebaja libremente al encarnarse, naciendo en condición humilde, asumiendo la condición de esclavo (cf. Flp 2,7), pues la grandeza se realiza en el servicio (cf. Mt 20,26)<sup>20</sup>.

El término *humus* designa suelo, tierra, y da origen a la palabra "humano" (cf. Gn 2,7). Este mismo término deriva también en "humilde". "Ser humilde significa ser humano, ser suelo, tierra, ser terreno. Significa tener humanidad. [...] Cuanto más humildes-humanos, más semejantes seremos a Jesús"<sup>21</sup>.

Jesús se define como "manso y humilde de corazón" (Mt 11,29), haciéndose servicio y obediencia. Se manifiesta sensible y vulnerable ante la miseria humana, y solidario ante las cargas pesadas. "La mansedumbre subraya el carácter sereno, fuerte y

---

19 Cf. M. SÁENZ DE SANTA MARÍA, "La humildad de la esclava", *op. cit.*, 27-29.

20 Cf. *ibid.*, 32-33.

21 C. MESTERS, "La humildad nos hace más semejantes a Jesús", en *Ribla* 70 (2014) 24-25.

paciente de la humildad”<sup>22</sup>, a la vez que se refiere a la delicadeza en el trato con los demás. Jesús es el rey humilde y manso que hace su entrada en Jerusalén montado en un asno (cf. Zac 9,9; Mt 21,5).

Amándonos hasta el extremo, Jesús entrega su vida por nosotros en la muerte vergonzosa en la cruz. De la misma manera que el aprendizaje de la obediencia pasa por el sufrimiento (cf. Heb 5,8), se adquiere la humildad por medio de las humillaciones (cf. Sir 2,1-5). En el Magnificat, en la praxis y predicación de Jesús y en la vida incipiente de la Iglesia, abundan los textos que repiten la palabra de Dios a Ezequiel, de que quien se humilla será exaltado y viceversa (cf. Ez 21,31). “La humildad es el «camino», la pedagogía elegida por Dios”<sup>23</sup> que nos enseña cómo amar, y conduce a la vida resucitada en comunión con Jesús. Él permanece entre nosotros bajo el signo frágil de un trozo de pan que se comparte y que invita a nuestra adoración, vivencia fraterna y empeño apostólico.

Como cualidad, la humildad es

un estilo de vida que se expresa en el reconocimiento de la dignidad humana en uno mismo y en los demás, y que crece en comunión con Jesucristo, en el respeto del Padre y en la laboriosa construcción de las relaciones entre los seres humanos. [...] [Es] una afirmación de talentos que hay que negociar y no enterrar. Es solidaridad que construir por el camino largo y paciente del convencimiento, alejando las tentaciones de coacción o de manipulación. [...]

---

<sup>22</sup> D. MONGILLO, “Humildad”, en S. DE FIORES – T. GOFFI (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid 2012, 917.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 920.

Antes que una serie de actitudes que adoptar, la humildad es un modo de ser y de relacionarse. [...] Como calificativo *del hombre* en sus relaciones sociales, es un estilo de participación y de obediencia<sup>24</sup>.

La humildad no se trata simplemente de una condición socio-económica; tampoco psicológica según la caricatura de la persona servil de baja autoestima. Más bien es dimensión antropológica y cualidad ontológica, que se elige libremente al decidir cómo se quiere relacionarse con Dios y con otros seres humanos. "Caracteriza al hombre en el modo de valorar y aceptarse a sí mismo y en la posición que adopta en el mundo y frente a Dios"<sup>25</sup>. Es actitud vital, modo de ser y de interactuar que a la vez tiene fuerte connotación cristológica, porque Jesús se lo atribuye a sí mismo y lo propone como estilo de vida, como camino de plenificación. Podemos optar por ello.

"El humilde de corazón vive y crece en Jesucristo, se deja llevar por su Espíritu al valorar situaciones y personas con verdad y rectitud"<sup>26</sup>. La humildad implica renunciaciones y abnegaciones que moderan los deseos, ambiciones y orgullo autosuficiente. Se opone al servilismo y al fatalismo, más bien asumiendo riesgos y precariedades al permanecer en medio de las tensiones y conflictos de la vida, no temiendo la búsqueda desinteresada de soluciones<sup>27</sup>.

Como forma de relacionarnos, la humildad nos remite a la santísima Trinidad. Ahí aprendemos que el amor verdadero, que es Dios mismo (cf. 1 Jn 4,8), nunca se encierre ni se repliegue sobre sí, sino siempre sale en apertura generosa y respetuosa

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 913-914.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 914.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 921.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 914.

hacia el otro diferente. Esta salida desprendida, que comparte todo su ser, encarna humildad. No se impone, sino suscita el florecimiento del otro. “Solo en la humildad del Amor es posible la comunión que integra las diferencias. [...] Cada persona renuncia a ser «solo para sí», para que el Otro sea”<sup>28</sup>.

La experiencia y comprensión de Dios como Trinidad se contrasta con la visión monoteísta propia del clericalismo. Pues “toda creatura lleva en sí una estructura trinitaria” (LS 239), todo está relacionado, y la misma Iglesia debe sus orígenes a la Trinidad (cf. DA 155). Esta perspectiva tiene repercusiones para la unidad de la Iglesia como corolario de su manera de ejercer la autoridad, según el análisis de Boff.

[...] si partimos de que la santísima Trinidad es la mejor comunidad, de que la comunión de los divinos tres hace que ellos sean un solo Dios, entonces veremos que nace otro tipo de Iglesia. Esa Iglesia es fundamentalmente comunidad. Cada uno tiene en ella sus propias características y sus dones, pero todos viven en función del bien de todos. Surge una comunidad con diversidades, que se respetan y se valoran como expresión de la riqueza de comunión de la misma Trinidad. Cada uno, en la medida en que crea comunión y se inserta en la comunión, es representante de la santísima Trinidad. En la Trinidad, lo que hace la unión de los divinos tres es la comunión entre ellos y la entrega total de una persona a las otras. Es lo mismo que tiene que ocurrir en la Iglesia: superando la centralización del poder y distribuyéndolo entre todos, surgirá la unidad dinámica, reflejo de la unión trinitaria<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> N. MARTÍNEZ-GAYOL, *El sentido apostólico de la adoración*, Maliaño (Cantabria) 2018, 74.

<sup>29</sup> L. BOFF, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, op.cit., 88.

Una expresión esencial de la comunión en la Iglesia es la sinodalidad. "[...] *synodos* designa al hecho de estar juntos quienes comparten el mismo camino de salvación [...]. El fundamento de la sinodalidad no se encuentra en el sacramento del orden sino en el gran sacramento de la iniciación cristiana y en la Iglesia como sacramento de la comunión trinitaria"<sup>30</sup>.

Hay diversos niveles en que la sinodalidad puede ser ejercida: parroquial, diocesano, de los presbíteros, de los obispos y de la *communio ecclesiarum*, todos sellados en el dinamismo de la Eucaristía. Si el clericalismo es un virus, entonces el antiviral se encuentra en impulsar la sinodalidad a estos niveles, a partir de los consejos pastorales y de asuntos económicos en las parroquias, fomentando la máxima participación de los fieles. Que no sean meramente peones de los ordenados, cumpliendo tareas delegadas, sino que haya una reflexión madura acerca de los diversos ministerios y modos de delegar autoridad.

[En los orígenes de la Iglesia] la práctica sinodal expresa la conciencia del *nosotros* eclesial en el discernimiento de las cuestiones que afectan a todos: la identidad de la fe y del testimonio, y por tanto la correspondiente toma de decisiones. [...] Se busca conjugar el papel de *uno* o *algunos* (que ejercen la presidencia) y los *muchos* o *todos* que también se sienten implicados<sup>31</sup>.

En su estudio sobre la sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia, la Comisión Teológica Internacional recoge la sabiduría de la Regla benedictina al afirmar: "Una actitud esencial en el diálogo sinodal es la humildad, que propicia la obediencia de cada uno a la voluntad de Dios y la recíproca obediencia

<sup>30</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, "Sinodalidad", en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2016, 1394; 1398.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1395.

en Cristo”<sup>32</sup>. En esta visión la obediencia interpersonal no se caracteriza como algo que sucede entre “superiores” y “súbditos”, donde uno manda y el otro simplemente cumple. La obediencia no se restringe a una dimensión vertical, porque quien manda también escucha a su interlocutor y, buscando el bien común, se dispone para obedecer a su vez.

El contexto occidental contemporáneo tiende a marginar cada vez más el papel y la voz de la Iglesia en la sociedad. El débil sentido de pertenencia se traduce con facilidad en deserciones de gran escala entre la feligresía; los diversos escándalos generan pérdida de credibilidad, y los frutos pastorales parecen tener poco impacto.

Humillada desde fuera y frágil desde dentro, la Iglesia puede vivir su nueva experiencia con el agobio y la ansiedad de quien se descubre desalojada de su trono o con la humildad de quien se sabe peregrina en la historia y solidaria con las heridas de quien se encuentra en su camino. Ésta es, sin duda, la vocación que se le ofrece. Pero la vocación debe ser purificada, cultivada, encontrada. Cada cristiano debe aprender que ése es el modo posible de ser Iglesia. Y que ese camino ha de ser recorrido por todos para que sea auténtico y significativo<sup>33</sup>.

“Caminar juntos es el camino constitutivo de la Iglesia”<sup>34</sup>.  
Caminemos juntos, caminemos humildemente con nuestro

---

<sup>32</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#) (fecha de consulta 14.05.2019), # 112.

<sup>33</sup> E. BUENO – R. CALVO, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, Madrid 2000. 36.

<sup>34</sup> FRANCISCO, “Discurso en la apertura de la 70ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana – Vaticano” (22.05.2017), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/05/22/disc.pdf> (fecha de consulta: 06.08.2019).

Dios y con todos nuestros hermanos y hermanas en la Iglesia y en otras instancias. En el contexto de los abusos sexuales, de poder y de conciencia, el obispo de Roma apela a nuestro sentido de pertenencia a un mismo Pueblo de Dios para afrontar el problema sinodalmente.

Es imposible imaginar una conversión del accionar eclesial sin la participación activa de todos los integrantes del Pueblo de Dios. [...] Siempre es bueno recordar que el Señor, “en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana: Dios quiso entrar en una dinámica popular, en la dinámica de un pueblo” (Exhort. ap. *Gaudete et exsultate*, 6). Por tanto, la única manera que tenemos para responder a este mal que viene cobrando tantas vidas es vivirlo como una tarea que nos involucra y compete a todos como Pueblo de Dios. Esta conciencia de sentirnos parte de un pueblo y de una historia común hará posible que reconozcamos nuestros pecados y errores del pasado con una apertura penitencial capaz de dejarse renovar desde dentro<sup>35</sup>.

De la misma manera el Sínodo Panamazónico pretende abordar los graves problemas de degradación ambiental, así como la atención pastoral a las comunidades alejadas de los grandes centros de población.

La opción por la humildad se torna clave hermenéutica para la realización progresiva de una Iglesia sinodal. “Respetar el

---

<sup>35</sup> FRANCISCO, “Carta al Pueblo de Dios – Vaticano”, (20.08.2018), *op. cit.*.

derecho” (Miq 6,8) supone reconocer la dignidad de las demás personas y las llamadas que reciben de Dios, apartándonos de las injusticias que se derivan de la codicia y la soberbia. Amar el *hesed* de Dios, su bondad y fidelidad, su misericordia y ternura, nos hace querer ceñirnos de estas mismas cualidades, así disponiéndonos para acoger y valorar gozosamente la multiplicidad de dones de Dios en la diversidad de personas y pueblos, sin sentirnos amenazados.

Caminar humildemente con Dios parte del reconocimiento de su grandeza, lo cual nos suscita agradecimiento, adoración, alabanza, abandono confiado y docilidad al Espíritu. Reconocemos también nuestra creaturalidad, nuestro ser de la tierra (*humus*), lo cual nos abre los ojos para apreciar la igualdad de dignidad de todas las personas ante los ojos de Dios y nuestra unidad en Cristo (cf. Gál 3,28). Somos invitados a revestirnos de humildad en nuestras mutuas relaciones (cf. 1 Pe 5,5), priorizando los intereses de los demás. No se trata de un recubrimiento apenas externo, sino de dejarnos transformar en lo más íntimo del corazón. Nos capacita para destronarnos y con alegría ponernos lado al lado de nuestros hermanos y hermanas, formando y construyendo Iglesia que vive su misión de anunciar e instaurar el Reino de Dios (cf. LG 5).

La opción por la humildad necesariamente tiene que ser incorporada a los procesos formativos y la espiritualidad de los futuros ministros ordenados, para que puedan llevar adelante la misión codo a codo con los demás miembros del pueblo de Dios, “impulsando y estimulando al laicado en un clima de discernimiento y sinodalidad, dos características esenciales en el sacerdote del mañana”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> FRANCISCO, “Discurso a los obispos chilenos – Santiago” (16.01.2018), *op. cit.*

## Conclusión

Constatamos la existencia del clericalismo en la Iglesia, a modo de "cizaña entre el trigo" (Mt 13,25). En vez de resignarnos a esperar su extirpación en el juicio final, podemos apostar en procesos de prevención y de conversión hacia la sinodalidad, los cuales pasan por un cambio de mentalidad (*metanoia*) que desemboca en la opción por la humildad como condición de posibilidad de la misma sinodalidad. La humildad se trata esencialmente de un estilo de relacionarse según el ejemplo de Jesucristo, y por lo tanto de crecimiento y maduración en orden a la solidaridad planetaria (cf. LS 240). Sobretudo hemos de estimular y cultivar el arte de las relaciones horizontales, para que el pueblo de Dios pueda caminar junto en su identidad, estructuras y misión.

## Bibliografía

ALONSO SCHOKEL Luis – SICRE DÍAZ José Luis, *Profetas II: Ezequiel, Doce profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías*, Cristiandad, Madrid 1980.

ASURMENDI Jesús María, "Miqueas", en LEVORATTI Armando (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano: Antiguo Testamento, vol. II: libros proféticos y sapienciales*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2007.

*BIBLIA DE JERUSALÉN: nueva edición totalmente revisada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

BOFF Leonardo, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Paulinas, Madrid 1990.

BUENO Eloy – CALVO Roberto, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000.

BUENO DE LA FUENTE Eloy, “Sinodalidad”, en CALABRESE Gianfranco – GOYRET Philip – PIAZZA Orazio Francesco (eds.), *Diccionario de eclesiología*, BAC, Madrid 2016.

CAÑELLAS Gabriel, “El Magnificat, origen y mensaje”, en *Biblia y Fe: Revista de teología bíblica* 27 (1983) sept.-dic., vol. IX.

CASTILLO José María, “La descomposición del cristianismo”, en [http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/12/03/la-descomposicion-del-cristianismo-religion-iglesia-castillo-clericalismo.shtml?utm\\_source=Religi%C3%B3n+Digital&utm\\_campaign=35481af3e6-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2016\\_12\\_04&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_afbad51ad0-35481af3e6-154203681](http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/12/03/la-descomposicion-del-cristianismo-religion-iglesia-castillo-clericalismo.shtml?utm_source=Religi%C3%B3n+Digital&utm_campaign=35481af3e6-EMAIL_CAMPAIGN_2016_12_04&utm_medium=email&utm_term=0_afbad51ad0-35481af3e6-154203681) (fecha de consulta: 26.07.2019).

CELAM, *Aparecida: documento conclusivo*, Verbo Divino, Cochabamba 2007.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#) (fecha de consulta 14.05.2019).

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” (21.11.1964), BAC, Madrid 1978, 34-109.

COPPOLA Franco, “Mensaje a los Obispos de México en la 107 Asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana – Ciudad de México” (01.05.2019), en [https://www.religiondigital.org/sursum\\_corda\\_el\\_blog\\_de\\_guillermo\\_gazanini/Signos-clericalismo-nuncio-Franco-Coppola\\_7\\_2117858210.html](https://www.religiondigital.org/sursum_corda_el_blog_de_guillermo_gazanini/Signos-clericalismo-nuncio-Franco-Coppola_7_2117858210.html) (fecha de consulta: 26.07.2019).

FRANCISCO, “Homilía en Santa Marta – Vaticano” (13.12.2016), en <https://caminocatolico.com/papa-francisco-en-homilia-en-santa-marta-el-clericalismo-es-un-mal-que-aleja-al-pueblo-de-la-iglesia/> (fecha de consulta: 26.07.2019).

FRANCISCO, “Discurso en la apertura de la 70ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana – Vaticano” (22.05.2017), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/05/22/disc.pdf> (fecha de consulta: 06.08.2019).

FRANCISCO, “Discurso al Comité Directivo del CELAM – Bogotá” (07.09.2017), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francisco\\_20170907\\_viaggioapostolico-colombia-celam.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francisco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html) (fecha de consulta: 26.07.2019).

FRANCISCO, “Discurso a los obispos chilenos – Santiago” (16.01.2018), en <https://es.zenit.org/articles/chile-francisco-invita-a-los-obispos-a-recuperar-la-conciencia-de-ser-pueblo/> (fecha de consulta: 26.07.2019).

FRANCISCO, “Carta al Pueblo de Dios - Vaticano” (20.08.2018), en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html) (fecha de consulta: 03.08.2019).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Paulinas, Lima 2013.

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), Paulinas, Lima 2015.

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*” (19.03.2018), Paulinas, Lima 2018.

LABERGE Léo, “Miqueas”, en BROWN Raymond –FITZMYER Joseph –MURPHY Roland (eds.), *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo: Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.

MARTÍNEZ-GAYOL Nurya, *El sentido apostólico de la adoración*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2018.

MESTERS Carlos, “La humildad nos hace más semejantes a Jesús”, en *Ribla* 70 (2014) 23-31.

MONGILLO Dalmazio, “Humildad”, en DE FIORES Stefano – GOFFI Tullo (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo, Madrid 2012.

RAHNER Karl, *The Trinity*, Crossroad, New York 1999.

SÁENZ DE SANTA MARÍA Miguel, “La humildad de la esclava”, en *Biblia y Fe: Revista de teología bíblica* 27 (1983) sept.-dic., vol. IX.

SCHAEFER Konrad, *Doce profetas y Daniel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2014.



## **“Accoglilo come me stesso”: il valore dell’ospitalità nella Lettera a Filemone**

## **“Acéptalo como yo mismo”: el valor de la hospitalidad en la Carta a Filemón**

*Marco Strona*

*Istituto Universitario Sophia, Italia*

*logos84@hotmail.it*

*Waldecir Gonzaga*

*Pontificia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil*

*waldecir@hotmail.com*

### **Riassunto**

La tematica principale della *Lettera* ruota attorno all’incontro tra Paolo e Onesimo, che diviene un vero e proprio *Kairós* per ripensare, in generale, il rapporto tra teologia e realtà sociale. È infatti nell’incontro/scontro con la realtà che l’uomo è portato a domandarsi *il Senso* delle cose, del mondo, della vita, e quindi ad afferrare il pieno significato della parola libertà: questo incontro non può prevedere un atteggiamento neutro da parte dell’uomo; l’essere umano è chiamato sempre a decidere, a scegliere. Paolo, cioè, fiducioso di essere ascoltato, esorta un padrone cristiano di schiavi a sfidare le convenzioni, perdonando e ammettendo di nuovo in casa uno schiavo fuggitivo, invitandolo all’ospitalità fraterna. La fraternità allora è innanzitutto l’elaborazione dell’arrivo del diverso, dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. La costruzione della fraternità, attraverso l’ospitalità, quindi mediante l’uscita da sé in direzione degli altri –specialmente e soprattutto i poveri– costituisce il nucleo dell’autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande

più profonde, divenendo così "icona" della Trinità, invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera *perichoresis* che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della diversità.

### **Parole Chiavi**

Paolo – Onesimo – Ospitalità – Amore – Fraternità

### **Abstract**

The main theme of the epistle is about the meeting between Paul and Onesimus, which becomes a true *Kairós* moment for a general reconsideration of the relationship between theology and social reality. Being confronted with reality makes us ask about the meaning of things, of the world, of life, and assign full meaning to the word "freedom"; we cannot be neutral, as our essence always invites us to decide, to choose. Paul, trustful of being listened to, exhorts a Christian slave owner to challenge social conventions by forgiving a slave that escaped and welcome him home again, inviting him to practice fraternal hospitality. Fraternity means preparing for the arrival of someone who is different, the foreigner or the migrant who asks for a place, and this changes the lives of those who are called to welcome them. The building of fraternity through hospitality, going forth towards the other, especially towards the poor, constitutes the authentic heart of humanity, in which the Church, in order to be prophetic, must be able to listen to and welcome the deepest cries, in this way becoming an icon of the Trinity. The Church is invited to configure its life and mission in a true *perichoresis* that manifests ecclesial communion as an authentic image of the Trinity through the richness of diversity.

## Key words

Paul – Onesimus – Hospitality – Love – Fraternity

## Introduzione

La *Lettera a Filemone*, con le sue “335 parole nell’originale greco”<sup>1</sup>, risulta essere lo scritto più breve del *corpus paulinum*<sup>2</sup>, e anche del canone cristiano, “che risulta essere una breve comunicazione personale”<sup>3</sup> o addirittura “lo scritto paolino più personale di tutti i suoi scritti”<sup>4</sup>. Si tratta di un testo che da sempre è stato attribuito, in maniera quasi unanime, a Paolo, essendo considerato uno dei sette scritti autenticamente paolini<sup>5</sup>, attribuito a Paolo fin dall’antichità<sup>6</sup> e criticato per pochi, ad esempio della Scuola di Tübingen<sup>7</sup>. Ma nell’ottica della storia dell’esegesi paolina, questo piccolo racconto, indirizzato a Filemone e alla sua comunità domestica, è rimasto un po’ in ombra; invece, sono stati valorrizzati i grandi testi paolini.

La tematica principale ruota attorno all’incontro tra Paolo e Onesimo, che diviene un vero e proprio *Kairós* per ripensare, in generale, il rapporto tra teologia e realtà sociale. Che la Chiesa e le comunità, insieme alle persone che le compongono, siano in rapporto con la realtà sociale in cui vivono è fuori discussione.

<sup>1</sup> R. P. MARTIN, “Filemone”, en \_\_\_\_\_, *Efesini, Colossesi, Filemone*, Claudiniana, Torino 2014, 159; P. T. O’BRIEN, “Philemon”, en \_\_\_\_\_, *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco, 44 (1982) 265.

<sup>2</sup> Cf. A. STOGER, “Filêmon”, en \_\_\_\_\_, *Colossense – Filêmon*, Vozes, Petrópolis, 1968, 121.

<sup>3</sup> R. P. MARTIN, “Filemone”, *op. cit.*, 159.

<sup>4</sup> S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, en \_\_\_\_\_, *1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*, CLIE, Viladecavalls 2016, 776.

<sup>5</sup> Cf. W. GONZAGA, “O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento”, en *Atualidade Teológica* 54 (2001) 19-41.

<sup>6</sup> Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, en \_\_\_\_\_, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979, 336.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 269.

Si tratta di capire, come vedremo, se e in quale misura tale rapporto sia anche consapevolmente percepito, e in che modo la teologia può plasmare la stessa realtà sociale.

Il cristiano, come ci insegna l'Apostolo Paolo, non può, infatti, fare a meno di incontrare sulla strada della sua vita quotidiana ogni genere di persona; perciò, come suggerisce Penna: "non ci deve sottrarre ai comuni impegni di occupazione e di rapporti vicendevoli. Ognuno è inserito nel normale contesto umano"<sup>8</sup>. Paolo è convinto, infatti, che Dio, il Dio che è al di là di ogni cosa, il *Deus semper maior*, si può incontrare in ogni momento, poiché è il "Dio padre di tutti, che è al di sopra di tutto, agisce per mezzo di tutte le cose ed è presente in tutto" (Ef 4,6).

La Lettera a Filemone, allora, cerca proprio di leggere, entrandoci profondamente, un aspetto particolare della realtà sociale dell'epoca: la questione della schiavitù<sup>9</sup>, considerata, al tempo di Paolo, come "normale" e, pertanto, anche le fughe degli schiavi erano all'ordine del giorno<sup>10</sup>. Come deve un cristiano rapportarsi a tale realtà? A differenza di qualsiasi altro membro della comunità che nel primo secolo si richiami a Gesù e le cui affermazioni siano giunte fino a noi, Paolo ha trattato esplicitamente circa il problema della schiavitù. Come riferisce Wengst:

poiché di tali comunità entrarono ben presto a far parte tanto i padroni quanto i loro schiavi, sorse il problema di come essi dovevano comportarsi gli uni verso gli altri nella vita della comunità: bisognava riprodurre anche qui la suddivisione sociale dei ruoli, oppure era necessario tenere un comportamento diverso?<sup>11</sup>

<sup>8</sup> R. PENNA, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992, 144.

<sup>9</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filêmon*, Loyola, São Paulo 1991, 415.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 415.

<sup>11</sup> K. WENGST, *Lettera a Filemone*, Paideia, Brescia 2008, 20.

È infatti nell'incontro/scontro con la realtà che l'uomo è portato a domandarsi il *Senso* delle cose, del mondo, della vita, e quindi ad afferrare il pieno significato della parola *libertà*: questo incontro non può prevedere un atteggiamento neutro da parte dell'uomo; l'essere umano è chiamato sempre a decidere, a scegliere. Dopo tale incontro, infatti, Paolo chiede a Filemone di accogliere Onesimo “come se stesso”: Paolo, illuminato e guidato dallo Spirito Santo, riesce a “fare spazio” allo stesso Onesimo che, così, mediante lo Spirito, divengono “una sola cosa” in Gesù, come leggiamo nel IV Vangelo (Gv 17,22): è la dinamica propria dello Spirito che ci rende capaci di “farci Uno” in Cristo, senza annullare né cancellare le nostre differenze per l'edificazione del Corpo di Cristo.

## 1. Contesto

La Lettera a Filemone è considerata unica nel suo genere di missiva. Paolo è indicato come il mittente, a cui è affiancato Timoteo, anche se nel corso del testo, quando il mittente parla di sé utilizza correntemente la prima persona singolare. La persona menzionata per prima rivela così di essere il redattore vero e proprio della lettera.

Per quanto riguarda i destinatari, come primo si nomina “l'amato Filemone”, che Paolo definisce “nostro collaboratore” (v.1). Nel v.2 seguono poi, come altri destinatari, «la sorella Appia» e tale Archippo, indicato come “compagno di lotta” e, infine, viene nominata anche l'intera “comunità domestica”<sup>12</sup>.

Ma il singolare dell'indirizzo, che si incontra comunemente anche in altre lettere, mostra chiaramente che Filemone è il destinatario vero e proprio. Secondo l'opinione degli studiosi

---

<sup>12</sup> P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 265-266.

che seguono la lettura tradizionale, si tratterebbe di una "lettera di raccomandazione in favore di uno schiavo fuggitivo"<sup>13</sup>.

Di diverso avviso, come suggerisce Patzia, sembrano essere altri biblisti, tra cui Knox, Winter e Lampe. Secondo Patzia, infatti, Onesimo non sarebbe necessariamente un *servus fugitivus*, "ma uno schiavo consapevole di certi suoi diritti e tutele, il quale ricorre a Paolo, acciocchè quest'ultimo adoperi i suoi buoni uffici per lui, facendosene garante presso Filemone"<sup>14</sup>.

A partire dal IV secolo la *Lettera a Filemone* riscontra un notevole interesse a motivo dell'argomento affrontato, in particolare sia sotto il profilo etico che sociale: quello, cioè, della schiavitù; o meglio la posizione degli schiavi cristiani e il loro rapporto con i padroni. Che Filemone abbia una comunità domestica della quale è responsabile, può spiegare il motivo per cui Paolo lo definisce suo collaboratore. Questi, commenta Wengst, "si è fatto portavoce della fede in Gesù Cristo presso coloro che frequentano la sua famiglia, ai quali ora offre in casa sua lo spazio e i modi per vivere questa fede; mantiene dunque in vita la comunità e la promuove in ogni modo"<sup>15</sup>.

Di questa comunità, molto probabilmente, fanno parte i membri della famiglia di Filemone, ma anche componenti di famiglie vicine. Filemone, inoltre, si è distinto per opere di carità nei confronti di altri credenti, anche al di fuori della sua comunità domestica (vv. 5-7)<sup>16</sup>. Nella sua opera di propaganda in favore della fede in Gesù Cristo, prosegue Wengst, "Filemone

<sup>13</sup> S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio esegetico-teologico delle lettere paoline*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 311; R. P. MARTIN, "Filemone", *op. cit.*, 161.

<sup>14</sup> *Apud* Scott BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, *op. cit.*, 311.

<sup>15</sup> K. WENGST, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 30.

<sup>16</sup> Cf. A. STÖGER, "Filêmon", *op. cit.*, 125.

non può aver esercitato alcuna costrizione, in quanto al tempo della fuga Onesimo, suo schiavo, non fa ancora parte della comunità domestica”<sup>17</sup>.

Quanto al luogo di redazione, una parte dei commentatori si pronuncia per la città di Roma<sup>18</sup>, dove Paolo, costretto in prigione, avrebbe scritto la lettera. In questo senso, la Lettera a Filemone fa parte degli “Scritti della Prigione”<sup>19</sup>. In tal caso la missiva risulterebbe databile approssimativamente tra il 61 e il 63 d.C. Tale ipotesi, rileva Brodeur, avrebbe dalla sua l’allusione all’età anagrafica di Paolo, che si qualifica come *πρεσβύτης* (“vecchio”, “anziano”. v.9), “e il fatto che tale sia anche la posizione della tesi tradizionale”<sup>20</sup>. Altri vorrebbero proporre la città di Efeso e datare, di conseguenza, al 54-57 circa; oppure Cesarea Marittima tra il 58 e il 60 d.C.<sup>21</sup>.

In definitiva, la data di composizione rimane incerta e oscillante. Pertanto ci associamo all’ipotesi avanzata da Fabris, secondo il quale per quanto riguarda il luogo e il tempo di origine della Lettera a Filemone, si può fare riferimento alla sua affinità con la Lettera ai Filippesi. Infatti, prosegue, “anche nell’intestazione di quella lettera Paolo si associa a Timoteo, che si trova con lui. Egli scrive dal carcere, dove è in catene per il vangelo, ma nutre la speranza di rivedere quanto prima i cristiani di Filippi (Fil 1,26; 2,24); o congedo (Fil 4,23; Fm 25)”<sup>22</sup>. Se per la Lettera ai

<sup>17</sup> K. WENGST, *Lettera a Filemone*, op. cit., 30.

<sup>18</sup> Cf. J. A. FITZMYER, “The letter to Philemon”, en *The Anchor Bible*, vol. 34C, Doubleday, New York 2000, 9.

<sup>19</sup> S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, op. cit., 776-778.

<sup>20</sup> S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, op. cit., 312.

<sup>21</sup> Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 335; H. BURKI, “Filemom”, en W. DE BOOR – Hans BURKI, *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom*, Eperança, Curitiba 2007, 435; P. T. O'BRIEN, “Philemon”, op. cit., 269.

<sup>22</sup> R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone: introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2001, 281.

Filippesi si fa l'ipotesi della sua stesura a Efeso verso la metà degli anni '50, "nello stesso ambiente ed epoca si può collocare anche la composizione della Lettera a Filemone"<sup>23</sup>.

### 1.1. Occasione della Lettera

Il punto di partenza della circostanza che induce Paolo a scrivere la lettera riguarda la "fuga", l'allontanamento (v.15) dello schiavo Onesimo dalla casa di Filemone<sup>24</sup>. La spiegazione tradizionale sostiene che Onesimo fosse un *servus fugitivus*, uno schiavo fuggito dalla casa del suo padrone, Filemone, dopo avergli, probabilmente, causato qualche danno imprecisato, "un torto", che non viene precisato nella lettera<sup>25</sup>. Per la paura di subire conseguenze della sua azione è fuggito, giungendo nel luogo in cui Paolo era tenuto prigioniero. Sul modo in cui è arrivato a contatto con Paolo ci sono molte supposizioni, ma non possiamo affrontare tale questione in questa sede.

L'occasione della lettera si colloca nello scenario dei rapporti "familiari"<sup>26</sup>. Paolo scrive a Filemone e intercede a favore dello schiavo Onesimo<sup>27</sup>; non parla però dei motivi che ne hanno determinato la fuga. Onesimo cerca rifugio presso l'Apostolo prigioniero<sup>28</sup>; Paolo si prende cura di lui e lo converte alla fede cristiana. Onesimo, infatti, non aveva abbracciato la fede del padrone, come avevano fatto altri della sua casa, e dunque non apparteneva alla sua comunità domestica e non prendeva parte alle assemblee che vi si svolgevano.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>24</sup> Cf. A. STOGER, "Filèmon", *op. cit.*, 121; P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 266.

<sup>25</sup> Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, *op. cit.*, 173.

<sup>26</sup> S. PÉREZ MILLÓS, "Filemón", *op. cit.*, 779.

<sup>27</sup> Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, *op. cit.*, 161.

<sup>28</sup> Cf. E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 333.

Con la sua fuga, pertanto, Onesimo non si allontana solamente dal suo padrone, ma abbandona anche la città di Colossi. Tuttavia, anche se l'ipotesi tradizionale di *servus fugitivus* non è molto in sintonia con alcuni elementi presenti nella lettera, l'ipotesi della fuga sembra restare la più probabile<sup>29</sup>.

Come riferisce Fabris, “prima di tutto la situazione di Paolo in carcere non è la più adatta per incontrare uno schiavo fuggitivo”<sup>30</sup>. Se Onesimo, infatti, fosse detenuto come schiavo fuggitivo, non avrebbe la possibilità di contattare Paolo che, invece, gode di un altro regime di detenzione, né potrebbe quest'ultimo avere il potere di rinviarlo o meno a Filemone.

Secondo la legislazione romana, infatti, lo schiavo appartiene come proprietà al padrone e ogni interferenza al riguardo è considerata una connivenza con l'atto criminale della fuga. Se invece Paolo si riferisce alla legislazione ebraica che prevede il diritto di asilo e di protezione per lo schiavo fuggitivo —“non lo consegnerai al padrone” (Dt 23,16-17)— è ancora più incomprensibile il suo comportamento nei confronti di Onesimo.

Di fronte a queste difficoltà, evidenzia Fabris, l'ipotesi più rispettosa sembra essere quella di uno “«schiavo» della «familia» di Filemone che ha l'occasione di incontrare Paolo in carcere, dove, forse a nome di Filemone, arriva per avere informazioni o provvedere alle sue necessità materiali”<sup>31</sup>.

Il rapporto tra Paolo e Onesimo è più che amichevole. Paolo si rivolge a lui e lo chiama “suo figlio che egli ha generato in catene” (v.10), gli è caro come “il suo proprio cuore”. Vorrebbe

<sup>29</sup> Cf. P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 267.

<sup>30</sup> R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 277.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 280.

pertanto tenerlo presso di sé al posto di Filemone, nel servizio per il Vangelo (v.13), ma non può, perché lo tratterebbe illegalmente; perciò lo rimanda da Filemone affidandogli una lettera con la quale prega il padrone di riceverlo molto caldamente, come un "fratello amato" (v.16)<sup>32</sup>, anzi come se si trattasse dell'Apostolo in persona (v.17)<sup>33</sup>, visto che d'ora in poi il rapporto non era più tra un padrone e un schiavo, ma tra due cristiani e fratelli nel Signore<sup>34</sup>.

Il destinatario della Lettera è Filemone, presentato innanzitutto col termine ἀγαπητός (v.1). Paolo usa anche altrove questo vocabolo per qualificare i destinatari (Rom 1,7) o per rivolgersi alla comunità (1 Cor 1,14; 15,28; 2 Cor 7,1; 12,19; Fil 2,12; 4,1). Qui, però, tale designazione ha un rilievo particolare. Già in apertura di lettera, è ricordato a Filemone che egli vive in comunanza di reciproco amore (vv. 5,7,9,16). L'ἀγάπη in cui egli, in qualità di cristiano, "vive e che dimostra operosamente, non dovrebbe essere rifiutata neppure ad uno schiavo che l'Apostolo chiama ἀδελφὸν ἀγαπητόν (v.16)"<sup>35</sup>.

Filemone è inoltre chiamato "collaboratore dell'Apostolo" (v.1), come tutti gli altri menzionati in questa lettera<sup>36</sup>; pertanto, come le persone incluse nella lista dei saluti (v. 24), lui pure è, in quanto membro attivo della comunità, partecipe del comune impegno di testimoniare il vangelo con la parola e con l'amore operoso.

<sup>32</sup> Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 114.

<sup>33</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filèmon*, op. cit., 428; E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 334.

<sup>34</sup> Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 113.

<sup>35</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 341.

<sup>36</sup> Cf. R. P. MARTIN, *Filemone*, op. cit., 175.

Con Filemone sono nominati Appia, Archippo e tutta la chiesa domestica, quali destinatari della lettera (v.1-3)<sup>37</sup>: la decisione che deve essere presa, pertanto, riguarda l'intera comunità, e si incentra intorno alla questione dell'ospitalità. Come nelle lettere del mondo antico ci si riferiva talvolta ai buoni rapporti esistenti tra casa e casa, così qui, osserva Lohse, “si fa appello alla comunità, perché sia testimone di ciò che l'Apostolo deve dire a Filemone”<sup>38</sup>.

Paolo si astiene, però, dal dare un ordine a Filemone o di presentargli una richiesta precisa, come, per esempio, quella di liberare Onesimo. Lascia invece a Filemone la decisione, ricordandogli solamente il comandamento dell'amore e che in quest'amore egli dovrà agire. È per questo, allora, che Paolo, dopo la conversione di Onesimo, vorrebbe trattenerlo preso di sé, ma non vuole farlo senza il libero consenso di Filemone, al quale lo rinvia con l'invito di accoglierlo nella sua nuova identità e condizione di “fratello” a tutti gli effetti.

## 1.2. Struttura del testo

Tenendo conto delle caratteristiche lessicali, stilistiche e letterarie del testo, facciamo nostra l'ipotesi suggerita da Lohse riguardo la composizione strutturale della lettera, che ci presenta il seguente schema<sup>39</sup>, comune alla maggior parte degli studiosi.

1. *Intestazione o prescritto (vv. 1-3)*
2. *Proemio (vv.4-7)*
3. *Parte centrale: richiesta di ospitalità e accoglienza a Filemone per Onesimo (vv. 8-20)*
4. *Poscritto o epilogo (vv. 21-25)*

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, 169; E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 331.

<sup>38</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 342.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 334.

## 2. Esegesei vv. 15-17<sup>40</sup>

<p>15 Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὄραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχηις, 16 οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. 17 εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, <b>προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.</b></p>	<p><sup>15</sup><i>Forse per questo è stato separato da te per breve tempo: affinché tu lo riabbia per sempre; <sup>16</sup>però non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia nel Signore. <sup>17</sup>Se dunque tu mi consideri amico, <b>accogliilo come me stesso.</b></i></p>
---	---

### 2.1. Esegesei v.15

Dopo aver esplicitato il suo progetto, Paolo torna a parlare del punto centrale della sua richiesta, presentando ancora l'identità di Onesimo in base al suo nuovo rapporto con Filemone: "Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὄραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχηις / *Forse proprio per questo è stato separato da te per breve tempo: affinché tu lo riabbia per sempre*" (v.15). L'avverbio *tácha* –forse– che introduce la prima frase, come riferisce Fabris, "è un implicito invito a Filemone a riflettere sul caso di Onesimo. In forma argomentativa –*gár*– Paolo lascia intravedere una nuova prospettiva mediante il coordinamento tra la sentenza d'apertura –*dià tou̐to*, «per questo»– e la proposizione finale: *hína*, «perchè»"<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Il testo greco è tratto da NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012, con traduzione propria.

<sup>41</sup> R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306; J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 112; P. T. O'BRIEN, "Philemon", op. cit., 2965-296.

In questa strategia comunicativa rientra anche l'antitesi evidente tra *pròs hôran* – per breve “tempo” – e l'uso avverbiale dell'aggettivo *aiôn* – “per sempre”<sup>42</sup>. Questo passaggio – anche se non viene approfondito – evidenzia uno dei temi portanti della teologia paolina: quello della tensione escatologica tra il “già” e il “non ancora”; tra il *kronós* ed il *kairós*.

La novità del tempo che Paolo sottolinea (“per sempre”) non può che comportare come conseguenza anche un ripensamento dello stesso *kronós*, e quindi la sua relativizzazione rispetto a questo tempo nuovo. È precisamente in questa tensione tra il “già” e il “non ancora” che risiede la novità dell'escatologia di Paolo. Una novità, come rileva Cullmann, che “è dominata da questa tensione, che non si riferisce affatto soltanto all'esistenza del singolo, ma all'intero periodo della storia della salvezza costituito dal tempo intermedio, fondamento e presupposto di ogni esistenza”<sup>43</sup>.

È nell'ottica di questa tensione che, allora, si può comprendere il verbo *chorízein*, “separare”, che viene utilizzato 13 volte nel N.T., 8 delle quali negli scritti paolini, e viene utilizzato per indicare la separazione degli sposi (1Cor 7; 10; 11; 15). In questo contesto si riferisce anche, osserva Fabris, “all'impossibile separazione dei credenti dall'amore di Dio in Cristo Gesù (Rm 8,35.39)”<sup>44</sup>.

Il primo modo di questo verbo viene utilizzato da Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*, dove indica la separazione degli sposi. Il secondo si trova nella *Lettera ai Romani*, dove è connesso il sostantivo “amore” (*agàpe*), a indicare l'impossibile

<sup>42</sup> J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon*, op. cit., 112; P. T. O'BRIEN, “Philemon”, op. cit., 294.

<sup>43</sup> O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966, 47.

<sup>44</sup> R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306.

separazione dei credenti dall'amore di Dio in Cristo Gesù. In questo nostro caso, osserva Iskrová:

possiamo percepire ambedue le sfumature. La prima, quella che riguarda la separazione degli sposi, si potrebbe ritrovare nella separazione avvenuta tra Onesimo schiavo e Filemone padrone. La seconda, che parla dell'impossibilità di una separazione dall'amore di Dio in Cristo, lascia intravedere un nuovo possibile rapporto dell'amore di Dio in Cristo, rapporto che sarà tra quelli che sono stati separati, Onesimo e Filemone<sup>45</sup>.

Inoltre, prosegue l'Autrice, il verbo ἐχωρίσθη – è stato separato – al passivo,

potrebbe essere percepito come passivo teologico che rivela come la separazione sia avvenuta per azione e volontà di Dio. Quindi parla di un'azione attuata proprio da Dio, anche se non è attribuita direttamente a Dio. Sembra che Paolo abbia usato questa formula verbale guardando il risultato dell'azione di Dio, ossia che cosa è successo con Onesimo dopo la separazione<sup>46</sup>.

Onesimo, infatti, ha acquistato una nuova identità nella relazione con Paolo, una relazione di paternità e figliolanza. Per Paolo, cioè, Onesimo ha acquistato un valore tale che vorrebbe tenerlo presso di sé, anzi sostituirlo a Filemone per il servizio del Vangelo (v.13). La sostituzione di Filemone con Onesimo lascia intravedere, allora, che Onesimo si trova allo stesso livello di Filemone cristiano: non più padrone-schiavo, ma fratello-fratello<sup>47</sup>. Paolo, dunque, con i vv.10-13

<sup>45</sup> D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano nella lettera a Filemone*, EDI, Napoli, 2010 51.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 52. Dello stesso parere è J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, *op. cit.*, 112.

<sup>47</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filêmon*, *op. cit.*, 428.

“mostra la ricchezza del verbo ἐχωρίσθη –è stato separato– che allude alla trasformazione che si è compiuta in Onesimo con il passaggio da schiavo a cristiano. Il principale agente di questa trasformazione è Dio, e Paolo è soltanto strumento e garante di tale cambiamento”<sup>48</sup>.

Paolo, cioè, è il garante che ha riconosciuto la nuova identità di Onesimo, da “schiavo” a fratello, e si è reso conto di come sia diventato prezioso per sé, e spera che sarà tale anche per Filemone. La sua presenza in questo contesto specifico lascia intravedere, prosegue, “un nuovo possibile rapporto di amore tra quelli che sono separati. Inoltre la forma passiva suggerisce l’idea di un evento in cui non è estranea l’azione o la volontà di Dio”<sup>49</sup> o “la partecipazione divina” il tutto ciò che è capitato con tutti i due: Filemone e Onesimo<sup>50</sup>, per indicare che era stato Dio ad aggire e non loro due<sup>51</sup> o per dire che “in questo esiste una intenzione che é divina”<sup>52</sup>.

Il verbo *apêchein*, “riavere”, fa invece parte del lessico commerciale e amministrativo<sup>53</sup>, dove indica la quietanza o il saldo di un conto. La forma verbale del congiuntivo presente suggerisce l’idea di una situazione che dura. In questo caso potrebbe proprio riferirsi alla nuova condizione di Onesimo – che, essendo stato generato da Paolo come “suo figlio”, nelle catene– alludendo al suo destino escatologico che consente a Filemone di riaverlo “ἵνα αἰώνιον/per sempre”. Riferendosi alla fuga di Onesimo, Paolo procede con cautela, insinuando

48 D. ISKROVÁ, *L’amore cristiano*, op. cit., 53.

49 R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 306.

50 Cf. H. BURKI, “Filemom”, op. cit., 443.

51 Cf. S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, op. cit., 825.

52 P. T. O’BRIEN, “Philemon”, 295.

53 Cf. *ibid.*, 296.

che lo schiavo sia stato, forse, separato per un "πρὸς ὄραν/*breve tempo*" dal padrone, proprio per essere ora riaccolto da lui definitivamente<sup>54</sup>. Con la forma passiva ἐχωρίσθη si vuol propriamente spiegare "come in tutta questa vicenda, a prima vista così incresciosa per Filemone, si possa nascondere un disegno di Dio. Infatti ora lo può riaccolgere per non separarsene mai più. Se la separazione è stata di breve durata, il nuovo rapporto sarà eterno"<sup>55</sup>.

### 1.1. Egesi v.16

Filemone e Onesimo stanno ora l'uno di fronte all'altro come fratelli in Cristo. Onesimo sarà quindi, per il suo padrone, ben più che uno schiavo: "οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ./*però non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia sia nel Signore*". Chiamando Onesimo "ἀδελφὸν ἀγαπητόν/*fratello carissimo*"<sup>56</sup>, "fratello amato"<sup>57</sup>, l'Apostolo fa sì che d'ora innanzi sia la fraternità a costituire il rapporto tra lo schiavo e il suo padrone cristiano, come due fratelli in Cristo, che deve essere l'unico e vero Signore<sup>58</sup>. Con ciò si intende parlare della nuova comunione fondata sull'appartenenza a Cristo, anche se però la schiavitù a livello sociale ancora permane. Qui siamo arrivati a ciò che alcuni considerano il "cuore" della lettera a Filemone, una volta que considerata, al tempo di Paolo, come "normale" e, pertanto,

<sup>54</sup> Cf. A. STOGER, "Filèmon", *op. cit.*, 149.

<sup>55</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 360. Il verbo ἀπέχειν è un termine tecnico e indica il rilascio di una ricevuta.

<sup>56</sup> G. BARBAGLIO, *Ao carissimo Filèmon*, *op. cit.*, 418.

<sup>57</sup> A. STOGER, "Filèmon", *op. cit.*, 150; S. PÉREZ MILLOS, "Filemón", *op. cit.*, 826; P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 296.

<sup>58</sup> Cf. P. T. O'BRIEN, "Philemon", *op. cit.*, 297.

anche le fughe degli schiavi erano all'ordine del giorno<sup>59</sup>. Anche se schiavo, d'ora in poi Onesimo può cominciare a vivere come se non lo fosse, ma sempre a casa dal padrone e non lontano da lui: dovrebbero, cioè, vivere d'ora in poi "come fratelli in Cristo"<sup>60</sup>.

Se Onesimo, come schiavo, "è ἐν σαρκί, proprietà del suo padrone, questo ordinamento terreno è ora superato dall'essere uniti ἐν χριστῷ"<sup>61</sup>, perché è stata creata una nuova situazione. L'essere uniti a Cristo conferisce una nuova condizione, conferisce l'essenza stessa della libertà. Di fronte a Cristo, infatti, non "vi è più giudeo o greco, schiavo o libero, uomo o donna [...]" (Gal 3,22-29). In tal modo il rapporto tra padrone e schiavo ha subito una trasformazione radicale. Può anche darsi che Filemone conceda ad Onesimo la libertà: Paolo lascia a lui la decisione. Ma Filemone è in ogni circostanza vincolato al comandamento dell'amore, la cui forza rinnovatrice diviene efficace nella comunione fraterna con lo schiavo che ritorna. Adesso ciò che deve regere il rapporto tra l'uno e l'altro è l'amore e non questione giuridiche<sup>62</sup>.

Paolo completa la definizione della nuova identità di Onesimo in rapporto a Filemone, al quale prospetta l'eventualità di "riaverlo" per sempre "*non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia nella carne sia sia nel Signore*" (v.16). La dichiarazione di Paolo fa perno sul binomio antitetico servo/fratello (*doûlos/adelphós*): tale dialettica viene sbilanciata a favore della seconda. L'identità di *doûlos*, osserva Fabris,

<sup>59</sup> H. BURKI, "Filemón", *op. cit.*, 443.

<sup>60</sup> S. PÉREZ MILLOS, "Filemón", *op. cit.*, 826.

<sup>61</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 360.

<sup>62</sup> Cf. H. BURKI, "Filemom", *op. cit.*, 444.

“viene dapprima negata –*ouchéti*– e poi superata mediante la preposizione *hypér*, usata in senso figurato: «più», «oltre»”.<sup>63</sup>

Invece la nuova identità di Onesimo, definita dall'appellativo *adelphós*, “è intensificata dall'aggettivo *agapetós*, che nel prescritto è attribuito a Filemone”<sup>64</sup>. In tale maniera, di fronte a Onesimo “fratello”, anche Paolo entra in una nuova rete di relazioni; evento che viene marcato particolarmente dalla congiunzione *kái*: *kái en sarkì/kái en Kyrío* (“sia nella carne/sia nel Signore”), visto trattarsi della vera e propria realtà umana di Onesimo, che viene riconosciuto nel suo status humano e nella sua nuova realtà da humano generato da Paolo per Cristo<sup>65</sup>.

Nell'accostamento delle due situazioni antitetiche, la costruzione del discorso di Paolo a favore di Onesimo raggiunge l'apice: “a Filemone Paolo presenta l'opportunità non solo di riavere Onesimo, ma di stabilire con lui una nuova relazione, sia nell'ambito profano o mondano, sia in quello della fede cristiana definita dalla comunione con il Signore”<sup>66</sup>.

La fraternità, quindi, non si basa su relazioni etniche né sulla mera condivisione delle stesse caratteristiche umane, come la razionalità e la virtù, “ma si fonda sull'unità con Cristo e si concretizza in una parità di rapporti modellati dall'esigenza dell'amore”<sup>67</sup>. Sembra infatti che Paolo, rivolgendosi sia a Onesimo che a Filemone con la qualifica di “*ἀδελφός/ fratello*”, voglia suggerire “la possibile relazione di Filemone con Onesimo a livello di fratelli cristiani che appartengono alla stessa famiglia di Cristo”<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 307.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 307.

<sup>65</sup> Cf. J. A. FITZMYER, *The letter to Philemon*, op. cit., 116.

<sup>66</sup> R. FABRIS, *Lettera a Filemone*, op. cit., 307.

<sup>67</sup> D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano*, op. cit., 57.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 57.

### 2.3. Esegesi v. 17

Solo al v.17 Paolo rivolge a Filemone la preghiera di accogliere Onesimo come accoglierebbe l'Apostolo: “εἰ οὖν με ἔχεις κοινῶνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. /*Se dunque tu mi consideri amico, **accoglilo come me stesso***”. Da questo si deduce che Paolo era in intimi rapporti d'amicizia con Filemone e che Filemone considera l'Apostolo come “κοινῶνός/*amico*”. Da questa amicizia Paolo “denomina Onesimo il su proprio io”<sup>69</sup>.

I κοινῶνοί “sono i partners che hanno interessi in comune o che, come soci, partecipano ad una stessa impresa”<sup>70</sup>. Utilizzando il termine “κοινῶνός/*partner*”, Paolo non pensa affatto ad un'impresa commerciale, né soltanto ad un rapporto di amicizia, bensì riconduce la loro “κοινωνία/*amicizia*” all'appartenenza, profondamente vincolante, allo stesso Signore, la quale stringe in comune attività fondata su fede ed amore<sup>71</sup>. In forza di questo vincolo Paolo formula ora la sua supplica, nella quale non soltanto mette una buona parola per Onesimo, ma addirittura si identifica con lui. La dimostrazione di amore che Filemone riserverà ad Onesimo verrà come se fosse rivolta all'Apostolo.

Paolo, facendo leva sul suo rapporto solidale con Filemone, gli presenta in modo esplicito la sua richiesta per Onesimo: “*Se dunque tu mi consideri amico, **accoglilo come me stesso***”<sup>72</sup>. La richiesta è formulata mediante l'imperativo aoristo del verbo *proslambánein*, che apre la serie di imperativi nei versi seguenti. La peculiarità di tale verbo risiede nel fatto che indica una

<sup>69</sup> A. STOGER, “Filêmon”, *op. cit.*, 152.

<sup>70</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, *op. cit.*, 361.

<sup>71</sup> Cf. H. BURKI, “Filemomon”, *op. cit.*, 445; S. PÉREZ MILLOS, “Filemón”, *op. cit.*, 827.

<sup>72</sup> P. T. O'BRIEN, “Philemon”, *op. cit.*, 299.

“doppia” ospitalità: l’ospitalità dell’altro come conseguenza della piena comunione con Cristo e in Cristo, senza alcuna riserva interiore, che potrebbe nascere, ad esempio, dalla diversità religiosa o culturale. È un verbo, pertanto, che indica la partecipazione dell’uomo alla vita divina, per merito della grazia<sup>73</sup>.

Il verbo *proslambánein* –quattro ricorrenze in Paolo sul totale di 12 del N.T.– significa “prendere con sé”, “accogliere”, “ricevere”: indica, pertanto, una “dimensione relazionale”. Paolo non dice che cosa comporta l’accoglienza di Onesimo da parte di Filemone, ma formula il suo invito lasciando aperte tutte le possibilità. Ciò che gli sta a cuore “è dare la motivazione e mostrare la valenza spirituale del gesto di accoglienza”<sup>74</sup>.

La richiesta di Paolo è preceduta, inoltre, da una breve frase condizionale costruita con il verbo *échein* che regge un doppio accusativo: il pronome personale “me” e l’aggettivo *koinonón*. Come sottolinea Fabris:

la funzione appositiva di *koinonós* spiega l’assenza dell’articolo determinativo, ma al tempo stesso mette in risalto la sua qualità. Il termine *koinonós* gravita nell’area semantica della “partecipazione” o “comunione” definita dal verbo *koinoneîn* e dal sostantivo *koinonía*. Quest’ultimo è già stato utilizzato nella preghiera del proemio della lettera per tracciare l’identità ideale di Filemone nel contesto della “comunione di fede”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cf. G. KITTEL – G. FRIEDRICH (orgs.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1970, 47. Il verbo *lambáno*, pertanto, ha tre accezioni. In senso attivo assume il significato di “prendere”, “portare per iniziativa personale nella propria sfera”; in senso passivo quello di “ricevere”, “ottenere”; in senso medio “aderire a qualcosa o a qualcuno”, “afferrare qualcosa o qualcuno”.

<sup>74</sup> E. LOHSE, *Lettera a Filemone*, op. cit., 309.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 309.

Il termine *koinonós*, pertanto, esprime la comunione, la partecipazione con qualcuno o qualcosa. Ma ciò che potrebbe indicare una semplice, comune appartenenza dei membri a una comunità, per Paolo rimanda alla comune esperienza dello Spirito, all'esperienza condivisa della proclamazione del Vangelo e delle sofferenze di Cristo (Fil 1,5).

Quindi, osserva Iskrová, “nel contesto cristiano *koinwónós* implica molto più che un legame amichevole: indica unità in Cristo, e comune fedeltà a lui, comunanza nel credere e lavorare per il Vangelo (il partner nella fede)”<sup>76</sup>. È per questo motivo che Paolo insiste nel sottolineare la sua “*koinonia*” con Filemone; ed è subito dopo aver marcato tale relazione che Paolo osa un passaggio ulteriore: l'accoglienza di Onesimo, come se si trattasse di Paolo in persona (*accogli lui come me*).

Ebbene, l'espressione “*προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ/accoglilo come me stesso*”, sembra proprio sottolineare il desiderio che Filemone accolga Onesimo come se venisse Paolo; quindi, Paolo, che invia Onesimo a Filemone, si identifica con lui, come il mandante con colui che è inviato. In qualche modo Onesimo è l'*alter ego* di Paolo.

Pertanto Filemone non può prescindere da questa richiesta, quello che sente è fondamentale: “è un imperativo di Cristo che tende a produrre ciò che esprime. L'imperativo deve essere il risultato dell'indicativo, cioè dell'amore di Dio”<sup>77</sup>. Per accogliere Onesimo, Filemone è chiamato a mettere in azione il suo amore, che viene dalla fede in Cristo, al punto che se Filemone non amasse Onesimo, non amerebbe neanche Paolo.

<sup>76</sup> D. ISKROVÁ, *L'amore cristiano, op. cit.*, 66.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 69.

### 3. Verso una teologia dell'ospitalità come cifra per una "nuova evangelizzazione"

Intorno a Onesimo è possibile costruire un originale e profondo circolo ermeneutico, che si incentra sul concetto di "utilità". Di conseguenza si determinerebbe lo scambio giocoso delle seguenti voci: "Onesimo (Utile), il quale un tempo era "ἄ-χρηστος/*inutile*", un servo inservibile, ora invece è divenuto "εὖ-χρηστος/*un bene-utile*", l'utilità in persona"<sup>78</sup>. È da notare che, in base alla pronuncia *itacistica* o *reuchliniana* –verosimilmente invalsa nell'uso parlato del tardo-ellenismo– gli aggettivi ἄχρηστος e εὖχρηστος si pronuncerebbero con un gioco fonico di paronomasia, rendendo palese l'allusione al nome di Cristo.

Onesimo, "un tempo «senza Cristo» (ἄχρηστος), è divenuto qualcuno che ha a che fare con il «bene» e con Cristo (εὖχρηστος)".<sup>79</sup> In quanto cristiano redento-riconciliato-liberato da Paolo nel nome del Signore, "Onesimo annuncerà a Filemone la buona novella della propria conversione e del proprio rientro a casa, come uomo nuovo, pieno d'amore e di buona volontà, intenzionato a iniziare una vita nuova, una vita diversa: da schiavo fuggitivo a ἄγγελος, messaggero inviato da Paolo"<sup>80</sup>.

Onesimo diviene la lettera "in carne e ossa" che Paolo invia, la quale miracolosamente inaspettata giunge a Filemone carica di benedizioni e di attestazioni di fratellanza e amore. L'imperativo più importante della Lettera è contenuto al v. 17: "προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ/*accogliilo come me stesso*". Filemone

<sup>78</sup> S. BRODEUR, *Il cuore di Paolo*, op. cit., 332.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 334.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 338.

è invitato ad accogliere il suo schiavo allo stesso modo con cui sarebbe disposto ad accogliere Paolo. Il motivo della richiesta è, dunque, “un’accoglienza calorosa e benevola dello schiavo da parte del suo padrone”,<sup>81</sup> espressa, come abbiamo visto, dal verbo *proslambanein*. Una delle note peculiari della Lettera a Filemone evidenzia come Paolo non conferisce ordini, ma propone caldamente uno stile comportamentale ispirato all’ideale della fraternità e della solidarietà, permettendo così di offrire uno sguardo nuovo su una situazione antica.

La schiavitù, purtroppo non era abolita quando Paolo scrive la Lettera, ma viene letta in maniera diversa: lo schiavo, pur rimanendo nella sua situazione sociale, diviene, per la fede ospitale, un fratello, invitando così anche l’ospitante ad una vera conversione. Il sistema vigente, infatti, invitata a punire gli schiavi che si erano allontanati dalla casa del padrone, la fede cristiana, invece, suggerisce a Filemone di andare oltre tale *status* (padrone/schiavo) e di cogliere il *novum*, che nasce dalla fede e dalla comunione in Gesù. Come evidenzia Manes, “appartenere entrambi alla comunità dei credenti in Cristo colma il divario sociale e li pone in quel clima nuovo che è la fraternità evangelica”<sup>82</sup>.

L’accoglienza che Paolo suggerisce a Filemone, allora, non riguarda solamente una questione sociale, ma ha una forte matrice teologica, divenendo un’autentica via di testimonianza, di evangelizzazione, in quanto “parte dalla compartecipazione della fede e diventa un atto ecclesiale che promuove la persona e la eleva dal suo stato di subalternità”<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> R. MANES, *Nel grembo di Paolo: la chiesa degli affetti nella Lettera a Filemone*, Ancora, Milano 2016, 68.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 69.

Paolo, cioè, fiducioso di essere ascoltato, esorta un padrone cristiano di schiavi a sfidare le convenzioni, perdonando e ammettendo di nuovo in casa uno schiavo fuggitivo; "a rifiutare un compenso finanziario quando viene offerto, ricordandosi di quanto sia debitore al Cristo annunciato da Paolo; di essere ancor più generoso, liberando lo schiavo; e a riconoscere in Onesimo un «*fratello carissimo*», riconoscendo così anche la sua conversione cristiana"<sup>84</sup>.

La fraternità allora –specialmente se pensiamo alla fraternità del "primogenito" delle Sacre Scritture– è innanzitutto l'elaborazione dell'arrivo del diverso, dello straniero, del migrante che chiede spazio e cambia la vita di chi è chiamato ad accogliere. Per questo, come afferma Grandi, "la fraternità è in senso radicale la sfida dell'ospitalità verso uno straniero a cui non si può se non essere legati"<sup>85</sup>. La fraternità, infatti, esige che si promuova l'altro nella sua propria mentalità, anche se questa ci si rivela estranea. Viviamo infatti, come afferma Rahner,

in un mondo dinamico, in cui la società non si limita ad esistere, ad essere il luogo sicuro della nostra vita privata e a subire in maniera più o meno irriflessiva i mutamenti della storia. Viviamo in una società che ha fatto oggetto delle sue riflessioni e attività il cambiamento sociale e politico. Se una volta si determinava l'esistenza privata nello stabile sistema di coordinate della società, ora è proprio questo sistema che viene trasformato. Con ciò però si è aggiunto al compito dell'amore al prossimo e della fraternità cristiana un ambito che essa prima

<sup>84</sup> R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001, 674.

<sup>85</sup> G. GRANDI, "La fraternità: aspetti etico-antropologici", in R. RAGONESE (org.) *Fraternità ferita e riconciliazione*, Ancora, Milano 2017, 38.

non aveva: l'ambito della politica vera e propria, della responsabilità per le premesse socio-strutturali che consentano una vita degna dell'uomo e cristianamente possibile, in una società a questo il più possibile idonea<sup>86</sup>.

La fraternità allora diviene il luogo della manifestazione della compiuta relazione interpersonale, reciproca e reciprocante –costruttrice cioè di nuove relazioni– impegnando, a partire dall'evento Cristo, l'edificazione del Regno di Dio, di un mondo cioè più giusto. È in questo spazio di relazioni che, in Cristo, “l'altro è me ed io sono l'altro; a condizione che io faccia vivere Cristo in me e scorga e accolga Cristo nell'altro, che così si manifesterà pienamente anche come il libero e gratuito legame tra i due, nello Spirito: «dove sono due o più [...] io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20)”<sup>87</sup>.

L'ospitalità, dunque, non può essere ridotta ad una mera e ordinaria opera di filantropia –seppur necessaria– ma deve mostrarsi in tutto il suo splendore di autentica realtà teologale, radicata nella stessa vita trinitaria per l'edificazione di tutta la comunità. In un modo lacerato da divisioni e discordie, “l'ospitalità accogliente accredita il bene assoluto della reciprocità, presentandosi come profezia che fa sperimentare e sperare in un futuro orientato verso la fraternità”<sup>88</sup>. Pertanto l'ospitalità fondata sull'accoglienza di Cristo, come prolungamento dell'accoglienza della sua parola e dei suoi inviati, “non è più considerata alla stregua di un'opera buona da compiere per assicurarsi la protezione divina o la vita eterna,

<sup>86</sup> K. RAHNER, *Chi è tuo fratello?: il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Milano 2015, 70-71.

<sup>87</sup> Pi. CODA, “Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità”, in A. M. BAGGIO (org.), *Il principio dimenticato: la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007 108.

<sup>88</sup> G. BELLIA, “L'accoglienza come pre-requisito alla comunione”, in G. BENTOGGIO (org.), *Sulle orme di Paolo: dall'annuncio tra le culture alla comunione tra i popoli*, Urbaniana University Press, Roma 2009, 137.

quanto piuttosto è valutata come una possibilità predisposta da Dio per vivere un rapporto personale con Cristo che si cela dietro le sembianze dell'ultimo, del perdente e dello straniero"<sup>89</sup>.

La fede nell'Incarnazione, lo stupore di fronte al Dio che prende forma umana e abita in mezzo all'umanità, deve necessariamente far scaturire la mistica dell'ospitalità e la spiritualità della fraternità, che, come afferma Papa Francesco, "sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono" (EG 92).

## Conclusioni

La costruzione della fraternità, mediante l'uscita da sé in direzione degli altri –specialmente e soprattutto i poveri– costituisce il nucleo dell'autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, incluso nella sua liturgia, come nella Chiesa del Nuovo Testamento<sup>90</sup>, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande più profonde, divenendo così "icona" della Trinità; invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera *pericorese* che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della diversità.

Ma la fraternità non viene costruita solamente dall'uomo, dalle sue capacità; è anche e soprattutto un dono di grazia riversato nei nostri cuori dal Figlio con la consegna dello Spirito Santo. L'esperienza della fraternità, come ospitalità e reciprocità

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>90</sup> Cf. W. GONZAGA, "Ap 19,1-8: profetismo na liturgia", en *Atualidade Teológica*, 22/60 (2018) 566-585.

di ascolto, come segno dell'amore vicendevole e tratto distinto e rivelatore dei veri testimoni di Cristo, "costituisce il punto di approdo del progetto di Dio che rivela e fa gustare, a partire dal tempo degli uomini, quella reciprocità eterna e beata che, nello Spirito, unisce il Padre al Figlio"<sup>91</sup>.

L'ospitalità cristiana, così, valica i confini della Legge, per aprirsi allo spazio smisurato delle beatitudini, accogliendo il misterioso sentire divino che orienta il credente verso una convivenza fraterna più autentica ed universale, resa finalmente possibile dal dono della grazia e dalla esemplarità accogliente del Figlio compresa e sperimentata. L'accoglienza che Paolo suggerisce a Filemone, allora, non riguarda solamente una questione sociale, ma ha una forte matrice teologica, divenendo un'autentica via di testimonianza e di evangelizzazione. L'ospitalità, dunque, non può essere ridotta ad una mera e ordinaria opera di filantropia –seppur necessaria– ma deve mostrarsi in tutto il suo splendore di autentica realtà teologale, radicata nella stessa vita trinitaria per l'edificazione di tutta la comunità.

L'ospitalità si presenta in definitiva come un *kairos*, che permette al credente di entrare in piena relazione con Dio; "è il frutto di un amore eterno ed invincibile che nasce e riconduce alla reciprocità della stessa vita trinitaria, ormai annunziata e realizzata dalla magnifica umanità di Cristo operante attraverso i suoi discepoli, come propone il quarto Vangelo: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato» (Gv13,20; cf. con Mt 10,40; Lc 10,16)"<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> G. BELLIA, "L'accoglienza come pre-requisito alla comunione", *op. cit.*, 146.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 143.

## Bibliografia

BARBAGLIO Giuseppe, *Ao caríssimo Filêmon*, Loyola, São Paulo 1991.

BELLIA Giovanni, “L’accoglienza come pre-requisito alla comunione”, en G. BENTOGGIO (org.), *Sulle orme di Paolo: dall’annuncio tra le culture alla comunione tra i popoli*, Urbaniana University Press, Roma 2009, 125-155.

BRODEUR Scott, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo: studio esegetico-teologico delle lettere paoline*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.

BROWN Raymond E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001.

BURKI Hans, “Carta a Filemom”, en DE BOOR Werner – Hans BURKI, *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom*, Eperança, Curitiba 2007.

CODA Piero, “Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità”, en BAGGIO Antonio Maria (org.), *Il principio dimenticato: la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, 101-108.

CULLMANN Oscar, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966.

FABRIS Rinaldo, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone: introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2001.

FITZMYER Joseph A., “The letter to Philemon”, en *The Anchor Bible*, vol. 34C, Doubleday, New York, 2000.

FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

GONZAGA Waldecir, “O *corpus paulinum* no cânon do Novo Testamento”, en *Atualidade Teológica* 54 (2001) 19-41.

GONZAGA Waldecir, “Ap 19,1-8: profetismo na liturgia”, en *Atualidade Teológica* 22/60 (2018) 566-585.

GRANDI Giovanni, “La fraternità: aspetti etico-antropologici”, en R. RAGONESE (org.), *Fraternità ferita e riconciliazione*, Ancora, Milano 2017.

ISKROVÁ Daniela, *L'amore cristiano nella lettera a Filemone*, EDI, Napoli 2010.

KITTEL Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (orgs.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970.

LOHSE Eduard, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979.

MANES Rosalba, *Nel grembo di Paolo: la chiesa degli affetti nella lettera a Filemone*, Ancora, Milano 2016.

MARTIN Ralph P., *Efesini – Colossesi – Filemone*, Claudiniana, Torino 2014.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

O'BRIEN Peter T., “Philemon”, en \_\_\_\_\_, *Colossians and Philemon*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco 44 (1982) 263-308.

PENNA Romano, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992.

PÉREZ MILLOS Samuel, “Filemón”, en \_\_\_\_\_, *1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*, CLIE, Viladecavalls 2016.

RAHNER Karl, *Chi è tuo fratello?: il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Milano 2015.

STOGER Alois, *Colossenses – Filémon*, Vozes, Petrópolis 1968.

WENGST Klaus, *Lettera a Filemone*, Paideia, Brescia 2008.

## Desafíos desde la identidad narrativa

*Domingo Garcete Aguilar*

*Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia  
Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”,  
Cochabamba, Bolivia  
domingoariel@gmail.com*

### Resumen

En Paul Ricœur el abordaje del tiempo es posible desde la narración. El paso del tiempo exige narración y ésta, a su vez, describe el paso del tiempo. La narración, con su estructura, apunta a un quién. El tiempo narrado es el tiempo humano, que permite la comprensión de nosotros mismos. Ahora, si los relatos dicen lo que somos y a su vez nos re-creamos a partir ellas: ¿por qué ya no narramos?, ¿cómo es que hemos olvidado nuestros relatos?

### Palabras clave

Tiempo – Narración – Identidad – Recuperación

### Abstract

In Paul Ricœur it is possible to treat of time through narration. The passing of time requires narration, which in turn describes the passing of time. Narration, with its structure, indicates somebody. Narrated time is human time, which allows us to understand ourselves. If stories tell us who we are and we re-create ourselves through them, why do we no longer tell them?, how have we forgotten our narratives?

### Key words

Time – Narration – Identity – Recuperation

*El relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna pueblo sin relatos; todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus relatos y muy a menudo esos relatos son saboreados en común por hombres de cultura diversa e incluso opuesta: el relato se burla de la buena y de la mala literatura, internacional, transhistórico, transcultural, el relato está allí como la vida.*

Roland Barthes<sup>1</sup>

## Apertura

El fenómeno de innovación semántica convoca a *Metáfora viva* y *Tiempo y Narración*, concebidas como dos obras gemelas<sup>2</sup>. En la metáfora esto se da mediante la nueva pertinencia semántica, mientras que en la narración, la creación de una trama, en su antes y después, es el que hace surgir lo nuevo, lo no dicho todavía.

Así es como frente al análisis estructural de la semiótica o poética moderna que descartan todo tipo de sentido extralingüístico, Ricœur apela a la innovación semántica en el lenguaje, ya que justamente allí descubre todos los rasgos posibles de una vida siempre creativa<sup>3</sup>.

Lo nuevo, lo no dicho todavía sucede en el lenguaje. Así, la narración, –un recurso del lenguaje–, dice siempre algo de la realidad. El aspecto ontológico que trata, según Ricœur, es la

---

<sup>1</sup> R. BARTHES, *Análisis estructural de los relatos*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1974, 9.

<sup>2</sup> Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo Veintiuno, México 1995, 31.

<sup>3</sup> "Narrar es un acto de habla que apunta fuera de sí mismo, hacia una revisión del campo práctico de su receptor". P. RICŒUR, *Autobiografía Intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997, 67.

experiencia temporal<sup>4</sup>. Ya sea de manera histórica o ficticia, el filósofo encuentra que todo lo que se narra ocurre en el tiempo, y todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser narrado.

Es más, genera un quién del relato: El “frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa”<sup>5</sup>.

Esta identidad reposa en una estructura temporal que no es estática, sino que sufre cambios; tiene, a la vez, un carácter permanente. Ahora, ¿cómo es posible la comprensión de algo que al mismo tiempo es cambiante-dinámico y duradero-estático? Es necesario entonces abordar, aunque no de manera exhaustiva, este aporte de Ricoeur a la hermenéutica<sup>6</sup>. De hecho, la identidad narrativa le permite, por un lado recuperar el tema del sujeto (tan denostado) en la filosofía y, por otro, alejarse de las posturas extremas como la de Descartes y Nietzsche, tal como propone en su obra *Sí mismo como otro*.

Por todo ello, en un trabajo de explicación y comprensión vamos a describir los elementos que nos permitirán configurar desde la narración dicha identidad, y proponer las consecuencias

---

4 “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 113.

5 P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III: el tiempo narrado*, Siglo Veintiuno, México 1996, 997.

6 El rodeo por el tiempo, y sobre todo por la respuesta poética, nos acerca a una estructura fundamental de nosotros mismos. Sin embargo, en esta época podríamos decir que hemos renunciado a dichas producciones: ¿cuáles son los desafíos que nos plantea? Este trabajo intenta encontrarse con la invitación que hace la identidad narrativa, y no es una respuesta exhaustiva a la cuestión que el mismo Ricoeur plantea cuando quiere comprender el fenómeno de lo permanente y lo cambiante, que está en la “Teoría de la narración”. Por último, la *dialéctica sedimentación-innovación* se da en el marco de una historia de la filosofía en la que se intenta recuperar la tradición desde una reapropiación creadora. Atender esta cuestión compleja para responder a lo cambiante y permanente requiere un abordaje exhaustivo que va más allá de lo que pretende este artículo.

de dicha explicación en una comprensión de nuestro panorama actual.

## 1. Teoría narrativa

En la experiencia temporal de la vida se intuye una secuencia, una ilación. He aquí una pista para abordar, entonces, el problema del tiempo.

### 1.1. *Intentio y distentio animi*

En *Tiempo y Narración I*, Ricœur parte de la dificultad que experimenta el ser humano al reflexionar sobre el tiempo. San Agustín dice: “Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé”<sup>7</sup>. Esto es así porque para el ser humano la “discordancia” (esto por la distensión-dialéctica entre pasado, presente y futuro) condena absolutamente al fracaso la búsqueda de concordancia del *animus* (alma).

A esto se referirá Ricœur en *Aporías de la experiencia del tiempo: el libro XI de las Confesiones de san Agustín*. Él se enfrenta a la antítesis presentada por el tiempo: *intentio y distentio animi*<sup>8</sup>, dos rasgos del alma humana<sup>9</sup>.

El análisis agustiniano se inserta dentro del contexto de la eternidad, y sus resoluciones dan nuevos problemas<sup>10</sup>. San Agustín no logra hacer una fenomenología pura del tiempo, por

<sup>7</sup> AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid 2010, 478.

<sup>8</sup> “Es el fruto de la dialéctica que existe entre el recuerdo, la atención y las expectativas. El espíritu, por así decirlo, se distiende y se entretiene, en la medida en que es impulsado y llevado hacia el significado único que constituye la identidad de la trama en cuanto totalidad temporal”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, Paidós, 1999, Barcelona 148.

<sup>9</sup> Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 41.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 43.

lo que es imposible saber intuitivamente qué es el tiempo, de modo que “orienta hacia una solución al fundar el argumento con el himno, [...], dejando entrever así que únicamente la transfiguración poética, no sólo de la solución, sino también de la pregunta misma, libera la aporía del no sentido a la que se aproxima”<sup>11</sup>.

Pensando el tiempo dentro de la eternidad es que san Agustín propone que puede encontrar la presencia de Dios en el alma, y que, por tanto, el tiempo infinito puede llegar a captarse por el razonamiento, aunque en última instancia es la iluminación lo que revela el mundo trascendente. El planteamiento agustiniano se separa de la reflexión física del tiempo para centrarse en su aspecto interior o psicológico.

De modo que en lugar de querer entender el tiempo como algo externo, ésta, más bien, se sitúa en el alma: “En ti alma mía mido los tiempos”<sup>12</sup>. Entonces el tiempo es *distentio – intentio animi*. Presente, pasado y futuro ahora están en el alma: el primero como visión o atención, el segundo como memoria, y el último como expectación o espera (teoría del triple presente)<sup>13</sup>.

El tiempo es *distentio animi* en el pasado, el presente y el futuro (la dialéctica de la espera, de la memoria y de la atención<sup>14</sup>); el alma con esas tres capacidades que se distiende, y una *intentio* hacia la eternidad, que es entendida como una presencia simultánea, completamente heterogénea al tiempo.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>12</sup> AGUSTÍN, *op. cit.*, 479.

<sup>13</sup> No hay tres tiempos –pasado, presente y futuro– sino un presente del pasado: la memoria; un presente del presente: la visión (*attentio*); un presente del futuro: la expectación.

<sup>14</sup> La distensión del espíritu expresa el desgarramiento del alma privada de la estabilidad del eterno presente.

El tiempo no es, pues, el movimiento de ningún cuerpo, sino que lo concibe estrictamente de forma fenomenológica (o del alma). El pasado existe ahora como imagen presente de hechos ya acontecidos, y el futuro existe como anticipación de hechos por venir.

Así, solamente existe un tiempo presente, que es tiempo presente de cosas pasadas, tiempo presente del presente, y tiempo presente de cosas futuras. El tiempo existe como algo que pasa: es la vida misma del alma.

## 1.2. La invención de la trama

La teoría de la tragedia de Aristóteles establece la preponderancia de la concordancia<sup>15</sup> sobre la discordancia en la configuración de la trama. Ricœur vincula el tiempo con la narración a través del desarrollo del concepto aristotélico de la *mimesis*: lo concordante y lo discordante. Dentro de la *Poética* de Aristóteles<sup>16</sup>, la *mimesis* es la imitación o representación de la acción a través del lenguaje (*mimesis praxeos*): “Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones”<sup>17</sup>; “esto será el alma de la tragedia”<sup>18</sup>.

La actividad mimética no copia ni reduplica, sino que reconstruye y ordena acciones. Esta actividad tiene el carácter

<sup>15</sup> “Entiendo por concordancia el principio de orden lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Se caracteriza por tres rasgos: completud, totalidad y extensión apropiada. Hay que entender por *completud* la unidad de composición que requiere que la interpretación de una parte se subordine del todo”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 219.

<sup>16</sup> “Hablemos de la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien”. ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid 1999, 126.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>18</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 84.

de producir algo nuevo: “precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama”<sup>19</sup>.

Entonces, se entiende la acción como correlato de la actividad mimética regida por la disposición de los hechos. “La acción es lo «construido» de la construcción en que consiste la actividad mimética”<sup>20</sup>.

Como construcción de una trama, la mimesis es heterogénea, puesto que es una actividad en la que podemos distinguir el antes y el después del momento textual (la actividad constructora de la trama). El desarrollo de esto será la triple *mimesis*<sup>21</sup>.

Desde esta propuesta, la trama tiene una exigencia de orden que excluye, al parecer, cualquier característica temporal. Sin embargo, hay en Aristóteles un juego sutil de discordancia (cambio) que permitiría su entrada.

La trama (*mythos*) exige concordancia para que la acción sea llevada hasta el final, se dispone de los hechos de manera que tenga un cierre. Aquí nos encontramos con la clásica configuración poética de: *principio, medio y fin*.

En la construcción de la trama nada es entonces azaroso, sino hay más bien una necesidad que regula la sucesión (de hechos). Es, pues, el efecto de ordenación del poema. De todos modos, la sucesión de hechos introduce el cambio, por lo que el paso del tiempo es insoslayable.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>21</sup> La comprensión narrativa hace referencia primeramente al “antes” del texto. A esto se refiere *mimesis I*: todo texto reclama una anterioridad práctica pre-textual. Luego, vemos la configuración mimética misma desarrollada en los textos, a través del que se produce la refiguración de la acción; a esto se refiere *mimesis II*. Y, por último, tenemos la repercusión que la refiguración mimética a través del texto provoca en el lector o espectador, *mimesis III*.

Ahora, hay que puntualizar que esto responde a la lógica de la obra y no es el tiempo del mundo. Ricœur nos enseña que a Aristóteles no le interesa la implicancia del tiempo en la trama. Se infiere que la construcción de la trama es más un asunto de lógica que de cronología. Es la lógica propia de la praxis dentro de un hacer inventado.

Los elementos de discordancia están representados por el efecto inesperado, efecto sorpresa, golpes de azar y los incidentes dentro de la trama que crea en nosotros la *catarsis*; mediante el espectáculo, el efecto de llevar a su término la vivencia de tal o cual hecho lo vivimos como si fuera nuestro, propio, posibilitando de esa manera un efecto “purificador”. “Esto constituye la amenaza principal para la coherencia de la trama”<sup>22</sup>.

Pero el arte de componer consiste en esto mismo: mostrar concordante (ordenado) esta discordancia (el desorden).

### **1.3. Correlación entre tiempo y narración**

Ricœur desarrolla la hipótesis de que la operación narrativa, al refigurar la acción temporal, ofrece una solución no especulativa sino poética a las aporías del tiempo. Así, entre la actividad narrativa y el carácter temporal de la experiencia humana, hay una correlación que presenta una forma de necesidad transcultural. La correlación entre tiempo y narración se efectúa mediante la mimesis: a la discordancia, propia de la experiencia temporal, responde la concordancia operada en el lenguaje en la construcción de la trama. Viendo que esta articula una diversidad de actores, acontecimientos, hechos, etc., la entendemos como síntesis de lo heterogéneo. De este modo la mimesis es el proceso por el que la configuración textual media

---

<sup>22</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 98.

entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra.

### 1.3.1. La prefiguración

La *mimesis* para Ricœur cumple una función de unión entre el campo práctico y el *mythos* (actividad configuradora). Esto significa que en la *mimesis* hay “una referencia al «antes» de la composición poética”<sup>23</sup>. A esto lo llamamos *mimesis I*, que es el momento de la pre-figuración.

Este antes de la construcción de la trama se manifiesta desde un triple punto de vista: la red conceptual, la mediación simbólica y la estructura temporal.

Como trama es imitación de la acción; entonces hemos de comprenderla previamente a su configuración; esto es descubrir la estructura semántica que la conforma. Por ello toda trama encuentra en la red conceptual de la acción su primera sugerencia, “que distingue estructuralmente el campo de la acción del movimiento físico”<sup>24</sup>.

La construcción de la trama reclama la comprensión práctica previa o prefiguración de la temporalidad anclada en la esfera de un agente vinculado a circunstancias, fines, medios, etc. Por lo tanto, la relación que hay entre comprensión narrativa y comprensión práctica es doble: por un lado presuposición: toda narración presupone una familiaridad con los términos que maneja, esto tanto por parte de narradores como de lectores o espectadores. Y por otro transformación, ya que la actividad narrativa le añade a la red conceptual los rasgos discursivos que la distinguen de simples frases de acción.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 116.

En segundo lugar, la composición literaria se articula sobre los recursos simbólicos del ámbito práctico. Antes de pasar a los textos, la mediación simbólica tiene ya una textura que encuadra la acción: aunque no sea constitutivo, la hace legible e introduce la idea de norma y valor a partir de la cual se juzga la acción.

Ricœur entiende aquí el símbolo a partir de *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer: “son procesos culturales que articulan toda la experiencia”<sup>25</sup>. El símbolo no solamente se tiene en cuenta como un dato psicológico sino con una significación incorporada a la acción.

Por último, la comprensión de cualquier acción muestra que ella posee las mismas estructuras temporales que las del relato. El orden práctico –de la acción– es, de hecho un ámbito prenarrativo, en cuanto que se ordena a sí mismo por el ahora, el antes y el después, “esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración”<sup>26</sup>.

Ricœur recurre a la intratemporalidad para comprender su estructura básica: el cuidado (*sorge*). Medimos el tiempo porque “somos-en-el-tiempo” y no viceversa<sup>27</sup>. Así, el análisis heideggeriano de la intratemporalidad no sigue con la concepción lineal del tiempo.

### 1.3.2. La configuración

*Mimesis II* representa el momento de la imitación o representación creadora –esto es la configuración de una

<sup>25</sup> *Ibid.*, 120; cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas I: el lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1971.

<sup>26</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 125.

<sup>27</sup> Del mismo modo, Ricœur dice que la *historicidad* se refiere “al hecho fundamental y radical de que elaboramos la historia, de que nos encontramos en ella y de que somos seres históricos”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, *op. cit.*, 84.

trama—. Ricœur llama a *mimesis II* el “reino del como si”<sup>28</sup>. La objetivación de *mimesis*, como operación de refiguración de la acción por la ficción, en el texto poético es su plena realización.

Mediante el texto configurado, Ricœur establece un vínculo entre la precomprensión práctica (*mimesis I*) y la experiencia temporal que adquirirá su configuración por la comprensión del texto que obtenga el lector. Y esto porque el texto es el medio para la construcción de la trama y donde aparece, por tanto, su función integradora.

La función mediadora e integradora de la trama es de manera triple:

- Media entre los episodios, acontecimientos o incidentes individuales y la historia coherente en la que ellos se organizan. De modo que hace inteligible lo diverso, o configura en unidad la diversidad sucesiva y aislada, o que “transforma estos acontecimientos o incidentes en una historia”<sup>29</sup>.
- Además, la composición de la trama conjuga unitariamente factores heterogéneos: el agente, sus fines, los medios, resultados, circunstancias... y todos los demás elementos propios de una historia real o ficticia. Esta síntesis de lo heterogéneo es la última razón de ser de la *mimesis*.
- La construcción de la trama es mediadora por un tercer motivo, sintetiza los aspectos temporales implícitos en los episodios o en los acontecimientos. De este modo une la dimensión temporal cronológica, ajena a cada episodio o circunstancia y la temporalidad no cronológica,

---

<sup>28</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 130.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 131.

inseparable de una historia o relato considerado en su unidad.

La configuración mimética, por tanto, transforma los acontecimientos en totalidad significante e impone a la sucesión de los episodios el sentido de un punto final, desde el que la historia puede considerarse como una totalidad.

El acto de narrar y su contrapartida, —el de la capacidad para seguir una historia—, por lo tanto resuelven las paradojas de la temporalidad que inquietaron a san Agustín. “Al mediatizar los dos polos del acontecimiento y de la historia, la construcción de la trama aporta a la paradoja una solución: el propio acto poético”<sup>30</sup>.

### 1.3.3. La refiguración

Ricœur encuentra los esbozos de *mimesis III* cuando Aristóteles propone el placer propio de la tragedia. La *Poética*, por lo tanto, no solamente hace hincapié en las estructuras internas del texto<sup>31</sup>, sino que es una estructuración, es decir, “una actividad orientada que sólo alcanza su cumplimiento en el espectador o en el lector”<sup>32</sup>.

De este modo la construcción de la trama es obra conjunta del texto y de su lector. Pues en el acto de lectura el destinatario “acompaña al juego de la innovación y de la sedimentación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la trama”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 133.

<sup>31</sup> Esto frente a la poética moderna (semiótica) que va contra todo lo que lo que es tenido por extralingüístico, y en consonancia con la pretensión referencial que “consiste en referirse a algo extralingüístico”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 135.

<sup>32</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 107.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 148.

Mimesis II se une con mimesis III por medio del acto de lectura, el cual “es el último vector de la refiguración del mundo bajo la influencia de la trama”<sup>34</sup>. Una obra que no es leída queda frustrada.

Por la lectura, la construcción de la trama (mimesis II) hace posible la reconfiguración de la experiencia temporal, tanto del receptor individual como colectivo. Precisamente, lo que define mimesis III es que marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector.

El acto de leer supone el encuentro con las peripecias del texto: unas estructurales, como es su propia forma y la misma tradicionalidad en la que se reconocen insertos el texto y su lector; otras más episódicas, como pueden ser los acontecimientos que el texto unifica.

Así toda obra narrativa es fecunda, primeramente porque todo texto ofrece un mundo. Su pretensión reclama pensar mejor lo que dice y pensarlo en relación potencial con un horizonte más amplio. El texto, en efecto, apunta al ser, a la totalidad, por encima de la circunstancia.

Como consecuencia, no hay distinción entre la estética de la recepción de la obra de arte y su pretensión ontológica: el lector recibe una denotación, una referencia que apunta al mundo y su temporalidad, por encima de la circunstancia.

Pero, del mismo modo que en el lenguaje metafórico, la referencia del discurso narrativo no se agota en la descripción. Precisamente la literatura de ficción abre aspectos reales de nuestro ser en el mundo, que no pueden ser dichos por el lenguaje directo, descriptivo o conceptual.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 148.

Este es el tema del segundo volumen de *Tiempo y Narración*, en donde Ricœur se dedica a poner de manifiesto cómo la creación y el relato literarios están dotados de una capacidad descriptiva y refigurativa de la experiencia temporal mayor que la del relato histórico-científico.

Podemos obviar la importancia del impacto de la literatura (ficción) en la experiencia cotidiana. Pero esto significaría primero que supondría una proclama positivista, que reconoce como real sólo lo que puede ser empíricamente observado.

Y en segundo lugar, se privaría a la literatura de su capacidad subversiva, de su poder para poner entredicho toda realidad, de sugerir modos posibles de entender el mundo y de ordenar la vida.

## 2. La identidad

La historia de la filosofía muestra que el problema del tiempo ha ocupado el trabajo de muchos filósofos. Dichos aportes se pueden sintetizar en dos perspectivas, que según Ricœur, son irreconciliables. Por un lado tenemos la perspectiva fenomenológica, que nos da un tiempo subjetivo, centrado en la noción del presente vivo, y por otro, la perspectiva cosmológica, que nos ofrece un tiempo objetivo, centrado en la noción de instante y sucesión ordenada de instantes.

Luego de un extenso análisis, Ricœur concluye con una aporética de la temporalidad: “no ha habido jamás una fenomenología de la temporalidad que haya estado liberada de toda aporía, más aún, por principio no es posible constituir ninguna fenomenología así”<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, op. cit., 72.

Será de alguna manera el fracaso de la reflexión sobre el tiempo lo que propiciará una fértil respuesta: “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”<sup>36</sup>.

La poética de la narratividad responde a la aporética de la temporalidad, elaborando el *tiempo histórico* que media entre el tiempo fenomenológico y el cosmológico. Los procedimientos que ayudan a configurar este tercer tiempo son, en la historiografía, mediante una serie de conectores: calendario, sucesión de generaciones; y en el relato de ficción, con una mediación de las variaciones imaginativas, tal como lo vimos en mimesis.

Lo interesante en esto es que gracias a esos procedimientos, historiografía y relato de ficción cooperan en la *refiguración de la praxis* mediante los préstamos que cada uno de estos tipos narrativos toma del otro. De esta cooperación nace lo que llamamos tiempo humano, que no es otro que el tiempo narrado.

Estos nos lleva pensar que cuando se relata de uno u otro modo lo narrado, se refiere a acciones de alguien sucedidas en el tiempo, por lo que responder a la pregunta quién es contar la historia de una vida: “la historia dice el quién de la acción”<sup>37</sup>.

Contar historias responde a una necesidad individual y colectiva (una necesidad cultural)<sup>38</sup>. Las culturas adquieren,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>37</sup> J. MASÍA CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1998, 76.

<sup>38</sup> “Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural”. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración I*, *op. cit.*, 113.

crean y recrean su identidad, narrando historias<sup>39</sup>: “Por la temporalidad la vida humana produce dispersión en la vida y desidentificación en la persona, pero el arte de narrar y de leer dan unidad a la vida e identidad a la persona, que escucha sugerencias sobre el enigma y el enigma de la vida mientras pasa el tiempo contando y oyendo contar historias”<sup>40</sup>. Sin embargo, Ricœur reconoce que esta identidad tiene un límite y que debe unirse a componentes no narrativos del sujeto actuante, para un abordaje más profundo y rigurosos del problema de la identidad.

Otra manera de explicar esto, ¿cómo es que podemos ser nosotros mismos a lo largo de nuestra vida?, ¿cómo es que llegamos a comprendernos? A ello respondemos narrativamente. La narración une todos esos elementos dispersos en el tiempo, por lo que es posible conocernos a partir de los relatos. De este modo el texto narrado amplía las posibilidades de la hermenéutica, por ejemplo, frente a los textos simbólicos.

El relato apunta hacia la comprensión de la conciencia como realidad no aislada, sino vinculada a un mundo. Con esto se descubre un *dasein* real, por un camino diferente al de Heidegger<sup>41</sup>. Así se abre una alternativa a la idea de identidad entendida desde el sustancialismo, en donde se presenta un yo permanente, y el fenomenismo, en donde encontramos una subjetividad formada por una diversidad de cogniciones, emociones y voliciones, al estilo de Hume (identidad *idem*)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Por ejemplo Ricœur habla del Israel bíblico, que es una comunidad que se dice en sus textos. Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, op. cit., 999.

<sup>40</sup> J. MASIÁ CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILLA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur*, op. cit., 77.

<sup>41</sup> Ricœur accede a la *subjetividad* a través de la *vía larga*, esto es por medio de los relatos. Por su parte Heidegger lo hace por la *vía corta*, o sea a través de la *análitica existencial*.

<sup>42</sup> *Idem e ipse*: “idéntico quiere decir sumamente parecido (...) y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo; [...] [ipse] quiere decir propio (...) y su opuesto no es «diferente», sino otro, extraño”. P. RICŒUR, *Historia y narratividad*, op. cit., 215).

El relato, al unificar una heterogeneidad de elementos, propicia una identidad (identidad *ipse*). Esta conexión entre *ipseidad* e identidad narrativa permite a Ricœur confirmar una de su más antiguas convicciones: “El sí del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura ideológica así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*”<sup>43</sup>.

Esta vida así es clarificada gracias a los relatos de nuestra cultura. Es así que yo o nosotros nos comprendemos en nuestra cultura, en nuestros relatos. Tanto un sujeto individual como una comunidad histórica representan la identidad narrativa. Como ejemplo del primer caso tenemos el psicoanálisis freudiano, en donde a través de la terapia del relato un sujeto unifica historias desconectadas, hechos sin sentido; mientras que para el segundo caso, Ricœur presenta al pueblo de Israel, un círculo fructífero en el que el pueblo expresa en sus relatos su identidad, y esos relatos, a su vez, refiguran la identidad del pueblo.

### **Cierre: hacia una recuperación de la narración**

Este proyecto resalta, entonces, nuestra estructura fundamentalmente narrativa, y como tal merece una atención especial por nuestra parte. Sin embargo, hoy accedemos a mucha información, y la principal característica de esta es que sea curiosa, breve, de fácil comprensión y sobre todo que presente una desconexión de las noticias entre sí<sup>44</sup>. La dificultad, entonces, estriba en que nos quedamos en *frivolidades*, ya no

---

<sup>43</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, op. cit., 998.

<sup>44</sup> Cf. W. BENJAMIN, *Iluminaciones II: Baudelaire - un poeta en el esplendor del capitalismo*, Taurus, Madrid 1972, 127.

prestamos atención a las historias-narraciones-palabras, ya no desarrollamos una comprensión mayor y holística<sup>45</sup>.

Así, en nuestra realización como humanos hemos convertido la información en una forma de gobierno sobre la finalidad o meta de nuestras vidas; con ella hemos vislumbrado y hasta adelantado el futuro. Con esa actitud hemos perdido una dimensión fundamental en la comprensión de nosotros mismos. En este sentido, Walter Benjamin subraya la *pobreza de la información*<sup>46</sup>, y destaca el modo en que la narración, como experiencia personal del que la relata, se involucra con la vivencia del que la oye o lee:

La atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que el antiguo relato hace la información y de ésta a su vez la sensación. Todas estas formas se destacan por su parte de la narración que es una de las formas comunicativas más antiguas. Lo que importa a ésta no es transmitir el puro en-sí de lo sucedido (que así lo hace la información); se sumerge en la vida del que relata para participar como experiencia a los que oyen. Por eso lleva inherente la huella del narrador, igual que el plato de barro lleva la huella de la mano del alfarero<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> De hecho, según ciertos análisis sobre tendencias narrativas, hoy la gente prefiere la brevedad de los cuentos que lo extenso de las novelas.

<sup>46</sup> La Carta Encíclica *Redemptoris Missio* de JUAN PABLO II destaca que “los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios” (RMI 37c). Sin embargo, hemos de “admitir que no estamos informados sobre la realidad que afecta a tres cuartas partes de la humanidad. ¿Es que no nos importan?”. A. MARHUENDA FLUIXÁ, “¡Coge la lupa! el sur en los periódicos”, en <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es139.pdf>, (fecha de consulta 20.06.2019).

<sup>47</sup> W. BENJAMIN, *Iluminaciones II*, op. cit., 127.

Sin embargo, con el gesto preeminentemente cognoscitivo, intelectualista, propio de un ser que tiene que ubicarse en la historia (totalidad), que tiene que dominar el devenir a través de la ciencia y la técnica, hemos caído en el mutismo de la inexpressión; ya no comprendemos, sino solamente explicamos. Y así, cada vez más sintéticos, conclusivos, concisos, breves, parcos de palabra. El gesto antinarrativo nos ha llevado a la pobreza de la expresión, como es el caso del *lenguaje SMS* o el lenguaje de las caritas (“emoticons”).

En fin, el silencio del ignorante, del inexpressivo, ha dado lugar a los expertos charlatanes que nos pierden en vacuas palabrerías sin sentido y que solamente desgastan nuestra inquietud. De hecho lo que nos hace cultos no es la acumulación de esas informaciones (conocimientos) que se sueltan en alguna cita o conversación culta, “sino nuestra capacidad para entender las grandes voces que están hablando a nuestro alrededor. Sólo mediante la participación en «la gran conversación» podemos acceder a la gran república del saber”<sup>48</sup>.

La charlatanería se impone; solo hablan algunos: la aparición de motivadores (coaching). En fin, ya no conversamos, sino tienen que decirnos lo que tenemos que hacer, como un entrenador de fútbol. Esto es la *decadencia del arte de narrar*<sup>49</sup>, tan propio de nuestros ancestros de quienes escuchábamos historias que nos permitían vivir o recrear la vida. Es más, esto

---

48 G. LURI, *¿Matar a Sócrates?: el filósofo que desafía a la ciudad*, Ariel, Barcelona 2015, 11.

49 En la antigüedad el diálogo era concebido como medio de expresión del *logos*, el cual se compartían con todos los seres racionales, que se daba en la confrontación de sus *logos* particulares en él (diálogo): “Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos”. PLATÓN, *Diálogos V: Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, Gredos, Madrid 1988, 190.

hace verdaderamente que nuestro horizonte no se aleje de los otros, sino que nos permita comprendernos con otros, en medio de otros, a través de otros.

Es necesario, en este sentido, alejarnos de cualquier propuesta solipsista, liberal o romántica, ya que en ellas el hombre se pervierte, se aliena, en definitiva, se hace *idiota* y se aleja de su comunidad y rechaza-odia toda su tradición, como el caso de Sebastián Mamani en *La nación clandestina* (1989)<sup>50</sup>. No encontramos mejor descripción de este que se aleja y rechaza la comunidad como el romántico. Según Löwith, “lo central para el verdadero romántico es siempre sólo su yo: ingenioso e irónico, pero en el fondo inconsistente. [...] Al carecer el mundo de sustancia, sin embargo, este absoluto propio es una nada absoluta”<sup>51</sup>. El aislamiento y la privatización de la existencia humana son, por lo tanto, lo opuesto a una identidad que se cuaja con otros, en medio y para otros: una *historia imbricada*<sup>52</sup>.

De este modo, la identidad no puede ser comprendida sino a través del espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos, o sea aquellas mediaciones que Dilthey denomina *las expresiones en las que la vida se objetiva*<sup>53</sup>. La identidad, entonces, no es una autopercepción que se impone y funda mundos, sino una relación que se objetiva y demuestra que nuestras historias no

<sup>50</sup> Cf. S. ESPINOZA – A. LAGUNA, *Una cuestión de fe: historia (y) crítica del cine boliviano de los últimos 30 años (1980-2010)*, Nuevo Milenio, Cochabamba 2011, 34.

<sup>51</sup> K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, 31.

<sup>52</sup> Esa imagen del romántico se subsume en la del *idiota* que etimológicamente hace referencia a un “hombre privado o particular”. J. COROMINAS, *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico. Vol. III*. Gredos, Madrid 1984, 437. Separado, según Aristóteles, de su vocación fundamental, el hombre no puede realizarse sólo, de manera aislada. Por eso le ha definido como *politikón zōion*: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social” (ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid 1988, 50).

<sup>53</sup> Cf. J. MASÍA CLAVEL – A. OCHAÍTA VELLILLA – T. D. MORATALLA, *Lecturas de Paul Ricœur, op. cit.*, 211.

son aisladas, sino que están más bien enredadas con las de los otros.

Es decir, no existimos más que en función de nuestras relaciones. Por ello afirma Ricœur que nuestras vidas están *imbricadas*: “Las historias vividas de unos se imbrican en las historias de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio”<sup>54</sup>.

Descubrimos entonces que en la conformación de un individuo o de una comunidad hay elementos recibidos del relato, es decir, heredados. Heredamos las historias de nuestros padres, abuelos, etc. Al recibir tales relatos como parte de nuestra historia efectiva, se constituyen en elementos de nuestra identidad. A través de estos rodeos nos damos cuenta que nuestra existencia no puede ser abordada sin el componente narrativo. No nos comprendemos sin que la narración despliegue sus armas<sup>55</sup>. Por lo tanto, será la narración un acercamiento a nosotros mismos, desde nuestras entrañas: “En la experiencia religiosa guaraní, las entrañas han sentido estremecimientos que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar”<sup>56</sup>.

Para ello es necesario abordar las experiencias históricas concretas, ya que seguir trabajando desde perspectivas totalizantes se asemeja a Ulises regodeándose en sí mismo: “Para Levinas la actitud de Ulises simboliza la actitud de la filosofía,

---

<sup>54</sup> P. RICŒUR, *Tiempo y Narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo Veintiuno, México 1995, 772.

<sup>55</sup> Otro ejemplo más confirma esta estructura narrativa, y además muestra las dos modalidades narrativas en la conformación de nuestra identidad o cuando quiero decir quién soy. En la línea histórica doy datos sobre mí: digo mi nombre (registro civil), mi fecha de nacimiento (calendario), en dónde nací (mapa). Añadimos luego, en la línea ficticia, las historias de las que he sido protagonista (acción) y las cosas que me han pasado (pasión), y las cuento tal como las he vivido.

<sup>56</sup> B. MELIÀ, *El guaraní: experiencia religiosa*, Centro de Estudios de Estudios Antropológicos – Centro de Estudios Paraguayo “Antonio Guasch”, Asunción 1991, 22.

para la cual todo contacto con la otredad está orientado a un retorno a casa, a una conquista de la alteridad, a la reducción del otro al mismo”<sup>57</sup>.

En fin, este trabajo será posible “oyendo el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy”<sup>58</sup>.

## Bibliografía

AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid 2010.

ANDRADE María Mercedes, “Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin: una reflexión en torno a la noción de historia”, *Cuadernos de Filosofía* 103 (2010) 153-160.

ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid 1999.

\_\_\_\_\_, *Política*, Gredos, Madrid 1988.

BARTHES Roland, *Análisis estructural de los relatos*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1974.

BENJAMIN Walter, *Iluminaciones II: Baudelaire - un poeta en el esplendor del capitalismo*, Taurus, Madrid 1972.

CASSIRER Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I: el lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1971.

COROMINAS Joan, *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1984.

---

<sup>57</sup> M. ANDRADE, “Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin: una reflexión en torno a la noción de historia”, en *Cuadernos de Filosofía*, 103 (2010) 154.

<sup>58</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2001, 83.

ESPINOZA Santiago – A. LAGUNA Andrés, *Una cuestión de fe: historia (y) crítica del cine boliviano de los últimos 30 años (1980-2010)*, Nuevo Milenio, Cochabamba 2011.

FORNET-BETANCOURT Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Redemptoris Missio*” (07.12.1990), en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html), (fecha de consulta 20.06.2019).

LÖWITH Karl, *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, traducido por Adan Kovacsics, Herder, Barcelona 1998.

LURI Gregorio, *¿Matar a Sócrates?: el filósofo que desafía a la ciudad*, Ariel, Barcelona 2015.

MARHUENDA FLUIXÁ Alfredo, “¡Coge la lupa!: el sur en los periódicos”, en <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es139.pdf>, (fecha de consulta 20.06.2019).

MASIÁ CLAVEL Juan – OCHAÍTA VELILLA Albaerto – DOMINGO MORATALLA Tomás, *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1998.

MELIÀ Bartomeu, *El guaraní: experiencia religiosa*, Centro de Estudios de Estudios Antropológicos – Centro de Estudios Paraguay “Antonio Guasch”, Asunción 1991.

PLATÓN, *Diálogos V: Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, Gredos, Madrid 1988.

RICŒUR Paul, *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997.

\_\_\_\_\_, *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona 1999.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo Veintiuno, México 1995.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y Narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo Veintiuno, México 1995.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, Siglo Veintiuno, México 1996.



**yachay**