



Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy*

MARÍA CLARA LUCCHETTI BINGEMER**

RESUMEN



rente a una sociedad y un panorama cultural siempre más cambiantes y plurales, la teología hoy se ve desafiada a repensarse y sobre todo a reconfigurarse. Para eso, lo más importante consiste en identificar los desafíos, captar su contenido y percibir las posibilidades de interfaz que traen y presentan en relación con la reflexión sobre la revelación y la fe que es la teología. En seguida, se puede y debe destacar qué rasgos o propuestas debería presentar una teología que busque responder a tal estado de cosas, con el fin de no caer en un discurso vacío, sino dar una respuesta consistente a las demandas contemporáneas. Esta es la propuesta del presente artículo.

Palabras clave: Teología, mística, opción por los pobres, pluralismo, cultura.

* Este artículo de reflexión es fruto de una investigación llevada a cabo por la autora en una pasantía de posdoctorado, en la Universidad De Paul, Chicago. Se trata de un fruto parcial, dado que la investigación total está por ser publicada por una editorial brasileña. Recibo: 25-06-12. Evaluación: 25-07-12. Aprobación: 10-08-12.

** Doctora en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Maestría y grado en Teología, y grado en Comunicación Social, Pontificia Universidad Católica do Rio de Janeiro. Profesora asociada, Departamento de Teología, Pontificia Universidad Católica do Rio de Janeiro y Vice-decana de Desarrollo del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la misma Universidad. Correo electrónico: agape@puc-rio.br

CHALLENGES AND TASKS OF THEOLOGY IN LATIN AMERICA TODAY

Abstract

In face of the increasingly changing and plural society and cultural landscape, Theology is currently challenged to rethink and mostly to reconfigure itself. To this end, the main task is to identify the challenges, to capture their content and to sense the potential interfaces that they offer with respect to the reflection on the revelation and faith that is what Theology actually is. Next, we may and must highlight the features or proposals that Theology should present if seeking to respond to such situation, with the purpose of not falling into an empty discourse but giving an answer consistent with the contemporary demands. Such is the proposal of this article.

Key words: Theology, mysticism, option for the poor, pluralism, culture.

DESAFIOS E TAREFAS DA TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA HOJE

Resumo

Diante de uma sociedade e de um panorama cultural sempre em transformação e pluralizado, a teologia de hoje é desafiada a repensar e principalmente a reconfigurar-se. Para isso, a coisa mais importante é identificar os desafios e compreender o conteúdo e perceber as possibilidades de interface que trazem e apresentam em relação com a reflexão sobre a revelação e a fé que é a teologia. A seguir, pode-se e deve-se destacar que características ou propostas deveria apresentar uma teologia que procure responder a este estado de coisas, a fim de evitar cair em um discurso vazio, e sem dar uma resposta consistente às demandas contemporâneas. Esta é a proposta deste artigo.

Palavras-chave: Teologia, mística, opção pelos pobres, pluralismo, cultura.

Aunque nos encontremos todavía a inicios del siglo XXI, este siglo comenzó mucho antes. La caída del Muro de Berlín, en 1989, el fin de la Unión Soviética, en 1991, y el advenimiento de Estados Unidos como potencia mundial única fueron la génesis de una nueva época. Fue entonces cuando tuvo inicio el nuevo siglo. El contexto presente es marcado por esa hegemonía capitalista neoliberal que reina soberana, sin balance de poder, con su propuesta de una teología de la prosperidad, así como por el vaciamiento de las ideologías y el cuestionamiento suscitado por las religiones respecto de los grandes problemas de la humanidad: justicia, paz, etc.

Tras constatar tal estado de cosas, este artículo pretende reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿Cómo hacer teología hoy de cara a estos desafíos? Por otro lado, ¿cómo tratar de que nuestra teología ayude en verdad a la evangelización de nuestros pueblos? Ante la desaparición de la utopía que impulsó a una teología latinoamericana de cariz liberador, hoy, la transformación de los rasgos que la configuraban nos llevan a preguntarnos si estamos constreñidos a seguir los caminos que nos dicta el neoliberalismo y a conformarnos con una crisis institucional de la Iglesia que no tiene precedentes; o al revés, si nos sentimos motivados a dialogar, con todo y los nuevos desafíos y perplejidades que nos proponen los nuevos tiempos y el encuentro/diálogo con las grandes religiones.

Aquí nos proponemos intentar la última alternativa. Y para ello seguiremos el método de identificar algunos de los grandes desafíos que se imponen hoy a la reflexión teológica. Primero, examinaremos el desafío social. Nuestra sociedad sigue “produciendo” pobres y víctimas del progreso consumista, sin control, y esto es una demanda importante para la teología, que se caracteriza por ser una reflexión sobre la fe que opera por la caridad y el amor hecho de justicia.

En seguida, trataremos de examinar el desafío cultural producido por cambios radicales y veloces, que reconfiguran la cultura de manera tan profunda que ya no hablamos de una época de cambios, sino de un cambio de época.

El tercer desafío que nos ocupa será la cuestión de una mística que ya no está encerrada en los claustros, sino que habita el mundo y los diversos submundos. Esta es una mística de ojos abiertos y oídos atentos, inseparable de cualquier reflexión teológica que pretenda ser pertinente para el hombre y la mujer de hoy.

Finalmente, el último desafío que enfrentaremos es el de un pluralismo que configura todo el tejido social, cultural y religioso. Hacer teología cristiana hoy no puede prescindir de este rostro plural que toma todo el campo religioso, incluso el cristianismo histórico, donde éste actuaba hasta hace poco de manera hegemónica.

Tras examinar esos cuatro desafíos, intentaremos dibujar un perfil de cómo sería hoy la teología cristiana y cómo esa nueva configuración impacta en su quehacer y en el rostro que presenta ante el mundo. Dicha reflexión final nos encaminará hacia nuestra conclusión, según la cual la teología hoy está desafiada a encontrar ciudadanía entre los saberes posmodernos y en el tejido plural de la sociedad y de la Iglesia, y a ser más narrativa que especulativa, más dialogante que docente, más excéntrica que endógena.

EL DESAFÍO SOCIAL: LOS POBRES Y LAS VÍCTIMAS

Con los avances logrados gracias a la economía y a otras ciencias sociales, no se puede decir que hoy existe más justicia social en el mundo. Además del problema social en términos económicos –escasez de recursos, desigualdad en su distribución, ubicación injusta de los mismos, etc.– en la actualidad vivimos la gran problemática ecológica que también genera sus propias víctimas. El ideal de la construcción de un mundo justo tiene que ir de la mano de la tarea insoslayable de construir un mundo habitable.¹

Por otro lado, existe otra atribución de la economía, además de la escasez: la elección de prioridades –que al ser humanas, son siempre infinitas– en las finitas posibilidades de uso de la riqueza. Tal elección está asociada a los valores subjetivos del individuo y a sus prioridades en los medios empleados para utilizar la riqueza. Este punto es de enorme importancia, dado que poco se medita acerca de cómo se hacen imprescindibles tales elecciones en la vida económica de la sociedad.

Las únicas igualdades básicas que pueden ser atribuidas a todos los seres humanos son aquellas que preservan sus derechos básicos –la vida, la dignidad, la libertad, la seguridad y la propiedad–, principios genéricos y comunes a

¹ Ver las obras recientes de L. Boff sobre el desafío ecológico, la ética del cuidado, etc. Una bibliografía completa del autor aparece en: <http://www.leonardoboff.com/site-esp/lboff.htm> (consultada el 23 de noviembre de 2011).

todos, a fin de potenciar la realización y satisfacción de sus necesidades. En la preservación de tales derechos, las personas son potencialmente iguales, en la proporcionalidad de sus actos. Pero son, simultáneamente, desiguales: iguales en la capacidad de ejercer los derechos, pero diferentes en el modo por el cual ejercen tales derechos; iguales en la capacidad de amar y odiar, pero diferentes en el estilo y forma de expresar tales sentimientos.

Las personas son igualmente mortales, pero desiguales en la manera como mueren, aun cuando sea por la misma causa. Todos son individuos, pues los seres humanos se asemejan en tanto poseen conciencia e individualidad; sin embargo, cada uno tiene su modo de ver el mundo, que es único, propio y singular. Las características comunes de la humanidad no niegan las diferencias y desigualdades inherentes a la calidad de los seres humanos.

La coexistencia del ser humano y el mundo, de la materia y de la vida tiene como consecuencia que en el corazón de la geografía se ubica el problema de las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente. Entonces, hoy como ayer, se mantiene la pregunta de si el ser humano moderno y posmoderno, cada vez más capaz de transformar el medio en el que vive, debido a las técnicas que domina, usa esa capacidad para destruir o amenazar los equilibrios naturales, y para comprometer las relaciones complejas de las causas y efectos que son el fundamento de nuestro conocimiento científico del globo terráqueo.

Pasada la primera década del nuevo milenio, se habla ya del “fin de la geografía” (como antes se habló del fin de la historia) para significar una geografía que empieza a ser reconfigurada y que asiste al final de las fronteras, gracias sobre todo a los fenómenos de la globalización y de las migraciones que rediseñan tales límites territoriales.²

Se vive una situación mundial en la cual una nueva geografía está en curso, sea en términos económicos, políticos o incluso religiosos. El 11 de septiembre de 2001, de triste memoria, demostró que eso que se llamaba “Occidente cristiano” no existía más en estado puro. El Oriente Medio, y con él, el Islam, irrumpieron de manera ruidosa y violenta en el pleno corazón de Nueva York, para destruir las torres gemelas del World Trade Center.

Económicamente, por otro lado, la nueva geografía del mundo está lejos de ser meramente Sur-Sur, o Este-Oeste, la marca principal de los tiempos de la

² O'Brien, *Global Financial Integration: The End of Geography*.

Guerra Fría; ni es Norte-Sur, en el sentido del viejo paradigma de las relaciones de dependencia centro-periferia.

La globalización se encarga de transformar todas las formas de compartimentación hemisférica, continental o aun subregional del mundo. En otras palabras, la geografía económica tiende a separar las geografías física y humana. Por ejemplo, nuevos acuerdos bilaterales del tipo Japón-México y Chile-China contradicen la lógica de las fronteras físicas. Asimismo, la movilidad volátil de las aplicaciones financieras y los *call centers* en India rediseñan el mapa del trabajo.³

El carácter híbrido del espacio se traduce en la generación de un medio ambiente que en términos generales se encuentra altamente alterado y degradado. El deterioro del medio ambiente urbano se generaliza, llevado por el aumento del consumo de materias primas de una industria cada vez más globalizada. Hay efectos, como la pérdida del contacto con los bártulos, los sonidos e imágenes de los medios locales generada por el medio ambiente urbano fuertemente “hibridizado”, que lleva a un desarraigo cultural del ser humano en escala planetaria. Hoy la vieja relación hombre-medio debe ser recreada.

En principio, la percepción del problema tiene lugar en el campo de la reflexión ética y teórica, relacionada con una condena radical de una economía dirigida por los intereses de consumo de la industria, hasta que se traduce en un conjunto de medidas de reconstrucción de los paisajes en espacios medioambientales más degradados. Entre un momento y otro se vive una etapa de rescate de las diferentes prácticas experimentadas por los países donde los problemas de la degradación fueron físicamente sentidos, mediante actitudes de conservación y preservación de los paisajes alterados.⁴

Por tanto, un choque está aconteciendo entre el desarrollo desorientado de las fuerzas productivas de la industria y las relaciones de producción capitalistas creadas para regularizarlas. Y se genera una presión por la sustitución de esas relaciones por otras, que reorienten y den nuevo direccionamiento al desarrollo de las fuerzas productivas en sus relaciones con la sociedad capitalista y el medio ambiente, consideradas las posibilidades creadas por la ciencia y

³ Jank, “A nova geografia do mundo, Presidente do Icone”, A2.

⁴ Ver las obras de L. Boff.

tecnología de la nueva Revolución industrial en curso (la tercera Revolución industrial) y los intereses de la globalización financiera.⁵

Existe otro factor que modifica el campo geográfico hoy día. Se trata del fenómeno de las migraciones, de la movilidad poblacional, del llamado *people on the move*, que está alterando la configuración de la ocupación y habitación del mundo, tal como antes estaba establecida. En este sentido, París, Roma y otras capitales europeas tienen hoy día una población considerable –que tiende a volverse mayoritaria– de africanos y árabes. Ello tiene impacto en la configuración de la ciudad y en la división del espacio de vivienda. En términos de porvenir, dejará patente el impacto sobre la religión y la configuración de la población.

Con bajas tasas de natalidad, la secularizada Europa ve multiplicarse, en su seno, la descendencia de esos pueblos “otros”, venidos de diversas latitudes y longitudes, en su mayoría musulmanes, quienes consideran que una prole numerosa es una bendición de Dios, y que en ese y otros sentidos se contraponen al cristianismo histórico, religión antes mayoritaria en esa parte del mundo.

Del otro lado, está la realidad de América del Norte, sobre todo, de Estados Unidos y Canadá, que reciben diariamente olas y olas de migrantes, principalmente latinos, por el hecho de que están cercanos a sus fronteras. La población latina en Estados Unidos crece exponencialmente de año a año; y a pesar de la severa política migratoria de ese país, por cada 100 deportados entran 400 nuevos migrantes, lo que lleva a suponer que, en un porvenir no muy distante, la población latina sobrepasará cuantitativamente la hasta entonces mayoría blanca y *WASP*. Ya se encuentran latinos en cargos políticos importantes y en la jefatura de empresas. Sin embargo, la inmensa mayoría aún vive en condiciones que están lejanas de ser las ideales, además de estar bajo constante amenaza de deportación, de ilegalidad y de tener que vivir en la clandestinidad.⁶

Las migraciones internacionales, actualmente, constituyen un espejo de las asimetrías socioeconómicas vigentes a nivel planetario. Son termómetros que

⁵ Moreira, “A reinvenção do mundo moderno e a nova forma da geografia.” Disponible en: <http://www.pucsp.br/~diamantino/circulocap4.htm> (consultado el 9 de febrero de 2011).

⁶ Solo en Estados Unidos son deportadas semanalmente centenares de personas, en su mayoría, mexicanos y ciudadanos de otros países latinoamericanos. La población migrante ilegal en Estados Unidos, en 2008, estaba calculada en once millones de personas. De acuerdo con el *Pew Hispanic Center*, en 2005, 56% de los inmigrantes ilegales era mexicano; 22% provenía

señalan las contradicciones de las relaciones internacionales y de la globalización neoliberal. Si se toma como base el referencial demográfico, se ve que los desplazamientos migratorios hacen parte de la naturaleza humana, pero son estimulados, cuando no forzados, en la actualidad, por el advenimiento de la tecnología y por el impacto de la problemática económica, en esta lógica inversa de su preponderancia sobre el ser humano.

La intensidad y la complejidad de la movilidad humana contemporánea traen serios interrogantes respecto de sus causas. ¿Se trata de un fenómeno “espontáneo” o “inducido”? ¿Estamos frente a migraciones “voluntarias” o “forzadas”? En la realidad, se constata que la migración masiva hacia los países del Norte, antes que ser resultado de la libre elección de individuos, se debe a la crisis del actual modelo de globalización neoliberal, que concentra riquezas y subordina el capital productivo y generador de trabajo al capital especulativo financiero, estéril por naturaleza. Las personas migran fundamentalmente en búsqueda de trabajo y de medios para mantenerse que no encuentran en su región de origen.

A propósito, vale citar la afirmación de Roberto Kurz:

Es necesario dejar de dar explicaciones del tipo “el ser humano siempre hizo guerras y siempre trashumó”. Esto no ayuda a comprender este fenómeno que es inédito y nunca ocurrió en tan alta escala como ahora. La migración no es nada nuevo en la historia de la modernización, pero, sí, hay un error en la evaluación al decir que las personas trashuman libremente en búsqueda de mejores condiciones. Es un proceso coercitivo. Los pobres son libres para vender su mano de obra; sin embargo hacen esto porque no tienen condiciones para llevar adelante su existencia. La transformación de la sociedad capitalista en una situación mundial produjo una sociedad de exclusión. El ser humano participa de un sistema en el cual vende abstractamente su mano de obra e integra un engranaje (montado) para producir acumulación infinita de capital.⁷

Tal estado de cosas, además de favorecer un transnacionalismo y un nuevo modelo de fronteras geográficas, también favorece la multiculturalidad, pues las

de otros países latinoamericanos, sobre todo, de América Central; 13% era de Asia; 6% de Europa y Canadá; y 3% de África y del resto del mundo.

⁷ Citado por Marinucci y Milesi, “Migrações internacionais contemporâneas”, *Instituto Migrações e Direitos Humanos*, http://www.migrante.org.br/as_migrações_internacionais_contemporâneas_160505b.htm (consultado el 9 de febrero de 2011).

culturas se mezclan continuamente. Por otro lado, permanece la negatividad de lo que sería una nueva colonización en curso, al estar las culturas autóctonas sujetas a amenaza o en riesgo de ser destruidas por la imposición de la cultura dominante y opresiva del país que recibe la migración.

La situación de movilidad de la población mundial hace que surjan nuevos tipos de sujetos, con nuevos perfiles, como fruto del nuevo escenario geográfico mundial. Zygmunt Baumann llama la atención sobre el hecho de que en la modernidad tardía actual ya no existen residentes estables. Todos los seres humanos habitantes del planeta Tierra son nómadas, pero nómadas que vagan buscando instalarse y sedentarizarse. Sin embargo, en este intento, se descubren a sí mismos, no como ciudadanos, sino como *parvenus*, como arribistas.⁸

Baumann analiza todavía que el *parvenu* necesita otro *parvenu* para no sentirse como tal; y así los nómadas luchan entre sí por el derecho de obtener permisos de residencia unos en vez de los otros.⁹ Para los *parvenus* el juego es imposible de ganar.¹⁰

En el mundo, tal como es hoy, no hay certeza ni probabilidad de que en el universo haya lugar para el paria, el apátrida, el sin tierra, sin cultura, sin identidad. Ahí están los muchos millares de migrantes que sobreviven en culturas extrañas a su origen. Parece más admisible, sin embargo, que se encuentre cerrado el camino para que el *parvenu* escape del estatus de paria, imposibilitándole la movilidad subjetiva e identitaria, aun cuando la movilidad geográfica le haya sido concedida.¹¹

En el nuevo panorama geográfico humano, la metáfora que parece más adecuada es la de la esperanza de llegar a la tierra prometida que teleológicamente hizo de la aventura de Abrahán algo bien diferente del eterno retorno a la Ítaca de Ulises. Los millares de latinos que cruzan diariamente la frontera americana, o los cientos de africanos que desembarcan en la costa mediterránea, traen consigo un sueño: el sueño americano, o el trabajo en un país rico. En definitiva, algo que para ellos y ellas es la tierra prometida, con diversos componentes y elementos: trabajo, vida mejor para los hijos y descendientes, etc.

⁸ Ver la definición de ambos términos en Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, 72.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. 75.

¹¹ Ibid., 81.

Ahí se apoya el sueño moderno, la esperanza moderna: llegar a la tierra prometida, trayendo consigo el sentimiento de culpa y la sensación de fracaso de no andar suficientemente rápido.¹² Esta culpa acongoja y tritura interiormente, pero también protege la esperanza, frente a la eventual frustración de advertir que aquélla estaba fundada en un sueño irreal. Por eso, la culpa nunca desaparece y mantiene el ser humano en movimiento.¹³ Lo espera, sin embargo, no una gratificación postergada, sino la imposibilidad de ser gratificado.¹⁴

Ahí es donde la teología de hoy es llamada a pronunciar una palabra de esperanza y aliento a todos los que se sienten desalojados en la propia tierra, que no están autorizados a considerar como su morada y refugio. Hoy, como ayer, el primer desafío siguen siendo los pobres, sobre todo, en un momento en el que parece que dejaron de constituir una prioridad para muchas de nuestras iglesias, por lo menos, en su discurso oficial. En otras palabras, aunque el sistema neoliberal haya vencido, los pobres siguen estando ahí y su presencia sigue planteando preguntas profundas e incómodas.¹⁵

EL DESAFÍO CULTURAL

El proceso de globalización también trae consigo un gran desafío cultural: brinda la mayor oportunidad de los últimos años para extender la comunicación entre los seres humanos, llevar el progreso que ha sido conquista de la humanidad a los puntos más distantes de la Tierra y hacer que dicho progreso sea una posibilidad para todos. Por otro lado, produce una serie de temores. Para muchas personas, en los países industrializados, la globalización representa el fracaso en el trabajo, la desintegración social y la destrucción ambiental. Además, en diferentes partes del mundo, se teme a un imperialismo cultural occidental que se extiende sin tomar en cuenta otras culturas y valores.

Sin embargo, no todos los desarrollos económicos juzgados como negativos desde el punto de vista de quienes son afectados por ellos deben ser atribuidos a la globalización. Muchas veces, la causa principal reside en factores

¹² Ibid., 71.

¹³ Ver a A. Camus: “El hombre es culpable, pero apenas por no haber exigido más de sí mismo.” Citado por Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, 71.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ver el reciente librito del fallecido e ilustre teólogo J. Comblin, *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?*

internos, como las estructuras de producción desfavorables, un frágil sistema político-administrativo, un gobierno mal dirigido, o medidas económicas, sociales y políticas inadecuadas que generan efectos claramente negativos.

Íntimamente ligado a la globalización —que es ante todo un proceso económico— existe otro proceso de diseminación de los conceptos occidentales, sus valores y modelos, que en cierta medida ha disminuido las diferencias culturales entre las regiones del mundo. Los medios y herramientas modernas de comunicación, igual que la exportación de ideas concretas para la prestación de determinados servicios, además del turismo expandido, llevan cada día al mundo entero estilos de vida occidentales, modos de producción, hábitos de consumo y de ocio que despiertan por todas partes expectativas de un desarrollo configurado según tales modelos.¹⁶

Esto se debe en parte a que la forma occidental de civilización ejerce una atracción grande sobre las personas, incluso las que provienen de otras culturas. Por otro lado, tal inclinación también es fomentada conscientemente por los países industrializados, en especial, por las empresas multinacionales, a las que animan razones comerciales.

El proceso de globalización no está, sin embargo, de ninguna manera tan desarrollado como pretenden algunos. Por ejemplo, la creciente liberalización del comercio choca frontalmente con una política de emigración extremadamente restrictiva, que apenas permite a los pobres buscar trabajo donde les sea más favorable. Todas las esperanzas y promesas relacionadas con la globalización tampoco deben obstruir la visión sobre el otro rostro de este desarrollo, que tiene costos sociales y ecológicos muy altos. También el mundo globalizado tiene ganadores y perdedores. Y eso ciertamente tiene mucho a ver con la relación medios-fin, que se encuentra desequilibrada en el mundo globalizado.

La evolución técnica en el área de comunicación permite el cambio de informaciones con una intensidad hasta ahora desconocida, lo que —para el contacto entre las culturas— tiene consecuencias. Las áreas de telecomunicaciones y las redes electrónicas en-línea ganaron gran importancia en los últimos años, y tendrán una considerable expansión en el porvenir inmediato.

De cara a estas ventajas, con frecuencia se olvida el otro lado de intercomunicación global. Por ejemplo, el flujo de información global enviado por la

¹⁶ Ver a Friedman, *The World is Flat. A Brief History of the 21st Century*.

Internet es muy desigualmente distribuido. Solo en Estados Unidos se produce 80 por ciento del mismo. Un cuadro semejante acontece con los teléfonos celulares. La mayoría de personas en los países en desarrollo, sea por causa de la infraestructura precaria o de las tasas muy altas de uso, es excluida de las nuevas tecnologías de comunicación. Más digno de nota aun es el hecho de que casi mil millones de personas son analfabetas.

Además, está la cuestión de que los contenidos transmitidos por las nuevas tecnologías son altamente ambivalentes. Por un lado, la Internet trae nuevas oportunidades, como la transferencia de conocimientos económicos, la posibilidad de aprender con a *World Wide Web*, o una rápida comunicación global vía correo electrónico; otras ventajas consisten en que los contenidos transmitidos a través de la Internet son difícilmente dominables, incluso por los regímenes autoritarios, y en el éxito de la cooperación que puede lograrse, en el caso de violación de los derechos humanos.

Por otro lado, la Internet facilita la difusión de contenidos criminales, como la pornografía infantil, el racismo, la pedofilia, la concitación al suicidio y la glorificación de la violencia, en niveles hasta ahora desconocidos. Y están los efectos reconocidamente nocivos que la Internet puede tener en la calidad de la formación mental e intelectual de sus usuarios. De un lado, la red amplió al infinito la oferta de información, que es más abundante de lo que jamás fue, pero por otro lado, eso significa que existe escasez de atención.

Una persona puede estar viendo televisión, leyendo un *blog* y atendiendo el *twitter*, al mismo tiempo, pero su nivel de atención para cada cosa es extremadamente limitado. En este sentido y en este nivel, la Internet no acaba con el problema de la escasez, o sea, de la existencia de recursos escasos para finalidades infinitas. Apenas lo transfiere a otra esfera. “Lo que es llamado, en la economía, ‘economía de la abundancia’ puede ser llamado por otros ‘economía de la atención’, que resulta en una ‘economía de la asimilación’.”

La abundancia de medios, por tanto, no está equilibrada con la escasez de fines. Los medios deben llevar a un fin que sea bueno y válido en sí mismo. No hacerlo es también faltar al respeto al otro. El verdadero problema moral está puesto por el dicho coloquial según el cual “los fines justifican los medios”. O sea, se deben tomar los medios necesarios y dignos para el fin que se anhela, pero cuidar de que no estén en contradicción con el mismo fin.¹⁷

¹⁷ Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Por consiguiente, no se puede ni se debe colocar la tortura al servicio de la defensa de la libertad; o la hipocresía diplomática al servicio de la paz, ni usar medios corruptos para poner en marcha un programa de justicia social. Y si los fines no están correctamente postulados, si no abren un horizonte que permita al ser humano respirar libremente y aspirar a las cosas más altas y dignas, de nada sirve la abundancia de medios que no llevan a lugar ninguno, pero que se transforman en fines en sí mismos. Esta es una de las patologías de nuestra época: ¿Será que ante la sobreabundancia de medios hay fines correspondientes? Medios inflados para fines atrofiados puede llegar a ser una receta explosiva.

Una abundancia de medios como los que nos ofrece hoy el mundo contemporáneo no cumple su finalidad ni ayuda al desarrollo de la humanidad en todos los sentidos, si le corresponde una escasez de fines. La ley de la economía de administrar los recursos escasos para alcanzar fines ilimitados no puede invertirse en el terreno del desarrollo humano y de la justicia, como en verdad acontece hoy en buena parte del mundo. Abundancia de medios y escasez de fines... Cuando los fines son escasos o atrofiados o raquíuticos, la abundancia no supe la calidad. Y el horizonte de sentido de la humanidad se atrofia. Asimismo, los medios pierden su finalidad y se convierten en fines en sí mismos, que no benefician a nadie más que a quienes así los concibieron.¹⁸

En la tradición judeo-cristiana, teológica en su esencia, la amplitud del fin es el motor del uso de medios. Hay que tomar o dejar medios para que el fin sea alcanzado, y en ese discernimiento, tener mucho cuidado en no usar como medio lo que en verdad es parte del fin: el otro en su dignidad ineludible, en su alteridad epifánica, hecha para la dicha y la trascendencia. Hoy la teología debe responder a este desafío.

DESAFÍO DE UNA TEOLOGÍA MÍSTICA DE OJOS ABIERTOS

El teólogo Johann Baptist Metz, discípulo destacado del gran teólogo Karl Rahner y fundador de la teología política en el campo católico, usa la expresión “mística de ojos abiertos” para hablar del clamor de la Tierra, de la unión entre la experiencia de Dios inspirada bíblicamente y la percepción intensa del sufrimiento ajeno:

¹⁸ Mardones, *La transformación de la religión*, 51-52.

... la experiencia de Dios inspirada bíblicamente no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada apenas con nosotros mismos, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno.¹⁹

Seguramente Metz se refiere ahí a la etimología de la palabra “mística” que viene de del verbo griego *míuo*, “cerrar, callarse, cerrar la boca o los ojos”. Va más lejos, al afirmar que la mística, en la tradición judeo-cristiana, es una mística de ojos abiertos. La experiencia mística, así, no consiste tanto en tener visiones extraordinarias, como en tener *una visión nueva de toda la realidad*, al descubrir a Dios como su última verdad, como su fundamento vivo, actuante y siempre nuevo.

El “místico de ojos cerrados” vive –con inusitada hondura y conciencia– el viaje sin fin del encuentro con Dios, que inicia desde el primer día de la existencia. Salir de sus manos, y entrar en el espacio y tiempo de la vida y del mundo, no fue una despedida, sino el comienzo de un encuentro que ya no tiene fronteras. Se cierran los ojos para vivir la intimidad poblada por el misterio inagotable de un Dios volcado hacia nosotros. Esta mística fue muy bien reflejada y desarrollada en todas sus etapas por grandes maestros de la vida espiritual, como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

Por otro lado, el “místico de ojos abiertos” abre bien su mirada para percibir toda la realidad, porque sabe que la última dimensión de lo real está habitada por alguien, por Dios. Se relaciona con el mundo, dándose cuenta de las señales de Dios, que llenan toda la creación con su acción incesante, con su fascinante creatividad sin fin. La pasión de su vida es mirar contemplativamente y no se cansa de contemplar la vida, porque busca en ella el rostro de Dios. Bucea en las situaciones humanas, lastimosas o felices, buscando esa presencia de Dios que actúa dando vida y libertad. Ya la escolástica y la teología clásica afirman que la mística es *Fides oculata, una fe dotada de ojos*, una fe alumbrada porque puede ver la realidad a la luz de Dios.²⁰

Se encuentran los dos tipos de místicos en la historia de la Iglesia: los de ojos abiertos y los de ojos cerrados. De ambos hay abundantes ejemplos en la *Biblia* y la tradición. Así, en el Antiguo Testamento, los profetas tienen sus visiones y éxtasis con los ojos bien abiertos, tal como dice el profeta Balaán (ver

¹⁹ Metz, *El clamor de la Tierra*, 26.

²⁰ Panikkar, *Da mística. Experiência plena da vida*, 53.

Nm 24). Sus ojos ven desde la perspectiva de Dios y, a pesar de ser contratado por el rey para maldecir el pueblo judío, al contemplarlo en su verdad, lo ve lleno de bendiciones del Altísimo y le anuncia un porvenir de paz y abundancia. Se trata de alguien que contempla a Dios con los ojos abiertos, escrutando finamente la historia e inspirado de lo que sienta en su corazón, que le desborda por los ojos.²¹ Y la mirada con la que ve al pueblo es parte intrínseca de su experiencia de Dios.

En ese abrir los ojos, el ser humano y la creación se ven como lugar de revelación del Dios invisible. La mística cristiana, por tanto, si contempla a Dios, solo puede y solo tiene posibilidad de contemplarlo por el camino de la alteridad del otro. El rostro del otro, del prójimo, es el único camino en el que el Dios contemplado no es una proyección engañosa, una fantasía alienante que aleja de la realidad que clama por justicia. La *Biblia* repite eso una y otra vez.

Es así como el Dios de la *Biblia*, desde los inicios de la trayectoria del pueblo de Israel, se revela como el *go'el*, el defensor, el vocero, el abogado del huérfano, de la viuda, del extranjero, del pobre, en fin, de todo el que no tiene quien hable por él o por ella. Desde ahí, mística y ética estarán para siempre unidas y reunidas en la fe bíblica. Y no habrá posibilidad de vivir una sin la otra, pues Dios habla por la boca de los profetas diciendo que vomita de su boca los sacrificios de becerros gordos ofrecidos a expensas de la explotación del pobre y de la injusticia cometida a escondidas, en los palacios suntuosos; o acusa a los que ayunan y alaban a Dios al mismo tiempo que venden al pobre por un par de sandalias (ver, entre otros, Is 1,11-13; Am 6,4; Jr 6,20; 7,21; Os 8,13).

En el Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret, en quien la primera comunidad reconoció al Cristo de Dios, llevará esta regla de oro hasta las últimas consecuencias. En medio de su relación amorosa y de su filial confianza con el Padre, Jesús abre los ojos y ve a su rededor las personas excluidas, pobres, pecadores, enfermos. Los últimos de todas las categorías no escapan a su mirada compasiva, que sabe ver y sentir de manera nueva. Recrea la mirada, recreando al mismo tiempo la vida de las personas en quien posa sus ojos y que, al verse reflejadas en ese espejo vital, se redescubren hijas, hermanas, seres humanos con nueva dignidad.

La verdadera mirada sobre la realidad, por tanto, tiene que ser capaz de medirse con las víctimas del mal, de la injusticia y de la violencia en este mun-

²¹ Buelta, *Orar en un mundo roto*.

do: el pobre, el enfermo, el infeliz, el marginado. Ahí reside la prueba de la conversión, del amor a Dios y del respeto al otro, del deseo de servir a ambos, corazón de la verdadera mística.²²

El Evangelio de Mateo, Capítulo 25, dirá que el valor de la vida humana no es medido por el encuentro con los primeros, los más ricos o los más famosos, como habitualmente se piensa, sino por el valor y la atención prestada a los últimos, a los menores. Ahí se agudiza la mirada mística, que percibe ahora el misterio que en el juicio escatológico verá con absoluta nitidez:

—¿Cuándo te vemos, Señor?

—En el menor de mis hermanos era yo quien habitaba, fue a mí que lo hicisteis.²³

La espiritualidad, la mística, por tanto, será una actitud alerta, vigilante, de ojos abiertos, para ver, leer, entender la realidad, y transformarla según el Espíritu de Dios. Se trata de una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio; una manera que necesita de vivir “delante del Señor” en solidaridad con todos los hombres, sobre todo, con los más pobres y oprimidos.²⁴

Así era la mirada de los profetas y de Jesús de Nazaret. Así nos parece ser la mirada de los místicos que hoy, que en pleno desierto de la secularidad buscan las pisadas de Dios en los subterráneos de la historia. Avanzan ellos y ellas en el misterio de un encuentro con Dios donde se purifican sus impurezas e insuficiencias, para ser más y más introducidos en la intimidad sin fin.

Aquello que contemplan cerrando los ojos y buceando en su interior, en la oración, les permitirá ver —con mirar transfigurado— la realidad, purificada de preconceptos y discriminaciones.²⁵ Pues quien no goce de la intimidad y del conocimiento del Señor con los ojos cerrados, ¿podrá encontrarlo con los ojos abiertos sobre una realidad que parece desmentir su existencia a cada paso?

Mientras el mal se impone con la brutalidad de la violencia, de la alevosía y de la sangre derramada, y gana las primeras paginas de los diarios y las pantallas de la televisión y de la Internet, la acción de Dios en el mundo es humilde y discreta, y solo puede ser captada por los sentidos abiertos, atentos y

²² Marty, “*Sentir et goûter*”. *Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*, 294.

²³ Ver a Buelta, *Orar em um mundo roto*.

²⁴ Gutiérrez, *Beber no próprio poço*, 107ss.

²⁵ Buelta, *Orar em um mundo roto*.

purificados de quienes ven belleza, que a ojo desnudo solo parece destrucción y maldad, y quienes saben decodificar los signos alterados del misterio del amor que se dice contrario de sí mismo.²⁶

Para la mirada contemplativa del místico, ninguna realidad es profana, pues Dios esta presente en toda la realidad, amándola y liberándola desde dentro de sí misma, con discreción infinita. Y al percibir esa presencia, tomar conciencia de ella y experimentarla como amor, la revela a los otros y se une a su acción liberadora.²⁷

El místico de ojos abiertos no es ciego a la realidad. La respeta como es, en su ternura o en su dolorosa dureza. Pero sabe que es amada por Dios y por eso se sitúa ante cualquier espacio, situación o persona buscando la transparencia, la luminosidad que cree existir en su experiencia. Contempla el mundo con los ojos del amor, pues apenas el amor hace ver lo que no es evidente, tal como el Siervo de Yahveh, que “no tenía gracia ni belleza para atraer nuestros miradas”, pero era el lugar doliente donde se gestaba la salvación en aquél que tomaba sobre sí nuestros dolores y enfermedades (Is 52-53).

Delante del dolor y de la dureza de la realidad, el místico de ojos abiertos ve entonces aquello que no es evidente y se compromete con aquella semilla de vida que parece sofocada por la muerte y la destrucción. Eso lo llena de una esperanza que aparece ante del mundo como insensata y peligrosa, pues desde la iluminación interior, que le fue dada cuando –con ojos cerrados– buscaba diligente y amorosamente el contacto con el misterio de amor de su Dios, en el recogimiento y en la oración silenciosa, ahora, con los ojos abiertos, ve todo de otra manera, con una lucidez nueva que se relaciona con la diafanidad de lo real, grávido de vida y esperanza.²⁸ Hoy día se asiste al crecimiento de importancia de la mística como fuente de inspiración y configuración de la teología. Leer los escritos de los místicos y místicas ha pasado a ser un desafío obligatorio para el teólogo que desea encontrar la savia que impregne su discurso y el rigor de su reflexión.

La fuente primordial del contenido de la experiencia mística es el testimonio de los propios místicos, quienes son los primeros y más importantes

²⁶ Idem, *Ver ou perecer*.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ver la reflexión tan bella que hace sobre eso Bueta, *Caminar sobre las aguas*.

teóricos de su experiencia.²⁹ La biografía del creyente es la condición de posibilidad de una lectura teológica de la experiencia mística y de su mensaje en el mundo de hoy. Tanto la biografía del creyente como la configuración que toma su existencia desde el evento de Dios se hacen relato de una historia de salvación, de una concreta “exégesis” de la fe.³⁰ Este es un aspecto capital para la fe cristiana. De ahí que numerosos teólogos contemporáneos afirman más y más la importancia de pasar de una teología de corte rígidamente especulativo a una teología narrativa, donde los misterios revelados puedan ser “dichos”, esto es, narrados, y solo entonces reflexionados.³¹ Hay igualmente un creciente énfasis en la teología hoy sobre la importancia de hacer teología no solamente a partir de textos, sino también de testigos.³²

La conexión de la fe con la praxis del seguimiento de Jesús implica que éste no puede ser sustituido por puras ponderaciones teóricas o una investigación de cualquier tipo. La teología es, hasta cierto punto, obligada a pensar desde el seguimiento de Jesús, y solo puede ser llamada teología cuando este seguimiento define el lugar adecuado de ponderación, o cuando la reflexión misma es la práctica del compromiso existencial del seguimiento.³³

Cuando esto sucede, la “lectura” de las vidas de los místicos será algo equivalente a leer la revelación de Dios mismo, la cual está “escribiendo” con su Espíritu, en el cuerpo y en la vida del místico. San Pablo dice claramente esto en 2Co 3,3, cuando afirma: “Sois una carta de Cristo, confiada a nuestro ministerio, escrita no con tinta, pero con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne que son nuestros corazones.”

El pensamiento teológico, entonces, no se ocupa de Dios como objeto externo, sino que es Dios en persona quien se impone y se comunica al pen-

²⁹ Ver lo que sobre eso dice el ilustre filósofo jesuita brasileño H. C. de Lima Vaz, *Experiencia mística e filosofía na tradição ocidental*.

³⁰ Ver sobre eso el precioso librito de M. Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, esp., 22.

³¹ Ver, por ejemplo, las obras de Moingt, *L'homme qui venait de Dieu y Dieu qui vient à l'homme* (2 vols.); de Metz, *Memoria passionis*; lo mismo, Sobrino, con toda su perspectiva teológica, “no de textos sino de testigos”.

³² Eso podría también encontrar soporte en la *Evangelii nuntiandi*, No. 4, donde el papa Pablo VI dice que el hombre de hoy no escucha a los maestros, sino solo a los testigos; y que si escucha a los maestros es porque son testigos.

³³ Schneider, *Teología como biografía*, 24.

samiento humano en los “éxtasis” de una existencia inspirada e inspirada por la fe.³⁴

Como muy apropiadamente dice Gustavo Gutiérrez: “Lo que viene después es la teología, y no el teólogo.”³⁵ Según esta llave de comprensión, el teólogo, o la teóloga deberá ser alguien comprometido existencialmente con la reflexión y el discurso que elabora: un intérprete, un portavoz de los testigos cuyas vidas él o ella lee y narra. Según Gustavo Gutiérrez, este compromiso implica a veces riesgos o peligros, y es siempre el mismo, y al afirmarlo, cita a Isaías y a San Pablo: “...la muerte de la sabiduría de los sabios y de la inteligencia de los inteligentes” (1Co 1,19).

Por esta razón, es posible decir que hablar de un primer y segundo momentos en el acto de hacer teología no es solo cuestión de metodología teológica, sino de estilo de vida. Es una manera de vivir la propia fe. Y, en última instancia, es un problema de espiritualidad... “Nuestra metodología es nuestra espiritualidad.”³⁶

Desde tal perspectiva, la reflexión teológica deriva de experiencias místicas y espirituales y de su visibilidad en el mundo y en la historia. La tarea del teólogo consiste en prestar profunda atención a la acción de Dios en las vidas humanas, organizar este hecho e integrarlo en el espacio donde puede cuestionar la vida cristiana, la vida eclesial y la reflexión teológica. Más aun, el teólogo no es llamado a hacer hagiografía, o sea, a presentar un informe de las experiencias espirituales vividas por determinados sujetos. Sin embargo, él o ella están invitados a tomar muy en serio tales experiencias, con el fin de cuestionarse a sí mismos y también a los demás.³⁷ La razón que fundamenta lo que acabamos de decir es brillante y claramente dada por la Karl Rahner, quien dice que “el ser humano es el *a priori* trascendental de la revelación y de la fe, mientras que el cristianismo es el *a posteriori* histórico de las mismas.”³⁸ El conocimiento teológico no es algo para ser comunicado de manera primera y única mediante conceptos, sino en el evento mismo del seguimiento de Je-

³⁴ Ibid., 16.

³⁵ Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*.

³⁶ Ibid., 75.

³⁷ Schneider, *Teología como biografía*, 26.

³⁸ Ver a Rahner, *Curso fundamental da fé*.

sús, esto es, en las biografías y en el pensamiento de los hombres y mujeres que hacen del amor (tal como es entendido y proclamado por el Evangelio de Jesús) su experiencia y su vida, que lo anuncian con sus propias existencias y también, frecuentemente, con su muerte. Su experiencia de fe confiere entonces a la teología una configuración práctico-narrativa preciosa y original.³⁹

Es nuestra convicción que cada una y todas estas existencias místicas desarrollan una teología, que puede ser fragmentada, pero que es verdadera y exacta, porque en el fragmento que es la vida humana la divina totalidad está presente, comunicándose a sí misma, en palabra y silencio, en presencia y ausencia. Y quien lo experimenta no puede menos que recibir la misión de dar testimonio de lo que para él o ella es más fuerte, o donde encuentra sentido y significado para su vida y para la vida del mundo.

Aquí recogemos la autoridad de Melchior Cano, que dice que uno de los *loci theologici* más importantes es la autoridad de los santos, porque “el significado de todo en el santo es el significado de Espíritu Santo en persona”.⁴⁰ Conscientes de la necesidad de distinguir entre santidad y misticismo (no todos los místicos son santos), creemos que la misma afirmación puede y debe ser aplicada a los místicos.

La mística no es una cuestión de moralidad, como dice sabiamente Simone Weil.⁴¹ Es, sí, la cuestión de la irrupción de Dios en la historia humana, que provoca respuestas a desafíos históricos y confiere a estas experiencias y actos un sentido normativo para toda la comunidad de fe.

Tal es la razón por la que nos parece tan importante valorar los místicos del siglo xx. El así llamado siglo sin Dios no está hueco de la presencia divina. Quizás esta presencia se haga visible de otra manera. El mundo medieval y el comienzo de los tiempos modernos fueron configurados por la “forma” cristiana de la cultura y de la civilización. En un siglo sin Dios, en una era secular, donde los vestigios de Dios son casi invisibles y donde las religiones parecen tomar una forma nebulosa, como algo “vacante”, las experiencias místicas continúan aconteciendo, fuerte e inesperadamente, pero de manera diferente respecto de épocas anteriores.

³⁹ Así dice Johann Baptist Metz, en *A fé em história e em sociedade. Estudos para uma teologia fundamental pratica*.

⁴⁰ Cani, *De locis theologicis liber. Liber VII. De sanctorum auctoritate*, 63.

⁴¹ Weil, *Attente de Dieu*.

Los místicos ya no son encontrados principalmente dentro de los claustros o las órdenes religiosas.⁴² Podemos encontrarlos en las fábricas, en medio del ruidoso y estresante ritmo de las máquinas, y de las industrias; o en las calles, con los más pobres y excluidos del progreso; o en las prisiones... Porque su actividad y compromiso puede ser considerado peligroso por las autoridades establecidas... También puede encontrarse en el infierno de los *lagers* y los *gulags* de todos los orígenes y formatos ideológicos. Esto significa que puede encontrarse en situaciones muy seculares.

¿Qué nos indica que esos hombres y mujeres son “místicos” y no tan solo activistas políticos, que son gente ética y honesta que se compromete con las más importantes luchas de la humanidad? Aunque las metas y los fines son los mismos, ya que las mismas luchas pueden ser realizadas por creyentes de cualquier tradición, e incluso por no creyentes, el signo de la experiencia mística es el amor de Dios. Este amor, cuya conciencia mueve y transforma la vida, es la razón por la que ellos están allí y no en otra parte, a pesar de su propia cobardía, fragilidad, indignidad.

Sus vidas, sus palabras, son precioso material para la teología leer y pensar. Y quizás una manera de ayudar a nuestros contemporáneos a redescubrir el sentido de la vida, de la cual están sedientos, seguramente no se encuentra en el consumismo frenético, ni en sensaciones someras y volátiles, ni en relaciones afectivas débiles y provisorias.

DESAFÍO DE UNA TEOLOGÍA PLURAL Y DIALOGANTE

El pluralismo está presente en la historia del cristianismo desde sus inicios. Desde los primeros siglos, el cristianismo nacido en el seno del judaísmo tuvo que encontrar maneras de comunicarse en el mundo pagano y politeísta de la Grecia y la Roma antiguas.

Para ello, debió servirse de las categorías de la filosofía griega, antigua y pagana, y tuvo que dialogar con los diferentes dioses presentes en este mundo, para hacer visible y audible la experiencia de su Dios. Un ejemplo de ese plu-

⁴² Digo “sobre todo” porque naturalmente hay todavía vida mística en los conventos. Ver, por ejemplo, a Thomas Merton, cuya maravillosa experiencia llamó la atención de toda la cultura occidental, al comprometerse desde la Trapa en luchas políticas y también como pionero de uno de los más importantes temas de la teología cristiana de hoy, cual es el diálogo entre Oriente y Occidente.

ralismo y de la entrada del cristianismo en él es el episodio de Pablo en el areópago de Atenas, con su anuncio del Dios desconocido, descrito en el Capítulo 17 del libro de los Hechos de los Apóstoles.⁴³

Tal pluralismo pareció desvanecerse en la Edad Media, cuando el mundo occidental era masiva y casi totalmente cristiano. Los que profesaban credos diferentes eran considerados herejes e infieles que debían ser combatidos y eliminados.⁴⁴ La Reforma protestante recuperó la cuestión del pluralismo, y rompió la condición unívoca de la cristiandad. El proceso de secularización, con la autonomía de la razón, el racionalismo y la crisis de las instituciones, trajo nuevos elementos para un cuadro en el que la homogeneidad, si no rota, estaba al menos cuestionada.

Hoy ese pluralismo aparece reconfigurado. Asistimos a la privatización de la vida religiosa, que va de par con la autonomía del hombre moderno *versus* la heteronomía que regía el mundo teocéntrico medieval. Cada quien tiene su propia “receta” religiosa y el campo religioso pasa a asemejar un gran supermercado, un “lugar de tránsito”, donde se entra y se sale.⁴⁵ La modernidad no liquidó la religión. Por el contrario, ésta resurge con nueva fuerza y nueva forma, no tan institucionalizada como antes, sino plural y multiforme, salvaje y anárquica, sin condiciones de volver a la premodernidad.⁴⁶

El ser humano que vivió la crisis de la modernidad, o que ya nació en medio de su clímax, y ya nada en aguas posmodernas —a diferencia del adepto de la religión institucional, que adhiere a una sola religión y permanece en ella, o del ateo o el agnóstico, que se niega a pertenecer y creer en cualquier religión— es como un “peregrino” que anda por entre los meandros de las diferentes propuestas religiosas que componen el campo religioso, y no tiene

⁴³ Ver Hch 17, 1ss.: Pablo en el areópago de Atenas, cuando habla de un Dios desconocido a partir del politeísmo griego.

⁴⁴ Ver a Bingemer, da Costa y Ribeiro, “Violência e não-violência na história da Igreja”, 836-858; Idem, “Violência e não-violência na história da Igreja, II”, 111-144; ver también a Bingemer (comp.), *Violência e não violência. Judaísmo, cristianismo e islamismo: tres religiões em confronto e diálogo*.

⁴⁵ Sobre las imágenes de religión como supermercado y lugar de tránsito, ver a J.B. Libanio, *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertacao*, y a M. de Certeau, *La faiblesse de croire*.

⁴⁶ Ver a M.C. Bingemer, *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*; a Libanio, “Fascínio do sagrado”, 2-7; Do Couto Teixeira, “O sagrado em novos itinerários”, 17-22; y el excelente libro de Torres Queiruga, *O fim do cristianismo pré-moderno* (esp: *El fin del cristianismo premoderno*).

problemas en pasar de una a la otra, o de hacer su propia composición religiosa con elementos de una y otra propuesta.⁴⁷

La cuestión de la sacralidad presenta, pues, la faz de la pluralidad. Ella, a su vez, implicará la existencia de una interfaz: la de las diferentes tentativas del diálogo interreligioso, la práctica plurirreligiosa y de doble pertenencia, y la religión del otro como condición de posibilidad de vivir más profunda y radicalmente la propia fe.⁴⁸

En términos fenomenológicos, la categoría “pluralismo religioso” se refiere simplemente al hecho de que la historia de las religiones muestra una pluralidad de tradiciones y una pluralidad de variaciones dentro de cada tradición. Filosóficamente, sin embargo, el término se refiere a una particular teoría de la relación entre estas tradiciones, con sus diferentes y competitivas características. Esta es la teoría según la cual las grandes religiones del mundo constituyen concepciones y percepciones variadas, y respuestas a que es la última y misteriosa divina realidad.⁴⁹

La cuestión del pluralismo religioso es una realidad más prominente en el mundo de hoy, pluralista él mismo y asaltado por un resurgimiento de lo religioso, que parece estallar sin inhibiciones, de manera impetuosa. No solo las antiguas y tradicionales religiones parecen crecer en importancia y se tornan interlocutoras de peso para el cristianismo histórico, sino también nuevos movimientos religiosos surgen por todos lados, dentro y fuera de las comunidades eclesiales, suscitando perplejidad e interpelaciones diversas a los adeptos de las iglesias tradicionales e históricas.⁵⁰

⁴⁷ Confirma esto Hervieu-Leger, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Ver la reflexión que hace F. do Couto Teixeira sobre el pensamiento de esa autora, en “O sagrado em novos itinerários”; o a Cavanaugh, *Migrations du sacré*; ver igualmente, en términos más brasileños, la cuestión concreta del sincretismo, de la doble pertenencia. La bibliografía es vasta y resulta imposible citarla exhaustivamente aquí. Para la cuestión de la doble pertenencia, ver la tesis de Da Rocha, *Teologia e Negritude: um estudo sobre os agentes de pastoral negros*, publicada en 1998.

⁴⁸ Sobre esto, ver nuestro artículo “Religions and the dialogue among cultures. The Brazilian challenge”, 72-88.

⁴⁹ Ver “Religious Pluralism”, en *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, 331.

⁵⁰ Sobre los nuevos movimientos religiosos, ver —entre otros— a Campos, *Teatro, templo e mercado*; Amaral Luz, *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*; y Hortal, “O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos?”.

Una cosa que parece clara en este cuadro es que, por un lado, el cristianismo histórico percibe que perdió la hegemonía secularmente mantenida, sobre todo, en los países mediterráneos y latinos, tradicionalmente católicos, donde la pertenencia cristiana, más que escogida libremente en la edad adulta, era heredada desde el seno materno. Ser cristiano hoy ya no es un hecho evidente, y el cristianismo es llamado a encontrar su lugar en medio de una pluralidad de tradiciones y confesiones religiosas de los más diversos matices.

Por otro lado, esa pluralidad religiosa plantea al cristianismo algunas interpelaciones serias en cuanto a los contenidos mismos del depósito de su fe. Para dialogar en un mundo plurirreligioso, los cristianos históricos deben estar dispuestos a encontrar palabras nuevas para expresar ideas antiguas y tradicionales, y hacerse entender.

La cuestión de Dios y de la experiencia de Dios es una de tales cuestiones delicadas que deben ser asumidas por la teología y por el diálogo interreligioso. Porque si una interfaz es realmente un contacto y no una imposición teológica, es preciso mantener una apertura al diálogo, que implica igualmente renunciar a la preocupación con adherencia explícita al pasado. Debe haber aquí un aspecto espiritual, místico, que busca con humildad y confianza una interfaz en la experiencia de Dios, común a más de una tradición.

Sin duda, el cristianismo histórico –y con él la teología cristiana– es llamado a encontrar su lugar en medio al tejido plurirreligioso que atraviesa la sociedad hoy. Así, es llamado a participar de un proyecto común en el cual las religiones tienen un papel importante a desempeñar en beneficio de la humanidad como un todo. Las religiones del mundo entero parecen estar siendo convocadas –según plantean importantes pensadores de la actualidad– a aportar en la elaboración de una noticia ética mundial, y no pueden abstraerse de esa convocatoria, ni ignorarla⁵¹; pero tampoco pueden acogerse a ella renunciando a lo que constituye el fondo más profundo de su identidad.

La ascensión de la sacralidad plurirreligiosa no implica necesariamente el ocaso de la adhesión a una religión tradicional, con todas las consecuencias que ello tiene, pero sí supone un discernimiento constante y agudo que hará que la vivencia de la propia fe y la reflexión sobre ella vengan a ser, más que nunca, sometidas a una reflexión acerca del corazón mismo de su identidad.

⁵¹ Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*.

La fecundidad alcanzada con el movimiento de interfaz entre las religiones corre el riesgo de diluirse, mientras la faz de la sacralidad permanece difusa y sin ningún contorno, fallando en el sueño y en la tentativa efectiva de crear una síntesis sólida y consistente.

La adhesión a la fe es, sin duda, una elección libre; pero ella dirige toda experiencia religiosa y toda teología cristiana auténtica. Y la fe en Jesús Cristo no es cerrada, sino abierta; no es mezquina, sino posee dimensiones cósmicas. La teología de las religiones de la humanidad establece, en la escala del cosmos, es una maravillosa convergencia en el misterio del Cristo, de todo cuanto Dios, en su Espíritu, realizó o continúa haciendo en la historia de la humanidad.

Desde esta faz plural, generadora de una interfaz plurirreligiosa, la experiencia de lo sagrado, en el cristianismo, y la reflexión teológica que de ella resulta, es hoy interpelada y llamada a aprender de las experiencias místicas y espirituales de otras religiones; no para dejar de ser cristiano, sino para que la experiencia de Dios que está en el corazón mismo de su identidad dé y alcance toda su medida.

Así como hay algo que solo el otro género, el otro sexo, la otra cultura, la otra raza, la otra etnia, pueden enseñar en términos de mística, hay también, sin duda, algo que apenas la religión del otro, en su diferencia, puede enseñar o enfatizar. A veces, se trata simplemente de un punto o una dimensión que vamos a descubrir en nuestra propia experiencia religiosa, de la cual no nos habíamos dado cuenta.

El camino que se hace hoy en la llamada “teología de las religiones” y en el “diálogo interreligioso” pasa en buena parte por las religiones orientales, debido a que toda la influencia que últimamente han tenido en la espiritualidad occidental, y también en la teología, sobre todo en la área de la cristología, plantea cuestiones tan inquietantes como las siguientes: ¿Es o no es Jesús el único y exclusivo mediador de Dios? ¿Es él o no la mediación normativa y constitutiva de la salvación?⁵²

Dicho camino también pasa por el surgimiento continuado de nuevos movimientos religiosos que vienen a poblar el campo religioso con nuevas posibilidades de sensaciones y experiencias de lo sagrado. Y estos movimientos

⁵² Couto Teixeira, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, 78 ss., ofrece indicaciones precisas y una vasta bibliografía.

lanzarán preguntas diferentes, en el sentido de cuestionar la existencia de un Dios personal, de identificar la experiencia de lo sagrado con sensaciones producidas por el contacto con la naturaleza o por técnicas de autoayuda y de trabajo corporal, por la sintonía con las vibraciones del cosmos y del universo.

Interpelado por esas múltiples interfaces, la experiencia de Dios, tal como el cristianismo la entiende, en el fondo, supone la experiencia del amor y de la caridad que revuelve las profundidades de la humanidad por la presencia y seducción de la alteridad. Cuando la alteridad es la religión del otro, hay una interfaz a ser explorada y todo un camino para recorrer en dirección a una comunión que no suprime las diferencias, enriquecedoras y originales, pero que encuentra, en su inclusión, una novedad en la que se pueden experimentar cosas nuevas suscitadas y propiciadas por el mismo Dios.

En el diálogo y deseo de interlocución y encuentro entre las religiones, se experimenta el desgarramiento entre el amor y la verdad. En el fondo del deseo de ir al encuentro del otro está igualmente el deseo de aprender cosas con él que solo el Espíritu de Dios en el otro puede enseñar; pero para que haya diálogo, habrá que hacerlo sin perder la identidad de la propia experiencia. Felizmente, para lograrlo, será necesario abrirse siempre más al otro, para aprender de él cómo enfrentar este porvenir que –en rica reciprocidad– estamos llamados a construir todos, pero que por otra parte nos es y será graciosamente dado.

TEOLOGÍA CRISTIANA HOY: ¿REFLEXIÓN SOBRE UNA RELIGIÓN?

El desafío de creer en nuestra contemporaneidad compleja y plural ha sido, pues, tema de numerosas obras de reconocidos teólogos de la actualidad. Y continúa representando un desafío más para la teología actual. El proceso de secularización desencadenado por la crisis moderna presentará varias características que se revelarán aparentemente incompatibles con la conciencia de la presencia de lo sagrado, con la vivencia de la fe, y más aún, con la práctica de la religión, sobre todo la institucionalizada.

La secularización y el desencantamiento del mundo continúan su camino, a pesar de la crisis de la modernidad y del poderío de la razón. Y la religión, transubstanciada en múltiples y diferentes formas, no compatibles con las formas premodernas, continúa siendo fuertemente interpelada. Si los Maestros de la Sospecha se encuentran al menos parcialmente desmentidos, una vez que el profetizado e irremediable ocaso de la religión no aconteció y se constató como

una “vuelta del sagrado”, permanece la cuestión de si esa crisis de lo religioso implicaría en igual medida una crisis de la fe.⁵³

La posmodernidad rescató el sagrado, pero se trata de un sagrado sin absolutos y sin rostro, que no puede ser puesto en posición de paridad con el contenido de la experiencia de fe, tal como la entiende el cristianismo. Eso nos lleva a una constatación: lo contrario del ateísmo no es la religión sino la fe. Religión y fe, por tanto, no son sinónimos. Esa constatación, a su vez, acarrea otra pregunta: no la de si podemos identificar fe y religión, sino la de cómo definiríamos el cristianismo. ¿Es pertinente definirlo cómo una religión?

Si la religión es definida y comprendida como “un conjunto de creencias relacionadas con aquello que la humanidad considera como sobrenatural, divino y sagrado, bien como el conjunto de rituales y códigos morales que derivan de esas creencias”, de la fe no se puede decir lo mismo.⁵⁴

La fe es fundamentalmente respuesta a una propuesta hecha a la libertad del ser humano, llamado a contestar a ella con todas las dimensiones de su ser. Se trata, por tanto, de un momento de asentimiento posterior a algo propuesto previamente por otro. Creer no es, pues, la iniciativa humana que busca un espacio donde desaguar sus inquietudes y frustraciones, proyecciones de deseos fracasados y de carencias irrealizadas. Por el contrario, se trata de la actitud fundamental de recepción, acogimiento, que genera entrega, compromiso y empeño radical de la vida.⁵⁵

Todo el sentido, toda la importancia y toda la relevancia de la fe, por consiguiente, vienen del hecho de que se trata de una experiencia que secunda una propuesta proveniente a su vez de “alguien”; alguien que no es igual a mí ni a los demás. Lo más importante en la dinámica de fe es, pues, de quién viene a propuesta a la cual se responde y qué consecuencias desencadena en mi vida

⁵³ Moingt, *Dieu qui vient a l'homme*, I, Chapitre II., “Le retrait de la religion”, 81-130.

⁵⁴ Ver La definición que aparece en “Religião”, *Wikipédia*, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o> (consultada el 28 de marzo de 2009).

⁵⁵ Rahner, *Curso fundamental da fé*, 50-53, “O homem como ser de responsabilidade e liberdade”, y 466-475, “Características da vida cristã”; Libanio, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, esp. Capítulos 9, “A liberdade do ato de fé e sua motivação última”, 191-212, y 21, “Nós cremos’ na perspectiva da libertação”, 437-466. Ver también a Theobald, *Le christianisme comme style* (2 vols.), sobre todo el Vol. 1, 16-205, “Ouverture” y el Vol. 2, cuarta parte, “Le christianisme comme style”, 701-837.

creer en esta propuesta. Al contestar esta cuestión, se llega al concepto que la teología denomina revelación.⁵⁶

Según la entiende el cristianismo, revelación es la Palabra de Dios que rompe su silencio eterno e irrumpe en el tiempo y en el espacio humanos. El núcleo de la revelación es, pues, el propio Dios, quien comunica al ser humano su misterio y su proyecto, su invitación a la vida plena que representa la alianza y la comunión con él, y la entrega de la vida, energías y deseos a la construcción e implantación de un mundo donde reine la justicia y la paz.⁵⁷

La revelación llega al ser humano como gracia que sorprende y convoca la libertad. Es una propuesta graciosa y gratuita, que pide una respuesta igualmente gratuita, por ser fruto de la gracia que la precede. Motiva al ser humano a contestar y lo capacita para hacerlo, más allá de las evidencias y comprobaciones empíricas.

Al ser primordialmente don, sin embargo, la fe también es tarea. El don que es la fe implica responsabilidad, empeño concreto y radical. Ahí estará el criterio de verificación que demostrará que la fe –esa experiencia constitutivamente humana– es algo verdadero y no producto de la imaginación. La fe es, por tanto, el correlato subjetivo de la revelación; o sea, es la revelación que llegó a su destinatario, que alcanzó su meta.⁵⁸

La religión sería algo posterior, a saber, el soporte doctrinal, ritual, moral en el que esa fe se expresaría dentro de una sociedad humana, que como tal necesita organizar sus experiencias más importantes. La religión se vuelve institución, y eso es importante para que la fe de las generaciones venideras encuentre un espacio y una comunidad donde tenga apoyo y condiciones para su crecimiento. Sin embargo, por eso mismo, toda religión es producto humano,

⁵⁶ Ver, a este respecto, la reflexión de Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, 221. El autor termina su libro diciendo: “*Muito mais importante que dizer aos outros o que devem crer ou pensar é afirmar que é importante crer em algo e alguém, que é necessário perguntar-se pelos valores que guiam a vida e que só desde a interiorização pessoal é possível colocar-se a existência com sua autonomia e protagonismo, em lugar de deixar-se levar pelas modas publicitárias, a manipulação do consumo e o pragmatismo egocêntrico. A partir de aí pode surgir Deus como pergunta, se abriria um espaço para sua revelação e se faria possível a experiência religiosa da humanidade.*” Ver también a Rahner, *Curso fundamental da fé*, 207-212, “Em busca da síntese do conceito de revelação”.

⁵⁷ *Ibid.*, 37-59, “O ouvinte da Palavra”.

⁵⁸ *Ibid.*, 47.

inscrita en el tiempo y en el espacio, deudora de una cultura y, por consiguiente, provisoria y sujeta a cambios y adaptaciones. Así sucede con todas las religiones y también con la revelación y la fe cristianas que hoy enfrentan una encrucijada en la que son convocadas a repensarse de cara a grandes interpelaciones, entre ellas, las del ateísmo contemporáneo.

La fe que responde al Dios que habla, y que habla de Dios en el mundo, por tanto, puede decirse y testificarse. Puede hablar de Dios porque cree que él habló primero de sí mismo en la historia de un pueblo; y cree y profesa que en la plenitud de los tiempos habló concluyentemente por la boca, la vida y la práctica del hombre Jesús de Nazaret, reconocido por la primera comunidad como Verbo de Dios y perfecto oyente.

La fe cristiana tiene entonces, en su centro, una persona y no una religión propiamente dicha. Claro está, en muchos aspectos Jesús de Nazaret puede ser considerado como un hombre religioso: era un judío piadoso, un hombre de fe, un israelita. En otros aspectos, sin embargo, los evangelios nos hablan sobre la forma como él vivía una relación muy libre e incluso un tanto revolucionaria respecto de la religión institucionalizada; y lo muestran alejándose, en algunas ocasiones, del pasado religioso de su pueblo, por lo que fue rechazado por su comunidad religiosa. Jesús no aparece fundando una institución cultural, ni legando a sus discípulos rituales, códigos o credos escritos que pudieran servirles como orientación religiosa.

Jesús hace una predicación vuelta hacia un porvenir abierto por el anuncio de la Buena Noticia: la del Reino de Dios que viene, que está allí, próximo, y que debe ser acogido en la fe. Y dicho Reino se hace presente en su persona. La fe que propone es la confianza en él mismo como camino que lleva a Dios y que debe ser seguido radicalmente, rompiendo o relativizando los demás lazos, sean familiares, profesionales, etc. La fe que nace de su persona, de su vida, muerte y resurrección, que será llamada fe cristiana tomará conciencia de sí como un don, gratuito e imprevisto, recibido del Espíritu de Dios, y no de una herencia humana, por ser ella una religión.

Tal inspiración existe desde siempre y para siempre, y es la llave de relectura de la historia y de las Escrituras; al mismo tiempo, es liberación de toda herencia religiosa, para que el ser humano, al desechar la justicia que viene del culto y de la Ley, se presente delante de Dios con actitud gratuita, ponga su confianza únicamente en Jesús y en su actitud de servicio a los otros y de amor

irrestricto a Dios, en su muerte por amor, y en su resurrección por parte del Padre, para confirmar su camino y la fe que le inspira.

Por ello, lo que define la fe cristiana no son primero ni principalmente los gestos culturales o la confesión doctrinal, por más importantes que ellos sean. La fe cristiana no posee una garantía permanente, pero está siempre abierta y en proyección más allá de sí misma. Fundada sobre la carta magna del Sermón de la Montaña, que proclama felices (bienaventurados) a los pobres, a los mansos, a los misericordiosos y a los pacíficos, solo si cada uno se autocomprende desde el vínculo inseparable entre Dios y el prójimo, que hace posible la caridad con el pobre, el perdón al enemigo, y el ofrecimiento de un vaso de agua al desconocido. En estos, en quienes sufren cualquier tipo de injusticia, la fe cristiana encuentra su Señor y su Dios, más que en los rituales, en el código doctrinal y en la norma moral. También por eso no puede estar adscrita a tiempos y lugares sagrados determinados.

El cristianismo es más un camino que una doctrina cerrada o un sistema concluido; por eso, está siempre en proceso, en comunicación constante y directa con el Espíritu de Dios. En ese sentido, el cristianismo trasciende la religión que es su soporte y su vehículo de expresión y transmisión. Por consiguiente, el cristianismo debe ser la instancia crítica de la misma religión cuando ésta se anquilosa en estructuras arcaicas y rígidas que no más sirven a la fe de la cual pretenden ser expresión.

Por eso, nos parece que el cristianismo gana al ser definido más como revelación que como religión. Se trata de una propuesta de vida que demanda una actitud global y radical de acogimiento y praxis, tanto en la existencia personal como en la comunitaria. Tal actitud es la fe.

CONCLUSIÓN: UNA TEOLOGÍA EX-CÉNTRICA

Tras estas reflexiones, quedan los interrogantes de cómo —en este mundo en el que lo sagrado es difuso, de consumo desenfrenado, de fundamentalismos, en el que la religión es, con frecuencia, producto de consumo y sobredosis generadora de fanatismos y se la acusa justamente (desde los ateísmos modernos y posmodernos) de sufrir una serie de patologías— esa fe puede llegar hoy a nuestros contemporáneos y ser una experiencia de sentido para su vida; y cómo puede esa fe generar una teología que no tema, sino que mire de frente y asuma los retos que aquí hemos descrito.

El cristianismo actual se percibe desafiado, en su teoría y su práctica, a demostrar que la fe en Dios no representa la negación de lo humano. Ante una religión que muchas veces es idolátrica, la fe purificada y consistente, basada en una experiencia que da sentido a la vida, se revela como camino y posibilidad de porvenir; igualmente, un cristianismo que, ante la acusación de pactar con la violencia y la exclusión, anhela reencontrar la pureza de sus fuentes. Para eso, redescubrir la narrativa de Jesús es fundamental.

Narrar a Dios más que buscar expresarlo en el interior de ritos, que quizás carecen de significado, o de formulaciones dogmáticas que quizás no suenan positivamente a los oídos contemporáneos, pasó a ser, hoy día, una necesidad. Y solo es posible hacerlo retomando la narrativa de Jesús de Nazaret, hecha de parábolas e historias, cuyos personajes están visibles y al alcance de los sentidos; y cuyos gestos inclusivos y amorosos son la confirmación viva y palpable de la narrativa emprendida.

Una teología que no se tiene a sí misma como centro, pero que se centra en la narrativa de la gesta de Jesús de Nazaret, ha de ser siempre una realidad en el ámbito académico donde se gesta la reflexión sobre la fe y en la pastoral de nuestras iglesias.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaral Luz, L. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- Bauman, Z. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.
- Bingemer, M. C. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. "Religions and the Dialogue among Cultures. The Brazilian Challenge." *Studies in Interreligious Dialogue* 16 (2006): 72-88.
- _____. (comp.). *Violencia e não violência. Judaísmo, cristianismo e islamismo: tres religiões em confronto e diálogo*. Rio de Janeiro- São Paulo: Editora PUC-Rio-Loyola, 2001 [Traducido al español como *Violencia y no violencia. Tres religiones em conflicto y diálogo*. Buenos Aires: La Crujía, 2007].
- Bingemer, M. C., Costa, R.F. da y Ribeiro, M.H.S. "Violência e não-violência na história da Igreja." *REB* 59 (1999): 836-858.

- _____. “Violência e não-violência na história da Igreja, II.” *REB* 60 (2000): 111-144.
- Boff, L. *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. *Do iceberg a Arca de Noé. O nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- _____. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus Editora, 2002.
- _____. *Princípio de compaixão e cuidado*. Petrópolis, Editora Vozes, 2001.
- Buelta, B. G. *Caminar sobre las aguas*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- _____. *Orar en un mundo roto*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- _____. *Ver ou perecer*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Campos, L.S. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Umesp, 2000.
- Cani, Melchioris. *De locis theologicis liber. Liber VII. De sanctorum auctoritate*. Romae: Typographia Remondiniana, 1890.
- Cavanaugh, W. *Migrations du sacré*. Paris: Homme Nouveau, 2010.
- Certeau, M. de *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 2003.
- Comblin, J. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais? Questões fundamentais da fé*. São Paulo: Paulus, 2005.
- Couto Teixeira, F. do. “O sagrado em novos itinerários.” *Vida Pastoral* 41, No. 212 (2000): 17-22.
- _____. *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- Estrada, J.A. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2001.
- Friedman, Th. *The World is Flat. A Brief History of the 21st Century*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005.
- Gutiérrez, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- _____. *Beber no próprio poço*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
- Hervieu-Leger, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- Hortal, J. “O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos?” *Estudos da CNBB* 62 [s.d].

- Jank, M. S. "A nova geografia do mundo, Presidente do Icone." O Estado de São Paulo, 01/06/2004, p. A2.
- Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- Küng, H. *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Libanio, J. B. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertacao*. Valencia-São Paulo: Siquem-Paulinas, 2003.
- _____. *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. "Fascínio do sagrado." *Vida Pastoral* 41, No. 212 (2000): 2-7.
- Lima Vaz, H. C. de. *Experiencia mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- Mardones, J.M. *La transformación de la religión*. Madrid: PPC, 2005.
- Marinucci, R., y Milesi, R. "Migrações internacionais contemporâneas." *Instituto Migrações e Direitos Humanos*, http://www.migrante.org.br/as_migrações_internacionais_contemporâneas_160505b.htm (consultado el 9 de febrero de 2011).
- Marty, F. "Sentir et goûter". *Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*. Paris: Cerf, 2005.
- Metz, J. B. *A fé em história e em sociedade. Estudos para uma teologia fundamental pratica*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____. *El clamor de la Tierra*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- _____. *Memoria passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Moingt, J. *Dieu qui vient a l'homme*. 2 vols. Paris: Cerf, 2002-2003.
- _____. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 2001.
- Moreira, R. "A reinvenção do mundo moderno e a nova forma da geografia." Disponível en: <http://www.pucsp.br/~diamantino/circulocap4.htm> (consultado el 9 de febrero de 2011).
- O'Brien, R. *Global Financial Integration: The End of Geography*. Chatham House Papers. New York: Council on Foreign Relations Press, 1992.
- Panikkar, R. *Da mística. Experiência plena da vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- Rahner, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

Rocha, J.G. da. *Teologia e negritude: um estudo sobre os agentes de pastoral negros*. Santa Maria: Pallotti, 1998.

Schneider, M. *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Theobald, C. *Le christianisme comme style*. 2 vols. Paris: Cerf, 2007.

Torres Queiruga, A. *O fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Weil, S. *Attente de Dieu*. Paris: Éditions Fayard, 1966.