

Mística liberadora

Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos hoy

Maria Clara Lucchetti Bingemer
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Río de Janeiro, Brasil

La recepción formal del concilio Vaticano II en América Latina tuvo lugar en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En esta conferencia, que reunió a los obispos latinoamericanos para reflexionar sobre la aplicación del concilio en el continente, la Iglesia abrió un nuevo horizonte para su autocomprensión y su actividad pastoral. Dejó de mirar hacia adentro y puso su atención en la realidad, en la cual estaba inmersa y situada.

El giro dado por la Iglesia del continente latinoamericano demandó una nueva teología, nuevas directrices pastorales y un nuevo estilo de espiritualidad. En estas páginas, dibujaremos los contornos de esa espiritualidad, presente en Medellín, que a lo largo de medio siglo ha inspirado e iluminado el camino de la Iglesia latinoamericana.

Primero, veremos cómo es una espiritualidad encarnada en el mundo de los pobres, en el centro del conflicto, manifiesto en las diferencias económicas, sociales y políticas, que hieren la carne del continente. Luego, veremos cómo esta espiritualidad toma elementos de la cultura y la religiosidad del continente, vivida en los medios populares. Y por último, exploraremos los rasgos que caracterizan a la espiritualidad reflejada en las Conclusiones de Medellín, y que hoy, al celebrar el cincuentenario de la conferencia, siguen siendo actuales e inspiradores para el pueblo de Dios, que vive al sur del Ecuador.

1. Mística: encarnación, compasión y transformación

Desde 1968, a raíz de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, la Iglesia del continente empezó a introducir cambios importantes en su organización y su estrategia pastoral. El cambio más importante, del cual se

derivan los demás, consistió en percibir que la fe y la justicia son inseparables, y en identificar como urgencia pastoral la atención privilegiada al mundo de los pobres. La opción preferencial por ellos configura el modo de proceder de esa Iglesia y constituye el centro de una nueva teología: la teología de la liberación¹.

La opción por los pobres no se deriva, ni se fundamenta en una opción por el marxismo, sino en la espiritualidad, en concreto, en una mística: la mística del encuentro con el Señor en el rostro de los pobres². A partir de ese encuentro, que transformó vidas y revolucionó la historia religiosa del continente, emergieron nuevas comunidades eclesiales, conformadas por personas que vivían al margen del progreso. Asimismo, surgieron nuevas vocaciones proféticas, teológicas y místicas. Estas vocaciones experimentaron radicalmente la nueva forma de unión inmediata y amorosa con Dios, la cual cuestionaba la realidad y daba frutos en la vida práctica³. Quizás el teólogo latinoamericano que mejor ha descrito esta mística latinoamericana es Jon Sobrino, quien reflexiona sobre el perfil de una santidad política⁴.

Según Sobrino, la mística siempre presupone apertura y obediencia a la voluntad de Dios, personalmente sentido y experimentado. En un contexto de pobreza, opresión e injusticia, la voluntad primaria de Dios es que las mayorías pobres puedan vivir⁵. Al ser mística, esa experiencia no puede dejar de ser una experiencia de amor trascendente e inefable. Sin embargo, se orienta hacia un objetivo práctico, político, la transformación de la realidad. Y en ese movimiento, círculo virtuoso de amor, lo místico y lo político no entran en conflicto, sino que conviven armónicamente.

Por eso, esta mística implica mirar honestamente la realidad desfigurada, con entrañas de misericordia. Solo así podemos movernos y conmovernos ante el dolor inmenso e injusto de las mayorías oprimidas. Johann Baptist Metz dirá que hay que ser místicos de ojos abiertos al mundo para percibir sus desafíos, sus sufrimientos y sus conflictos⁶.

-
1. Ver mi libro *Latin American Theology. Roots and branches* (New York, 2016).
 2. G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, 1971, 1988). Especialmente, el capítulo 10: "Encuentro con Dios en la historia".
 3. El método de esa teología habla de ese itinerario: ver-juzgar-actuar.
 4. J. Sobrino, "Perfil de una santidad política", *Concilium* 183 (1983), 335-344. El autor no usa la voz "mística", sino "santidad". Pero en su discurso, ambas son intercambiables. Ver también su artículo "La santidad primordial", *Concilium* 351 (2013), 40-51.
 5. J. Sobrino, "Perfil de una santidad política", o. c.
 6. J. B. Metz, *Memoria passionis* (Santander, 1999); y *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (Barcelona, 2013).

En esa clave, la espiritualidad, la mística, ya no es solo, ni exclusivamente, el recogimiento en los claustros de las órdenes contemplativas, retiradas del mundo. Más bien consiste en estar alerta, vigilante, con los ojos bien abiertos para ver, leer y entender la realidad, y para transformarla, según el Espíritu de Dios. Se trata de un estilo concreto de vivir con radicalidad el evangelio. Es una manera precisa de vivir “delante del Señor”, en solidaridad con todos los seres humanos, sobre todo, con los más vulnerables y sufrientes. Así lo entenderá la mayoría de los teólogos latinoamericanos⁷.

En este último medio siglo después del concilio Vaticano II, la mística en América Latina y el Caribe encontró su origen y su medio en la interpelación de la pobreza y del dolor del otro, y en la compasión que esa interpelación desencadena. Este movimiento no es solo ético y político, sino también místico. O mejor, es místico porque es ético y viceversa, ya que en la revelación bíblica y el cristianismo, ambos están indisolublemente relacionados.

Esa mística requiere de alguna eficacia. Es un amor proporcional a la muerte que se quiere erradicar y al estilo de vida que los pobres desean y se merecen. Se trata, por tanto, de un amor orientado no a un individuo específico, sino a la colectividad: las grandes mayorías pobres, cuya situación se busca transformar desde adentro. La mística de la liberación no solo desea ayudar a los pobres, sino también compartir sus condiciones de vida, vivir con y como ellos, ayudándolos a ser los verdaderos artesanos de su propia liberación⁸.

Esa espiritualidad vinculada a la ética y la política requiere también una ascesis específica, hecha de *kénosis* y de desposesión del sí mismo, mientras inicia el proceso de asumir el mundo de la pobreza y los pobres. Además, requiere valor para denunciar proféticamente las injusticias y soportar las persecuciones, que seguramente acompañarán a quienes se pongan del lado de las víctimas. Permanecer en el amor, en esta situación, significa, entonces, resistir la persecución, sin abandonar la causa que se defiende, ni la actitud de amor esperanzado. Presupone la existencia de un amor fundamental, el ejercicio de la fortaleza cristiana y el testimonio notable de la fe, lo cual puede convertirse en martirio por la justicia y la caridad⁹.

7. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. Itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca, 2007).

8. J. Sobrino, “Epílogo”, en J. M. Vigil (org.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, p. 291 (2007). Disponible en <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf>; y G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1980).

9. Así lo expresó Mons. Romero, a raíz del asesinato de un sacerdote: “El gran número de esas muertes, es que no solamente nos posibilitan hablar *a priori* sobre la posibilidad de santidad política, sino que nos obligan a hablar sobre ello *a posteriori*. Si la sangre derramada de tantos obispos, sacerdotes, religiosas, catequistas,

Esta mística política da testimonio de la santidad y la justicia de Dios, en su forma encarnada. Se trata de Dios como Misterio Santo, que baja y renuncia a sí mismo para cargar con la salvación humana. Una vez que Dios se acerca y se deja experimentar, desaparecen las simetrías, ya que se vuelve parcial. Aunque su amor alcanza a todos, Dios tiene una preferencia, un amor preferencial, por los pobres y los oprimidos¹⁰. Después de Jesús, esa es la verdadera mística cristiana: acercarse a los pobres para participar en su liberación y compartir así su destino en la cruz de Jesús¹¹.

Llamado a vivir esa mística, ¿cuál es entonces el papel del teólogo? Por un lado, está llamado a cultivar y a mantener viva la memoria subversiva de las víctimas, para que sigan construyendo la historia. Por otro lado, está convocado a vivir la compasión hasta las últimas consecuencias, es decir, a compartir el riesgo del testimonio a favor de ellas y a correr su misma suerte, enfrentando la persecución e incluso la muerte¹².

Esa mística, atravesada por la cruz, sería entonces el fundamento de una nueva ética. Una ética de ojos abiertos, que hace memoria de Jesús de Nazaret y lo contempla hoy, en el sufrimiento ajeno y el dolor humano. El espíritu de compasión constituye la espina dorsal de la espiritualidad latinoamericana de la liberación. Ese espíritu puede hacer que hombres y mujeres caminen valientemente al encuentro de los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. De esa manera, la mística remite claramente, para reivindicar su autenticidad como experiencia de Dios, a una autoridad exigente, pero al mismo tiempo accesible a todos los seres humanos. Es la autoridad de los que sufren y, sobre todo, de quienes sufren injusta e inocentemente¹³.

maestros y también de cristianos que son campesinos, trabajadores, sindicalistas y combatientes no es un argumento convincente [de] que la política es la esfera propicia a la santidad, y más todavía en el momento en que la santidad normalmente significa involucramiento con política, entonces no hay discurso teológico que pueda ser convincente. Los que no están convencidos aún mismo por los ejemplos más claros, son incapaces de interpretar la muerte de Jesús como la muerte del Justo. Les queda la alternativa de interpretar su muerte como la de un blasfemador y subversivo, tal y como los poderes de su tiempo querían que fuera entendido”, *cfr.* J. Sobrino, “Perfil de una santidad política”, o. c.

10. R. Muñoz, *El Dios de los cristianos*, pp. 9-11 (Madrid, 1987).

11. J. Sobrino, “Perfil de una santidad política”, o. c.

12. En América Latina, muchos lo han experimentado. Entre ellos, hay obispos, sacerdotes, religiosas, agentes de pastoral e incluso teólogos, que si bien no fueron torturados o asesinados, sus obras fueron cuestionadas y les impidieron enseñar, escribir y publicar. De esa manera, experimentaron la soledad, la incompreensión y el rechazo de la Iglesia para la cual habían trabajado y a la cual nunca pensaron ni quisieron abandonar.

13. *Cfr.* J. B. Metz, *Memoria passionis*, o. c.

La autoridad de los que sufren es la autoridad interna de un *ethos* global, que obliga a todos, antes que cualquier ideología, a trabajar por un entendimiento. Un *ethos*, por tanto, que no puede ser desconocido o relativizado por ninguna cultura, religión o Iglesia. Este *ethos* genera, entonces, una espiritualidad liberadora y compasiva, que mueve e impulsa a ejercer la compasión y la misericordia, en el ámbito personal y colectivo.

Esta espiritualidad y esta mística se viven en plenitud dentro de la historia, tanto personal como colectivamente. No debe entenderse como liberación del mal, de la culpa, del daño personal o social, del dolor, de la enfermedad o del fetichismo. Todas estas liberaciones empiezan solo después de la liberación de las estructuras injustas, como la esclavitud, la dominación política y la opresión psicológica y social.

2. Mística y espiritualidad popular: una fuente que fecunda la teología

Así como en el continente latinoamericano existe pluralidad étnica y cultural, hay también una diversidad riquísima de expresión y manifestaciones de esa pluralidad. El *locus* donde esa diversidad puede ser mejor contemplada, vista y experimentada es, sin duda, la “religiosidad popular”, a la cual los teólogos del continente siempre han prestado atención como fuente preciosa de experiencia espiritual y de evangelización¹⁴.

La religiosidad popular no solo ha interesado a los teólogos. También el magisterio de la Iglesia se ha ocupado de ella. A partir de Medellín, se encuentran referencias a este modo de vivir la fe de los pueblos latinoamericanos. Siguiendo de cerca al Vaticano II, Medellín destaca la necesidad de adaptar el evangelio a las culturas y de adoptar una pedagogía pastoral que lleve al pueblo a una plena conversión, a partir y desde el interior de sus propias manifestaciones religiosas.

Medellín rechaza las interpretaciones despectivas de la religiosidad popular. De ahí que denuncie la hermenéutica cultural occidentalizada, “propia de las clases media y alta urbanas”¹⁵. Además, destaca algunas de las expresiones de esa religiosidad, como los votos, las promesas, las peregrinaciones, los sacramentos, etc.¹⁶, y declara que en ellas se encuentran “virtudes auténticamente

14. No hay unanimidad sobre el concepto de “religiosidad popular”. Algunos estudiosos de la religión prefieren hablar de “religión popular”, porque les parece que muestra más respeto a las expresiones rituales y celebrativas de la gente más sencilla. Cfr. E. C. Bianchi, “El tesoro escondido de Aparecida: la religiosidad popular”, *Revista Teología* 100 (2009), 569ss.

15. Consejo Episcopal Latinoamericano, *Conclusiones de Medellín*, capítulo VI, párrafo 4.

16. *Ibid.*, VI, 2.

cristianas”¹⁷. No obstante, advierte que las prácticas mágicas y las supersticiones no pueden ser identificadas plenamente con la fe cristiana¹⁸. En suma, Medellín descubre los balbucesos de una auténtica religiosidad en la religiosidad popular, donde se encuentran las “semillas del Verbo”, una formulación muy querida para el concilio¹⁹.

En Puebla, once años después (1979), el tema de la cultura aparece como elemento constitutivo de la opción por los pobres. Ahí convergieron los inicios de la teología de la liberación, que floreció en países como Brasil, Perú, México, Colombia, etc., y lo que sería la teología del pueblo, característica de Argentina. Mientras la primera trabaja con la mediación hermenéutica de las ciencias sociales, la otra adopta un método más histórico-cultural. Sin embargo, las dos teologías crecen juntas y, según Juan Carlos Scannone, gran conocedor del tema, “en América Latina, *de facto*, coinciden la opción por los pobres y por la cultura”²⁰.

Dado que la religión es el núcleo de la cultura de un pueblo, su experiencia religiosa y espiritual, sobre todo, de los más pobres y sencillos, es el repositorio del tesoro de los valores y símbolos de esa cultura, expresados religiosamente. Por esa razón, Puebla da una gran relevancia a la sabiduría popular²¹, que relaciona la religión del pueblo con el conocimiento sapiencial, el cual sitúa y confirma el conocimiento científico²².

Puebla entiende y sitúa la religiosidad popular en el contexto de una de sus más importantes opciones pastorales: la evangelización de la cultura²³. Según Enrique Ciro Bianchi, gracias a la evolución del concepto, las manifestaciones de la religión del pueblo ya no son solo “semillas del Verbo”, sino “frutos del evangelio”. Más aún, constituyen una fuerza activamente evangelizadora, y más aún, autoevangelizadora²⁴. Bianchi la relaciona con la lucha por la liberación, al afirmar que “la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierte muchas veces en un clamor por una verdadera liberación”²⁵. Asimismo, considera que la piedad popular tiene a los pobres como sus verdaderos protagonistas.

17. *Ibidem*.

18. *Ibid.*, VI, 2, 4, 6.

19. Ver los discursos y documentos citados, en E. C. Bianchi, “El tesoro escondido”, o. c., p. 562.

20. J. C. Scannone, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, *Razón y Fe* 271 (2015), 34.

21. Puebla, 413, 448.

22. J. C. Scannone, “El papa Francisco”, o. c., p. 36.

23. El capítulo II de la segunda parte del documento, sobre todo, p. 396. Ver también “Evangelización y religiosidad popular” (pp. 444-469).

24. E. C. Bianchi, “El tesoro escondido”, o. c., p. 566. El autor se refiere a Puebla, 450.

25. *Ibid.*, Puebla, 452.

Las Conclusiones de Santo Domingo destacan la voz “inculturación”. El documento declara que en la religiosidad popular se puede encontrar el “proceso de mestizaje que es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América”²⁶. En las expresiones religiosas emergen los valores, los criterios, las conductas y las actitudes que nacen del dogma católico y que constituyen la sabiduría y la matriz cultural del pueblo latinoamericano²⁷.

En Aparecida, la cuestión adquiere madurez y consistencia. Si bien en el documento predomina la expresión tradicional *religiosidad popular*, utiliza también las fórmulas *espiritualidad popular*, *mística popular* y *piEDAD popular*, la cual prevalece en el apartado dedicado al tema²⁸.

Este recorrido nos permite afirmar que las expresiones religiosas del pueblo más pobre y sencillo constituyen una verdadera espiritualidad, una experiencia mística, similar a otras manifestaciones e incluso escuelas de la historia del cristianismo. Víctor Manuel Fernández, obispo auxiliar de Buenos Aires y uno de los peritos que trabajó en Aparecida, precisamente, en esta sección del documento, afirma, en una entrevista concedida a Bianchi, que “la piedad popular [...] tiene [...] todo lo que hoy se pide a un cristiano madurado por la gracia: fe, eclesialidad, celebración, misión, oración personal, etc.”²⁹.

Esa espiritualidad o mística popular está conformada por dos elementos fundamentales: las expresiones colectivas —las fiestas patronales, las novenas, los rosarios, el vía crucis, las procesiones, las danzas, los cantos, las promesas y la devoción a los santos, y la peregrinación a los santuarios³⁰— y una experiencia que brota de lo más íntimo del corazón, ante los hechos y los sucesos de la vida cotidiana del pueblo sencillo³¹.

Aparecida invita a la teología a volverse hacia esta mística popular y a considerarla como lo que es: expresión de sabiduría sobrenatural³². Esa espiritualidad es todavía más extraordinaria porque, en general, es vivida por personas con poca o ninguna formación religiosa, pero no por eso menos espirituales. En ella se encuentra una de las cuestiones actuales más candentes sobre el tema: la distinción entre religión y espiritualidad, la cual apunta al deseo y la búsqueda de esta y no de aquella³³.

26. Santo Domingo, 18; ver 247.

27. Santo Domingo, 36.

28. Aparecida, 258-265. Cfr. E. C. Bianchi, “El tesoro escondido”, o. c., p. 570.

29. *Ibid.*, p. 571.

30. Aparecida, 258-265.

31. Aparecida, 261.

32. Aparecida, 263.

33. Ver, por ejemplo, el texto del conocido teólogo y escritor Frei Betto, “Espiritualidade e religião”, *O Globo*, 8 de mayo de 2014. Disponible en <http://oglobo.globo.com/sociedade/espiritualidade-religiao-12415633>.

Los pobres, en medio de tantas situaciones difíciles y aun bajo amenazas, viven una verdadera mística. El sujeto de esta mística, más que colectivo, es comunitario. Es un “nosotros”, como dirá Juan Carlos Scannone³⁴. La teología está llamada a volverse, con respeto y amor, hacia esta espiritualidad y beber de ella. No solo debe cuidar el tesoro que esa mística popular significa, sino también aprender de ella nuevos caminos para experimentar la unión con Dios, la espina dorsal de la biografía del teólogo y la inspiración de su quehacer investigativo. Dejarse fecundar por ella es imperativo, en los días que corren, para que la teología se acerque cada vez más a esos que son los preferidos de Dios.

3. El espiritualismo: un riesgo para la mística

Una consecuencia de primera importancia de lo anterior es que la teología es inseparable de la espiritualidad y la mística. Si la biografía del creyente es condición de posibilidad para hacer una lectura teológica de su experiencia de Dios, con mucha más razón en el caso de la teología. El teólogo es testigo público de la revelación de Dios y de la fe de su pueblo. Su biografía, su existencia, su estilo de vivir la fe y la caridad que la pone en práctica garantizan la credibilidad de su teología. La configuración concreta de su existencia, a partir del acontecimiento de Dios en su vida y de su narrativa, se manifiesta como historia de salvación, una “exégesis” concreta de la fe³⁵.

Así, el pensamiento teológico no se ocupa de Dios en cuanto objeto externo, sino que es Dios en persona quien se impone y se comunica con el pensamiento humano, en los “éxtasis” de una existencia informada e inspirada por la fe³⁶. En este sentido, Gustavo Gutiérrez afirma apropiadamente que “lo que viene después es la teología, no el teólogo”³⁷. Según esta interpretación, el teólogo o la teóloga debe estar comprometido existencialmente con la reflexión y el discurso que elabora: un intérprete de los testigos, cuyas vidas él o ella lee y narra. En el caso de la teología latinoamericana, ha sido así desde los comienzos, esto es, desde Medellín, cuando tantos teólogos hicieron la opción por los pobres hasta el punto de salir de sus espacios normales de trabajo, como los seminarios, los claustros, las casas de formación, etc., para insertarse en medio de los pobres, compartiendo con ellos sus vidas, sus necesidades y sus proyectos.

34. F. Betto, “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares”, *Stromata* 70 (2014), 183-196.

35. Cfr. M. Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, p. 22 (Bilbao, 2000).

36. *Ibid.*, p. 16.

37. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1979); y *Praxis de liberación y de fe cristiana*, pp. 61-127 (Lima, 1973).

De ahí que pueda hablarse de dos momentos en el acto de hacer teología, no solo como una cuestión metodológica, sino también como cuestión de estilo de vida. Es una manera de vivir la propia fe. Y en última instancia, un problema de espiritualidad: “Nuestra metodología es nuestra espiritualidad”³⁸.

Esto enfatiza aún más un gran desafío para la teología latinoamericana, que se piensa desde su espiritualidad: la necesidad urgente de una crítica lúcida y vigorosa ante el retorno triunfante del espiritualismo carismático, un fenómeno observable en la actualidad en las iglesias cristianas, incluidas las históricas. Aun cuando existe más de una corriente neopentecostal y aunque no todas sus manifestaciones son homologables, el desafío es pertinente. Su rápido crecimiento, precisamente en los países más pobres del mundo, incluidos los latinoamericanos, hace que esta cuestión sea aún más relevante. Según el teólogo jesuita español, radicado en Brasil, Ulpiano Vázquez Moro,

el espiritualismo así configurado es una malformación de la espiritualidad, que convierte en imposible cualquier relación con la teología. Siendo multifacético, en las entrañas de todo espiritualismo se esconde una aversión por la condición humana; una desesperación que empuja a desertar de la realidad del mundo (y a no muy largo plazo de la realidad de la Iglesia) aspirando a “otra” condición³⁹.

Ahora bien, esta ansiedad escatológica no nace de la misericordia, sino del rechazo. Por esa razón, esta especie de espiritualismo no es una mística o una espiritualidad. No desea, ni es capaz, de articularse honestamente con una teología cristiana viva. Tampoco con las teologías que emergen de la realidad y se encargan de sus clamores y sus desafíos.

Aunque esa manifestación se reviste estratégicamente de ortodoxia y de fidelidad a la doctrina, es esencialmente gnóstica. No está articulada teológicamente, lo cual es muestra de su distanciamiento, casi “alergia”, de la mistagogía cristiana, tal como esta ha sido recibida por la tradición. La consecuente necesidad de inventar liturgias y reuniones de oración efervescente, donde la *lex orandi* ya no puede encontrar la *lex credendi*, habla por sí sola. Se trata de un deseo de evasión, yacente en el fondo de su nebulosa identidad. De esa manera, se convierte en un escape o en una alienación de toda situación comprometida con otro ser humano⁴⁰.

El espiritualismo carismático, en su vertiente alienante, es radicalmente diferente a la experiencia mística, que constituye la vida en el Espíritu, por su salida

38. *Ibid.*, p. 75.

39. Cfr. U. Vázquez Moro, “Padecer y saber”, *Perspectiva Teológica* 48 (2016), 13-17.

40. Eso es lo que afirma U. Vázquez en su artículo, con lo cual concordamos plenamente.

del mundo y su vertiginosa caída dentro de sí mismo, atrapado en una exterioridad perpetua y ruidosa, que no revela profundidad interior ni transformación histórica. La vida en el Espíritu, en cambio, es una experiencia y una expresión de amor y compromiso con las obras del amor. Por eso es, simultáneamente, experiencia espiritual y ética.

Adicionalmente, ese espiritualismo carismático produce un fruto perverso: la denominada “teología de la prosperidad”, o evangelio de la prosperidad o del éxito. Está convencido de que la prosperidad financiera es deseo de Dios para los creyentes y que la práctica religiosa aumenta la riqueza material. La Biblia es para este, un contrato entre Dios y los seres humanos. Si estos tienen fe en Dios y lo invocan, Él les dará seguridad y prosperidad. Por eso, solicita la donación de dinero y la confesión pública de la fe en Dios, entendida en términos de contrato. La pobreza es considerada como una maldición, que puede acabar por la fe y las buenas acciones. Este pensamiento teológico enseña que Dios “recompensa la fe con bendiciones financieras”⁴¹.

Lamentablemente, la teología de la prosperidad es muy popular en los países pobres, donde las dificultades de la vida han llevado a muchas personas a encontrar consolación en la idea de que Dios recompensa materialmente a quienes le son fieles⁴². Básicamente, esta teología sostiene la legitimidad del deseo de ser rico y asume sus consecuencias.

No obstante no constituir la totalidad, ni siquiera la mayoría, de las iglesias pentecostales y neopentecostales, ese espiritualismo desviado se ha expandido en varios países latinoamericanos, en especial, en Brasil⁴³. Los pastores de algunas de esas congregaciones protagonizaron varios escándalos, ya que se enriquecieron a base de extorsionar violentamente a sus seguidores. Muchos pobres donan una porción considerable de su escaso salario para “ayudar a la Iglesia”. Mientras tanto, muchos de esos pastores son muy ricos y poseen casas lujosas, sobre todo, en Estados Unidos.

41. T. D. Williams, “‘Prosperity Gospel’ seducing Latin Americans away from Catholic Church, says Pope”, *Breitbart*, 8 de diciembre de 2014. Disponible en <http://www.breitbart.com/national-security/2014/12/08/prosperity-gospel-seducing-latin-americans-away-from-catholic-church-says-pope/>.

42. El caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil es analizado en L. Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (Petrópolis, 1997).

43. M. Graziano, “L’Eglise Catholique et la ‘théologie de la prospérité’”, *Amérique Latine, Outre-terre* 1 (2007), 84. Sobre el crecimiento de la Iglesia Universal del Reino de Dios en América Latina, particularmente, en Argentina, ver “Igreja Universal do Reino de Deus”, *ACI Digital*, s. f. Disponible en <http://www.acidigital.com/seitas/reinodeus.htm>.

La teología de la prosperidad tiene un problema teológico y político. El neopentecostalismo, la raíz del movimiento de la prosperidad, atrajo a una gran cantidad de creyentes de las iglesias cristianas históricas latinoamericanas, dispuestos a hacer un pacto con Dios para salir de la miseria y encontrar la felicidad, en los términos planteados por la sociedad de consumo. Según ella, la realización personal se encuentra en la propiedad privada y en el consumo de bienes materiales⁴⁴.

En la actualidad, la teología de la prosperidad latinoamericana, más que un sistema de creencias, consiste en una especie de cultura, de la cual vive mucha gente. El fenómeno tiene una dimensión política, porque aliena a las personas y las desconecta de la creencia y del compromiso, de la fe y la praxis, de la pertenencia religiosa y la inserción transformadora de la *polis*.

En la actualidad, este hecho interpela a la fe, la teología y, sobre todo, la espiritualidad liberadora, tan característica del continente latinoamericano. Además, confirma las intuiciones principales de la teología de la liberación de la década de 1970. No es posible pensar la religión y la fe, en particular, en un contexto de desigualdad e injusticia, sin una estrecha conexión con los derechos humanos de justicia y paz. La doctrina social de la Iglesia ha reflexionado sobre ello y, más recientemente, también las teologías políticas y de la liberación.

El panorama descrito nos muestra cuán importante es que la teología latinoamericana actual relacione más su pensamiento y su discurso con la experiencia espiritual que le da fuerza y vida. Es indispensable vivir radicalmente la opción por los pobres, acompañar al pueblo en sus deseos, dolores y alegrías, encontrar su inspiración y su agenda en la experiencia y en sus luchas para ayudar humildemente a que ellos mismos, las víctimas y los descartados por la sociedad, no caigan en las manos traicioneras de los representantes no autorizados de una prosperidad y una euforia falsas y atravesadas por la provisionalidad y la superficialidad.

La teología ha nacido como hermenéutica de la santidad. Santidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, manifestada en la humanidad. Es una santidad que llama a participar de ella misma. La verdad y la autenticidad de la experiencia soteriológica, implícitas en toda teología cristiana, son la razón de ser el símbolo niceno-constantinopolitano, el cual afirma contundentemente la realidad

44. La tercera ola del movimiento pentecostal, llamada neopentecostalismo, empezó en la segunda mitad de la década de 1970 y se desarrolló sobre todo en Brasil. Las iglesias más antiguas son la Iglesia Universal del Reino de Dios (1977) y la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios (1980). Después, llegaron otras. Estas iglesias, por lo general, utilizan intensamente los medios electrónicos, las técnicas de la administración de empresas, el planeamiento estratégico, el *marketing* y el análisis de resultados.

de la salvación y la santificación humanas, realizadas por la autocomunicación de Dios.

4. El misterio santo dentro de la historia humana

La teología cristiana, diferente del pensamiento filosófico griego, no puede darse sin la experiencia antropológica que denominamos “espiritual”. En el lenguaje cristiano, lo “espiritual” dice, en primer lugar, respeto al Espíritu Santo. Por eso, una experiencia humana será tanto más espiritual cuanto más manifieste la “fenomenología del Espíritu” para el bien común, según la primera carta a los Corintios (12,7). La característica de la espiritualidad cristiana no es la sublimidad inmaterial, porque el Espíritu no se opone al mundo, sino que lo vivifica. No huye del mundo, sino que baja a las realidades para santificarlas. No se refugia en el intimismo, sino que abre el interior para expandirlo y dilatarlo. Según san Agustín⁴⁵, su nombre es don y manifiesta su poder en la capacidad que da al ser humano para seguir a Jesús, saliendo de sí mismo para donarse al otro.

En este sentido, la experiencia espiritual adquiere la forma de experiencia ética. No orientada hacia la belleza o la verdad, sino hacia el amor, la compasión y la misericordia. Esto no significa menospreciarlas, sino que son secundarias en relación con el amor, el cual es, inseparablemente, amor a Dios y al otro. Así lo expresa la frase inmortal de Nicolai Berdiaev: “El pan para mí es una cuestión material. El pan para mi prójimo es una cuestión espiritual”⁴⁶.

La experiencia espiritual es, así, una experiencia de “éxodo”, de salida o de tránsito: una experiencia pascual. En palabras de Ignacio de Loyola, la espiritualidad consiste en tres éxodos: “salir del propio amor, querer e interés”⁴⁷. Sin embargo, el criterio último del discernimiento espiritual, para el mismo santo, es “mirar más la necesidad de los demás que mi propio deseo”. Por eso, la espiritualidad no es un tratado, ni una sección, ni un área de la teología, como pueden serlo la teología fundamental, la sistemática o la moral. Al revés, la espiritualidad es la manera como la teología es cristiana. Ella evita que los contenidos teológicos se conviertan en contenidos ideológicos ajenos a la experiencia humana fundamental, esto es, la salida de sí mismo para ir al encuentro del otro, es decir, del amor.

La relación necesaria y fundamental entre la ortodoxia y la ortopraxis, pensada y promovida por Johann Baptist Metz, en la década de 1970, y por todas las corrientes de la teología de la liberación, en América Latina⁴⁸, no es solo un

45. *De fide et symbolo* IX, 19; PL 40, 191.

46. N. Berdiaev, *O espíritu de Dostoievsky* (Río de Janeiro, 1921).

47. I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 189.

48. J. C. Scannone identifica cuatro corrientes en la teología de la liberación: teología desde la praxis pastoral de la Iglesia, teología desde la praxis de grupos revolucionarios, teología desde la praxis histórica y teología desde la praxis de los pueblos

imperativo que nuestra época considera “políticamente correcto”; sino también expresión de la condición del cristiano, que, por definición, es un testigo. De ahí la necesidad de hacer una teología no tanto de textos, sino de testigos. Por eso, la identidad del teólogo es inseparable de su biografía y de su manera de vivir la fe⁴⁹.

En este intento, los testigos letrados o los teólogos se implican de manera íntima y fuerte, porque dar testimonio supone un compromiso personal con aquello de lo que se da testimonio. La experiencia vital de haber experimentado lo que habla (1 Jo 1,2-3) y de llevar para siempre en su cuerpo y su vida las marcas del mismo Jesús (Gal 6,17) son prueba y garantía de la autenticidad de la teología pensada y transmitida. En este proceso, los teólogos y los testigos experimentan su fragilidad, pese a contar siempre con el auxilio del Consolador (Jn 15,26).

5. Conclusión: mística, ética y política en el sur de América

Experimentar el misterio santo de Dios en la provisionalidad y la pecaminosidad de la historia es un éxodo y un éxtasis permanente, que apunta a la alteridad de Dios, que inspira, mueve y llena de gozo; y a la alteridad del prójimo, sobre todo, de quien padece injusticia, persecución y vulnerabilidad. Sin embargo, en América Latina es imposible vivir la mística como fruición libre de las delicias y las maravillas de los misterios eternos, porque es un continente donde la pobreza es todavía una triste realidad, donde la injusticia y la violencia cuentan sus víctimas diariamente, donde la discriminación —de género, raza y etnia— sigue siendo cruel y donde la Madre Tierra es maltratada y agredida, poniendo en riesgo toda la creación.

La mística es un envío al mundo, que asume la propia responsabilidad respecto a quienes, desde una realidad desfigurada e injusta, claman por justicia y compasión. Dado que la raíz de la voz “mística” es “misterio” y que la experiencia mística significa experiencia de intimidad con el misterio, este no solo brilla en la realidad, al mismo tiempo que la trasciende. Sino que también es responsabilidad, es decir, unos somos responsables de los otros. Experimentamos así, en carne propia, las consecuencias y el peso de un mal no practicado, y la llamada gratuita a ser cooperadores de la economía de una redención que no hemos inventado, ni presidimos.

latinoamericanos. *Cfr.* “Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982), 7-10.

49. Comentario de P. Casaldáliga sobre esa expresión de J. Sobrino, en “Los pobres, interpelación a la Iglesia”, septiembre de 1996. Disponible en <http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/textos/textos/pobresinterpelacion.htm>.

Si la mística es unión con el misterio divino para el cristianismo, y para muchas otras religiones, seguramente la divinidad no se encuentra “fuera” de las cosas de este mundo. Al contrario, el misterio de amor, revelado como creador, redentor y santificador, se encuentra en todas las cosas creadas y perecederas de este mundo.

Ahí y desde ahí, la mística, la ética y la política muestran con claridad meridiana sus posibilidades intercesoras, ricas y fértiles. Una vez que Dios, el sujeto mayor de la mística, se deja encontrar en todas las cosas; y si, en este mundo, tal como es, es posible experimentar su presencia inefable, entonces, la acción humana en este mundo está definitivamente consagrada y forma parte integral de la esfera de lo sagrado y lo divino.

La mística que América Latina está llamada a vivir en la actualidad no puede olvidar, ni desviarse, de la vocación primera. Desde el principio, fue llamada a ser una experiencia y un estilo de vida indisoluble de las carencias, del sufrimiento y de la muerte de tantos y tantas que cada día “se buscan la vida”, en los cuatro rincones del continente. En ese sentido, los pobres, tanto ayer como hoy, siguen siendo los grandes maestros espirituales, de quienes, en la Iglesia, hemos sido llamados, gratuita y misericordiosamente, a vivir el misterio de la teología.