

## A propósito de las prácticas cristianas Speaking of Christian practices

---

*Helio Gallardo*<sup>1</sup>  
heliogallardo@yahoo.es  
Universidad de Costa Rica

**Recibido:** 11 de abril, 2012  
**Aprobado:** 28 de noviembre, 2012

### Presentación

Se nos invita a colaborar en un curso acerca de *prácticas de los cristianismos contemporáneos*. La invitación parece asumir que el adjetivo “cristianas”, y con él el sustantivo ‘cristianismos’, remite de inmediato a un sentido establecido, transparente y unívoco, cuyos referentes serían ‘valores’, pronunciamientos y posicionamientos teológicos, asambleas de creyentes o aparatos clericales. En su tarjeta de presentación la invitación decía, por ejemplo, “Hoy, con mucha frecuencia, se observan prácticas cristianas que apelan a lo emotivo, al aislamiento de la realidad, a la renuncia de

---

1 Chileno, radicado en Costa Rica. Profesor de la Universidad de Costa Rica. Conocido por sus estudios sobre la realidad social y la política popular de América Latina.



la búsqueda de la justicia, a la desubicación del mensaje cristiano o a lecturas fundamentalistas de los textos revelados” [2].

La finalidad de este trabajo, muy preliminar y centrado en la experiencia latinoamericana, objeta esta aparente significación ‘natural’ del adjetivo ‘cristianas’ y de los cristianismos que parecen sustentarlo. Aceptarlo implica precisamente acercarse a un tipo de *fundamentalismo* semejante a los que se critican en la referencia. Es posible realizar una aproximación inmediata a este punto. Al menos en la cultura occidental, y específicamente en su momento contemporáneo o *moderno*, ‘cristiano’ remite tanto a adhesiones religiosas (cualesquiera sean los alcances que este término contenga) como un componente ‘cultural’, en el sentido más amplio y ambiguo, aunque radical, de *ethos sociocultural*. En la práctica esto quiere decir que un individuo, o su grupo familiar, es de alguna manera ‘cristiano’ tanto *dentro* del templo y de sus liturgias/ritos, como *fuera* del templo, pero que sus ‘dos cristianismos’ (pueden ser muchos más) no son idénticos. El ‘fuera del templo’ significa que elude impuestos siendo ‘cristiano’, maltrata a sus niños siendo ‘cristiano’ y lanza armamento nuclear contra poblaciones no combatientes siendo ‘cristiano’. La pornografía que abunda en Internet posee asimismo un contenido ‘cristiano’. Por supuesto no se está planteando aquí que estas formas de vivir/expressar el ‘cristianismo’, contemporáneamente, sean idénticas o intercambiables. Únicamente se enfatiza que las poblaciones occidentales son ‘cristianas’ dentro y fuera del templo, para bien y para mal. También podría decirse, tal vez con *menor precisión*, que son asimismo freudianas. Esto porque el freudismo difuso parece más fuerte en los espacios urbanos y en ciertos sectores sociales. Pero en el siglo XXI es evidente que

---

2 “Orientaciones del Curso Prácticas de los cristianismos contemporáneos”, documento de trabajo, UNA/UNED, segundo cuatrimestre 2011. El párrafo incluye una referencia al trabajo de Juan José Tamayo-Acosta “Nuevo paradigma teológico”.



el ansia de consumo (“tómelo y bótelo”, o una “economía de deseos”, no de necesidades) posee también un contenido ‘cristiano’. Y para retornar al texto de la invitación, nada más distante de un “aislamiento” de *una* realidad que el consumismo o una economía orientada a la satisfacción de deseos con prescindencia de las necesidades humanas de la población y de los requerimientos de la Naturaleza para sostener la vida en este planeta.

El punto rechaza entender los cristianismos como algo que se practica solo en el seno de una comunidad religiosa (semejante a burbujas incontaminadas e incontaminantes) y avisa su funcionalidad o su tensión/desgarramiento con el conjunto de las prácticas e instituciones sociales y sus lógicas. En la práctica dice que si el cristianismo remite a ejercicios práticos de salvación, esta ‘salvación’ puede ser contemporáneamente entendida y asumida de muy diversas y encontradas maneras.

La cuestión anterior se enlaza con otro aspecto contemporáneo de la referencia a ‘prácticas cristianas’. En las sociedades modernas, mayoritariamente, las prácticas religiosas (o sea las que se ligan con la pareja existencia *natural* y *sobrenatural*) pertenecen por decreto al ámbito de las decisiones privadas o particulares. Es un corolario de la libertad de conciencia. Así, socialmente, el Dios cristiano no resulta vinculante y sus exigencias morales, si es que existen, tampoco lo son. Lo mismo vale para otras divinidades o Satanes o cualquier otra creencia metafísica. Ninguna está prohibida porque ninguna es socialmente vinculante. Solo se les exige que sus rutinas no incurran en *delitos*. Este posicionamiento parece estar cambiando en el marco de la guerra global preventiva contra el terrorismo. En el mes de marzo del 2012, el presidente francés en ejercicio, resolvió prohibir el acceso de ciertos predicadores musulmanes a Francia y perseguir ciertas formas del discurso en ese país por considerarlos contra el es-



*tablishment*. En la forma, y sin conocer la legislación francesa al respecto, la decisión gubernamental parece *censura* (previa) de *ideas*. Lo 'normal' sería que la idea se exprese, tipificarla como delito, si corresponde, y entonces castigar jurídicamente el delito.

A partir de este incidente francés es factible preguntarse hoy si la predica de algún 'cristianismo' evangélico no podría ser considerada en algún momento contemporáneamente *prohibible* (fuera de la ley), a semejanza de lo que ocurre con quienes predicán algún tipo de Yihad (lucha espiritual o guerra santa, según quien quiera traducirla). O, invirtiendo la cuestión, ¿por qué no están prohibidos los cristianismos en el 'orden' occidental? ¿Será que este orden/violencia es también 'cristiano'? ¿Será que los cristianismos, culturales y clericales, en boga resultan inocuos o quizás una extravagancia útil? No puede dejar de recordarse que la condena sociopolítica y metafísica de la *Teología latinoamericana de la liberación* no provino de un Estado (EUA, por ejemplo), sino de una cúpula clerical (*Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, 1984). Estados Unidos, algo históricamente, se limitó a considerarla como expresión de una lucha del enemigo por la *hegemonía cultural*, expresión que debía ser o destruida o cooptada para asegurar su propio dominio en el área (*Documentos de Santa Fe I* [1980] y *II* [1988]). Una conclusión del punto es que el Vaticano se consideró a sí mismo "útil" para evitar una transformación del *ethos* de dominación en América Latina y quiso "certificar" ante el 'orden' mundial esta utilidad. Su apoyo sin embargo fue desvalorizado por EUA al sentirse seguro de que 'su' cristianismo interno y mundial es más poderoso que lo que pueda decir y practicar el Vaticano, *aliado menor* aunque no enteramente prescindible en la realidad latinoamericana.

Ahora, lo que se destaca en el ejemplo anterior es la tensión, que puede incluir desgarramientos, entre el 'orden/violencia'



moderno y los aparatos clericales a los que se concede *legalidad privada* y, en la situación latinoamericana, también *prestigio público*. La cuestión introduce una mayor complejidad y conflictividad al contenido atribuible a las expresiones “prácticas cristianas” y “cristianismos” contemporáneos.

El punto se inscribe, desde luego, en la preocupación básica: el adjetivo ‘cristiano’ no puede predicarse solamente de una subjetividad, o para delimitar una comunidad religiosa o aparatos clericales y las teologías que surjan en sus senos. Para Occidente, ‘cristiano’ es una manera generalizada de *estar en el mundo de la vida*, un factor cultural que penetra en todos (políticos, sacerdotes, militares, futbolistas, maestros, padres, etcétera), aunque, es obvio, *no de la misma manera*. Esta realidad tiene su comienzo, aunque no su origen, muy anterior, en el siglo IV. Lo que hoy es América Latina fue ‘cristianizada’ desde el siglo XV, con la invasión, la conquista y la colonia, es decir desde el *origen* de sus formaciones sociales actuales. América Latina no es propiamente ‘occidental’ ni moderna (con su alcance de industrial o postindustrial) y por tanto su ‘cristianismo’ cultural y su *modernidad* contemporánea resultan distintas a las de otras regiones, como Europa del Norte, en su sentido restringido de países nórdicos, o Alemania. Los cristianismos latinoamericanos han sido determinados política y culturalmente como expresándose en una *modernidad barroca* (propia de la Contrarreforma), para diferenciarlos (y oponerlos) a los cristianismos expresados en el seno de la *modernidad ilustrada* (estereotipadamente racional, tecnológica y científica). La complejidad sociohistórica del término ‘cristianismo’, por ello, no admite su *abstracción* ni los *posicionamientos/procedimientos* que conducen a ella ni, menos, por fuerza, su *aplicación generalizada* a realidades sociales y de fe religiosa, cualesquiera sean las buenas voluntades de quienes se empeñan en ser sus ‘pastores’.



Este artículo busca solamente *introducir* a uno de los aspectos de posicionamiento que, en América Latina, tendería a poner de manifiesto y a cautelar (prever, manejar, comunicar) la complejidad de la expresión “cristianismos contemporáneos” y su derivado “prácticas cristianas”. Este aspecto es el de los *ámbitos estratégicos* involucrados en la *producción de conocimientos* acerca del fenómeno religioso. Se añadirá un apartado breve acerca de un procedimiento, no se pretende sea el único, mediante los que se puede delimitar *un* ‘cristianismo’ para efectos de producir conocimiento sobre él.

### **Ámbitos temáticos de la fe religiosa y de sus prácticas e institucionalizaciones**

En una aproximación básica, la producción de conocimiento acerca de la *fe religiosa*, un ámbito particular de las fes (creencias) humanas puede ser realizada respecto de diversos objetos (y los procesos que los constituyen) que pueden o no tener relación de continuidad/refuerzo o afinamiento entre sí. El primero de ellos, por su amplitud e indeterminación es el de *fe religiosa* en cuanto *sentimiento* que busca establecer algún tipo de relación entre lo *natural* (entendido aquí como la sociohistoria) y lo *sobrenatural*, es decir aquellos poderes o seres que ‘no son de este mundo’, aunque incidan de diversa manera en él. En la tradición católica latinoamericana institucionalizada lo natural es la *condición humana* (inclinada al pecado, pero sensible asimismo a la humildad y al reconocimiento de ser ‘creatura y criatura’ de Dios y para Él) y lo sobrenatural un *Dios Sujeto* (personal) misterioso y caritativo que concederá, bajo ciertas condiciones, la mediación clerical católica resulta indispensable, por ejemplo, *vida eterna* en su Espíritu. Aquí lo obvio es la separación tajante (si se exceptúa la mediación clerical) entre lo natural y lo sobrenatural, su jerarquizado vínculo posterior



unilateral y absoluto, y la *disolución* (más que la reunión) de lo natural en lo sobrenatural. Este imaginario puede contener tanto la separación entre cuerpo y alma (con privilegio para esta última) como su interrelación o vínculo insoslayable vía principalmente la *encarnación* de Dios (Jesús de Nazaret, leído como Cristo Jesús), su muerte y *resurrección*. Esta última interpretación está menos socializada pero es factible dentro del catolicismo institucional con la condición de que el alma 'vigile' y 'discipline' al cuerpo. En algunos círculos protestantes, minoritarios probablemente, la fe literal en textos bíblicos, la Gracia de Dios y en la mediación única de Cristo, pueden conducir a una fe que *concentra su energía emocional en el templo* (entendido como asamblea o comunidad religiosa) y la *oración* personal, familiar y comunitaria que *prescinde* de la inserción en los frentes sociales y político-culturales (creaciones humanas que no conducen a la salvación). A diferencia de este enfoque restrictivo, en el que el plano de la fe religiosa minimiza el trato con el mundo dando un sentido específico a las 'prácticas cristianas', el ámbito del sentimiento de fe religiosa alienta las comparaciones/contrastes con *otras formas de fe humana*, como la antropológica.

Las últimas observaciones facilitan distinguir entre fe religiosa y *religiosidades* o, en el concepto, religiosidad. Los seres humanos no pueden vivir sus sentimientos y las propuestas que ellos conllevan sino *en situación*. Y al ser animales que deben *aprender a aprender* para sobrevivir, subsistir y reproducir la especie, esta situación contiene una inscripción cultural o subcultural. No tiene aquí particular importancia la prioridad que se asigne o a la fe religiosa o a la religiosidad. La segunda no puede darse sin la primera y la primera debe expresarse en la segunda. Se trata de una pareja sistémica. No se puede pensar la una sin la otra. La cuestión de la preeminencia o de la 'superioridad' de una sobre otra tiene sentido solo en términos metodológicos u operativos,



no en cuanto se las considera como entidades específicas o factores inevitables de las prácticas religiosas.

Lo que señala el concepto de *religiosidad* es que no se vive de la misma manera el sentimiento religioso (que liga lo natural con lo sobrenatural) cuando se ocupa el lugar social de mujer rural pobre que cuando se es varón urbano de capas altas, y esto quiere decir con un *prestigio social* que se deriva de adscripciones familiares, capacidad económica, educación, estilo de existencia y, eventualmente, capacidad de incidencia profesional y política. Todavía en América Latina resulta factible que un general adinerado asesine a una mujer rural y quede impune. Pero si la mujer asesinara a ese general (o le robara una gallina para alimentar a su familia) el delito resultaría escandaloso y la mujer saldría 'bien librada' si se la juzgara demente y se la encerrara de por vida en un psiquiátrico. En términos más amplios y específicos, no se vive de la misma manera el catolicismo, ni el cristianismo, si se es mujer anciana que mujer joven, ni obrero rural afroamericano que empresario de espectáculos internacionales o médico cirujano. Los diversos posicionamientos sociales contienen diversas maneras de "aprender" el catolicismo, o el protestantismo y, con ello de comunicarlo y *ejercerlo*. El asunto tiene alcances *subjetivos*, es decir de integración personal (carácter). Tampoco se vive el catolicismo de la misma manera si se ejerce como sacerdote diocesano que como laica joven. Sobre esta última, y sobre todos quienes se le parezcan (es decir que pertenezcan al sector de los 'no ordenados') recaerá siempre la 'culpa' si sus plegarias no son escuchadas. El sacerdote no podrá ser responsabilizado por este fracaso. Él cumple con su función clerical institucionalizada. Si Dios no escucha a los fieles se debe a un problema o de fe o de situación de pecado del creyente laico. Un religioso 'ordenado' juega religiosamente siempre según reglas y lógicas que lo hacen 'ganador' (mientras no incurra en delitos. Y a veces ni siquiera





en este caso se le hace responsable). El ejemplo nos dice que la religiosidad se mueve dentro de un *ordenamiento político-cultural* y que en este orden el poder/violencia está distribuido *asimétricamente* y ello tiene efectos temporales y espaciales (sociohistóricos) y también ‘sobrenaturales’.

La distribución asimétrica del poder o poderes en las sociedades modernas, ilustradas o barrocas, se sigue de la existencia de *imperios/dominaciones sistémicos*, cuestión en principio insalvable, pero este asunto, aunque posee implicaciones para lo que aquí se argumenta, no se discutirá en este apartado.

Podría decirse que la religiosidad puede ejercerse, y de hecho es lo más común, en *comunidades religiosas*, o *iglesias*, mayor o menormente institucionalizadas. Las iglesias, en América Latina, suelen reunir a fieles/individuos con independencia de su religiosidad, es decir de cómo “sienten” culturalmente su fe. Las iglesias pueden distinguir para algunos efectos, catequísticos o pastorales, por ejemplo, entre adultos, jóvenes, niños y ancianos, solteros y casados, mujeres y varones, pero difícilmente lo hará entre sectores rurales y urbanos, o entre trabajadores desempleados y empleados, o incluso entre obreros y patronos. Las diferencias étnicas tampoco suelen ser significativas para la institucionalidad en el seno de las iglesias. Ellas se consideran comunidades de fe y la identidad de sus “fieles” pasa por una adscripción voluntaria o inercial a esa iglesia determinada. Allí constituyen “feligresía” en sentido estricto, más que individuos, y las situaciones personales son tratadas en cuanto ‘fiel’ no en su complejo alcance social o existencial. Este aspecto es más fuerte en el catolicismo que en el variado espectro del protestantismo. En la época de Semana Santa, por ejemplo, un sacerdote revela que las confesiones se atienden de manera concisa, casi sin escuchar, porque mucha gente se acerca a los confesionarios y no existe capacidad



de escucha por parte del religioso. Quien habla y trata de comunicarse no es Juana González o Marta Pérez o Pedro Pardo, sino un 'fiel'. Las asambleas de fe religiosa o iglesias, por tanto, suelen moverse con facilidad en el plano de las *abstracciones* lo que se puede proyectar hacia un énfasis en las actividades *dentro de los templos físicos* (oración, liturgias, ritos, presencia, rutinas) y una separación/escisión abstracta y artificial entre estas actividades y los discursos y prácticas del mundo de la existencia diaria. Si recordamos que el sentimiento de fe religiosa forma parte de la existencia personal o grupal, advertimos que es perfectamente concebible la participación en iglesias de personas que *carecen de fe religiosa* o la han perdido, ya se trate de 'ordenados' o laicos. Se puede participar en las iglesias modernas por razones sociales, familiares o inerciales. Asimismo por razones de poder/prestigio más específicas. Y también, desde luego, porque se *siente* que en esa iglesia, o comunidad de fieles, determinada la fe religiosa propia y personal se experimenta como más realizada o iluminada.

Advertimos entonces que si bien la pareja fe religiosa/religiosidad constituye un único sistema, su prolongación hacia la asamblea de fe religiosa o *institución religiosa*, que también pareciera determinada centralmente por la pareja *natural/sobrenatural*, puede contener o no contener una disrupción o solución de continuidad. La razón de fondo, aunque no la única, para que ocurra esta eventual *ruptura* es que en la pareja fe religiosa/religiosidad domina *la segunda* (es decir la *encarnación cultural y social* de la fe) y la oferta/tratamiento institucional puede resultar débil en relación con esta 'etnicidad' y determinación social de la fe. No existen iglesias, por ejemplo, para afroamericanos jóvenes porque se considerarían discriminatorias tanto desde la perspectiva de las iglesias como desde las perspectivas de los diversos grupos étnicos de fieles. Implicaría, además, reconocer conflictos entre las 'almas' de esos fieles. Esto significa que las iglesias



suelen establecerse y funcionar más como institucionalizados *enclaves* geográficos, urbanos y rurales, abstractos, que como espacios socio-culturales determinados e inscritos en un sistema social. Una iglesia/templo situada frente a un parque tiene, pese a su maciza singularidad, mucho de *abstracto* en relación con las *existencias particulares* de quienes configuran la asamblea de fieles que atraviesa sus puertas regular u ocasionalmente. Por supuesto, las iniciativas pastorales, en sentido amplio no solo católico, podrían acoger el reto de la particularidad, pero esto no obviaría que los ‘grandes’ eventos o fechas, la misa o la eucaristía o la Semana Santa, se ocupen de ‘masas’ de ‘fieles’ con independencia de sus procesos y situaciones existenciales singularizadas. De esta manera, participar en una asamblea de fieles implica un esfuerzo personal de cada uno de éstos para darse/encontrar un lugar en ella. El “ardor” de la fe individual resulta así algo necesario sin necesidad de compartir el imaginario y vocabulario religioso. Pero todo “ardor” humano requiere de condiciones para *producirse y sostenerse*. La inercialidad personal, la reiteración de ritos que terminan por perder su sentido de vínculo con lo sobrenatural, la falta de compromiso de los oficiantes... puede tener un efecto sensiblemente negativo en la sostenibilidad de la fe religiosa o en su gestación en el seno de las iglesias.

Si el eje de las prácticas en el plano del sistema sentimiento religioso/religiosidad era la pareja natural/sobrenatural, un eje de parecido rango para el plano de las asambleas religiosas o iglesias es el de la *organización interna de la comunicación* en vistas del *emprendimiento colectivo*. Desde el punto de vista de los fieles, el emprendimiento colectivo podría ligarse con logros como la integración personal, el reconocimiento y acompañamiento y la autoestima. Pero desde el punto de vista de una *autoridad centralizada y autoritaria* estos logros podrían no existir o constituirse como meros apéndices (de los que ni se habla o se habla poco)



de otros considerados “superiores” por últimos y universales: la salvación vía los procedimientos institucionales, por ejemplo (oración, sacramentos, valores como la castidad o la humildad, etcétera). Quién resuelve la *meta* axial permanente de la asamblea religiosa y quien determina los *procedimientos* (únicos o plurales) que permiten alcanzar esa meta, decide el carácter del *flujo comunicativo* (jerarquía) de la organización. El eje de la asamblea de fieles se sigue así de la autoconcesión de poderes e incapacidades institucionales y también de la mayor o menor flexibilidad de la institución para *transferir poderes o capacidades institucionales* o de promover la autotransferencia *autónoma* de poderes dentro de su seno. El punto permite acercarse a la distancia insalvable sostenida por la autoridad católica entre religiosidad institucional ‘revelada’ (por lo sobrenatural) y religiosidades institucionales ‘naturales’ (puramente sociohistóricas, contingentes). La pretensión católica descansa en una antropología que supone una ‘naturaleza’ humana común y universal que estaría en la base de todas las diferenciadas formas culturales de ‘aprender a aprender’ que configuran la existencia de la especie. A un único Sujeto Divino corresponde un único sujeto/individuo humano ‘racional’ y por ello puede darse solo *una* iglesia ‘verdadera’. Los dos últimos alcances no parecen tan fácilmente defendibles por su carácter sólidamente etnocéntrico, a la vez *empírico* y *abstracto*.

La tendencia a la *abstracción* de las iglesias en las sociedades modernas, con independencia de sus antecedentes históricos, puede resultar tanto de una lógica institucional (cuando se mide el “éxito” de la institución por el número o acrecentamiento de fieles o por el “brillo” de las convocatorias o por el “prestigio” de alguna de sus autoridades máximas) como de determinaciones situacionales, es decir particulares. Existen sin embargo factores sociales que de alguna manera demandan esta abstracción en la que pueden o no tender a esfumarse o a rejerarquizarse



las existencias efectivas de los fieles. Las sociedades modernas exigen una altísima división social y técnica del trabajo (especializaciones) en sociedades de grandes números (masivas). A este rasgo estructural se agrega, para el caso latinoamericano, una tendencia política a la desagregación de las mayorías (que se transforman en muchas minorías) con la finalidad de facilitar la reproducción del sistema. En estas condiciones las convocatorias de ‘masas’ (elecciones nacionales, espectáculos, ceremonias religiosas, mercados, etcétera) requieren de un nivel de abstracción y fulgor inevitable para atraer a ‘los diversos’. Una vez convocados, no pueden ser tratados como individuos o sectores, excepto que se desee correr el riesgo de perderlos. En este sentido básico, las iglesias tienden a transformarse en ‘espectáculos’ y pueden depender, como prácticamente todas las cosas, del *mercadeo de imágenes* hiperempíricas y a la vez, ‘universales’ (en el sentido de generalizadas). El predominio de las imágenes y de sus códigos tiene costos en relación con la radicalidad de la experiencia de fe religiosa cuyo referente es un sentimiento social o conjunto de *sentimientos* hacia lo sobrenatural, no imágenes.

El antídoto a esta tendencia a la pérdida de la radicalidad del sentimiento de fe religiosa (abstracción, burocratización, dificultades comunicativas, reificación) en el seno de las iglesias lo proporciona el mismo sistema *multiplicando la oferta* en el mercado clerical y cultural: grupos pequeños comunitarios, competencia, comparación y discriminación entre religiones por razones socio-políticas, étnicas y culturales, la transformación de otras actividades masivas en sucedáneos del sentimiento ‘religioso’ (fútbol, televisión, música, adhesiones institucionales, derechos humanos, etcétera). En las sociedades modernas lo religioso empieza a ser comprendido y “tratado” como una *adicción* necesaria pero que se debe cautelar. Con independencia de cualquier otra consideración, las iglesias institucionalizadas y otras ‘adiccio-



nes' funcionan, cada vez más, como parte de *aparatos políticos* y *geopolíticos* sin que por ello pierdan, puesto que resulta factible combinarlos, su capacidad para jugar un papel como espacios de seguridad subjetiva (refugio) y certeza.

Este punto supone una articulación constructiva, en términos del *statu quo*, entre mercado, Estado, acumulación global (y la constelación transnacional de poder que ella demanda) e iglesias. Solo que aquí dejan de considerarse "asambleas de fieles" y pasan, para efectos de análisis, a constituirse como *aparatos clericales*.

En relación con la producción de conocimientos respecto de los fenómenos religiosos hemos distinguido sumariamente hasta el momento los niveles de la fe religiosa, las religiosidades, las asambleas de fieles o iglesias institucionalizadas y, ahora, los aparatos clericales. La fe religiosa se mueve en relación con el eje *natural/sobrenatural*. La religiosidad se inscribe en la situada necesidad humana de *aprender a aprender*, es decir de transmitir/comunicar las experiencias. Fe religiosa y religiosidad constituyen un sistema único, lo que tiene alcances, por ejemplo, para la producción teológica (que debe contemplar no la verdad sino el requerimiento humano de aprender a aprender para 'estar en el mundo' o producirlo) y para las iglesias institucionalizadas (que deberían ser espacios en los que, sin abandonar el culto aunque transformando cualitativamente sus bases dogmáticas, se facilitara el aprender a aprender). Estas iglesias institucionalizadas en las sociedades modernas mayoritariamente tienden a competir en la producción de *espacios de seguridad y certeza* en un orden/violencia (mundo) que carece de ellas. Sus espacios buscan ser *íntimos* (integración personal) y a la vez *comunitarios* (asamblea de fieles, comunicación) y de 'masas', lo que supone a la vez producción de particularizadas identificaciones e identidades y tensiones internas



y contextuales resueltas por la libertad moderna de escogencia clerical (la religiosidad, por el contrario, resulta obligatoria), en cuanto *adicción* que amarra, entre otros factores, la reproducción del *statu quo*. En este punto, en el que confluyen acumulación global, Estado, orden/desorden transnacional y religiosidades institucionalizadas o no, se despliega el concepto o categoría de *aparatos clericales*.

Un aparato clerical se inscribe, con mayor o menor conciencia de ello, en un *sistema de poder* o poderes enteramente terrenales. En este sentido sus acciones no tiene como eje referencial la pareja natural/sobrenatural, excepto como *simulacro*. El eje de sentido es aquí la pareja *dominación/liberación* para todas las sociedades con principios de imperio estructurales y los aparatos clericales (que pueden ir desde chamanes a iglesias ‘santas’) que se inscriben en ellas. Por ejemplo, una dominación sistémica que recorre todas las sociedades conocidas, excepto quizás una hipotética horda primitiva (pero la información sobre esta hipotética agrupación es escasa), es la de sexo-género con *imperio patriarcal*. Una comunidad de fieles se transforma, con voluntad colectiva o sin ella, en un aparato clerical, si reproduce en el seno de su institucionalidad, sin crítica material, esta dominación. Por supuesto lo hace *en su nivel* religioso-clerical sustentando la ‘inferioridad’ femenina, por ejemplo, a partir del contenido del segundo relato bíblico sobre la pareja humana (Génesis, 3, 14-22). Los aparatos clericales modernos contribuyen al sostenimiento, cuando no al *origen* como es el caso de las sociedades latinoamericanas, del ‘orden/violencia imperante de muy diversas maneras. A veces mediante acciones directas, como en el caso de la Conferencia Episcopal hondureña y de algunos dirigentes de aparatos clericales protestantes durante el último golpe de Estado (junio 2009), y en otras y más permanentemente, mediante la configuración o refuerzo de *identificaciones inerciales*, usualmente ‘naturalizadas’,



que poseen un contenido político desmovilizador o, más conceptualmente, que reemplazan o desplazan, desfigurándolo, el principio universal de agencia humano (y la antropología que lo sostiene) mediante asociaciones con conceptos/valores como el pecado, la culpa, la oposición cuerpo//alma con dominio de esta última o un entero rechazo de las 'cuestiones político-sociales' en cuanto serían terreno de la desagregación/corrupción y el pecado: ámbito del demonio. El abanico de posibilidades es amplio y complejo, puede contener o la espiritualización de la existencia o su fragmentación, o ambos, y expresarse mediante un magisterio social o 'señales de tráfico/advertencia' como la ya referida "*Instrucción sobre algunos aspectos de la <Teología de la Liberación>*" (1984), o sentenciando el carácter recluso y 'especial/superior' de la experiencia de fe religiosa. El aparato clerical *tensiona* su carácter de reproductor político-cultural del sistema con su referencia como *iglesia*: espacio de reconocimiento, acompañamiento y seguridad.

Conceptualmente los aparatos clericales se mueven dentro del eje político/cultural y geopolítico/cultural configurado por la pareja dominación/liberación y sus fuerzas y actores y, en este eje, *optan por la dominación/violencia* y, en su frente 'suave', por la sumisión vía la evangelización, por ejemplo. Pueden hacer internamente suya esta dominación/violencia, incorporándola a su institucionalidad, como ya hemos ejemplificado, o generar sus propias formas 'religioso-clericales' de orden/violencia autoritaria y excluyente, 'suave' o 'dura', ya para asegurar posiciones de privilegio (jerarquía) en la lógica del aparato clerical ya para reproducir, en el campo de las 'almas' con fe religiosa de sus adherentes, un símil de las 'desdichas y turbulencias de este mundo' cuya expiración se liga con una referencia 'sobrenatural' falseada puesto que supone la idolatría del *statu quo*. Estos caminos, con sus variantes, no son mutuamente excluyentes. En los aparatos





clericales, los religiosos ‘ordenados’ o pastores devienen *funcionarios* y *burócratas*. El abuso infantil o contra jóvenes no constituye propiamente un fenómeno de iglesia o iglesias (asamblea de creyentes), sino de *aparatos clericales*. Proviene del *status de imperio* tal como él puede expresarse en la lógica interna de un aparato clerical. Estos abusos son una de las formas en que se materializan relaciones de jerarquía/dominación en circuitos burocráticos cerrados, aunque con memoria de sobrenaturalidad en este caso, que los tornan en *delitos* con una alta probabilidad de quedar *impunes* (principalmente porque sus víctimas no las denuncian o sus testimonios no son creídos). Equivalen a las masacres ordenadas por los jefes militares o políticos que suelen ser recompensadas con estatuas o vítores a la patria. El funcionario clerical condensa una *perversión* institucionalizada de la fe religiosa y de las religiosidades, perversidad casi siempre *autoritaria*, que está en el origen y despliegue de su servicio ‘religioso’ y lo afecta.

Conviene quizás aquí dar un ejemplo breve, con más alusiones sociohistóricas, de lo expuesto hasta el momento, con el fin de ilustrar la utilidad práctica y conceptual de trabajar estos planos y sus interrelaciones, aquí apenas sugeridas, para la *producción de conocimientos* acerca de los fenómenos e instituciones religiosas.

En la segunda parte del siglo recién pasado se desplegó en América Latina una movilización-movimiento de creyentes religiosos con horizonte ecuménico y macroecuménico cuyos diversos frentes y destacamentos son cubiertos con el nombre propio de *Teología latinoamericana de la liberación*. Este nombre designa realidades variadas y no siempre coherentes, incluso en el plano de una producción teológica que podría considerarse profesional. Aquí elegiremos algunos rasgos de este continente albergado por ese nombre propio, rasgos que sirvan para ejemplificar la utilidad



analítica de las distinciones propuestas hasta ahora. Un sector de esta Teología latinoamericana.... hace de la 'opción por los pobres' una *clave hermenéutica* para asumir, por ejemplo, la Revelación contenida en los evangelios. Esto quiere decir que su 'religiosidad' toma la forma de una opción socio-política-cultural que la lleva a detenerse en el fenómeno latinoamericano de producción social de pobres y miserables y asumirlo como factor inscrito en su fe, para *poder leer la Biblia y comunicarla a creyentes y no creyentes* religiosos. Se trata de un religiosidad 'moderna' y popular, porque se concentra en las relaciones sociales (humanas o antihumanas) de producción de empobrecidos y miserables (un escándalo), en los procesos sociales implicados en su producción, y no en el pobre como referente estático (o en sus estadísticas) al que se podría tender la mano, y quizás el corazón, individualmente o como sector. Para esta lectura religiosa, en cuanto proviene de una religiosidad, *la producción social sistémica de pobres niega la voluntad de un Dios creador y caritativo*. Si se permite o facilita o no se combate contra el imperio o imperios que producen pobres y miserables, *Dios no puede hacerse presente* en América Latina o, más ampliamente, en este mundo. Este mundo, con sus instituciones y lógicas y personalidades, no es del 'Cesar', sino de algún *ídolo* que suplanta a Dios. Aceptar la presencia de los pobres sin cuestionarse personal y comunitariamente (identidades) por los caracteres sociopolíticos de su producción *impide leer la Biblia y comunicarla*. Para decirlo en términos tradicionales del catolicismo: quien no se cuestiona, como persona o asamblea de fieles, la existencia/producción de pobres y miserables, *nada y se ahoga en un mar de pecado*. El asunto afecta radicalmente a las instituciones políticas, a las asambleas institucionalizadas de fieles y a sus autoridades, a lo íntimo de las personas y, como se advierte, a la salvación [3].

3 No se pretende aquí que este sea un mensaje de la Teología latinoamericana de la liberación. Lo que se afirma es que así puede ser leída la producción de algunos, los



No se trata, por tanto, de ‘cómo decirle a los pobres de este mundo que Dios los quiere’<sup>4</sup>, cuestión que tiene un sentido perverso si se lo pronuncia desde un aparato clerical, sino de acercarse existencialmente (turbadamente) a la Biblia como palabra de un Dios que no acepta, y esto quiere decir que *condena*, la producción social de pobres. Se avanza así una *fe religiosa* que asume su *religiosidad* en términos socioeconómicos, de sexo-género y culturales (por citar tres referentes de empobrecimiento), religiosidad incompatible, por ejemplo, con un *aparato clerical*, el católico, que se apresura en el período para transformar la clave hermenéutica que se sigue de la religiosidad de estos teólogos de la liberación en la fórmula “...opción *preferencial* por los pobres y los jóvenes”<sup>5</sup>. Desde esta opción ‘preferencial’ resultan factibles una o varias lecturas idolátricas de la Biblia. Y con ello, una determinada opción por el *carácter de Dios* y de la *fe religiosa/religiosidad* con la que se lo cree. De aquí pueden desprenderse tanto opciones de organización asamblearia (eclesiología, espiritualidad, personas religiosas, etcétera) como tareas y programas de crítica de lógicas de instituciones que se comportan como aparatos clericales (iglesias de cristiandad, en un lenguaje más tradicional, pero también más confuso porque concede la noción de ‘iglesia’

---

menos, de sus teólogos profesionales desde las categorías de producción de conocimiento propuestas para el campo de lo religioso y específicamente de la presencia de lo religioso en América Latina.

- 4 Gustavo Gutiérrez, citado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, sin referencia específica, en la “Presentación” a *Mysterium Liberationis*, t. I, pág. 12.
- 5 Cfr. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: **Documento de Puebla**, Cap. I, # 1134. En él se lee: “...una clara y profética opción *preferencial* y solidaria por los pobres”. El ‘preferencial’ introduce la idolatría del *statu quo* que produce pobres. No se puede ser efectivamente solidario en el mismo proceso con la producción sistémica de pobres y con la condición de ellos. Como se trata de una opción política, ‘preferencial’ señala que se ha elegido la opción de seguir produciendo pobres. La opción preferencial por los *jóvenes* se encuentra en el mismo documento, Cáp. II, # 1166 y siguientes. Se trata de ‘otra’ religiosidad y, con ello de una diversa manera de asumir la asamblea de creyentes y de determinar el vínculo natural/sobrenatural (humano/divino).



a instituciones que no funcionan en relación con el eje ‘natural/sobrenatural’, aunque lo utilicen como mampara).

El ejemplo es, por supuesto, esquemático y muestra *continuidades* entre opción por los pobres como clave hermenéutica y una religiosidad liberadora/creadora, civil, social y personal, vinculada a un determinado carácter de Dios (natural/sobrenatural), fe y religiosidad que se prolongan impactando las lógicas institucionales de las diversas asambleas de creyentes y otras formas de organización social, y los vínculos entre ellas, en el mismo proceso que se realiza desde varios frentes una *denuncia político-cultural* del *statu quo*, incluyendo los aparatos clericales, que produce empobrecidos como un orden/desorden *idolátrico*. Sin embargo conviene recordar que en la secuencia fe religiosa, religiosidad, comunidad de fieles o iglesia y aparato clerical pueden darse tanto *continuidades* como *rupturas* y la complejidad y singularidad de sus tramas no pueden resolverse mediante meras hipótesis generales de trabajo.

Retomando el hilo central de esta discusión, es posible acercarse a una práctica religiosa en cuanto referida a la pareja fe religiosa/religiosidad, iglesia entendida como asamblea de fieles, y aparato clerical. A ninguno de estos ámbitos le resultan indiferentes los procesos sociohistóricos, locales, nacionales e internacionales, desde los que surge esa práctica religiosa y en los que incide bajo alguna forma testimonial (identificaciones inerciales e identidades efectivas).

Los cuatro planos anteriormente mencionados como campos básicos en los que puede producirse conocimiento acerca de lo religioso en América Latina, deben completarse *al menos* con uno más. Se ha indicado que la experiencia religiosa, además de universal (aunque no presente en todas las sociedades de la misma



manera) en lo que se sabe de las agrupaciones humanas, tiene en el *sentimiento de fe* un motor de partida que es también una plataforma, más o menos precisa, de *creencias y esperanzas*. Como toda expresión humana, estos sentimientos resultan de una producción o social o comunitaria y, en el mismo movimiento, se *individualizan*. Este último rasgo (integración o desagregación personales, por citar dos polos), apunta al carácter o caracteres de la *personalidad* religiosa. Se trata de un tipo de *clínica* en el sentido de la observación o auto observación atenta del individuo religioso como referente-ideal o empírico y sus comportamientos sociales. Por supuesto el *sujeto* portador o protagonista de fe religiosa/religiosidad no resulta idéntico al *sujeto* portador u actor/productor de asambleas de fieles o al sujeto *falso* de los aparatos clericales. Esto quiere decir que puede darse religiosidad sin adscripción eclesial alguna de la misma manera que señalábamos que la adscripción a una asamblea de fieles no implica necesariamente fe religiosa alguna. Si apuntamos inicialmente hacia modelos ideales encontraríamos al menos personalidades religiosas sin adscripción a iglesias (permanente, temporal, casual, etcétera), personalidades religiosas activas o pasivas en asambleas de fieles, autoridades religiosas en asambleas de fieles y aparatos clericales, personalidades sin fe religiosa adscritas a asambleas de creyentes religiosas y aparatos clericales... y sus vinculaciones y comportamientos.

Todavía existe un posicionamiento que puede producir conocimiento acerca de las prácticas religiosas que constituyen el fenómeno religioso si ellas, en sus diversos planos, se entienden como lenguajes y esfuerzos de comunicación. Se trata de un *metalinguaje* que se propone hablar sobre el carácter de las prácticas religiosas asumidas como testimonios de comunicación ligados con emprendimientos comunes. Este artículo, por ejemplo, aunque elemental y esquemático, se ubica en este plano.



Por supuesto, puede darse producción sociológica, económica, política, antropológica, etcétera, acerca del fenómeno religioso, pero esa es otra discusión. En estas y otras disciplinas científicas una sensibilidad de fe religiosa no forma parte explícita ni necesaria (más bien representa un obstáculo) de una plataforma que se propone producir conocimientos. En esto puede aplicarse el verso de una canción argentina: “No venga a mirarme el pago con ojos de forastero. Que no es como usted lo mira, sino como yo lo siento”. Por supuesto, habla un pequeño campesino.

### **Sobre las prácticas cristianas: cuestiones de procedimiento y delimitación**

Este muy breve apartado se ocupa únicamente en enfatizar que una expresión como “*prácticas cristianas*” resulta enteramente polisémica y polémica en América Latina y, probablemente, en cualquier parte del planeta donde se la emplee. Luego, si se la usa en argumentos, sin determinarla, se genera no conocimiento sino confusión que, casi con certeza, se prolongará en abusos.

Una práctica es institucionalmente cristiana, por ejemplo, si se inscribe en el marco de comportamientos de una *asamblea de fieles cristianos*. Pero una asamblea de fieles cristianos puede rechazar a una adolescente embarazada o a una novicia enamorada o proteger y exculpar a un sacerdote diocesano por abusos contra adolescentes. Se podría argumentar que estas agresiones y defensas no son cristianas, aunque se expresen en el seno de una asamblea institucionalizada de fieles cristianos. Pero entonces el carácter o caracteres de las prácticas cristianas no pueden ser resueltas por provenir de iglesias o asamblea de fieles (ni menos por ser realizadas por individuos que se confiesan ‘cristianos’). Más acá, y por fuerza, según se ha argumentado, las acciones que se inscriben en las lógicas que dominan en los *aparatos clericales*,



un referente distinto al de iglesias, no pueden ser cristianas en cuanto resultan *idolátricas*.

Si se está de acuerdo en que las prácticas cristianas no deberían ser idolátricas, una parte significativa de la aclaración de lo que significa ser cristiano en América Latina pasa por *identificar la presencia idolátrica en sus instituciones y lógicas sociales* (empezando por ‘sospechar’ al menos ‘protestantemente’ de todas ellas) y ligarlas con el *sistema social* (local, nacional e internacional). Por supuesto, si se coincide en que el cristianismo (o los cristianismos) es incompatible con la idolatría, deberá aclararse *qué se entenderá por idolátrico*. La determinación de este concepto/práctica (la idolatría caracteriza relaciones sociales *humanamente producidas*) puede hacerse iniciando el camino desde *situaciones de existencia* (en el ídolo se pierde el ser humano, en el sentido de que no produce humanidad propia y para otros, sino servicios/tributos al ídolo), o desde lecturas bíblicas. Ambos caminos no resultan incompatibles. Pueden recorrerse los dos (y otros) recordando en cada uno de ellos que ‘la verdad’ no puede leerse sin un previo posicionamiento hermenéutico (clave) que forma parte o de una fe religiosa o de una fe antropológica. O de ambas. Las o la clave hermenéutica producirán sentido *apropiable*. Y este ‘sentido’ deberá ser *comunicado* en el seno de un (o muchos) emprendimiento común. En ese emprendimiento común, que no se agota en una asamblea de creyentes religiosos, el sentido producido alcanzará su eficacia ‘cristiana’. Será por ello no solo apropiable sino *apropiado*, con su alcance de “*autoproducción de identidad*”. Esta eficacia cristiana, en cuanto desea rechazar/superar la idolatría, se traducirá como un *cambio en el comportamiento* de quienes participan en ese emprendimiento común. Este ‘cambio en el comportamiento’ *podrá incidir* en las relaciones sociales, sus instituciones y las lógicas de éstas. La incidencia efectiva la resuelve un *campo de fuerzas* y ellas no cambian mágicamente



porque los creyentes religiosos deseen ardientemente y desde identidades efectivas su cambio. Pero éste no es un asunto a ser tratado aquí.

Una segunda referencia de procedimiento respecto del significado del concepto/ valor '*comportarse como cristiano*' o '*práctica cristiana*' puede hacerse en relación con su destinatario *universal*. Los evangelios no parecen dirigidos a un grupo específico de seres humanos (judíos o romanos, por ejemplo, o solo pescadores y mujeres, o solo endemoniados, etcétera), sino al ser humano y a todos los seres humanos, es decir a la especie. No se les pide a los individuos de la especie ser cristianos, sino comportarse localizada y universalmente como prójimos. La referencia central es aquí la de *prójimo*. Todos los individuos de la especie son potencialmente prójimos porque todos ellos son hijos de Dios con independencia de su etnia, sexo-género, posición social, adscripción religiosa o comprensión de las relaciones entre lo *natural* y lo *sobrenatural*. Puede discutirse el alcance antropológico de la expresión "hijos de Dios", pero parece estar fuera de duda el alcance *universal* del mensaje evangélico. Si se acepta este carácter universal, o sea que comprende a todos los individuos de la especie, *sin discriminación ninguna*, convendrá reparar, al menos, en los siguientes horizontes de acción:

- a) la especie humana (*homo sapiens*) siempre ha sido una sola especie biológica, pero nunca una articulación constructiva de culturas diversas. Una única especie biológica y *muchas culturas diversas* (con ellas, y sus subespecies, implica muchas religiosidades). Las culturas diversas (no intercambiables o reducibles a una sola) parecerían todas 'respetables' porque son el resultado de producciones de 'hijos de Dios' en su marcha específica de *aprender a aprender*. No pueden ser discriminadas, segadas o aplastadas.





El concepto/valor central aquí es el de *discriminación*. La igualdad entre los hijos de Dios se traduce como el principio político-ético de *no discriminación*. Es 'cristiano' lo que contribuye a denunciar y eliminar las discriminaciones que pueden tener la forma de la explotación, el racismo, el etnocentrismo, el sometimiento (este efecto social es más discutible), etcétera. El horizonte de esperanza es aquí la producción de *una* humanidad plural pero articulada constructivamente. No resulta factible una especie con un solo enfoque o mentalidad político-cultural, pero sí tal vez resulte factible la producción de una especie humana político-cultural *de diversos* que se empeñan en un emprendimiento común *sin discriminaciones*. Esto podría ser considerado 'cristiano' en cuanto *pretensión universal que no discrimina*. Al no discriminar, los diversos se dan los medios para comunicarse. Si se comunican como prójimos, en ellos, aportando a la comunicación, estará Dios. Es lo contrario de la Torre de Babel.

- b) La inexistencia de comunicación constructiva entre diversos ("otros") es uno de los factores que alimenta el desafío ambiental tanto en el frente que compromete a la *Naturaleza* (capacidad del planeta para sostener la vida), como en su *frente social* (las cegueras sociopolíticas y geopolíticas que impiden asumir los desafíos mundiales (que comprometen a la especie biológica) como problemas que deben ser enfrentados y resueltos con el aporte de *toda* o al menos la *gran mayoría* de la población planetaria. El criterio cristiano, no clerical, tiene una respuesta para ese desafío: la universalidad humana/divina de los diversos *sin discriminación*. Este aspecto del mensaje cristiano es dramáticamente actual. Y no implica una humanidad institucionalmente 'cristianizada' o evangelizada. No al



menos en el sentido que tradicionalmente Occidente y sus aparatos clericales han dado a estos términos.

Se pudiera argumentar que los dos criterios expuestos: el referido a la *idolatría* y a la *universalidad sin discriminaciones* poseen un sesgo político que empequeñece lo religioso (que se concentraría más en lo ético, por ejemplo). Pero lo religioso, y con ello el cristianismo, es político. Surge desde realidades políticas y habla sobre ellas. No puede ser de otra manera porque se genera desde seres humanos y se dirige a seres humanos, a personas, a pueblos y a su capacidad para *producir humanidad* y a las actitudes y rutas que conducen a ello. Por lo tanto, no se trata de un sesgo. Sesgo, y serio, sería reducir el cristianismo, por ejemplo, solo a lo que sucede dentro de las asambleas de fieles o a lo que afirman sus discursos teológicos (algunos de ellos función de aparatos clericales). En la práctica, Occidente (es una abstracción) nunca ha hecho esto. Se ha declarado 'culturalmente' cristiano y esta autodeterminación excede lo religioso. Por supuesto no ha cumplido ni religiosa ni culturalmente con los criterios de superar las idolatrías ni de evitar/superar las discriminaciones para mencionar los dos criterios de ejemplificación utilizados en esta sección. Pero esto es un desafío distinto. Tal vez la pasión de la fe cristiana no ha sido en Occidente lo suficientemente ardorosa ni constante. Tal vez la propuesta evangélica exija un ardor sobrehumano. Ambos asuntos son responsabilidad especial de quienes se reconocen/declaran cristianos. Y será bueno recordarles que si su fe existe, compromete la efectiva *integralidad* de sus *existencias*. Y que el proceso de aprender a aprender para los seres humanos y sus culturas es complejo, arduo, difícil, y que ninguna referencia sobrenatural lo garantiza, pero debería realizarse paso a paso. Crucifixión tras crucifixión, hasta la resurrección.



## Referencias bibliográficas

- Biblia Latinoamericana*. Paulinas/Verbo Divino, LXXVI edic., Madrid: España, 1972.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Puebla. Recuperado desde <http://multimedios.org/docs/d000363/>
- Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon: *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, tomo I, UCA, El Salvador, 1991.
- Documento de trabajo: Orientaciones del curso Prácticas de los cristianismos contemporáneos, Universidad Nacional/Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Estatal a Distancia/Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, segundo cuatrimestre 2011, San José de Costa Rica.
- Grupo de Santa Fe/Heritage Foundation: Documento de Santa Fe I, <http://www.offnews.info/downloads/santafe1.PDF>
- Grupo de Santa Fe/Heritage Foundation: Documento de Santa Fe II, <http://www.envio.org.ni/articulo/580>
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”, [http://www.corazones.org/doc/libertatis\\_nuntius.htm](http://www.corazones.org/doc/libertatis_nuntius.htm)
- Tamayo-Acosta, Juan José: *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, España, 2003.

