

El legado del papa Francisco para las iglesias locales: repensarlas como tejidos ecuménicos, interculturales e interreligiosos de eco-comunión

The legacy of pope Francis for local churches: rethinking them as ecumenical, intercultural and interreligious networks of eco-communion

Nelson Alejandro García Borrayo¹

Resumen

El redescubrimiento de la Iglesia local ha sido, sin lugar a dudas, uno de los logros teológico-pastorales más significativos alcanzados en las sesiones del Concilio Vaticano II. Sin embargo, a 60 años de su clausura, aún continúan las discusiones sobre la precedencia de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares; revelando, así, una tensión entre lo universal y lo local difícil de conciliar. Repensar teológicamente esta polaridad, a la luz del legado magisterial que ha dejado a las iglesias el papa Francisco, se vuelve una exigencia, sobre todo en tiempos como los nuestros marcados por la sinodalidad, el ecumenismo la interculturalidad y el pluralismo religioso. El surgimiento de las geografías críticas que cuestionan concepciones modernas exclusivamente físicas sobre el espacio y la inquietante presencia de las ontologías relacionales que se manifiestan en las luchas de los pueblos originarios, constituyen un desafío, un llamado a elaborar reflexiones eco-ecclesiológicas en las que las iglesias locales se revelen como espacios ecuménicos, interculturales e interreligiosos de comunión con la totalidad del tejido complejo de la vida que se articula relacionalmente en cada territorio.

Palabras-clave

Territorialidad. Interculturalidad. Iglesia local. Pueblos originarios. Relacionalidad.

Abstract

The rediscovery of the local Church has been, without a doubt, one of the most significant theological-pastoral achievements reached during the sessions of the Second Vatican Council. However, 60 years after its closure, discussions continue about the precedence of the universal Church over particular Churches, revealing a tension between the universal and the local that is difficult to reconcile. Rethinking this polarity theologically, in light of the magisterial legacy left to the churches by pope Francis, becomes a necessity, especially in times marked by synodality, ecumenism, interculturality, and religious pluralism. The emergence of critical geographies that question modern conceptions of space exclusively physical and the unsettling presence of relational ontologies manifested in the struggles of indigenous peoples, constitute a challenge, a call to elaborate eco-ecclesiological reflections in which local churches reveal themselves as ecumenical, intercultural, and interreligious spaces of communion with the totality of the complex fabric of life that is relationally articulated in each territory.

Keywords

Territoriality. interculturality. Local Church. Native people. Relationality.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidad Rafael Landívar (URL). Licenciado em Ciências Religiosas pela URL. Professor da Facultad de Teología da URL. Contato: nagarcia@url.edu.gt.

INTRODUCCIÓN

A lo largo del período post-conciliar, las reflexiones teológicas sobre la vocación, estructura, ministerialidad y misión de las iglesias locales no ha dejado desarrollarse. El tiempo que nos está tocando vivir, marcado por el desarrollo de las tres etapas que estructuraron el proceso sinodal (2021-2024) y la partida a la casa del Padre del papa Francisco, constituye un *kairós*, una oportunidad para repensar si la teología sobre las iglesias locales que se han elaborado responden a tiempos, como los nuestros, marcados por exigencias ya no solamente ecuménicas sino también etnoecológicas, interculturales e interreligiosas.

El artículo que ahora presento trata de responder a este contexto, a estas exigencias. Para tal fin estructuro el texto en tres partes. La primera, trata fundamentalmente sobre el legado magisterial eco-ecclesiológico que nos ha dejado el papa Francisco, su inagotable gramática eclesial y sinodal, destacando su relevancia de cara a los desafíos interculturales e interreligiosos que afectan y cuestionan las formas tradicionales como se ha venido elaborando la teología sobre la Iglesia local hasta nuestros días. La segunda, versa sobre los giros que ha experimentado la visión moderna sobre los territorios, comprendidos exclusivamente como espacios de control y dominio estatal. Los replanteamientos hechos por las emergentes geografías críticas así como las voces proféticas provenientes de los pueblos originarios y sus inquietantes ontologías relacionales, constituyen un reto para repensar el tema de la inculturación de las iglesias locales en los diversos territorios humanos a la luz de la propuesta ecoecclesiológica del papa Bergoglio. En la tercera parte, se toma conciencia de la insuficiencia que exhibe la analogía de la encarnación a la hora de reflexionar teológicamente sobre la inculturación del pueblo de Dios en los diversos pueblos; resulta difícil, pues, desde dicha analogía, quitar la impresión de monoculturalismo, abstraccionismo y universalismo triunfalista en la misión eclesial; cuestiones que denunció el papa Francisco en diferentes momentos. El artículo se cierra con interesantes conclusiones sobre la importancia del legado de Francisco para repensar la teología sobre las iglesias locales; abriendo, a su vez, horizontes de reflexión para todo potencial lector que desee transitar en las sendas abiertas por el pontífice argentino. Tomando como base el extraño plural que aparece en Apocalipsis 21, 3 (*laoi = pueblos*) se plantea, por último, la siguiente interrogante: ¿Se trata de un error a corregir a la hora de traducir, o se tratará, más bien, de un criterio hermenéutico que permite releer todo el canon desde la óptica ecuménica, intercultural, interreligiosa e incluyente del Dios de muchos rostros revelado y vivido por Jesús de Nazaret?

1 EL REDESCUBRIMIENTO DE LA IGLESIA PARTICULAR EN EL CONCILIO VATICANO II Y SU RECEPCIÓN BERGOGLIANA

Uno de los redescubrimientos teológicos más notables del Concilio Vaticano II ha sido, sin duda, el de la Iglesia local. Esta revaloración conciliar operada en la *Constitución dogmática Lumen gentium*, fue el resultado de volver la mirada a las raíces evangélicas, al patrimonio interno de la Iglesia para beber allí las ricas tradiciones patrísticas de los primeros siglos. Fue, a su vez,

como observan de manera acertada De la Fuente y Calvo (2000, p. 68-69), un fruto que maduró por causa de factores contextuales; por una serie de movimientos, entre ellos: el litúrgico, bíblico, patrístico, ecuménico, entre otros, y, también, por las nuevas realidades pastorales surgidas en muchas regiones desde inicios hasta mediados del siglo XX.

Cuando se analizan sincronicamente² los artículos de *Lumen gentium* que desarrollan el tema de la Iglesia local (por ejemplo, LG 23), uno de los aspectos que llaman la atención del lector es que dicho tópico quedó abordado en un denso marco teológico dedicado a la sacramentalidad del episcopado (LG 21). Esta decisión redaccional tiene una historia complicada que podemos apreciar cuando nos acercamos a indagar cómo se desarrollaron las sesiones sobre estas delicadas cuestiones eclesiológicas. Efectivamente, tal y como lo atestiguan las actas y relatorias conciliares, mientras se efectuaban las discusiones la mayoría de los padres conciliares percibieron con finura el estrecho vínculo – *de raíz patrística* por cierto³ – existente entre episcopado e Iglesia particular. La conclusión era más que evidente: de la renovación teológico-sacramental del episcopado dependía la profundización de la Iglesia particular. Si se deseaba elaborar una teología sobre la Iglesia local, se requería entonces un nivel de reflexión que superara concepciones medievales que afectaban tanto al episcopado como al ser mismo de la Iglesia local.

En efecto, mientras se concebía a los obispos, su jurisdicción, como algo que provenía directamente de la autoridad papal (obispos vicarios del papa), sin raíz sacramental, la teología sobre la Iglesia particular era prácticamente imposible. Pero todo esto cambió en *Lumen gentium*. Dice al respecto Madrigal (2023, p. 624-625) en sus comentarios a dicha constitución:

El artículo 21 entraña un progreso doctrinal que introduce la *realidad sacramental del ministerio episcopal* como un importante presupuesto para dar razón de la colegialidad. De hecho, en el primer esquema de la constitución presentado en otoño de 1962 la sacramentalidad y la colegialidad se exponían en dos secciones independientes y separadas entre sí. En el texto definitivo, el artículo sobre la sacramentalidad del episcopado ha quedado situado entre el principio de la sucesión apostólica (LG 20) y la exposición de la colegialidad (LG 22). [...] la investigación patrística ayudó a revisar esta postura [la medieval preconiliar] y a fraguar la comprensión del ministerio episcopal que expresa el consenso de los padres del Vaticano II en esta fórmula solemne: “este sagrado sínodo *enseña* que por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden” (LG 21b). [...] El texto conciliar añade este otro dato [...] “la consagración confiere, junto con la función de santificar, también las funciones de enseñar y gobernar” (LG 21b).

Como era de esperar, y tal como dije antes, los cambios teológicos sobre la sacramentalidad del episcopado tuvieron consecuencias de carácter jurisdiccional, que favorecieron la reemergencia de una teología conciliar sobre la Iglesia particular estrechamente

² Es decir, analizar *Lumen gentium* en su forma final, tal y como ha llegado hasta nosotros.

³ Sobre este enraizamiento patrístico dice Pié-Ninot: “en los escritos paulinos la Iglesia no es presentada como una comunidad cualquiera, sino ‘localizada’ en una ciudad que se reúne para celebrar la eucaristía ‘en un mismo lugar’ [...] a partir de esta visión surge el principio eclesiológico de territorialidad, consistente en que sólo podía celebrarse una única eucaristía bajo el obispo en cada Iglesia local.” (2007, p. 334-335).

relacionada con la tradición bíblica y patrística. Tradiciones de corte eclesiológico-eucarístico que forman

parte de los tres primeros siglos de la Iglesia, los cuales ponen de relieve como la Iglesia local era una asamblea eucarística donde el Pueblo de Dios de una ciudad se reunía “en un mismo lugar”, en torno al único altar y bajo la presidencia del único obispo rodeado del colegio de los presbíteros y ayudado por los diáconos. (Pié-Ninot, 2007 p. 334).

El tema conciliar sobre los vínculos entre teología sacramental episcopal y teología de la Iglesia particular es importante, pues nos coloca ante el amplio horizonte de una reflexión eclesiológico-contextual concreta y encarnada, que no deja de actualizarse⁴ y problematizarse.⁵ Son muchos los estudios posconciliares sobre la Iglesia local que actualmente se desarrollan en los más diversos ámbitos de producción y reflexión teológica. De tan inmensa riqueza – imposible de sistematizar en este breve espacio – deseo destacar a continuación, por su relevancia contextual, intercultural e interreligiosa, el aporte que nos legó el magisterio itinerante y kerigmático (Madrigal, 2021, p. 399) del papa Francisco, a fin de pensar “aquello que [...] se está gestando en este momento” (Galli, 2024, p. 20), lo que el Espíritu puede estar diciendo a las iglesias locales hoy en tiempos, como los nuestros, marcados por el giro ecológico que está afectando a los más diversos ámbitos del saber humano.

1.1 La Iglesia local en el horizonte de la sinodalidad: semillas contextuales e interculturales del legado bergogliano

Jorge Mario Bergoglio, el arzobispo que de Buenos Aires, que “del otro extremo del mundo” (Borghesi, 2018, p. 17), llegó a Roma para transformarse en marzo de 2013 en papa Francisco, y, cuya muerte (21 de abril del 2025) nos ha conmovido a todos, contribuyó incansablemente desde el inicio de su pontificado a la renovación, a la conversión sinodal y misionera de toda la Iglesia.

Su forma de comprender la Iglesia, su eclesiología, se ha articulado antes que nada de forma existencial y simbólica. Dicho de otra manera, en su forma de vivir habita una especie de “teología eclesial implícita” hecha de pequeños gestos; así lo reconoce De la Fuente:

Cuando el cardenal Bergoglio entró en el cónclave llevaba consigo una eclesiología y un pensamiento estructurado en sus coordenadas fundamentales y en su aliento más profundo. Una eclesiología no elaborada en el ámbito académico sino surgida de su biografía real, del ejercicio de la misión propia

⁴ Sin embargo, y pese a que es sumamente apasionante el tema de la sacramentalidad del episcopado, ya que no deja de seguir siendo objeto de debate entre eclesiólogos (de orientación eclesiológico-jurídico-institucional y de tendencia eclesiológico-sacramental-misionera), no la abordaré con profundidad en este artículo. Pero, el hecho de que no aborde la temática con la profundidad que se merece no significa que estas cuestiones no sean de alguna manera transversales en el desarrollo de mi artículo.

⁵ Piénsese por ejemplo en los temas problemáticos sobre la relación entre primado y episcopado, la autoridad doctrinal de las conferencias episcopales, entre otros.

El legado del papa Francisco para las iglesias locales

de su ministério, que se alimenta de los manantiales más genuínos de la tradición de la Iglesia y de la reflexión eclesiológica más significativa de la Iglesia católica del siglo XX. (2018, p. 17).

Ahora bien, que su eclesiología sea primordialmente más de tipo simbólico-existencial que conceptual, no significa que carezca su ministerio petrino de una teología explícita sobre la Iglesia. Es, precisamente, en esa eclesiología explícita, en eso que he llamado en otro lugar “gramática de la simplicidad evangélica” (García, 2023, p. 228)⁶ que ahora deseo introducir al lector. Estoy seguro que en los terrenos de esa gramática eclesiológica bergogliana se hayan tesoros invaluables, quizá inexplorados, semillas de una naciente teología sobre la Iglesia local de carácter ecológico-contextual, intercultural e interreligioso, además de desafiante y profética.

1.1.1 Un pueblo que se encarna en muchos pueblos – soñando con iglesias de rostro pluriforme: ecuménico, interreligioso e intercultural

El pensamiento teológico del papa Francisco estuvo marcado por “una concepción dialéctica, ‘polar’, de la realidad” (Borghesi, 2018, p. 12). Polaridad que hunde sus raíces en la espiritualidad ignaciana, definida como la “posibilidad de armonizar los opuestos, de invitar a una mesa común conceptos que en apariencia no se podrían acercar, porque los coloca en un plano superior en el que encuentran su síntesis.” (Borghesi, 2018, p. 96).⁷

La tensión dialéctica que caracterizó el pensar del papa Francisco, y que se concretiza en los ya conocidos cuatro principios fundamentales,⁸ abre horizontes teológicos interesantes; ya que, con dichos principios, de profundo calado ontológico (De la Fuente, 2018, p. 28), es siempre posible ensayar teologías contextuales inéditas y novedosas. A nivel eclesiológico, específicamente en el campo teológico de las iglesias locales y su relación problemática con la Iglesia universal, la aplicación, por ejemplo, del principio *el todo es superior a la parte*, revela tensiones dialécticas que propician intersecciones hermenéuticas entre lo universal y lo local, donde los polos en tensión no se eliminan mediante síntesis apresuradas. Dice el papa argentino.

Hace falta prestar atención a lo global para no caer en una mezquindad cotidiana. Al mismo tiempo, no conviene perder de vista lo local, que nos hace caminar con los pies sobre la tierra. Las dos cosas unidas impiden caer en alguno de estos dos extremos [...]. El todo es superior a la parte, y también es más que la mera suma de ellas. Entonces, no hay que obsesionarse demasiado por cuestiones limitadas y particulares. Siempre hay que ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos [...]. Es necesario hundir las raíces en tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios

⁶ Debo reconocer mi deuda con Borghesi (2018, p. 10) en la manera como suelo describir la reflexión teológica del papa Francisco.

⁷ Cabe acá hacer una aclaración. La síntesis bergogliana no es la hegeliana. Comenta Borghesi: “la unidad que no anula la diversidad es ya un concepto dialéctico que, de modo diferente al hegeliano, no concluye en la síntesis de la razón, sino en la de un principio superior dado por el “Dios siempre mayor” (Borghesi, 2018, p. 98).

⁸ Son conocidos estos principios: 1) el todo es superior a la parte; 2) el tiempo es superior al espacio; 3) a unidad prevalece sobre el conflicto; 4) la realidad es más importante que la idea (EG 221-237).

[...]. No es ni la esfera global que anula ni la parcialidad aislada que esteriliza. (EG 234-235).

A mi modo de ver, estas tensiones entre lo global y lo local estuvieron siempre presentes en el magisterio, en la gramática eclesiológica bergogliana; prácticamente desde *Evangelii gaudium*, pasando por *Querida Amazonia*, alcanzando, incluso, al mismo proceso sinodal (2021-2024). Estas tensiones eclesiológicas se revelan prometedoras para avanzar en cuestiones relacionadas con la misión, el ecumenismo, la inculturación de la Iglesia, la interculturalidad eclesial. La exigencia para la Iglesia, enunciada por Francisco, de ir perfilándose históricamente como un “pueblo con muchos rostros” (EG 115) es no solo uno de sus legados, sino también una tarea que la reflexión teológica sobre las iglesias locales debe asumir sin más dilación.

En lo que respecta a la reflexión teológica sobre la relación entre sinodalidad e iglesias locales, han sido los teólogos Agenor Brighenti y Rafael Luciani (2024, p. 28) quienes han sabido discernir, a mi modo de ver, la influencia del magisterio eclesiológico – *en permanente tensión polar* – del papa Francisco en el mismo desarrollo sinodal. La huella bergogliana se deja sentir, por ejemplo, en los siguientes enunciados del *Instrumentum laboris*:

[...] la Iglesia no puede entenderse sin estar arraigada en un lugar y en una cultura y sin relaciones que se establecen entre lugares y culturas [...]. La dimensión del lugar custodia la pluralidad originaria de las configuraciones de esta experiencia y su arraigo en contextos culturales e históricos específicos. [...] Es la comunión de las iglesias, cada una con su concreción local, la que manifiesta la comunión de los fieles en la Iglesia, una y única, evitando su disolución en un universalismo abstracto y uniformador.

Pero, si estas reflexiones eclesiológicas presentes en el *Instrumentum laboris* son profundas y huelen a madurez en materia de encarnación, de misión inculturada – que resaltan Brighenti y Luciani – constituyen, a su vez, un innovador giro ecuménico e interreligioso para la teología sobre las iglesias locales:

Como modelo de consulta y de escucha, se propone la celebración de asambleas eclesiales a todos los niveles, sin por ello limitar la consulta únicamente a la Iglesia católica, sino abriéndose a la aportación de otras iglesias y comunidades eclesiales y de otras religiones presentes en el territorio y en la sociedad, junto a las cuales camina la comunidad cristiana. (2024, p. 30).

Como puede percatarse el lector, la relación sinodal entre *la territorialidad cultural* de cada lugar donde se encarna la Iglesia *entera, toda* (Brighenti; Luciani, 2024, p. 28) – nótese que ya no se dice *universal* – y “la configuración de la organización o institucionalidad eclesial” (Brighenti; Luciani, 2024, p. 30) es explícita y, definitivamente, tiene aroma bergogliano. Sin embargo, esta relación entre territorio y configuración eclesial local, en la que son protagonistas ya no solamente los miembros de las iglesias (miembros con amplitud ecuménica) sino también las religiones presentes allí, aunque innovadora resulta insuficiente mientras no se superen,

mediante un diálogo de saberes de carácter interdisciplinar e interepistémico, concepciones modernas y antropocéntricas que suelen reducir cada territorialidad a mero espacio físico. Se precisa, a todas luces, de teorías críticas sobre la territorialidad que colaboren a repensar, tal y como lo hizo el papa Francisco en su magisterio eco-eclesiológico, cada Iglesia local como espacio (ya no sólo ecuménico, sino también intercultural e interreligioso) de una eco-comunión que involucra a la totalidad del tejido complejo de la vida que habita cada lugar.

2 DESAFÍOS A LAS IGLESIAS LOCALES PROVENIENTES DE LAS TEORÍAS GEOGRÁFICO-CRÍTICAS Y DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

La tarea de comprender la territorialidad en su integralidad resulta árdua y compleja, pues involucra a muchas disciplinas. Por causa de dicha complejidad, se hace indispensable para el eclesiólogo que desea profundizar de forma teológica, ecuménica, intercultural e interreligiosa el misterio de la Iglesia local, contar con un mínimo de referentes teóricos sobre lo que significa habitar el territorio.

Los grupos humanos han habitado sus territorios desde tiempos inmemoriales. Disciplinas como la Geografía, la Arqueología, la Etnología, entre otras, dan cuenta de este fenómeno humano. Contrario a la experiencia primaria de habitar el territorio, su articulación teórica es relativamente reciente. Para algunas autoras recientes, entre las que se destaca Mónica Benavides (2023, p. 28),

en la modernidad la noción de territorio se asocia a verdades empleadas para la conquista del mundo. Así, la geopolítica y la “epistemología europea en la geografía” (Santos, 2000, p. 89) enmarcan la noción jurídica-política del territorio [...] al Estado-nación. Por ello, el territorio queda confinado a límites administrativos o zonas territoriales. [...] El capitalismo impulsa el concepto de desarrollo por región y enfoca un “conocimiento más específico de las riquezas y de las culturas de los seres humanos en el contexto” [...]. El Estado asume el modelo del territorio-región con el fin de decidir las “políticas relacionadas con el desarrollo económico y social [...] de aquella”. De esta forma el territorio adquiere una “relevancia política y económica sobre la cual descansa la acción del Estado. En este enfoque, el territorio como espacio geográfico”.

A la luz de estas reflexiones, críticas por cierto, resulta evidente que en la actual configuración teórica de las ideas modernas sobre la territorialidad, han influido diversos factores como el capitalismo, diversas concepciones neoliberales del Estado, la colonización, etc. Dichas influencias han contribuido a fraguar una figura, un imaginario sobre el territorio “entendido como suelo base controlado por el Estado [...] quien lo convierte en materia prima de un modelo económico [neoliberal de mercado]” (Benavides, 2023, p. 28). Sobra decir que en estos desarrollos teóricos, a los pueblos originarios de las distintas regiones del mundo se les ha impedido jugar un papel relevante.

2.1 El surgimiento de teorías críticas y alternativas sobre la territorialidad

A partir de los años 1970 las concepciones modernas que describen lo que es o debe ser un territorio, empiezan a experimentar el impacto de la interdisciplinariedad.

La geografía crítica entra a cuestionar al Estado como rector de las políticas de desarrollo [...], al igual que el concepto de región y el modelo económico manejado hasta el momento. Nacen así nuevas propuestas que no solo polemizan las grandes verdades, sino que se distancian del poder estatal para ofrecer elementos de transformación social. (Benavides, 2023, p. 29).

Desde una perspectiva latinoamericana se van introduciendo poco a poco concepciones del territorio que superan nociones modernas reductoras, meramente físicas, como las de terreno o medio natural. Tal es el caso del concepto territorio usado.

Vivimos con una noción de territorio heredada de la modernidad incompleta y de su legado de conceptos puros, muchas veces, prácticamente intangibles atravesando los siglos. Es el uso del territorio, y no el territorio en sí mismo, lo que lo hace objeto de análisis social. Se trata de una forma impura, un híbrido, una noción que, por ello, requiere constante revisión histórica. Lo que tiene de permanente es ser nuestro marco de vida. (Santos, 1996, p. ? apud Benavides, 2023, p. 30).

En consecuencia, y gracias a la geografía crítica, el territorio pasa de ser considerado un mero espacio físico, puro, neutral, a concebirse como un híbrido, un espacio moldeable que lleva las cicatrices hechas por la historia de sus utilizaciones ideológicas. De manera que, como concluye con acierto Benavides (2023, p. 30-31):

el territorio pasa de un concepto abstracto a ser el espacio vital relacional, de interdependencias [...]. En esta perspectiva, el territorio usado como espacio geográfico, conjuga el espacio físico, el tiempo que se vuelve historia y la acción de las comunidades, quienes lo transforman constantemente según su visión, relación, interacción o proyección, es decir, según la manera de habitar el territorio.

En el marco de las teorías geográfico-críticas hay que situar otros estudios que no dejan de afinar sus análisis sobre las diversas modalidades que puede presentar un territorio comprendido desde un punto de vista relacional. Es lo que abordaremos a continuación.

2.1.1 Espacio percibido, concebido e imaginado: la ontología inquietante de los pueblos originarios

Entre los diversos análisis que tratan de comprender el territorio como construcción social, sobresalen los estudios de Lefebvre “quien sostiene que en cada proceso histórico la sociedad produce su espacio a través de una dialéctica unitaria que articula el espacio percibido, concebido y vivido.” (Benavides, 2023, p. 38). La interrelación que existe entre estas modalidades espacio-territoriales es interesante:

[Mientras el espacio percibido] es el territorio de la práctica espacial, que integra las relaciones sociales de producción y reproducción que se dan en un espacio-tiempo determinado [...]. El segundo, es el territorio de las representaciones del espacio concebido o conceptualizado por peritos, marcos normativos y discursos institucionales. Aquí, las relaciones de poder y de producción determinan los procesos de construcción social. [...] El tercero, es el territorio del espacio de representación, que supera al espacio físico a través de la capacidad de la imaginación y de la expresión simbólica de sus habitantes. Es el espacio vivido, en el que la sociedad en movimiento se indigna, se inspira, manifiesta según su capacidad creativa, a fin de buscar nuevas posibilidades de equidade para la realidad espacial. (Benavides, 2023, p. 41).

Es digno de resaltar que estos constructos teóricos sobre la espacialidad territorial, así diversificados, han sido aprovechados por la reflexión teológica. Por ejemplo, es lo que se puede evidenciar en el profundo estudio realizado por Carmen Bernabé (2021) acerca del Reino de Dios como propuesta territorio-espacial que surge desde la marginalidad⁹ creativa, vivida por Jesús y sus seguidores.

Aunque la autora citada asume los planteamientos de Lefebvre, no obstante, para describir de manera más precisa el tercer espacio de éste, usa la terminología proporcionada por Halvor Moxnes, de manera que el espacio vivido queda caracterizado terminológicamente como “lugar imaginado” (Bernabé, 2021, p. 22).

Esa especificación conceptual le permite a la teóloga española hacer profundos análisis exegéticos sobre los diversos ámbitos espaciales que aparecen en las narrativas evangélicas. Aunque no es este el lugar para hacer análisis pormenorizados sobre la creatividad con la que Bernabé asume las teorías territoriales-espaciales tanto de Lefebvre como de Moxnes, sin embargo, vale la pena hacer mención de estas recepciones creativas hechas por la teología, pues abren las puertas para ensayar la posibilidad de hacerlas extensivas a los campos de la teología sobre las iglesias locales. ¿Cómo se beneficia la teología sobre las iglesias locales de estos constructos teóricos sobre la territorialidad percibida, concebida y vivida (imaginada)?

Como se puede ver, las teorías elaboradas por la geografía crítica constituyen una interpelación, una advertencia para nuestras visiones uniformes y reducidas de esas realidades poliédricas que son los territorios. Si las iglesias locales que habitan un territorio, sean estas de tradición católica, ortodoxa, luterana, anglicana, etc., quieren cumplir su vocación misionera de encarnarse, deben entonces ser conscientes que, dicha encarnación, deber ser procesual y pluriforme; pues como reconoce el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia:

La semilla, que es la palabra de Dios, germinando en tierra buena, regada con el rocío divino, absorbe la savia, la transforma, la asimila para dar al fin fruto abundante. [Las iglesias] reciben de las costumbres y tradiciones de sus pueblos, de su sabiduría y doctrina, de sus artes e instituciones, todo aquello que puede contribuir a confessar la gloria de Dios, a ensalzar la gracia del

⁹ Para la autora hay una distinción entre marginación y marginalidad. Mientras la primera categoría hace referencia a algo que se sufre, que se padece, la segunda categoría refiere a una marginación conscientemente y libremente aceptada, asumida e incluso buscada.

Salvador y a ordenar debidamente la vida cristiana. [...] es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y palabras revelados por Dios consignados en la Sagrada Escritura y explicados por los padres y el magisterio de la Iglesia. De este modo se percibirán con mayor claridad las vías por las que la fe, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, puede llegar a la inteligencia y de qué modo las costumbres, el sentido de la vida y el orden social pueden compaginarse con la [...] revelación divina. (AG 22).

Si nos fijamos detenidamente en cada una de las imágenes utilizadas en este párrafo de la *Ad gentes*, nos daremos cuenta que son *activas-receptivas* a su vez. Es más, si las ponemos a interactuar hermenéuticamente con lo dicho en el *Instrumentum laboris* 94 (Secretaría General del Sínodo de los Obispos, 2024), surgen innovaciones semánticas inéditas. La encarnación de las iglesias locales en los territorios, si desea ser sinodal, debe abrirse a lo que aportan otras Iglesias (nóten que usa la mayúscula para hablar de esas otras configuraciones cristianas) y comunidades eclesiales; pero no solo debe abrirse a nivel ecuménico, también se debe recibir en la configuración local de las iglesias la savia que proviene de la filosofía o sabiduría de los pueblos originarios (otras religiones dice el *Instrumentum laboris*), sean cristianos o no. Si repensamos todo esto a la luz de los diversos aspectos (percibido, concebido, vivido o imaginado) que muestra la territorialidad, podemos comprender el inmenso aporte, incluso el correctivo, que pueden brindar, desde su marginalidad, las distintas concepciones ontológicas sobre el territorio tal y como las senti-piensen, las corazonan los pueblos originarios en su diario vivir, en su buen vivir. ¿No es esto acaso lo que proclamó proféticamente el papa Francisco en Querida Amazonia (20)?

En el contexto de estas reflexiones, y antes de abordar el desafío ontológico que sobre la territorialidad muestran los pueblos originarios en su praxis del buen vivir, deseo hacer una breve observación a propósito del concepto teológico-misionero encarnación. Es bien sabido que este concepto en los diversos ámbitos misioneros eclesiales se utiliza de forma análoga. Pero hay que preguntarse, de cara a las exigencias ecuménicas, interculturales e interreligiosas que debe afrontar la teología sobre las iglesias locales, si la analogía con el misterio de la encarnación cristológica debe hacerse con cautela y respetando ciertos límites.

La encarnación a nivel cristológico habla de una persona, la del Verbo, que preexiste y asume nuestra condición humana. Hay, pues, una precedencia ontológica del Verbo respecto a su encarnación cultural en el judío Jesús de Nazaret; ahora bien, y es acá donde debemos percatarnos de los límites, pues ¿se puede analogar este aspecto cristológico con el proceso eclesiológico-misionero de inculturarse el pueblo de Dios en los distintos pueblos del mundo? Considero que el no darse cuenta de los límites que hay en este ejercicio de analogía de la fe, lleva a malos entendidos en lo que respecta, por ejemplo, a la discusión sobre la precedencia ontológica de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares. A mi modo de ver, considero que hay en esta cuestión una tarea para la reflexión eclesiológica ineludible. Las imágenes que presenta el decreto *Ad gentes* 22 y lo dicho a propósito de lo que pueden aportar las filosofías de los pueblos, son un desafío para quienes siguen pensando que hay un pueblo de Dios ya hecho, que preexiste y que

El legado del papa Francisco para las iglesias locales

con todo y sus herencias (adherencias) culturales (occidentales sobre todo) llega a tratar de implantarse en diversos territorios culturales para elevarlos y purificarlos.

2.1.2 Las ontologías relacionales de los pueblos originarios: hacia una comprensión ecológica de la territorialidad

Deseo empezar las breves reflexiones de este epígrafe citando las siguientes palabras de papa Francisco:

Cada pueblo que logró sobrevivir en la Amazonia tiene su identidad cultural y una riqueza única en un universo pluricultural, debido a la estrecha relación que establecen los habitantes con su entorno, en una simbiosis – no determinista – difícil de entender con esquemas mentales externos [...]. No son lo mismo los pueblos pescadores que los pueblos cazadores y recolectores de tierra adentro o que los pueblos que cultivan las tierras inundables [...]. A través de un territorio y de sus características Dios se manifiesta, refleja algo de su inagotable belleza. Por lo tanto, los distintos grupos, en una síntesis vital con su entorno, desarrollan un modo propio de sabiduría. Quienes observamos desde afuera deberíamos evitar generalizaciones injustas, discursos simplistas o conclusiones hechas sólo a partir de nuestras propias estructuras mentales y experiencias. (QA 31-32).

Cuando Francisco invita a superar, si se desea comprender esta simbiosis personas-territorios, nuestras propias estructuras mentales – es decir epistémicas occidentales – a mi juicio está pidiendo que nos abramos a otros horizontes tanto epistemológicos como ontológicos. Epistemologías otras que, desmarcándose conscientemente de la estructura sujeto y objeto = naturaleza y cultura, nos reorienten al ámbito ontológico de lo que Estermann (2014, p. 286) ha denominado principio de relacionalidad.

Este axioma manifiesta dos características del pensamiento indígena andino: 1. Todo lo existente en pasado, presente y futuro, está interrelacionado, formando una red holística de relaciones. 2. La relación es ontológica y epistemológicamente anterior a los seres aislados (“sustancias”), es decir: lo que existe, en primera y última instancia, es la relación. El ser aislado, inclusive el individuo, es un resultado secundario de una relacionalidad primordial.

Sobre este principio filosófico, que por no tener otro concepto seguimos llamando ontológico, los pueblos originarios de los más diversos territorios articulan sus luchas territoriales. Tal es el caso de Marisol de la Cadena, mujer andina (runa), quien en su lucha por el reconocimiento, ontológico por cierto, de los derechos del Ausangate expresa:

En mi propuesta, los desacuerdos ontológicos son momentos cosmopolíticos que tienen la capacidad de irritar lo universal y de provincializar la división ontológica entre naturaleza y humanos poniendo en evidencia el carácter histórico-geográfico de dicha división [...]. Al incluir seres-que no son-humanos en interacciones con las instituciones modernas [...] las prácticas runakuna manifiestan su divergencia onto-epistémica con el mundo de esas instituciones. (2019, p. 40-42).

La pregunta que surge luego de las anteriores reflexiones es la siguiente: ¿qué implica para una eclesiología ecuménica sobre el pueblo de Dios que se encarna en los pueblos, que está llamada a configurar y reconfigurar su rostro poliédricamente, asumir el principio ontológico y epistémico de la relacionalidad? ¿Cómo se configura la Iglesia local en territorialidades donde seres humanos, bosques, lagos, ríos, etc., constituyen un cuerpo, un tejido de relaciones? En fin ¿qué relación hay a nivel teológico entre catolicidad y territorialidad entendida esta última de manera holística y ecológicamente como *sistema vivo*, “donde “todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia” (Benavides, 2023, p. 192)?

3 DESAFÍOS QUE PLANTEA EL MAGISTERIO ECO-ECLESIOLÓGICO DEL PAPA FRANCISCO: LA CONFIGURACIÓN SINODAL, ECUMÉNICA, INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSA DEL PUEBLO DE DIOS EN LAS IGLESIAS LOCALES LATINOAMERICANAS

En esta última parte del artículo deseo simplemente plantear, a la luz del legado magisterial eco-eclesiológico del papa Francisco, algunos desafíos que debe afrontar la reflexión teológica sobre las iglesias locales en estos tiempos marcados por la sinodalidad, el ecumenismo, el diálogo intercultural e interreligioso.

Desde mi punto de vista, las teologías sobre las iglesias locales deben tomar una distancia prudente respecto del paradigma dominante: el de la encarnación. Tal y como lo expresaba con anterioridad, el esquema vertical de la encarnación (tradicionalmente y metafísicamente considerado) en el que la persona preexistente del Verbo de Dios asume una naturaleza humana (que no llega a ser persona según el Concilio de Calcedonia), no es del todo apto para explicar la inculturación del pueblo de Dios en las diversas realidades culturales.

Es preocupante comprobar que la idea, abstracta por cierto, sobre la preexistencia ontológica de la Iglesia universal respecto a las Iglesias locales sigue vigente; y no solamente en los ámbitos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino también en el mismo campo exegético. Es el caso, por ejemplo, del reconocido biblista Jean-Noël Aletti, quien luego de examinar el contenido semántico del sintagma *ekklesia* concluye diciendo: “para Pablo, la idea de la Iglesia universal es ciertamente primera, y hoy esto es admitido por una buena parte de los investigadores protestantes” (2010, p. 40). Frente a esto se precisa de una especie de eclesiogénesis local intercultural que dé prioridad, de forma horizontal, a la configuración local, al rostro único que van adquiriendo las iglesias en su nacimiento y crecimiento en territorios específicos ¿No ha dicho acaso papa Francisco que la realidad (eclesial, concreta, local, que surge desde los territorios en este caso) es superior a la idea (universal y abstracta de la Iglesia que nos hemos hecho, que hemos heredado) (EG 231)? ¿No nos ha dicho y advertido también que “a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador” (EG 117)?

El legado del papa Francisco para las iglesias locales

Considero que si se desea entender adecuadamente la idea de catolicidad del (*desde*) pueblo de Dios, solamente puede hacerse desde una comprensión relacional. Las siguientes reflexiones de Galli, sobre el genitivo “desde” (pueblo *de* Dios que se gesta *desde* los pueblos), son pertinentes para una teología de la Iglesia local que pretenda estar a la altura de los signos de los tiempos actuales.

Estos diversos enunciados sólo apuntan a decir humildemente una verdad del misterio. Resaltan la preposición “desde” que vincula a la Iglesia y los pueblos. El uso del “desde” denota origen, procedencia, surgimiento, composición. El pueblo de Dios surge de los pueblos. Por otro lado, designa pertinencia, vinculación, arraigo, fidelidad. En los Hechos de los Apóstoles y en este momento sinodal los seres humanos participan del pueblo de Dios con lo que son y lo que tienen, sin despojarse de sus valores culturales ni de sus circunstancias históricas. Por el contrario, le aportan los tesoros de sus dones y bienes. Entonces “desde” también significa asunción, incorporación, introducción, intercambio, recapitulación. La vocación católica, sinodal y misionera del pueblo de Dios conlleva el desafío de que la comunión entre las iglesias fomente el intercambio entre las culturas. [...] El genitivo “de los pueblos” no sustituye al genitivo de autor “de Dios”; ambos términos expresan el doble origen y la doble composición de la Iglesia. [...] La catolicidad es relacional e inclusiva, no invasiva ni imperial. (2024, p. 451.453).

Hace falta, pues, introducir una concepción procesual y socio-histórico-cultural de la catolicidad en nuestras teologías sobre la naturaleza, vocación y misión de la Iglesia local. Es preciso recordar que la ausencia señalada hace unos años por Eloy Bueno de la Fuente (2000, p. 18) de una transformación, de un giro de la “diócesis” hacia la “Iglesia local”, ha sido subsanada por el *Instrumentum laboris*. Así lo destacan Brighenti y Luciani al comentar la preferencia en el proceso sinodal por el término “Iglesia local”: “el desarrollo en el uso de esta terminología a lo largo de las distintas etapas del sínodo manifiesta la intención de superar una eclesiología heredada que da más importancia a la Iglesia universal sobre la local”. (Brighenti; Luciani, 2024, p. 26-27).¹⁰ En estos tiempos marcados por la sinodalidad y la interculturalidad hace falta otro giro, un viraje hacia una teología sobre la Iglesia local que, tomando distancia de concepciones modernas y eurocéntricas de la territorialidad, se abra, tal y como lo hizo Francisco, a los saberes olvidados y marginados de los pueblos originarios; a maneras otras de vivir, de corazonar y sentir, pensar las relaciones intrínsecas, no antropocéntricas, entre humanos en general y el resto del tejido de la vida en su exuberante biodiversidad y comunalidad.

¹⁰ Los autores citan a continuación un extracto del *Instrumentum laboris*: “hemos podido tocar con nuestras manos la catolicidad de la Iglesia, que, en las diferencias de edad, sexo y condición social, manifiesta una extraordinaria riqueza de carismas y vocaciones eclesiales, y guarda un tesoro de diversidad de lenguas, culturas, expresiones litúrgicas y tradiciones teológicas” (Brighenti; Luciani, 2024, p. 27).

CONSIDERACIONES FINALES

Hablar y reflexionar sobre el legado que dejó, para las iglesias locales, el rico magisterio eco-eclesiológico del papa Francisco, nos puede llevar a transitar rutas de reflexión teológica insospechadas.

La forma como abordó y recuperó el pontífice la diversidad territorial en *Querida Amazonia*, constituye una apertura al diálogo interdisciplinar entre teología sobre las iglesias locales y teorías críticas sobre el territorio. A mi forma de ver, esto está significando un avance considerable de cara a la misión inculturada o, quizás, convendría mejor llamarla misión interculturada, pues ya no se trata de un diálogo vertical en el que la supuesta Iglesia universal, abstracta y atemporal, se encarna luego en territorios diversos potenciando las semillas del verbo que allí se puedan discernir, para luego elevarlas y purificarlas de manera que puedan responder a la pureza de un Evangelio descarnado. Se trata, más bien, de un diálogo horizontal, bilateral, en el seno del cual, las filosofías de los pueblos (AG 22), sus sentipensares territoriales, puedan enriquecer e incluso desvelar riquezas insospechadas en la teología sobre la Iglesia local. Este es uno de los legados que ha dejado el papa Francisco. En nosotros queda el aceptarlo si deseamos ver emerger, a nivel local, el poliédrico rostro del pueblo de Dios a tal punto que podamos usar el plural pueblos de Dios.

Para terminar, un curioso enigma y una interpelación. Resulta interesante observar un aspecto desconcertante presente en el libro del Apocalipsis. “He aquí la morada de Dios con los hombres, y morará con ellos y ellos serán sus pueblos [*laoi*] y el mismo Dios con ellos será su Dios” (Ap 21, 3). Cabe resaltar que este es el único texto de toda la Escritura que usa el plural para referirse al pueblo de Dios. Surge la duda: ¿es acaso error del autor o de los copistas? Al seguir de cerca la transmisión textual de este enunciado apocalíptico en nuestras traducciones es fácil ver que siempre se trata de corregir el plural (pueblos) introduciendo el singular. El comentario de Galli (2024, p. 76) me parece acertado: “muchos copistas han preferido corregir el término poniéndolo en singular. Por el contrario, pareciera que el Apocalipsis quiere resaltar que la Iglesia es ciudad – y el pueblo – del cordero inmolado y resucitado, que incluye a todos los pueblos”.

Vuelvo a preguntar a todo potencial lector: ¿es un simple error textual? ¿No será más bien que se trata de un criterio hermenéutico-cultural, ofrecido por el texto, para hacer la aventura de releer la totalidad del canon a la luz del plural sus pueblos y así reorientar nuestras desgastadas categorías eclesiológicas, que aún parecieran seguir siendo monoculturales y exclusivistas, al sueño ecuménico, intercultural e interreligioso del Dios de muchos rostros anunciado y vivido por Jesús de Nazaret? Dejo la respuesta a usted, lector. ✨

REFERENCIAS

ALETTI, Jean-Noël. **Eclesiología de las cartas de San Pablo**. Estella: Verbo Divino, 2010.

El legado del papa Francisco para las iglesias locales

BENAVIDES, Mónica. **Lectura teológica del habitar el territorio**. Bogotá: Celam, 2023.

BERNABÉ, Carmen. El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa. En: AGUIRRE, Rafael (Ed.). **De Jerusalén a Roma: la marginalidad del cristianismo de los Orígenes**. Navarra: Verbo Divino, 2021. p. 19-45.

BRIGHENTI, Agenor; LUCIANI, Rafael. **Instrumentum laboris para la segunda sesión de la asamblea del sínodo**: resumen del texto y elementos de análisis. Montevideo: Observatorio Latinoamericano de la Sinodalidad, 2024.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio**. Una biografía intelectual: dialéctica y mística. Madrid: Encuentro, 2018.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución dogmática Lumen gentium**: sobre la Iglesia. Salamanca: BAC, 2023.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Decreto Ad gentes**: sobre la actividad misionera de la Iglesia. Salamanca: BAC, 2023.

DE LA CADENA, Marisol. Protestando desde lo común. En: SANTISTEBAN, Rocío Silva (Ed.). **Mujeres indígenas frente al cambio climático**. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2019. p. 35-48.

DE LA FUENTE, Eloy. **Eclesiología del papa Francisco**: una Iglesia bautismal y sinodal. Burgos: Monte Carmelo, 2018.

DE LA FUENTE, Eloy; CALVO, Roberto. **La Iglesia local**. Madrid: San Pablo, 2000.

ESTERMANN, Josef. Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano. En: BETANCOURT, Raúl; BEORLEGUI, Carlos. **Guía comares de filosofía latinoamericana**. Granada: Comares, 2014. p. 271-291.

FRANCISCO. **Exhortación apostólica Evangelii gaudium**: sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Guatemala: Kyrios, 2013.

FRANCISCO. **Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia**. Guatemala: Kyrios, 2020.

GALLI, Carlos. **El Espíritu Santo y nosotros**. Bogotá: Celam, 2024.

GARCÍA, Nelson. María en el reciente magisterio de la Iglesia: madre de Cristo, icono de la Iglesia, muchacha de Nazaret, reina del corazón palpitante de la Amazonia. En: UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR. **María de Nazaret**: mirada bíblica, histórica e interconfesional. Guatemala: Cara Parens, 2023. p. 227-269.

MADRIGAL, Santiago. Comentario a la constitución Lumen gentium. En: MADRIGAL, Santiago (Ed.). **Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II: Sacrosanctum concilium, Lumen gentium, Orientalium ecclesiarum**. Madrid: BAC, 2023. p. 519-728.

MADRIGAL, Santiago. Escritura y tradición en el magisterio kerygmático de Francisco. En: ALONSO, Pablo; MADRIGAL, Santiago (Eds.). **Teología con alma bíblica**: miscelánea homenaje al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz. Madrid: Comillas, 2021. p. 399-414.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Eclesiología**: la sacramentalidad de la comunidad cristiana. Salamanca: Sígueme, 2007.

SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS. **“Instrumentum laboris” para la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (octubre de 2024):** cómo ser una Iglesia sinodal misionera. Vaticano: Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2024.

Recebido em: 18/09/2024.

Aceito em: 06/12/2025.