



Cemla
BRASIL

COLOMBIA

MÉXICO

TOMOS

*del Centro de Estudios Misioneros
Latinoamericano*

2

**Hacia una visión
integral de misión**

**MISIONEROS XAVERIANOS
ZAPOPAN-2015**

Tomos del Cemla

Los Tomos del Centro de Estudios Misioneros Latino-Americano (Cemla) son una publicación periódica de los Misioneros Xaverianos de América Latina (Brasil, Colombia, México). Recogen artículos de estudios y de reflexión sobre la realidad socioeconómica, política, cultural y religiosa del Continente, sobre el camino de la Iglesia Latinoamericana y sobre la relevancia de la presencia xaveriana en los diversos contextos.

Portada: *representación del mito del calendario azteca de los Cinco Soles, que cuenta la historia de la creación y el papel desempeñado por los dioses. Los Cinco Soles son cinco periodos de la historia: en cada uno de ellos reinó una divinidad. Cada vez que hubo una catástrofe, la humanidad desapareció. Entonces, la humanidad renació con la dominación de una nueva divinidad. Ahora, de acuerdo con la leyenda azteca, vivimos en el quinto sol que esta en el centro de la representación.*

Coordinador del Cemla

Rafael López Villaseñor – Brasil Sur

Equipo de redacción

Alessandro Ferruglio – Colombia

Carluccio Mongardi – México

Estêvão Raschietti – Brasil Sur

Gerardo Custodio López – México

Sávio Corinaldesi – Brasil Norte

Walter Taini – Brasil Norte

TOMOS
del Centro de Estudios Misioneros Latinoamericanos
Edición Española

Ediciones Xaverianas
Circ. Medas, 500 Col. Altamira
45160 Zapopan, Jalisco
Tel. + 52 (33) 3633.3321

ÍNDICE

EDITORIAL	3
-----------------	---

Gerardo Custodio

¿Los pobres son evangelizados?

En perspectiva desde la tradición Guadalupana	13
I. Contando el nican mopohua	15
II. El encuentro y la relación de los personajes	18
III. Resonancias en la naciente iglesia	28

Rafael López Villaseñor

Elementos para una lectura

de los Signos de los Tiempos	37
---	----

Mauro Loda

Reflexiones sobre el fenómeno religioso en Colombia entre pluralismo religioso y secularización

61

Stefano Raschiatti

Misión y cooperación misionera

Orientaciones para la Animación Misionera en Brasil	77
I. La Misión	79
II. La cooperación misionera	93

EDITORIAL

Hacia una visión integral de misión

Nos hemos encontrado en Belem, Pará en Brasil, del 19-23 de enero del 2015, en la sede de la Región Norte de Brasil, los xaverianos representantes de las regiones de Colombia, México, Brasil Norte y Brasil Sur, para el tercer encuentro del Centro de Estudios Misioneros Latinoamericanos (CEMLA). En esta ocasión presentamos los trabajos que nos propusimos elaborar en el transcurso del año, abriendo la participación a otros Hermanos de la región que nos acogió, como ya es práctica usual en nuestros encuentros. De esta manera, tuvimos la oportunidad de evaluar el camino hecho, la presentación de nuestro trabajo, dialogar sobre los asuntos de mayor interés y, las posibles disposiciones a ser asumidas por nosotros y por las respectivas Direcciones Regionales.

El intenso y animado debate de los primeros días hizo surgir algunas inquietudes importantes: ¿Cuál es el sentido de nuestra presencia xaveriana en América Latina, si la orientación de nuestra Congregación, siguiendo su carisma específico *ad gentes*, señala por potenciar la acción misionera en Asia y África (Cf. CGXVI 53.1)? ¿Es suficiente afirmar que la animación misionera y vocacional y la formación constituyen el eje global en torno al cual articulamos nuestras actividades (cf. CEMLA, Tomo I, p. 4)? ¿Qué se espera realmente de las cuatro regiones latinoamericanas en términos de un incremento de recursos humanos y materiales en favor de la misión *ad gentes* en otros continentes? ¿Cuáles son los proyectos en curso, las inversiones a medio plazo, el compromiso efectivo de los Hermanos en esta perspectiva y expectativa?

El cuadro general suscita perplejidades y cuestionamientos, dado que la mayoría de los Hermanos, sobre todo en algunas regiones, está metida en la pastoral misionera, y espera de la Congregación un incentivo, una motivación, una orientación para continuar en este camino. Después de todo, ¿América Latina no es también un campo de misión *ad gentes*? ¿La pastoral indigenista no representa un ámbito específico para la misión de los xaverianos? La reciente nominación de nuestro hermano Adolfo Zon como obispo coadjutor del Alto Solimões, ¿no constituye una señal? En un momento en que la Congregación se orienta por Asia y África, la Iglesia confía a un xaveriano una de las fronteras más misioneras de las Américas.

En nuestra manera de ver, escoger Asia y África como campos privilegiados de misión *ad gentes*, con la consecuente redefinición de las regiones latinoamericanas como contextos de animación misionera vocacional y formación, nos habla respecto a una opción *estratégica* de la Congregación determinada por criterios coherentes con nuestro carisma y con la exigencia del primer anuncio. Pero no puede ser entendida como una opción *absoluta*, pues la urgencia misionera en este mundo secularizado y pluricultural, no existe solo en estos continentes.

Más aún, pensar en América Latina como ámbito para una animación misionera vocacional, pensada y planeada en vista de una misión universal transcultural, parece algo que tiene poco que ver con la conciencia eclesial de este continente. Nuestras Iglesias locales carecen de por sí de esa sensibilidad y de ese impulso, al punto de entender la misión *ad gentes* entre las cosas que se aceptan y se reconocen, pero que no dicen mucho y ni comprometen. El llamado misionero que realmente

impacta y que suscita compromiso es “la misión aquí”, hecha por todos los bautizados, y no primeramente la misión más allá de las propias fronteras, realizada por agentes cualificados (cf. EG 120). Una perspectiva de misión *ad intra* –pero muy apegada a la realidad- y de poca relación con la visión universal-católica, permea la vida eclesial de los países de Latinoamérica. Por más que provocamos con estímulos, subsidios, intervenciones, iniciativas, cursos y eventos de animación misionera, vemos que el trabajo hecho procede con paso lento. Tenemos que reconocer que falta osadía y competencia por parte nuestra, pero también tenemos la sensación que la palabra “misión” toma otro rumbo y adquiere otro horizonte de significado en el alma religiosa, cristiana, eclesial de nuestros pueblos.

El proceso de inserción en una realidad requiere que no se ponga el plan de trabajo por encima de la marcha del pueblo (cf. EG 82). Estamos aquí para ofrecer nuestro aporte, pero debemos comprender que una conciencia misionera universal no se impone y ni se coloca de arriba para abajo. Por el contrario, ésta brota de la raíz de la vida de las comunidades de manera creativa y articulada con la cultura y coyuntura eclesial. ¿Cómo entonces cualificar nuestra presencia en Latinoamérica encarnándonos hoy en el proceso de nuestras iglesias sin perder la xaverianidad, intentando también alcanzar algunos objetivos concretos en el ámbito de la animación misionera vocacional?

Para responder a estas inquietudes y provocaciones necesitamos ver, integrar, renovar nuestra comprensión de misión. Estamos todavía muy ligados y casi obsesionados por la identificación de misión *ad gentes* con la “misión extranjera”. El Vaticano II, hace 50 años, se encargó de deshacer, de una vez por todas, esa relación.

Por el contrario, nosotros hoy la mantenemos no solo en el nombre del Instituto, sino también en el imaginario de nuestras comunidades, en los ideales de nuestra consagración, así como en la organización y en la política de nuestra congregación.

Si vemos la historia de la evangelización reciente, la “misión extranjera” surge en el ámbito de la cristianidad y en la distinción entre países no cristianos y países cristianos, o, como llamamos hoy, entre países de misión y países de animación y formación misionera. Se llama precisamente “extranjera” porque remite al envío a una tierra distante para anunciar el Evangelio y expandir la presencia de la Iglesia. La realización de este modelo misionero está en el dejarlo todo y partir para una meta más allá de nuestras fronteras. Ya el P. Manna en 1929 alertaba que el límite intrínseco de ese modelo es de ser “extranjero” y, por lo tanto, ajeno a los contextos que pretende evangelizar e incapaz de reconocer verdaderamente el valor de la Iglesia local. Pero esa noción hoy puede ser “alienante” también para la Iglesia evangelizadora, si ésta lanza la misión demasiado lejos de la vida de las personas, idealizándola y creando un mito romántico del allá afuera, que la hace inalcanzable para la mayoría de los bautizados.

El Concilio cambia sustancialmente ese paradigma al declarar que la misión no es una actividad y ni un ideal, sino una esencia divina que surge del “Amor Fontal” del Padre. La Iglesia, al participar de la vida y de la gloria de la Trinidad, es por naturaleza misionera y está llamada a cooperar con la misión de Dios en el mundo (cf. AG 2):

1. La misión, antes de ser una obra promovida por agentes específicos, es una dinámica, un impul-

- so interior, un espírito vital connatural a la forma de ser de la Iglesia y de cada cristiano.
2. La misión no es más una meta más allá de las fronteras, sino un *camino* de seguimiento de Jesús que descentraliza¹ y abre al encuentro de los otros y con los pobres, haciendo a la Iglesia peregrina permanentemente, huésped de unos y compañera de los otros.
 3. Para el Decreto *Ad Gentes*, el protagonista de la misión no es más el misionero extranjero, sino la Iglesia local y el Pueblo de Dios encarnado en una realidad y articulado mundialmente. Los Institutos misioneros están llamados solo a cooperar en esa tarea, según el carisma que le es propio.

A partir de estos principios, brevemente mencionados, podemos intuir que necesitamos abrirnos a comprensiones de nuestro carisma mucho más inclusivas, de mayor apertura y articuladas al caminar de nuestras Iglesias. Por ejemplo, no podemos transferir a toda hora nuestro compromiso misionero para otras fronteras, sin tener un compromiso efectivo con la pastoral local y con la acción evangelizadora en la sociedad donde vivimos; faltaríamos como mínimo con el testimonio, pieza clave para una animación y formación misionera particularmente de la juventud.

Sin embargo, vivimos en un mundo globalizado que derrumba fronteras e paradigmas, sea negativamente por una forma neoliberal devastadora de todo tipo de identidad, sea positivamente por la percepción, fa-

¹ Cf. FRANCISCO. *A vocação de ser catequista*. El Pontífice anima a no tener miedo de salir de sí mismo para ir al encuentro de los otros [*Discurso aos participantes no Congresso Internacional de Catequese*, Roma, 27 de setembro de 2013, n. 1], in: *L'Osservatore Romano*, 29 set. 2013, p. 7.

cilitada por la cultura de comunicación, de que somos una única familia humana. Ese contexto resalta todavía más la urgencia de una misión mundial *ad gentes*, al mismo tiempo que “desterritorializa” al cristianismo y a las otras tradiciones religiosas, a través de la entrada del secularismo y laicismo, junto con la libertad de religión. Los no cristianos, hoy, no pueblan solo unas regiones del planeta, sino que transitan en todos los ambientes de las diversas sociedades. Eso no puede dejarnos indiferentes y rehenes de nuestros esquemas: es necesario movilizarnos en múltiples direcciones.

Ese compromiso debe tener en cuenta, sin duda alguna, nuestros pobres recursos y la estrategia operacional de nuestro Instituto y de cada Región. A pesar de eso, la integración entre pastoral, acción profética en la sociedad y envío misionero *ad gentes*, debe constituir el alma de nuestra espiritualidad, la sabiduría de nuestros proyectos, la dinámica de nuestra vida en cualquier lugar donde estemos. Una visión de misión integrada y unitaria en todos sus aspectos, *ad intra* y *ad extra*, debe llenar todo lo que somos: somos misioneros por naturaleza y por práctica de vida, en la Iglesia y en la sociedad, enviados *ad gentes*. La fragmentación de las diversas instancias y la obsesión por la especificidad del carisma en un mundo tan complejo y con rápidos cambios, es nuestra mayor tentación: lleva a la pérdida de sentido de una consagración relacionada a un más allá de las fronteras posiblemente desconectado de lo concreto de la existencia, de la comunión eclesial y del camino discipular.

Creemos que la celebración de los 150 años del nacimiento de San Guido María Conforti, pueda ser una ocasión para redescubrir una figura que nos inspira en esta mayor integración misionera; él fue un pastor

ejemplar, se comprometió activamente en resolver los conflictos de la sociedad de su tiempo y dio vida a un Instituto misionero *ad gentes*. Una vida misionera plena, concreta, ubicada, unitaria, tal como debe ser la nuestra.

Las contribuciones de este segundo tomo del CEMLA quieren ir en esta dirección, de continuar a alimentar un espíritu misionero integrado, afirmando también una metodología de trabajo: rescatar la memoria histórica y la riqueza espiritual de nuestros pueblos; reflexionar sobre las transformaciones socio culturales que desafían nuestra misión; señalar posibles caminos para nuestra acción y animación misionera en la actual coyuntura de América Latina.

Belém, 23 de Enero de 2015

Estevão Raschiatti

Francisco Xavier Martinez

Gerardo Custodio López

Mauro Loda

Pascal Atumissi Bekububo

Rafael López Villaseñor



**¿LOS POBRES
SON EVANGELIZADOS?**

¿LOS POBRES SON EVANGELIZADOS? En perspectiva desde la tradición Guadalupana

Gerardo Custodio

Abstract:

Much has been written regarding the role the poor plays in the context of Liberation Theology. But if the analysis of the concept of the poor starts by considering what happened at the Tepeyac, in the context of the Guadalupana tradition, then we begin looking at things from a different angle and new insight arises with the following question, which will be the topic of our reflection: *Are the poor evangelized?*

Having the Guadalupana tradition as our starting point – which portrays a relationship between the three main characters: the Lady of the Heavens, Juan Diego, and the bishop – the initiative comes from the Lady of the Heavens who speaks to Juan Diego, demonstrating that the message is transmitted in a natural and friendly way, in fraternal conversation, in a face to face encounter, and respecting the uniqueness of the person and his surroundings. The invitation to be the bearer of great news emerges from this dynamic. In the narrative, Juan Diego – who represents the people living in chaos due to the consequences of the conquest – is transformed by his encounter with the Lady of the Heavens and accepts to take the message to the bishop, who is also invited to receive the good news from the Lady of the Heavens.

The message was not initially received by the beginning Church, until many years later. At the same time, the indigenous people were not in a position to believe in the new doctrine due to the antagonism between the message and the practice of the evangelizers.

Today, Pope Francis invites the believers to go out of their comfort zone, spread the message of Jesus, and be coherent with their faith. As Xaverians sent to preach the gospel “Ad Gentes,” we can ask ourselves: Who are we addressing the message to? Are we serving “the poor” in order to prepare them to be evangelizers? How are we undertaking this ministry?

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito con respecto del papel que juega el pobre en la teología latinoamericana. Ejemplo clásico de ello son las obras: Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez y Jesucristo y la liberación del hombre de Leonardo Boff. Pero si el análisis del pobre arranca considerando lo sucedido en el Tepeyac, en un contexto de la tradición guadalupana, entonces nos colocamos en un ángulo diferente donde puede surgir alguna novedad con la siguiente pregunta, que será el tema de nuestra reflexión: **¿Los pobres son evangelizados?**

Partiendo de la tradición guadalupana en donde se presenta una relación entre los tres personajes principales: la Señora del Cielo, Juan Diego y el Obispo, la iniciativa viene de la Señora que le habla a Juan Diego donde muestra la manera como el mensaje es transmitido de manera natural, en una conversación fraterna, amigable, como de un tú a tú, respetando la persona del otro y su entorno, para luego surgir la invitación a ser portador de una gran noticia. En el relato, Juan Diego, que representa a un pueblo que vivía en el caos por las consecuencias de la conquista, es transformado por el encuentro con la Señora y acepta llevar el mensaje para el obispo, quien a su vez, también es invitado a recibir la buena noticia.

Por pobre entendemos aquel necesitado, desprotegido, limitado, carente, reducido, rebajado... de lo más elemental para vivir como persona. Evangelizado viene de evangelio, buena nueva. Evangelizado es aquel que responde a la propuesta de la Buena Nueva, a la salvación, y mejor aun, al Reino de Dios, al proyecto de Dios ⁽²⁾.

I. CONTANDO EL NICAN MOPOHUA

Nican Mopohua son las primeras palabras en lengua náhuatl de la narración de las apariciones en el Tepeyac ⁽³⁾ que significan: aquí se narra. El Nican Mopohua fue escrito por Antonio Valeriano ⁽⁴⁾ en náhuatl clásico algún tiempo antes de la muerte de Juan Diego en 1548.

Se cuenta que una Señora del Cielo llamada Guadalupe se apareció en el cerro del Tepeyac. Se dejó ver de un pobre indio de nombre Juan Diego. Sucedió en 1531, un sábado 9 de diciembre en la madrugada, cuando Juan Diego se dirigía a Tlatelolco para el culto. Oyó música y pájaros provenientes de la cumbre que le hizo

² Cfr. Xavier León-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, (Barcelona, Ed. Herder, 1980).

³ El Tepeyac es un lugar donde había un templo para honrar a la diosa Tonantzin, diosa indígena. La gente hacía largas peregrinaciones de todos lados para visitarla. Es un cerrito situado a una legua (4-5 kms) al norte de la ciudad de México. Cf. Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813* (Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1976), 211-12.

⁴ "El célebre indio D. Antonio Valeriano, fue natural de Azcapotzalco, hijo de caciques nobles y pariente de Moctezuma. Cuando en 1537 fundó D. Antonio de Mendoza el colegio de Santiago Tlatelolco, Valeriano fue uno de los primeros colegiales y cátedra de gramática. Fue gobernador de los indios de México por espacio de treinta y cinco o cuarenta años y murió de edad avanzada en Agosto de 1665." José Cantú Corro *Juan Diego* (Cuautla: Ed. Juan Diego, 1941), 56.

pensar que estaba acaso soñando o ya en el cielo. Alguien lo llamó: Juanito, Juan Dieguito. Subió al cerro y vio a una Señora de pie que le pidió que se acercara: “El más pequeño de mis hijos, ¿a dónde vas? Yo soy María, la madre del verdadero Dios, el dador de la vida, el Creador de la humanidad y Maestro de lo cercano, el Señor de cielos y tierra. Quiero mi templo aquí en este lugar, donde voy a mostrar y dar todo mi amor, compasión, ayuda y protección a la gente, a ti y a los moradores de esta tierra y a cuantos me amen. Ahí oiré sus quejas y remediaré sus penas, miserias y dolores. **Ahora ve al palacio del obispo en México y dile que yo te envíe como mi mensajero. Esta es la misión que te encargo.**”

Se fue al palacio del obispo Juan de Zumárraga a quien dio el mensaje pero este no le creyó porque pensaba que era un invento de él. Juan Diego regresa apesadumbrado y le dice a la Señora, que ya lo esperaba: “Te ruego, mi Señora, que encargues a uno de los nobles, gente respetada para que así tu palabra sea creída. Luego Juan Diego habló sobre sí mismo: “Yo soy solo un pequeño hombre que no tiene un lugar propio, un cordel, escalerilla, cola, una hoja; me envías a un lugar por donde no ando ni paro.” Ella respondió: “**es absolutamente necesario que seas precisamente tú quien vaya a hablar por mí. Te ruego y te ordeno que vayas mañana a ver al obispo nuevamente.**” Él replicó: “iré de muy buena gana, pero quizá no sea aún creído. Mañana regresaré para darte la respuesta del obispo.”

Al día siguiente era domingo, fue y con dificultad le dejaron ver al obispo a quien relató el mensaje pero ni aun así no le creyó. El obispo le pide una prueba para creer. El lunes Juan Diego se quedó en casa por causa de la enfermedad de su tío Bernardino. El martes, Juan

Diego iba por un sacerdote para que auxiliara a su tío pero la Señora le sale al encuentro y le pregunta: “¿A dónde vas?” Después de explicarle sobre el tío enfermo, ella le responde: “escucha, el más pequeño de mis hijos, que nada te deprima, no tengas miedo de ninguna enfermedad o dolor. ¿No estoy yo aquí que soy tu madre? ¿no estás bajo mi protección y amparo? ¿hay algo más que tu necesitas? está seguro que él no morirá, por ahora, de lo que padece, puedes estar seguro que se recuperará.” Él se consoló mucho y su corazón recobró la calma.

Juan Diego le suplicó que lo enviara por la señal. Ella dijo: “sube a la cima del monte, ahí encontrarás que hay muchas flores, córtalas, júntalas y traémelas aquí para que yo las vea”. Juan Diego subió y cortó las flores y las puso en su tilma. Luego que regresó ante la Señora, ella las tomó con sus manos y las colocó en la tilma de nuevo. “Mi hijito, estas rosas son la prueba y señal, muéstralas solo delante del obispo”. Él se marchó.

Después de mucho esperar logró ver al obispo y le dijo: “Señor obispo, hice como tú ordenaste, **aquí tienes la señal para que creas en mis palabras y en el mensaje, recíbelas**”. En ese momento desenvolvió su tilma y las flores cayeron regándose en el piso. Al momento apareció pintada en la tilma la imagen de la Señora. El obispo cayó de rodillas y todos se conmovieron, llorando y pidiendo disculpas por no haber creído en su palabra y habiendo negado lo que ella había pedido.

El obispo desató el manto del cuello de Juan Diego y lo llevó a su capillita. Juan Diego se quedó ahí todo aquel día y al siguiente día, el obispo dijo: “Vamos para que nos muestres el lugar donde la Reina del cielo quiere que su templo sea levantado”. Juan Diego les indicó el lugar y luego se dirigieron a la casa de Juan Diego.

Una vez que llegaron, su tío Juan Bernardino les contó la forma como la Señora lo había curado y que él había visto a la Señora tal y como su sobrino la había visto. “Ella le dijo su nombre, que sería el nombre de la preciosa imagen, la siempre Virgen María de Guadalupe”.

II. EL ENCUENTRO Y LA RELACIÓN DE LOS PERSONAJES

Al mismo tiempo que analizo la relación de los personajes, voy sugiriendo algunos puntos que veo convenientes en la evangelización del pobre.

• Encuentro de la Señora con Juan Diego (el pobre)

Más que apariciones de la Señora a Juan Diego, yo diría que fueron encuentros, acercamientos fraternos. Los encuentros van mostrando, por un lado, a la Señora que revela progresivamente su identidad y el deseo que la lleva a estar allí; por otro lado, lo que Juan Diego y luego el obispo van entendiendo de la identidad de la Señora en la medida que suceden los encuentros.

La Señora del cielo se presenta en un ambiente que está en consonancia con el orden del universo, ya que la misión azteca era la conservación de mundo por la mística a su dios Huitzilopochtli⁽⁵⁾ de darle vida al sol. Ella llama a Juan Diego y le dice: “Juanito... ¿a dónde vas?”

⁵ Huitzilopochtli fue el dios principal de los aztecas. Él es también uno de los cuatro hijos del dios supremo Ometéotl (ome=dos, teotl=dios). Los aztecas estaban convencidos de haber sido elegidos por su dios para ser los ‘amos’ de la mayor parte del país. Huitzilopochtli era el dios guerrero de los aztecas. Este dios nació peleando y para pelear (Cf. Bernardino de Sahagún, *Historia de las Cosas de la Nueva España*, libro III, c.III, nn.1-4, México: Porrúa, 1985). Huitzilopochtli era la inspiración de los aztecas, y estos aceptaron esa mística. (Cf. León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*,

“No xocoyouh Iuantzin... con objetividad y sin forzar el náhuatl, debemos entender: ‘Juan, tú que eres digno de respeto (eres) el más pequeño de mis hijos’... o dentro de un contexto de conquistado sería ‘Juan a ti que eres digno, te han reducido, te han disminuido.’”⁽⁶⁾

Las palabras de la Señora tocan profundamente la realidad de Juan Diego y del pueblo al que representa. En pocos años, habían pasado de un estilo de vida a un ambiente de muerte por la conquista. Sus vidas no tenían más sentido porque sus valores habían sido arrasados, sus dioses habían sido derrotados⁽⁷⁾. En el primer encuentro con Juan Diego, la Señora le habla con ternura como si ya se conocieran, lo trata con respeto y él percibe su amabilidad.

Aparece en el relato la palabra señora con minúscula y más adelante con mayúscula. Juan Diego agrega: “Nochpotzine” que significa: Niña, pues no ve a la Señora como una figura prepotente. Reconoce que tiene cierta superioridad pero ella se expresa con familiaridad, por lo que él también le dice: Señora mía, mi Niña.

- **Ella quiere su casa en la tierra de los expulsados**

Juan Diego le dice a la Virgen: ‘Tengo que llegar a TU casa de México Tlatilolco’. Pero la Señora dice que

95). “Los aztecas pensaban que Huitzilopochtli estaba enojado con ellos porque no lo alimentaban suficientemente. La teoría era que su misión de alimentar al sol les fue conferida por el hecho de ser el pueblo elegido de Huitzilopochtli muchos años antes.” (Peterson, *Ancient Mexico*, 145).

⁶ Cfr. Siller Clodomiro, “En torno al Nican Mopohua, Anotaciones y Comentarios” (Libro anual 1981-1982, Conmemoración Guadalupeana 450 años), México, 1984, 151. I.S.E.E.

⁷ Cfr. Elizondo Virgilio, “La Morenita, the evangelizer of the Americas”, San Antonio, 1980, 53. MACC.

SU casa la quiere en el Tepeyac. No dice Ella que quiere otra casa⁽⁸⁾. ¿Querrá decir la Señora que donde están los misioneros no es su casa? La tarea evangelizadora no estaba siendo fácil y ahora parece que la ‘madre de Dios’ no está de su lado, sin embargo, el mensaje no logrará su objetivo sin su participación, porque la meta es que vencidos y vencedores formen ‘una nueva familia’.⁽⁹⁾

Ella quiere un templo para manifestarse a la gente. Cuatro palabras son usadas (amor, compasión, ayuda y protección) para decir lo que ella desea ofrecer en el templo donde viven los despojados de sus tierras y, en línea con Hoornaert, diría que en un lugar considerado despreciable. Ella sugiere que la evangelización comience donde viven los ‘paganos’ y no al contrario. Los Indios no serán enviados al centro para convertirse en creyentes⁽¹⁰⁾, ya que la enseñanza de la doctrina debe ir acompañada del respeto y dignidad de la persona⁽¹¹⁾, que es parte esencial del evento. Esto es evidente entre la Señora y Juan Diego.

La Señora ofrece su apoyo a todos, pero preferentemente, a los más afectados por la opresión, los que viven por el rumbo del Tepeyac. Para recibir su ayuda, ella pone una especie de condición para todos: amarla y confiar en ella. Juan Diego está viviendo la experiencia

⁸ Siller, *Anotaciones y comentarios*, 153

⁹ Cfr. Hoornaert, Eduardo, *Guadalupe, evangelización y dominación*, Lima, 1979, 15 Colección CEP.

¹⁰ Cfr. *Ibid.* 32.

¹¹ Hoy se llama ‘liberación integral’, ‘evangelización’. Cf. Puebla, nn. 4, 75, 85, 480-85. Y ‘Evangelii Nuntiandi’, nn. 29-34. Muchos años después los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín (1968) y Puebla (1979) finalmente lo tomarían en consideración. Cf. Sobrino, “The Significance of Puebla for the Catholic Church in Latin America.” 289-309. Dussel, “La Coyuntura de Puebla” *Historia de la Iglesia*, 416-28. *De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza 1968-79* (México: Edicol, 1979).

de sentirse amado por el hecho que es escogido para una misión. **El Tepeyac es el lugar donde empieza la evangelización, donde ellos viven**, donde la Señora escogió.

- **Juan Diego siente la confianza de la Señora y adopta su lenguaje**

En el segundo encuentro, ella le dice: “Dile (al obispo) que yo en persona, la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios, te envía”. Juan Diego no es creído por el obispo. Al regresar, ella lo espera, no se aparece, ya está allí. Juan Diego le dice: “la más pequeña de mis hijas”, él está usando la misma palabra (Xocoyouh=hijito, retoñito) que ella usó con él. Esta palabra significa en un adulto: disminuido, insignificante, oprimido. O sea que Juan Diego le dice que el plan de la Señora no está funcionando, que ella también está siendo rebajada, rechazada y la pone en la misma situación que él. Esto hace ver que la relación entre ambos se va haciendo estrecha. Ella le hace sentir que camina con él (y su gente) y participa de la realidad que está viviendo, porque ella es la madre de los pobres y está de su lado.

Juan Diego no oculta su pesar por no cumplirse la orden de la Señora. Él le revela sus aflicciones, le comparte su situación, pide perdón por su falta de efectividad, simplemente no pudo conseguir los resultados deseados. La pobre gente siempre se siente culpable, y Juan Diego toca el fondo de su ‘nada’, pero percibe el apoyo de la Señora; desea continuar y a la vez quiere ser fiel.

- **El pobre es confirmado en la misión**

La Señora dice: ‘Tlaxiccaqui’: escucha; ‘Noxocoyouh’ oprimido, reducido. Ella nota que el más pe-

queño de sus hijos anda decaído, eso no lo podía negar ni pasar por alto, esa era su realidad concreta, pero a pesar de eso, ella lo escoge para su plan; no toma en cuenta a los poderosos (el magnificat), es más, ni los menciona siquiera. “Huelmomatica’, con tus manos, o sea que el pobre tiene que manejar esa misión, moldearla, darle forma. ‘Ipanitlatoz’, favorezcas apoyes, se pide el apoyo de Juan Diego” ⁽¹²⁾.

Ella le manda nuevamente: “hazle saber por entero mi voluntad... que yo en persona... te envía”. Una traducción más fiel sería: “que mi voluntad ha de ser cumplida.” Para la mentalidad náhuatl, cumplir la voluntad divina no era cuestión de querer o no, sino una orden. El paraíso de cantos y flores que había a su alrededor dice que Ella está relacionada con lo divino. Ella viene del lugar donde Dios reside ⁽¹³⁾. El obispo debe entenderlo y obedecer. En la cultura indígena, rechazar colaborar con los dioses era considerado la máxima traición. En fin, ella quiere un templo donde los pobres sean reconocidos como personas con dignidad. Juan Diego queda listo para reanudar su misión y cumplir el deseo de la Señora. Él era azteca y el ser elegido para una misión era un honor, un compromiso.

- **El templo es lugar de respeto y salud de las personas**

En el tercer encuentro, ‘La que está mirando bien a todas partes’ va al encuentro de Juan Diego y le dice: ‘noxocoyouh’ mi pequeño hijo. Ella sabe que él está en un problema que es la enfermedad de su tío. Este tercer encuentro viene a significar intercesión, la necesidad

¹² Cf. Siller, *Anotaciones y Comentarios*, 161.

¹³ Cf. Rojas, *Versión Literal del Nican Mopohua*, (México 1978), 42. n. 27.

de una solución que se da hasta el final del evento. ‘La preocupación material’ de buscar la salud del tío, y la ‘preocupación espiritual’ de la Señora van a encontrar unidad en un único objetivo. De hecho, en el evento hay una sola realidad. El tío se beneficia primeramente y luego el pueblo enfermo que está moribundo por la peste. Juan Diego intercede por todos. Nadie quedará desamparado, pues la divinidad está con ellos. Buscar la salud del tío es desear la salud de todo el pueblo y es parte del proyecto de la Señora. Juan Diego ‘la invita’ a buscar juntos la salud: “¿estás bien de salud, Señora y Niña mía?” y es así como los dos intereses se unen en un solo plan.

Juan Diego no le dice nada sobre la señal, solo sobre el mensaje. Tiene prisa, “por favor... tenme paciencia”. Esto muestra la confianza que tiene ahora con la Señora, no obstante que los aztecas temían a las deidades. Juan Diego es evangelizado, consolado y recibe la confianza que necesita: “¿No estoy aquí que soy tu Madre? No temas ningún mal...”.

“¿Cuix amo Nehuatl in nimopaccayeliz? La frase es intraducible por la profundidad de su contenido... ¿No soy yo la naturaleza de tu salud, el ser de tu bienestar, el principio vital de tu paz? ⁽¹⁴⁾.”

“Le rogó que cuanto antes lo despachara a ver al señor obispo... para que creyera”. Ella le manda recoger las flores: “córtalas, júntalas, recógelas”, el número tres de la intermediación en que él participa no pasivamente sino como intermediario y mensajero de la Señora. “Contarás bien todo... para que puedas inducir al Prelado”. Para el mundo indígena, la señal son las flores y

¹⁴ Ibid. 43. n. 117.

para el obispo será la imagen. Cada uno lo interpreta desde su mundo. Es la orden que él debe cumplir. “Ya contento y seguro de salir bien”, Juan Diego es otro, parece que ha recuperado la confianza en sí mismo. Siente que Ella lo respalda. El pesar del inicio como ‘macehual’ va quedando atrás y se lanza a cumplir su misión.

• Su testimonio y su palabra son escuchados y creídos

“Los criados al acercarse a Juan Diego no veían verdaderas flores, sino que les parecían pintadas o labradas o cosidas en la manta”. Los colores y figuras en la ropa describían la identidad del que la portaba ⁽¹⁵⁾. Si el verso dice que las flores parecían ‘pintadas, labradas o cosidas’, significa que las flores-verdad son ya parte de la personalidad de Juan Diego; ya nadie se las podía arrebatar.

“Cayó, el obispo en la cuenta de que aquello era la prueba”. El poder de la señal va a tocar el corazón ‘incrédulo’ del obispo. El obispo, antes de ver, se prepara para aceptar y apoyar el mensaje; él desea con ansia ver la prueba que le revelaría la autenticidad de lo que sucedía y se eliminaría toda duda.

“...que pedías una señal para poder creerme”. La fuerza de estas palabras recae en que aceptar a ‘la madre de Dios’ es también aceptar al Indio. Si esto se da, entonces hay una razón para construir el templo, de otro modo, tener un templo solo por levantarlo, no viene a ser parte del plan de la Señora. Su templo ha de restablecer la dignidad del oprimido, “templo nuevo y sociedad nueva” ⁽¹⁶⁾.

¹⁵ “El ayate era el símbolo de la persona.” Rojas, *Versión Literal*, 45. n.181.

¹⁶ Siller, *Anotaciones y Comentarios*, 177.

“Yo te había dado mi palabra de traerte alguna señal... para que se cumpla su voluntad”. La prueba pedida y su portador no pueden separarse. El obispo, o la acepta o la deja; la voluntad de la Señora o su propia voluntad; construir el templo-dignidad del Indio o ignorar todo lo del Tepeyac. “Para que aparezca la verdad de mi palabra y de mi mensaje”. Este es un punto decisivo del evento. Juan Diego no es un mero instrumento sino una persona. Es digno de confianza. Es portador de un mensaje.

• El Obispo al aceptar el mensaje acepta al mensajero

“Desenvolvió su blanca manta... las flores se esparcieron por el suelo... se dibujó en ella y apareció de repente la preciosa imagen de la siempre Virgen Santa María, Madre de Dios... que se nombra Guadalupe”. “Luego que la vió el obispo, él y todos... mostrando que la contemplaron con el corazón y el pensamiento”. “El obispo con lágrimas de tristeza oró y le pidió perdón de no haber puesto en obra su voluntad”. ¿Qué sucedió con las flores? El obispo puso toda su atención solo en la imagen. Tres encuentros y dos apariciones (la tilma y al tío Bernardino) suman cinco y significa también superar, por lo que el obispo y los suyos llegaron a ser parte positiva en el evento. “Todos han asumido la misma actitud del pobre Juan Diego, se han identificado con él... lloran, piden perdón” ⁽¹⁷⁾. La meta del evento se está consiguiendo. “La contemplaron con el corazón y el pensamiento.”

En el evento, Guadalupe es la fuente del mensaje y Juan Diego es el medio para hacerlo real, aún si él y su

¹⁷ Ibid. 180.

gente habían sido reducidos al más bajo nivel por aquellos que sustentaban el poder. ⁽¹⁸⁾

Él emerge como evangelizado y evangelizador en el plan de la Señora, asumiendo la misión y llegando a ser parte de ella.

“El medio es el mensaje; el mensajero lleno de fe es el mensaje. Pero el mensaje encarnado en el mensajero resulta inaceptable, repulsivo, cambia el orden normal, que necesita cambio, conversión, muerte para aceptarlo como Buena Nueva, pues el indígena viene de la ‘religión del diablo’”⁽¹⁹⁾.

• Juan Diego hace una síntesis teológica

En la frase: “Explicó con precisión... que en todo se descubriría ser ella la siempre Virgen, santísima Madre del Salvador, Nuestro Señor Jesucristo”. Aquí se encuentra parte del mensaje, por un lado, el nombre de Jesucristo aparece en labios de Juan Diego, Ella no ha mencionado el nombre Jesucristo. Por otro lado, Juan Diego juega el papel del teólogo, poniendo parte de lo suyo y su testimonio forma la base de la tradición guadalupana. El Indio no dice que la Señora es la Madre de los aztecas así como ella lo mencionó en su primera aparición al decir las cuatro formas de denominar la presencia de Dios. Él sobrepasa el concepto azteca de la

¹⁸ Cfr. Motolinía, Toribio, *History of the Indians of New Spain*, Richmond, Virg. 1951, 91. Academy of American Franciscan History. “Para poder cumplir sus obligaciones (pagar los tributos), mucha gente murió como consecuencia, unos por tortura, otros por la prisión cruel, dado que eran tratados inhumanamente y tenidos como más bajos que la bestias.”

¹⁹ Pedro Trigo, “Maria evangelizadora, Maria Indígena” *Christus* 638 (México, 1990), 25. Sept. Cfr. Pineda Ana María, *Is the Medium the Message?*, An examination of Orality and Literacy in Evangelization, (Chicago 1978) 2-4. CTU

divinidad y hace una síntesis de lo que probablemente había aprendido en la iglesia, que la ‘Virgen es la Madre de Jesucristo.’⁽²⁰⁾.

El mensaje se ha desarrollado de tal modo que después de considerar las creencias de la gente, el Nican Mopohua presenta a la Señora del Tepeyac como mensajera de la divinidad.

La participación del obispo es básica también para llevar los acontecimientos del tepeyac a su fin. El obispo no está obligado a creer ni por promesas ni por amenazas; tampoco la Señora hace un contrato de trabajo con los misioneros, ni habla con el obispo directamente sino por un intermediario. A los ojos del obispo, Juan Diego era el hombre que debía ser catequizado en la verdadera doctrina, pero el obispo fue ‘convertido’ por medio del Indio y la primera señal de su conversión está en hospedar a Juan Diego en su palacio. Recibir a alguien en su casa era signo de confianza, como hacerlo parte de la familia. Juan Diego y el mensaje condujeron al obispo a dudar de sí mismo y de su seguridad para aprender a escuchar al pobre y a tenerle respeto⁽²¹⁾. Luego el obispo preguntó por el lugar donde el santuario debía ser levantado. Es obligatorio pasar del lugar de dominación al del oprimido que es el lugar escogido por la Señora. El obispo así lo hizo.

- **Fe y Vida se unen en un mismo proyecto**

En el evento guadalupano, fe y vida, palabras y obras son coherentes. Regresarles la dignidad y la salud a los Indios no es solo un anuncio sino un hecho. El

²⁰ Siller, *Anotaciones y comentarios*, 163.

²¹ Cfr. Hoornaert, *Guadalupe*, 26-27.

relato comienza con lo concreto, con la vida normal y habla de ‘asuntos materiales’ para llevarlos a una etapa más completa ⁽²²⁾. La Señora no solo comienza un proyecto sino que lo lleva a su cumplimiento, y tampoco lo emprende en el lugar del que oprime sino con la gente explotada donde su papel llega a ser esencial. Ella no quiere un templo donde está el palacio del obispo sino en donde la gente pobre ha sido relegada; no quiere gente sin derechos para integrarlos a la ciudad, porque ellos viven allá lejos ⁽²³⁾. Ese es el sentido de construir un templo, porque la Iglesia necesita estar con el pobre así como el pobre necesita estar con la Iglesia.

III. RESONANCIAS EN LA NACIENTE IGLESIA

Primeramente la iglesia estuvo entre el silencio y la condena. Escritos de aquel tiempo denotan que los misioneros permanecieron escépticos al mensaje de Guadalupe, y entre ellos están los escritos de Sahagún. Ellos creían que era una mentira, un intento de los Indios por reinstaurar la religión anterior ⁽²⁴⁾. La oposición de las órdenes religiosas ⁽²⁵⁾ fue arduo y alrededor del 1576 Sahagún escribía sus mordaces ataques contra la devoción. Al principio, la opinión general era: “De la aparición

²² Cfr. “La masa India comenzaba a adoptar el cristianismo radicalmente, sustancialmente, auténticamente.” Enrique Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina, colonaje y liberación 1492-1620, (México, 1977), 132.

²³ Por el año 1531, la ciudad de México había sido distribuida entre los extranjeros; los nativos eran usados para la reconstrucción de la ciudad y vivían en las orillas, mientras que los miembros de la Real Audiencia se disputaban los mejores sitios. Cfr. Miguel Civeira Taboada. La ciudad de México en 1531. (México, 1988) 7-14.

²⁴ Cfr. Virgilio Elizondo, La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural, Concilium 122, (1977), 154.

²⁵ “Eran tres las órdenes religiosas: Franciscanos, Dominicos y Agustinos que estaban en contra del culto a Guadalupe.” Robert Ricard, The Spiritual Conquest of Mexico, (Berkeley, 1968), 210.

hecha a Juan Diego... no hicieron caso los misioneros, ni tampoco los indios sabios y juiciosos que escribieron en aquel tiempo”⁽²⁶⁾. Sin embargo, dos siglos después, la iglesia oficial empezó a aceptar a Guadalupe como la Madre de Dios. Fue en 1754 cuando Benedicto XIV la reconoció, y luego instituyó una fiesta litúrgica especial. Él dijo acerca de México: “Non fecit taliter onmi nationi” (Dios no ha hecho nada semejante con otra nación)⁽²⁷⁾.

Uno de los fines teóricos de la conquista era la conversión de los ‘infieles’ al catolicismo⁽²⁸⁾, pero el mensaje presentado por los misioneros no respondía a sus expectativas, la gente no estaba en la posición para aceptarlo⁽²⁹⁾, el evangelio no les decía nada, ya que en la práctica estaban viviendo como esclavos. Cortés cuenta:

“...y no sólo tuvieron el dolor de verse arrancados de su naturaleza y sus pocos bienes sino que los transportaron y amontonaron en lugares desproporcionados e infectos, por reservarse los conquistadores los mejores sitios para sus haciendas; ...junto a la esclavitud que no cesó hasta 1560”⁽³⁰⁾.

Los indígenas no podían conciliar el obrar de los conquistadores con el mensaje de la Señora. La justi-

²⁶ En Servando Teresa de Mier, *El Heterodoxo Guadalupano*, (México, 1981) UNAM, Obras Completas vol. 3, p. 117.

²⁷ Andrés Guerrero, *A Chicano Theology*, (Maryknoll, 1987) 96. Orbis.

²⁸ “La incorporación de los Indígenas a la Iglesia Católica” Carlos Bravo, “La evangelización: difícil inicio” *Christus* 638, (México, 1990), 15. Sept. El misionero Oviedo aseveró: “La pólvora contra los infieles es incienso para el Señor.” Codina, “La nueva evangelización en América Latina”, 31
²⁹ “El mundo indio fue convertido al mundo Hispano, lo que indica que se produjo la muerte como pueblo, nación, cultura. No entendieron la visión teológica del Indio.” Dussel, *La Historia de la Iglesia*, 86.

³⁰ Mier, *El Heterodoxo Guadalupano*, vol. 3, p. 180.

cia y la solidaridad, que eran parte del mensaje no eran puestas en práctica. Las dimensiones ‘divina y humana’ (dichas en conceptos occidentales) no estaban unidas en la vida concreta. No había una visión del más allá que trascendiera la materialidad del momento presente que estaban viviendo ⁽³¹⁾.

El mensaje trae la dignidad negada a los indios. Se convierten en gente que camina a la liberación y al conocimiento del ‘verdadero Dios’. El evento no trae los beneficios divinos solo a alguna gente sino que se ofrecen a todo mundo, a aquellos que tengan voluntad de llenar ciertas condiciones. La Señora no prefiere a los pobres por ser más santos o virtuosos que los ricos, sino por habitar en el lugar escogido por la Señora para poner su casa, allá en la periferia donde no hay todavía templo, ni institución, ni sacerdote.

Y para nosotros Xaverianos, ¿qué reto representa, dentro de la Animación Misionera, ser sujetos del anuncio de la Buena Noticia en una sociedad dominada por el miedo, la muerte y al mismo tiempo con la esperanza de algo mejor?

El papa Francisco nos ha repetido muchas veces que el anuncio es alegría, es evangelio, es el fin de la guerra para establecer la paz. El anuncio en la sociedad actual es la llegada del Reino de Jesús que le invita a construir una forma distinta de vivir. Nuestra presencia xaveriana está sobre todo, en la zona indígena, en las parroquias y comunidades de la periferia, con los jóvenes

³¹ El teólogo José de Acosta dijo: “Evangelizar de paso, en la ruta hacia el oro y la riqueza... Allí donde están las minas hay mayor empeño por cultivar la religión... Cuando falte el oro todo se desvanecerá... Así pues, gracias al oro llega el amor salvífico de Dios.” En Gustavo Gutiérrez, Dios o el oro en las Indias, Siglo XVI, (Lima, 1989), 116-19.

y adolescentes de clase media que se forman en nuestras casas y colegios, en colaboración con laicos que viven nuestro carisma de fraternidad por un mundo mejor.

¿A quién dirigimos nuestro anuncio? Vivimos en medio de una sociedad que le interesa especialmente lo que le hace sentir bien, en lo mediato, lo funcional, más allá de si es verdadero y justo o no. La ciudad hoy está mutando. La realidad cambia a cada paso, así como la religión. Hoy en América Latina, las urbes se componen de culturas religiosas como:

- Los indígenas que vienen a la ciudad pierden la identidad, son nadie, no son reconocidos ni respetados. Su tendencia es regresar a su entorno donde recuperan su ser y quehacer.
- Los que se dicen católicos pero son de todo. Aparecen esporádicamente en la Iglesia, pero prefieren creer en su propia “filosofía”.
- Los que buscan la religión del cuerpo. Su atención está en lo que sana su persona como si fuera una purificación religiosa.
- La tendencia secular de estudiosos, cultos y profesores que dicen no creer en Dios o Iglesia alguna. En ellos predomina la razón, lo técnico. La sociedad ha subido su nivel escolar y exige mejores fundamentos en lo que se les enseña.
- Los que desconfían de la razón porque durante la historia condujo a las sociedades a prácticas inhumanas. Confían en el cuerpo y sus sensaciones de deleite como medio para la felicidad. La salvación la construye cada uno comprando y consumiendo de todo.
- Formación de guetos. Grupos juveniles que crean modas como pandillas, darketos, cholos, ninis, etc. También están de moda los cotos (vi-

viendas controladas de alta plusvalía). Se aíslan y excluyen a los demás.

- Por último, el creyente católico practicante. Se esfuerzan en vivir la moral y la fe católica. Es la Cristiandad de siglos que se va deteriorando ⁽³²⁾.

Ante esta realidad, el papa Francisco dice: ... “anunciar con el corazón lleno de alegría, a Cristo y su amor por toda la humanidad. Quiero recordar la vida heroica de tantos misioneros y misioneras que han dejado su patria para ir a anunciar el Evangelio en otros países, en otros continentes. Tal vez entre tantos jóvenes, chicos y chicas que están aquí, alguno tiene ganas de convertirse en misionero, ¡que vaya hacia adelante! ¡Es bello ésto, llevar el evangelio de Jesús! ¡Sean valientes!” ⁽³³⁾.

CONCLUSIÓN

Después de este análisis del relato se puede concluir que la pregunta inicial, ¿Los pobres son evangelizados? encuentran una respuesta positiva. La evangelización como estaba siendo llevada era una tarea casi imposible por las codiciones históricas del momento ⁽³⁴⁾. En cambio, la forma como María de Guadalupe se presenta para tomar parte en este proyecto de Dios de hacerle llegar su mensaje a un pueblo destrozado, logra adaptarse de tal manera que no solo es capaz de tocar a las personas y su entorno, sino que convierte al pobre en evangelizador, haciendo cambiar, por su medio, los proyectos de los mismos evangelizadores.

³² Cfr. Benjamín Bravo, “El fenómeno religioso en contexto urbano”, en Voces, Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología, Universidad Intercontinental, No. 38, (México, 2013). P. 49-55

³³ Papa Francisco, en un discurso reciente desde Santa Marta.

³⁴ Cfr. Ricard, The Spiritual Conquest of Mexico, 285-288. Elizondo, La Virgen de Guadalupe, 151-152.

La situación de los que viven en pobreza no ha cambiado mucho. El pobre sigue siendo objeto de manipulación por su situación de desamparo, de carencia de recursos, en todos los sentidos, para que sus derechos sean respetados. Hoy los empleados de las grandes empresas también son los pobres, que trabajan más, producen más, y la empresa se enriquece más... pero no por eso los trabajadores ganan mejor en poder adquisitivo. Sobran los trabajadores y las empresas bajan los salarios reales y no hay manera de parar este sistema que se desplaza a donde pague menos al trabajador. La tendencia es que se camina hacia un empobrecimiento brutal, donde las primeras víctimas son el núcleo familiar, los migrantes y los niños ⁽³⁵⁾. Las campañas en favor de los necesitados y sobre todo de los que pasan hambre, llevan dentro la intención de paternalismos que desembocan en perder un voto más... ⁽³⁶⁾.

En la Iglesia, el pobre realmente no es tomado en cuenta sino como imagen evangélica y objeto de caridad dentro de su estructura institucional. Es cierto que la Iglesia ha hecho una notable labor con sus declaraciones en favor de la justicia, de los derechos humanos y la defensa de la vida. Pero aun falta que la evangelización del pobre sea integral, que no solo la enseñanza de la fe llegue a sus vidas como meros receptores, sino también la lucha por un beneficio que lo saque de su “enfermedad-pobreza” como lo hizo María de Guadalupe. “Este pueblo pobre es la Iglesia porque son los más apegados a

³⁵ Cfr. Jorge Faljo, “El miserable planeta en que vivimos”, (Adital joven, México 2014) Artículo. “Los niños del Hambre (Adital joven, México 2014) Artículo.

³⁶ Jaime Quintanar, “La cruzada nacional contra el hambre, el caballo de Troya contra los pueblos originarios”, Guerrero, México. (Adital, 2013). Artículo.

la Iglesia. El pueblo debía ser la Iglesia y la Iglesia debía ser el pueblo”⁽³⁷⁾.

Para nosotros xaverianos continua el reto de seguir en la ciudad y en sus periferias al lado de quienes pueden dar una respuesta por la misión. La Morenita nos guie y nos ilumine en la construcción del “templo nuevo” donde todos tengan acceso.

³⁷ José Comblin, O povo de Deus, (Paulus, Brasil, 2012), 94. 127. Cfr. Jon Sobrino, Ressurreição da verdadeira Igreja, (São Paulo, 1982), pp. 107-110.



**ELEMENTOS PARA UNA LECTURA
DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS**

Elementos para una lectura de los Signos de los Tiempos

Rafael López Villaseñor

Resumen

Este artículo intenta ser una herramienta que motiva para interpretar los signos de los tiempos. Se recogen algunos elementos que pueden ayudar en la lectura de la coyuntura de la sociedad moderna provisoria y cambiante llamada por los sociólogos *líquida*, en la que las relaciones, los hábitos, las formas de proceder, cambian en un tiempo muy corto. En la modernidad líquida los paradigmas tradicionales se debilitan y se alteran de manera muy rápida, los vínculos humanos se fragilizan y se flexibilizan, de ahí que se deriva una religiosidad subjetiva, individualista y difusa, desligada de las instituciones, lo cual repercute en la acción misionera.

Abstract

This article aims to be a tool that can help in interpreting the signs of the times. We seek to lift some items that can help in reading the junctures of temporary modern society called by sociologists of liquid, in which relationships, habits, ways of proceeding, change in a very short time. In liquid modernity, traditional paradigms weaken and change very quickly; human ties weaken and become flexible. Furthermore, we observe the growing of a type of subjective, individualistic and diffuse religiosity without institutions. This has implications for the missionary activity.

Introducción

Delante de la realidad actual, los Misioneros Xaverianos estamos llamados a acompañar y entender las

grandes transformaciones, los nuevos retos y las nuevas fronteras que transforman los paradigmas de la misión. El mundo cambió, está cambiando y va a cambiar aún más, trayendo consigo siempre nuevas exigencias y nuevos retos. Los hechos contemporáneos son complejos, suscitan perplejidades y cuestionamientos, tanto para la pastoral misionera, la misión *ad gentes* y la nueva evangelización.

La sociedad con sus actitudes, características, individualidades no mantienen una forma sólida. En poco tiempo la realidad que existía, se alteró. La vida pasa a ser resumida en valorar cosas superfluas. Estos acontecimientos afectan más directamente a los jóvenes, “al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social, y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios” (EG, 64).

El Concilio Vaticano II, hace 50 años, nos invitaba como Iglesia, a entender los signos de los tiempos. En estas líneas se enlistan algunas de las transformaciones del mundo actual dentro de la llamada sociedad líquida moderna, que pueden ayudar a discernir de manera más clara los signos de los tiempos y a elaborar algunas pistas de acción misionera.

Estar atentos a los signos de los tiempos

Las grandes transformaciones sociales nos invitan a hacer una lectura adecuada de los signos de los tiempos como señales de Dios, poniendo a la Iglesia, a partir de sus fuentes, al servicio del Evangelio, tomando posturas nuevas frente a los cuestionamientos del mundo actual, como la libertad, los derechos humanos, la democracia,

el pluralismo, entre otros. Aunque esté claro que “no es función del Papa ofrecer un análisis detallado y completo sobre la realidad contemporánea, pero aliento a todas las comunidades a una siempre vigilante capacidad de estudiar los signos de los tiempos” (EG, 51). Mientras tanto queda el reto para seguir atentos a los signos de los tiempos, teniendo una mirada objetiva, realista, sin caer en el pesimismo sobre la realidad que vivimos, que nos lleve a “una gran apertura de horizontes, capacidad de adaptación... y cultura correspondiente a las necesidades de nuestra misión” (C, 4). Es más, nuestra tarea misionera parece mucho más compleja hoy que en el pasado, por estar viviendo una época de profundas transformaciones socioculturales que tocan de manera estructural la propia percepción de la realidad.

Las grandes alteraciones ocasionan incertezas sobre como juzgar la realidad y como interactuar con ella. Los cambios de época, no solo tocan este o aquel aspecto concreto de la existencia humana, sino que afectan los propios criterios para comprender la vida, inclusive la propia manera de entender a Dios. Por eso, “cuando la realidad se transforma, deben igualmente, transformarse los caminos por los cuales pasa la acción evangelizadora” (DGAE, 25)³⁸. Entretanto, el cambio de época es uno de los mayores desafíos a enfrentar. Después de todo, nos ofrecemos con la fragilidad de los criterios para ver, juzgar y actuar de manera adecuada (cf. DGAE, 27).

En esta realidad, se presenta cada vez más desafiante la pastoral misionera, la misión *ad gentes* y la nueva evangelización. Es necesario un proceso comunitario de discernimiento, lo que supone una cierta manera de en-

³⁸ CNBB, Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2011-2015. Brasília: CNBB, 2011.

tender la realidad entre lo que es provisorio y lo que es sólido, cuestionando los cambios a la luz de la fe, como signos de los tiempos. Este proceso exige una especial sensibilidad por las implicaciones sociales, antropológicas y eclesiológicas. Se trata de hacer una búsqueda comunitaria, de oír la realidad en un mundo globalizado en constantes transformaciones que afectan a todos los sectores de la sociedad con diversa intensidad, dependiendo del nivel de desarrollo e integración de las naciones alrededor del planeta. En este sentido, el documento de Aparecida (n. 33) afirma: “los pueblos de América Latina y del Caribe viven hoy una realidad marcada por grandes cambios que afectan profundamente sus vidas. Como discípulos de Jesucristo, nos sentimos interpelados a discernir los signos de los tiempos, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús, que vino para que todos tengan vida y vida en plenitud (Jn 10,10)”.

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza. He aquí algunos rasgos fundamentales del mundo moderno. El género humano se halla hoy en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero (GS, 4).

El texto de la *Gaudium et Spes* invita a descifrar los signos de los tiempos, de esta manera podemos res-

ponder a los cambios de paradigmas del mundo en que vivimos, con sus mutaciones e implicaciones en todos los campos, especialmente en el mundo juvenil. Es bueno subrayar que, el misionero es invitado a entender las variaciones de la realidad que vivimos como signos de Dios, donde convergen la oferta de la gracia divina y la disponibilidad humana, como un lugar histórico de libertad, donde se deben acoger los dones divinos. Existe la necesidad de tratar de entender el momento histórico a la luz de la sociología, de la antropología, de la psicología, de la teología, de la Palabra de Dios... teniendo como punto de partida y de referencia “las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy” (GS, 1).

La invitación que hace el Vaticano II para hacer una lectura de los signos de los tiempos, en los cuales Dios se manifiesta, implica no solo reconocer e interpretar los movimientos del Espíritu, sino conocer y analizar la realidad que vivimos a la luz de las ciencias humanas. En este sentido, el papa Francisco pide para que oigamos tanto a los jóvenes como a los ancianos. Los ancianos aportan la memoria y la sabiduría de la experiencia. Los jóvenes, a su vez, nos llaman a despertar y acrecentar la esperanza, porque llevan en sí las nuevas tendencias y nos abren al futuro, de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual (cf. EG, 108). Quiere decir, de estar atentos a las constantes transformaciones que se viven en la sociedad actual. Es necesario el discernimiento, así como “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio” (GS, 4). Aunque hayan cambiado los tiempos y los paradigmas, que muchos prototipos se hayan hecho ambivalentes, es siempre posible ser testigo del Reino. Inclusive, los cambios deben ser una ocasión favorable

para el crecimiento y la expectativa de un nuevo tiempo de esperanza en la dimensión profética misionera.

Jesús lee y recomienda a sus discípulos distinguir “los signos de los tiempos” (Mt 16,3). Él camina junto con los discípulos de Emaús, explica la realidad compleja, comenta las Escrituras, comparte el pan y finalmente hace renacer los sueños, las esperanzas y las utopías, reanimando el seguimiento, a partir de la interpretación de los signos de los tiempos, como señales de Dios (cf. Lc 24, 15-24). Por último, interpretar los signos de los tiempos significa saber discernir las transformaciones constantes de la modernidad actual en el contexto social, eclesial y teológico sobre los nuevos prototipos.

Rápidas transformaciones crean nuevos paradigmas

La sociedad en que vivimos está marcada por intensos, veloces y profundos cambios que debilitan y alteran los paradigmas tradicionales, las relaciones, los hábitos y las formas de proceder se transforman rápidamente las cuales se comparan con la “liquidez”³⁹. Las certidumbres de la modernidad sólida se acabaron, muchas utopías se desmoronaron. La sociedad sólida, impregnada de un cierto totalitarismo, en la medida de la rigidez, no se adaptó a las nuevas formas de vida. A su vez, la modernidad líquida se caracteriza fuertemente por la individualidad, el consumismo, la libertad y la apertura a cuestionamientos, reivindicaciones, derechos, más que por la responsabilidad, las acciones y reacciones derivadas de los actos.

³⁹ Vivimos tiempos líquidos. Nada dura. Los tiempos son líquidos porque todo cambia muy rápido. Nada es hecho para siempre, para ser sólido. Vivimos en un mundo de incertezas y rápidos cambios. Cf. BAUMAN. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar 2003.

Bauman, analizando las transformaciones y los nuevos paradigmas de la sociedad actual en la obra *Modernidad líquida*, hace la distinción de los conceptos entre la modernidad sólida y líquida. Para el autor, diferentemente de la sociedad moderna anterior, llamada de “modernidad sólida” que también trataba de desmontar la realidad heredada, la de ahora no lo hace con una perspectiva de larga duración con la intención de hacerla mejor y nuevamente sólida. Todo está ahora permanentemente siendo desmontado y sin perspectiva de permanencia alguna. Todo es temporal. Es por eso que sugerí la metáfora de la “liquidez” para caracterizar el estado de la sociedad moderna: como los líquidos, ella se caracteriza por la incapacidad de mantener la forma. Las instituciones, cuadros de referencia, estilos de vida, creencias y convicciones cambian antes que tengan tiempo de solidificarse en costumbres, hábitos y verdades autoevidentes. Sin duda, la vida moderna fue desde el inicio desenraizadora, “derretía los sólidos y profanaba los sagrados”. Pero mientras en el pasado eso era hecho para ser nuevamente enraizado, ahora todas las cosas, empleos, relaciones, amistades... tienden a permanecer en flujo, volátil, sin reglas, flexibles. Esta es una era, por lo tanto, que se caracteriza no tanto por romper las rutinas y revertir las tradiciones, sino por evitar que patrones de conducta se congelen en rutinas y tradiciones.

Aun de acuerdo con el autor, vivimos en un mundo consumista; al mismo tiempo que algo es comprado, luego en seguida es desechado. Por ejemplo: autos, computadoras o teléfonos celulares en buen estado y funcionamiento, son cambiados como un montón de basura en el momento que aparecen versiones más actualizadas. La rapidez con que los productos son enviados a los depósitos de basura es realmente aterradora. En este contexto, encontramos el reto de acompañar y

de entender la velocidad de esas transformaciones. La dificultad es saber distinguir entre lo que es “sólido” y lo que es “líquido”, entre lo que es central y lo que es periférico en la realidad humana.

Las rápidas transformaciones, en parte, son fruto de las nuevas tecnologías. La llegada del internet, del celular, de las redes sociales... influyen en la sociedad y más directamente a los jóvenes, facilitando las informaciones, anulando las barreras geográficas y culturales; trayendo cambios de paradigmas, de acuerdo con el modelo del ciberespacio. Los jóvenes viven más claramente las influencias de las nuevas tecnologías. La mayoría de ellos están relacionados con el internet, sea por medio de las redes sociales, o también por medio de juegos *on line*. Son instigados por la cultura de la modernidad líquida del momento y de lo inmediato, a través de las sensaciones narcisistas y hedonistas, que pueden provocar inestabilidad, la falta de compromiso, inclusive, llevar al individualismo y al consumismo, bajo valores inconstantes, sin preocuparse por el futuro, estando siempre a favor de la desorientación, a la falta de itinerario y dirección. Parece que es difícil prever posibles tendencias y comportamientos.

El internet provoca continuamente nuevos paradigmas, nuevas prácticas, modifica el comportamiento y la ética, en el cual es elaborado el mundo social. Si antes las personas estaban limitadas a la prensa local, ahora ellas pueden ser parte de la prensa y observar las tendencias del mundo entero, teniendo solo como factor limitante la barrera del idioma. Sin hablar de los llamados nativos digitales⁴⁰, que saben todo sobre tecnolo-

⁴⁰ Un nativo digital es aquel que nació y creció con las tecnologías digitales presentes en su vida como: videojuegos, internet, celular... El concepto fue desarrollado por el educador e investigador Marc Prensky para describir la

gía, videojuegos, dominan el lenguaje del internet, son capaces de realizar varias tareas simultáneamente. Ellos hablan con naturalidad el idioma digital, de los recursos electrónicos, como si fuera su propia lengua materna. Se adaptan a la realidad inconstante de las nuevas tecnologías. Eso los distingue de los migrantes digitales, o sea, todos los que no han nacido en la era digital necesitan leer manuales de instrucciones para poder usar las nuevas tecnologías. De esa manera, el ciberespacio es una extensión de lo cotidiano, no siendo posible concebir las actividades separadas del auxilio de los instrumentos interactivos, usados para la socialización, buscar información, bajar música, juegos. En fin, el internet es el medio más práctico y de rápido acceso.

Las nuevas tecnologías abren nuevas posibilidades, igualmente el buen uso de ellas pueden y deben ser óptimos aliados para la Iglesia y para la misión, con sus ambivalencias, maneras de relación, de actuación, de educación y de evangelización. Las barreras geográficas y temporales son prácticamente eliminadas, todo fluye muy rápido. Las personas reciben continuamente influencias de la cultura tecnológica, en especial del internet. Los jóvenes, principalmente, para sentirse famosos es necesario aparecer *on line*. Después de todo, la mayor necesidad de la modernidad líquida es aparecer y ser visto, lo que alimenta una tendencia a la autopromoción. Estar en la red significa “existir”, aparecer y ser reconocido. Es lo que explica el éxito de las fotos de los “Selfies”⁴¹ publicados en las redes, buscando el

generación de jóvenes nacidos a partir de la disponibilidad de informaciones rápidas y sucesivas en la grande red de computadoras.

⁴¹ El Diccionario Oxford de la lengua inglesa, en el año del 2013, anunció que una nueva palabra pasaría a figurar en sus páginas: **selfie**, que junta el sustantivo **self** y el sufijo **ie**. He aquí su definición: Fotografía que alguien toma de sí mismo, en general con smartphone o webcam, y sube a una red social.

exhibicionismo, la aprobación y la autopromoción digital⁴², como una nueva manera de expresión narcisista, creando la “sociedad del espectáculo”⁴³ entendida, no como un conjunto de imágenes, sino una relación entre personas medidas por imágenes, haciendo públicas las vidas privadas en un “reality show” o un “big brother”. En fin, la tecnología deja de ser un medio para ser un ambiente de vida.

Los cambios que, de manera más aguda, la juventud está sintiendo, parecen ser fuertes e intensos. A pesar de todo, los jóvenes continúan con sus valores positivos, siendo una riqueza grande para la sociedad; al mismo tiempo que son víctimas vulnerables del sistema, manipulados para servir y sustentar el consumismo, muchas veces, comprando no por necesidad sino por impulso. Por ejemplo, parece que los jóvenes consideran el correo electrónico como una vieja tecnología, no lo usan, no lo leen. Ellos usan mensajes de texto por torpedos o por WhatsApp. Por eso, los celulares último modelo y los dispositivos manuales están haciéndose más importantes y accesibles para ellos que las computadoras y *laptops*.

La velocidad de las transformaciones actuales creó el paradigma de lo efímero. Todo se presenta como transitorio, las relaciones humanas son temporales, los matrimonios son provisionales, el trabajo es circunstancial, las alianzas y pactos son también temporales y oportunistas. Se vive un clima de incertidumbre en cuanto al futuro. Si no tenemos nada seguro para el

⁴² El Facebook encabeza el movimiento. Cada día, en promedio, los usuarios suben 250 millones de fotos al servicio. Esta red social creó mecanismos para que los afiliados no solo almacenen, sino también compartan sus creaciones.

⁴³ Cf. DEBORD. *A Sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997 p.14.

mañana, no sabremos cómo prepararnos a vivirlo. “En nuestra época líquida moderna, el mundo está repartido en fragmentos mal coordinados, mientras que nuestra existencia individual son rebanadas de una sucesión de episodios fragmentados conectados”⁴⁴.

Delante de las intensas y rápidas transformaciones, muchos valores tradicionales se presentan en crisis; o sea, “si la dedicación por los valores durables está en crisis es porque la propia idea de duración también está en crisis”⁴⁵, en otras palabras, los valores estables y durables tienen poca oportunidad de ocurrir en una vida fragmentada vivida en episodios y eventos desconectados. Realidad que aparece en gran parte de la juventud, que no respiran el clima cultural religioso católico heredado de la familia. Muchos jóvenes viven diversas experiencias transitorias y líquidas.

La cultura de las sensaciones puede provocar también inestabilidad, desestructuración interna, falta de sentido, demora en asumir responsabilidades, incapacidad para convivir y donarse de manera estable, tanto para con Dios como para con el prójimo. Sin embargo, existen muchos grupos de jóvenes que promueven la oración, los encuentros, los servicios a la comunidad y a Dios, siendo testigos y profetas del Reino, mostrando que es posible vivir en sentido contrario al sistema⁴⁶.

Las grandes transformaciones invitan a encontrar formas de inclusión de aspectos evangélicos, cristoló-

⁴⁴ BAUMAN. *Modernidad Líquida...* p 18-19.

⁴⁵ BAUMAN. *A sociedade individualizada, vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 2008. p 202.

⁴⁶ El censo de Brasil de 2010, muestra que 54,9% de los jóvenes son católicos, 21,4% son evangélicos, 14,3% se declaran sin religión y 2% se dicen ateos. El temor de Dios está presente en 44% de ellos. Inclusive, 28,1% de los jóvenes afirman participar en grupos.

gicos, eclesiales y del Reino de Dios. Las realidades espirituales no son necesariamente extrañas a la realidad de la sociedad líquida. Más allá de esta fenomenología permanece la motivación y el deseo subjetivista, integral y pentecostal. En la “sociedad líquida”, el avance de la tecnología no puede impedir que la juventud se involucre y se relacione con la Iglesia. El ciberespacio para los jóvenes pasa a ser también un lugar de evangelización y de diálogo con la cultura mediática, de intercambio de experiencias de fe y de religión a través de las redes sociales.

Veloces transformaciones generan nuevos vínculos

La sociedad líquida afectó también la fragilidad de los vínculos humanos que se presentan como conflictivos e inseguros en la medida en que se busca una relación, y de esta manera, rechaza la soledad, no cede ante su libertad y, para mantener la libertad salvaguarda la relación, mientras tanto con otra configuración, es la relación líquida, flexible que genera inseguridad.⁴⁷

Todo indica que se da más importancia a la relación en red. Por ejemplo, las amistades pueden ser creadas virtualmente, a través de WhatsApp, Facebook, de mensajes de texto y de chat, pero éstas también pueden deshacerse en cualquier momento. Las personas ya no saben cómo mantener una relación a largo plazo. Y esto no ocurre solo en las relaciones amorosas y vínculos familiares, sino también entre los seres humanos de una manera general. Las personas, muchas veces, prefieren encontrarse por el internet que personalmente, así cuando quieran pueden borrar lo que habían escrito, o simplemente “*deletar*” un contrato y fácilmente decir “adiós”.

⁴⁷ Cf. BAUMAN. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Ed Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 2004.

Los encuentros se dan cada vez más por los nuevos contornos de las redes sociales, posibilitando la comunicación y la exposición instantánea del ser, en un juego social de interacción que acontece por perfiles virtuales, conteniendo todo tipo de información y ambivalencia, creando una nueva ética de la relación cada vez más frágil y deshumana. Las redes sociales son una de las muchas maneras encontradas en la modernidad para “no estar solos”, para “crear lazos” de forma rápida, líquida y ambivalente, como espacio de intercambio de ideas y encuentro entre personas de manera *online*. La relación por internet trajo un nuevo momento para las relaciones interpersonales, modificando la manera de ver, consumir, hacer comunicación y relacionarse, también, con lo trascendente, por medio de nuevos aplicativos que constituyen las “nuevas redes sociales” o digitales.

En la modernidad líquida, el tamaño, la densidad y diversidad de la cultura urbana alimentan los lazos superficiales, transitorios, especializados y desconectados, en las vecindades y en las calles. Con ello, los lazos extensos de la familia y de la juventud se han vaciado, dejando a los individuos solitos con sus propios recursos, además de pocos amigos momentáneos e inciertos, creando cambios de paradigmas. Como consecuencia, los internautas solitarios sufren más seriamente de enfermedades debido a la ausencia de apoyo social de amigos y parientes.

El sociólogo S. Bauman, en el libro *Amor líquido* analiza la fragilidad de las relaciones y concluye que las personas están siendo tratadas como mercancías. Si se encuentra algún defecto, pueden ser cambiadas por otras, pero no hay garantía de que gusten del nuevo producto o que puedan recibir su dinero de vuelta. Para el autor, la sociedad actual está creando una ética de

relación que es cada vez más frágil y deshumana, o sea, los seres humanos están siendo usados por ellos mismos. El amor líquido representa justamente esta fragilidad de los lazos humanos, la facilidad con que son substituidos. Es un amor creado por la sociedad líquida para quitarles la responsabilidad de relaciones serias y durables, ya que nada permanece en esta sociedad, el amor no tiene más el mismo significado, fue alterado como algo flexible, totalmente diferente a su verdadero significado de durabilidad y perennidad.

Por lo tanto, la juventud, hija de la liquidez, no quiere sufrir la soledad. Tal vez por eso se piensa que al no mantener una relación estable y duradera se va a parar de sufrir o por lo menos se va a disminuir el dolor, cambiando de pareja, amigo, novio, amante... todo indica que el individualismo, el sufrimiento y la soledad son los principales problemas de la sociedad líquida. Los avances tecnológicos influyen al ser humano en sus relaciones de un modo general.

Vivimos la cultura de no apegarnos a nada para no sentirnos solos si perdemos una amistad o un ser querido, quizá por eso exista un apego mayor al mundo virtual que al real. La definición romántica de amor parece que está fuera de moda. El amor verdadero en su definición romántica, muchas veces, fue rebajado a diversos conjuntos de experiencias vividas por las personas a las cuales se refieren utilizando la palabra amor. Evidentemente, todo eso tiene sus implicaciones en nuestras vidas y en nuestra Congregación. Conviene ver bien la realidad para percibir lo que de hecho pueden ser valores fluidos y los que pueden ser sólidos. Hay cambios superficiales, pero existen también transformaciones profundas.

Consecuentemente, la juventud es afectada más directamente por los nuevos paradigmas. Por eso la Iglesia Católica tiene la misión de ayudar a los jóvenes a ser protagonistas de la propia historia, tanto en la sociedad como en la Iglesia, “abriendo caminos para la civilización del amor, de la vida y de la paz” (DA, 537). Ellos están en el corazón de la Iglesia en la opción preferencial por los pobres y por los jóvenes de manera afectiva y efectiva, en un contexto actual de grandes contrastes y cambios de prototipos de la cultura moderna líquida.

El gran reto es valorar los vínculos humanos con la capacidad de los jóvenes en navegar en la cultura mediática, de usar éticamente las redes sociales, las nuevas tecnologías para el bien común, en la transformación y en discordancia contra las estructuras injustas, estando siempre atentos a una lectura adecuada de los signos de los tiempos. “Para la Iglesia, el nuevo mundo del espacio cibernético es una exhortación a la gran aventura de la utilización de su potencial para proclamar el mensaje evangélico” (DA, 487). “Como los otros instrumentos de comunicación, él es un medio y no un fin en sí mismo. El internet puede ofrecer magníficas oportunidades de evangelización, si es usada con competencia y una clara conciencia de sus fortalezas y debilidades”. (DA, 488).

La juventud es una época de la vida muy importante que busca vínculos humanos. Es la fase de la formación de la identidad y de la personalidad, que concentra los mayores problemas y retos. Es la edad de mayor energía, de creatividad, de generosidad. Época que surgen las dudas relacionadas con el futuro de la vocación y de la profesión. Por eso, es fundamental orientar a los jóvenes en las decisiones más delicadas con la responsabilidad ética para no caer en el relativismo. Proporcio-

nar oportunidades de profundizar los vínculos humanos en el diálogo con los padres, profesores y consagrados; ayudándolos a comprender ese cambio de época, siendo profetas de la esperanza.

Para fortalecer la solidaridad y los vínculos humanos necesitamos promover el voluntariado de la juventud en pro de una sociedad más justa y fraterna, utilizando el internet y las redes sociales a favor del bien común, así como valorar la identidad cultural de los diversos pueblos. Inclusive, participando e incentivando las diversas manifestaciones en pro de la vida. “La revolución tecnológica y los procesos de globalización forman el mundo actual como una gran cultura mediática. Esto implica una capacidad para reconocer los nuevos lenguajes que pueden ayudar a una mayor humanización global. Estos nuevos lenguajes configuran un elemento articulador de los cambios de sociedad” (DA, 484).

El papa Francisco muestra la manera de crear vínculos humanos a través de la aproximación alegre, simple, simpática y comunicativa, viviendo la mística del encuentro, teniendo la capacidad de oír atentamente, donde interrumpe lo institucional para ser persona que oye y habla con las personas. Siempre se presenta con un lenguaje directo, sencillo y práctico, usando el contacto directo y abierto. Él debe ser un modelo de aproximación para con la juventud y con la sociedad.

Transformaciones líquidas forman religiosidades subjetivas

El campo religioso también es afectado por las grandes transformaciones sociales, como parte de la modernidad líquida, creándose una religiosidad subjetiva, individualista y difusa, muchas veces, desconectada de

las instituciones religiosas. Es un fenómeno propio de esta época donde los valores perenes y sólidos son cada vez más relativos, transitorios, subjetivos, emotivos... las personas escogen la religión, sin depender de la “tradición” o institución. Lo sagrado se presenta como migratorio provocando un nomadismo místico. O sea, el individuo, bautizado en el catolicismo, muchas veces puede atravesar por un mundo plural religioso.

Hace un tiempo, no muy lejano, los no creyentes, sin amor a Dios y sin religión, eran raros. Todos eran educados para ver y oír las cosas del mundo religioso y la conversación cotidiana confirmaba que este era un universo encantado que escondía y revelaba un poder espiritual. La exigencia de un sentido para la vida traía a las religiones una cierta identidad y les daba vida⁴⁸. Durante muchos siglos, la religión estuvo presente en la vida diaria y en el centro de la existencia humana. Los signos religiosos dictaban el ritmo del tiempo. Las fiestas religiosas regían los ciclos de la vida de los individuos y de la colectividad. El año estaba determinado por los tiempos litúrgicos, con sus festividades y conmemoraciones sagradas, el día obedecía al ritmo marcado por las sucesivas horas sagradas, el toque del *Angelus*, el llamado a misa, al rosario y al servicio religioso. El reloj parroquial instalado en lo alto de la torre de la Iglesia, con sus toques, era como indicar el tiempo sagrado y profano. La religiosidad popular reposaba en la base de la religión cosmológica de Dios transparente en el cosmos. En la actualidad, la religión popular parece ser la manifestación de Dios en las emociones, en la subjetividad individual. El mundo religioso era un mundo encantado, pero a pesar de que el encanto parece haber sido roto, la religión no desapareció.

⁴⁸ Cf. ALVES, Rubens. *O que é religião*. São Paulo, vozes, 2008. p 9.

Entre tanto, hubo un proceso de cambio llamado de secularización, en el cual las instituciones religiosas dejaron de ser referencia religiosa, los individuos presentaron diferentes actitudes y relaciones con lo trascendente, con la idea de Dios. Las creencias ya no fueron heredadas y transmitidas de una generación a otra. En muchos casos la religión como institución dejó de dar a los individuos y grupos el conjunto de referencias, normas, valores y símbolos que dieran sentido a la vida y a la existencia. Como consecuencia, vivimos una época de subjetivismo, pluralismo y tránsito religioso, acentuado por la modernidad líquida; pasó el tiempo en que las instituciones religiosas podían proponer a la sociedad un conjunto de exigencias relativas a la fe y a los comportamientos, esperando una aceptación social inmediata. En las sociedades contemporáneas, los individuos deciden libremente respecto al tipo de religión que adoptan, o escoger quedar sin religión; lo que las organizaciones religiosas ofrecen debe ser atractivo para los potenciales consumidores. Así la religión sufre el impacto de esa nueva mentalidad de la sociedad líquida. Ella deja de ser dominada por la tradición para hacerse objeto de opciones al gusto del individuo.

La sociedad líquida moderna también induce a las transformaciones religiosas, o sea que, hacer la opción por una Iglesia o religión nunca fue tan fácil. Más aun, dejar una Iglesia o religión y adoptar otra, ir y venir o abandonar todo, parecen ser movimientos constantes de una “religiosidad líquida”. Nunca, a lo largo de la historia, hubo tanta movilidad religiosa, de manera especial dentro del pentecostalismo. La modernidad líquida produjo un tipo de mentalidad secular que toca la base de las identidades y sistemas de sentido individuales. Tanto el movimiento de adhesión a una religión como al de abandono son incentivados por esa mentalidad en

la cual lo que prevalece es la relativización del papel soberano de la religión en la vida de cada individuo. La persona se siente libre para asistir a un culto evangélico, participar a una ceremonia budista o a un ritual afrobrasileño sin constreñimiento y, posteriormente, participar a una misa.

El sentimiento de “bienestar”, “tocar el corazón”, producir un apego de tipo emocional, parecen determinar la opción del grupo religioso, y más aún, la aproximación con Dios. Esas son las principales motivaciones para cambiar de religión. La opción religiosa está relacionada con la experiencia sentimental, individual y subjetiva, desligada de la comunidad y de la realidad. Lo importante es sentirse bien en el grupo religioso. Los diferentes datos muestran que hay situaciones en que no existe identificación con la religión que se profesaba y acaba cambiando o abandonando todo. Cada vez más las personas buscan la religión para atender las necesidades de consumo personal. Se cambia de religión de acuerdo al estado de ánimo. Las motivaciones para desafiliarse y el tránsito religioso son de orden personal. La tradición y doctrina pierden el peso en la opción. Se sienten libres para abrazar la religión con la cual más se identifican sin temor de romper con la tradición heredada. La religión pasó a ser un bien privado. Cambiar de religión o Iglesia ¡parece que hace bien!

Lo que está a la base para escoger una Iglesia o religión son motivaciones pragmáticas existenciales, como la necesidad de resolver problemas personales, tales como desempleo, enfermedad, discordias familiares, entre otros. La diversidad y pluralismo religioso permite a la persona autónoma y moderna, tener acceso a una experiencia religiosa individual, privada, subjetiva y líquida, inclusiva en la movilidad religiosa. Lo que hoy es

de una manera, mañana puede ser diferente. La religión en el paradigma de la modernidad líquida, es una cuestión compleja, ambivalente, subjetiva e individualista. Ninguna certeza puede ser impuesta a nadie. Cada uno hace su creencia y religión de acuerdo a sus necesidades inmediatas. El valor último o patrón de medida es la propia persona.

Consideraciones finales

Mucho se habla de la disminución de vocaciones, fruto de las grandes transformaciones de la modernidad líquida, que pasa también, por la disminución demográfica de hijos por familia. Antes los lugares religiosos permitían la orientación a la vida consagrada, sacerdotal y misionera. La sociedad líquida corroyó esa realidad. Trasladó el aspecto religioso bajo la tutela de la religión institucional católica hacia la experiencia religiosa individual, autónoma y libre, desvinculadas de la Iglesia.

El papa Francisco reconoce que en muchos lugares hay escases de vocaciones al sacerdocio, a la vida consagrada y misionera. Por otro lado, alerta, para que a pesar de la disminución vocacional, exista la necesidad de una buena selección de los candidatos. No se pueden llenar las casas de formación con cualquier tipo de motivación, y “menos todavía si éstas están relacionadas con inseguridad afectiva, búsqueda de formas de poder, gloria humana o bienestar económico” (EG 107). El papa Francisco, en la carta con ocasión del Año de la Vida Consagrada, garantiza que la vida consagrada no crece; si organizamos bonitas campañas vocacionales, pero si los y las jóvenes que encontramos se sienten atraídos por nosotros, es porque ven que somos hombres y mujeres felices. De igual forma, la eficacia apostólica de la vida

consagrada no depende de la eficacia y de la fuerza de sus medios. Es nuestra vida que debe hablar, una vida de la cual debe transparentar la alegría y la belleza de vivir el Evangelio y seguir a Cristo⁴⁹.

La juventud viene sufriendo, de manera más acentuada, el impacto de los cambios de la sociedad líquida. Ellos son víctimas de la influencia negativa de la cultura líquida, especialmente por los medios de comunicación social, trayendo consigo la fragmentación de la personalidad, la incapacidad de asumir compromisos definitivos, la ausencia de madurez humana, el debilitamiento de la identidad espiritual... lo que dificulta el proceso de formación de auténticos discípulos misioneros (DA, 318). No obstante, se debe reconocer que son muchos los jóvenes que se solidarizan contra los males del mundo, adhiriéndose a varias formas de militancia y voluntariado. “Algunos participan en la vida de la Iglesia, integran grupos de servicio y diferentes iniciativas misioneras en sus propias diócesis o en otros lugares” (EG, 106).

No podemos dejar de reconocer que la cultura mediática hizo con que los jóvenes sean agentes activos de comunicación. Ellos están siempre conectados, dominando el mundo cibernético y creando nuevas relaciones. Todo eso lleva a una apertura al mundo y a los problemas globales que afectan la vida y al planeta, como las cuestiones ecológicas y planetarias que nacen y florecen en las redes sociales.

⁴⁹ FRANCISCO, Carta Apostólica a las personas consagradas en ocasión del año de La Vida Consagrada. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 17.



**REFLEXIONES SOBRE
EL FENÓMENO RELIGIOSO EN COLOMBIA
ENTRE PLURALISMO RELIGIOSO
Y SECULARIZACIÓN**

Reflexiones sobre el fenómeno religioso en Colombia entre pluralismo religioso y secularización

P. Mauro Loda

ABSTRACT

One of the most noticeable changes in Colombian society in recent decades has been its religious universe: thousands of faithful each year are deserting Catholicism and the Catholic Church is losing influence in the fields of politics, education, medias and the family too. In order to continue our pastoral work as missionaries in Colombia, it is essential to know the social, cultural and religious context in which we operate. This allows us to meet the essential needs of people, to provide valid and current proposals for evangelization, to use an understandable language and to engage in a dialogue and appropriate relationships with various sectors of society.

Uno de los cambios más notorios de la sociedad colombiana en las últimas décadas ha sido el de su universo religioso: miles de fieles desertan el catolicismo cada año y la iglesia católica pierde influencia en campos como la política, la educación, los medio de comunicación e incluso la familia. Algunos autores llaman este fenómeno como “mutación religiosa” ya que, como la misma palabra lo indica, grandes multitudes han abandonado los caminos de la tradicional iglesia católica optando por nuevas formas de fe.

Para poder seguir asumiendo debidamente nuestra misión pastoral como Misioneros Javerianos de Parma

en Colombia⁵⁰, es fundamental que conozcamos el contexto social, cultural y religioso en que nos movemos. Esto nos permite atender a las necesidades esenciales de las personas, ofrecer propuestas válidas y actuales de evangelización, emplear un lenguaje comprensible y entablar un dialogo y unas relaciones adecuados con diversos sectores de la sociedad.

A partir de los estudios del sociólogo colombiano William Mauricio Beltrán⁵¹, del teólogo y sociólogo español J. M. Mardones⁵², de la socióloga francesa Daniel Hervieu Léger⁵³ y de un estudio de la conferencia episcopal colombiana⁵⁴ recojo estas reflexiones que nos puedan ayudar en el proceso de evangelización.

1. El fenómeno religioso no ha muerto

Una primera constatación que nos muestra la situación en que vivimos es que el hombre es un ser religioso. Podemos decir, incluso, que la dimensión religiosa es un aspecto constitutivo de la persona; por eso, aunque varíen las formas en que se manifiesta, se encuentra presente en los seres humanos de todos los tiempos y de todos los lugares. Un análisis introspectivo del espíritu humano lleva a ese punto misterioso en el cual el hombre encuentra lo divino. La religión responde a una de las relaciones básicas con que tiene que enfrentarse la

⁵⁰ Colombia es un país mayoritariamente urbano, concentrando más del 70% de su población en las grandes ciudades. Nuestra comunidad misionera está presente en las tres ciudades más pobladas: Bogotá (8.193.000), Medellín (3.471.000) y Cali (3.334.000).

⁵¹ Beltrán W.M., *Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia*, UNC, 2013.

⁵² Mardones J.M., *Para comprender las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, 2009.

⁵³ Hervieu Léger D., *La Religión hilo de memoria*, Herder, 2005.

⁵⁴ CEC, *La Iglesia en Colombia*, Vol. 2 La realidad que nos interpela, 2009.

persona para comprender el misterio de su propia existencia: la trascendencia. Más aún, esta última relación ilumina y da forma a las demás. Por tanto, la religión en cuanto libera hacia lo trascendente o la irreligión en cuanto encierra en su propio sentido inmanente, son inspiradoras de los demás órdenes de la cultura: familiar, económico, político, artístico, social.

Por lo mismo, aunque a veces pueda pensarse lo contrario, el fenómeno religioso no ha muerto. Estamos más bien ante una transformación de creencias, prácticas, rituales, símbolos y comportamientos, pues se busca responder a la necesidad de Dios con una religiosidad funcional, etérea y ligera.

2. El fenómeno de la secularización en Colombia

En Colombia, ciertamente, va creciendo un marco de secularización, que propone un estilo de vida en que Dios no hace falta; se actúa como si Dios no existiera y a la fe se le reduce a la esfera de la opinión u opción privadas. Es la pretensión ideológica de llegar al “ateísmo” de masas o al menos a la emancipación de la moral, la ciencia, la política, la economía, el arte y la influencia de la religión. Se quiere que cada una de las esferas institucionales adopte una función particular en la sociedad, que la racionalización desencante la cosmovisión que se ha tenido y que la sociedad se libere del mundo sobrenatural para comprometerse con los asuntos de este mundo.⁵⁵

⁵⁵ Tschannen (1992) describe el fenómeno de la secularización a partir de un modelo que consta de tres componentes fundamentales: 1) la diferenciación, 2) la racionalización y 3) la mundanización. La diferenciación es el elemento fundamental de la secularización y es el proceso mediante el cual cada una de las esferas institucionales – Iglesia, Estado, economía, educación –adapta una función particular en el seno de una sociedad. En

Esta realidad va apareciendo, sobre todo, en la población de estrato alto, particularmente en la juventud masculina, para contabilizar un 8% aproximado de quienes se declaran ateos o agnósticos. El influjo cultural laicista se ve, especialmente, en la autonomía que asume un sector en crecimiento frente al sistema de los valores católicos y que aparece, por ejemplo, en la despenalización del aborto, la legalización de las parejas homosexuales, la aceptación de una cosmovisión que atiende más a la ciencia que a la religión cuando estas entran en conflicto.

Sin embargo, en la sociedad colombiana se mantiene un interés por lo religioso e incluso proliferan los nuevos movimientos religiosos. Esto lo explican los sociólogos por la naturaleza paradójica de la modernidad, que, de una parte, induce un proceso de secularización y, de otra, presenta una utopía que alimenta horizontes de lo religioso y de lo mágico en búsqueda de la salvación futura, que la racionalización quería destruir. Así la modernidad estimula simultáneamente la desacralización y los nuevos cultos.

La modernidad suscita expectativas que no llenan, motiva deseos para los que no tiene respuesta. Ahí quedan los espacios para que prosperen propuestas que ofrecen felicidad y prosperidad, en esta vida y en el más allá. El proceso de secularización no ha generado todavía un crecimiento drástico de increencia, ni un declive

Colombia este fenómeno implicó la pérdida de poder de la Iglesia católica sobre el conjunto de las esferas sociales, incluyendo el campo cultural, el campo político, la familia y la vida privada. La racionalización tiene que ver con los procesos de desencantamiento y burocratización de las sociedades donde las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental a la vez que se alejan de la magia. La mundanización es el proceso mediante el cual una sociedad retira su atención del mundo sobrenatural para interesarse de los asuntos de este mundo.

masivo de las prácticas religiosas, sino más bien una recomposición de las fuerzas religiosas.

Colombia está viviendo un proceso de pluralización religiosa con variables de tipo demográfico⁵⁶, regional⁵⁷ y socioeconómico⁵⁸. Este proceso afecta de modo particular a las nuevas generaciones que están asociadas a mayores oportunidades de acceso a ideas que se alejan de la tradición, gracias a la globalización de las comunicaciones.

3. La sociedad colombiana una sociedad “creyente”

Según una encuesta realizada en el 2010 por dos importantes universidades colombianas⁵⁹ (Universidad Nacional y la Universidad Sergio Arboleda) en las principales ciudades colombianas, resulta que la mayoría de los colombianos se sigue considerando “creyente” (94,1%); el 58,2% de la población se considera creyente practicante y el 35,9% de la población creyente pero no practicante; el 85% considera que la religión es im-

⁵⁶ La pluralización religiosa afecta con más fuerza a las mujeres y a los sectores juveniles. Las mujeres encuentran ventajas estratégicas al integrar una comunidad de fieles, especialmente encuentran herramientas para enfrentar la violencia y la discriminación de género. Por su parte las nuevas generaciones están más secularizadas, es decir, menos apegadas a la tradición y a la Iglesia católica, por lo cual están más dispuestas a probar nuevas fuentes de sentido tanto religiosas como seculares.

⁵⁷ Los habitantes de las grandes ciudades están más secularizados, fenómeno que está asociado a las mayores posibilidades de acceso a la educación y a la mayor diversidad cultural que caracteriza la metrópolis.

⁵⁸ El porcentaje de creyentes practicantes aumenta en los estratos bajos, en los sectores con menor nivel educativo, en las zonas rurales y donde el Estado es débil. Todos estos sectores se aferran con mayor frecuencia a ofertas religiosas mágicas que prometen curaciones milagrosas y prosperidad económica.

⁵⁹ William Mauricio Beltrán Cely, *Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia*. En: Colombia Universitas Humanística ISSN: 0120-4807 ed: Pontificia Universidad Javeriana, p. 201 – 237, 2012.

portante o muy importante en su vida. Por tanto, en la mayoría de la población se mantienen las prácticas religiosas. Incluso hay un carácter cristiano que permanece en la sociedad colombiana: cerca de un 90% se identifica con alguna vertiente del cristianismo (catolicismo, protestantismo, pentecostalismo). Esto muestra una recomposición religiosa con un cristianismo en mutación, donde la Iglesia Católica ha dejado de ser el único referente. Aunque todavía es alto el porcentaje también lo es el descenso, pues solo el 70,9% de la población se considera católica, seguida por un 16,7% de personas vinculadas a lo que podríamos llamar la “diversidad protestante”. Es de notar que el catolicismo sigue siendo la matriz principal del sistema de creencias y valores del pueblo; pero que no todos los que se dicen católicos lo son de verdad pues un sector tiene la libertad de mezclar el catolicismo con otras ideas y creencias, “personalizando” su manera de ser católicos.

Este proceso de subjetivación del creer hace ver que aunque la mayoría de los colombianos son católicos por tradición, buena parte son católicos “nominales” o “pasivos”; católicos que tienen un frágil sentido de pertenencia a su Iglesia y que raramente participan en celebraciones religiosas. El 39,1% de los católicos dice no ser practicante. Los católicos “nominales” frecuentemente toman distancia frente a las orientaciones de la Iglesia, van abandonando las prácticas religiosas y hacen caso omiso de la moral familiar y social. Hay también un catolicismo popular, independiente de los estratos sociales, que se caracteriza por la informalidad y por los eventos emotivos, a cuyo servicio están movimientos e instituciones, que no tienen nada que perder y sí mucho por conseguir y por eso se adaptan y ceden a las exigencias del público. El crecimiento de este tipo de catolicismo muestra la erosión progresiva de los mecanismos de

la transmisión de la fe, explica la pérdida de la memoria cristiana y evidencia una forma de secularización en cuanto aparece la autonomía que se va tomando frente a los principios y valores del catolicismo.

4. Los nuevos movimientos religiosos

El acelerado proceso de transformación de su universo religioso que experimenta la sociedad colombiana se percibe también en un constante crecimiento de los nuevos movimientos religiosos, especialmente del movimiento evangélico pentecostal, que tiene incluso gran influencia en algunos sectores de la Iglesia Católica. La multiplicación de sectas y grupos religiosos y el surgimiento de prácticas alternativas con propuestas de sentidos a partir de filosofías o ideologías son un signo de la ruptura entre la cultura y las religiones tradicionales y también de la búsqueda de nuevas formas para vivir cómoda o emotivamente la dimensión religiosa. Casi siempre es una oferta personal que responde a la situación concreta de sufrimiento o soledad, de curiosidad o de deseo de purificación que vive la persona. Con frecuencia, surge a partir de la experiencia de un líder en el que supuestamente se hace presente la voz de la trascendencia. Después se forma un grupo con una sicología que lleva al fundamentalismo y al fanatismo. El grupo tiene también gran incidencia pues respalda al líder, convoca a otros y genera compañía y sentido de pertenencia.

Existe también, lo que se llama “nebulosa mística-esotérica”⁶⁰ que incluye practicas inspiradas en las grandes religiones orientales, en movimientos de autoayuda o superación personal que toman elementos de psico-

⁶⁰ Cf. Champion, F. La nébuleuse mystique-ésotérique. En Champion, y Hervieu-Léger (Dirs) *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions* (pp. 17-69). 1999, Paris: Centurión.

terapia y los combinan con prácticas de tipo religioso, prácticas astrológicas y mágicas. En Colombia, como en toda América Latina, la nebulosa mística-esotérica, incluye prácticas neo-indígenas, como la “toma del yagé”. Los consumos religiosos propios de esta tendencia están dominados por la “subjektivación del creer”: una especie de religión a la carta, gracias al cual el consumidor religioso puede combinar a su gusto prácticas y creencias provenientes de diversas tradiciones; y por la necesidad de encontrar fórmulas prácticas para mantener la armonía o la salud frente a las tensiones sociales. Esta dinámica no implica necesariamente un carácter colectivo, lo asumen personas que mantienen su filiación religiosa institucional, dando lugar al sincretismo.

La subjetividad en este campo no es absoluta pues hoy los nuevos dispositivos tecnológicos de la comunicación pueden promover, a través de redes sociales, la validación comunitaria del creer. La nebulosa místico-esotérica y los grupos de tipo pentecostal comparten afinidades; ambos son movimientos híbridos donde se debilita la separación entre las creencias cristianas y otras tradiciones religiosas; ambos asocian la prosperidad económica, el bienestar y la vida saludable como aspectos propios de la espiritualidad, que se pueden alcanzar por medio de la fe o de una actitud positiva.

Otro dato de la fenomenología religiosa en Colombia es que la increencia aumenta en los sectores que tienen mejores condiciones económicas y culturales, favorecidas por un debilitamiento de la presencia de la Iglesia, el anonimato urbano, las mayores posibilidades de interacción con sistemas culturales diversos y las mejores oportunidades de educación. Por las ventajas económicas de que gozan, se inclinan menos a ofertas religiosas mágicas y pentecostales.

Es bueno tener en cuenta también que las minorías religiosas mantienen un mayor compromiso. Por ejemplo, el 76,3% de los protestantes se declaran creyentes practicantes y el 73,7% asiste al culto al menos una vez en la semana. Esto demuestra como los nuevos movimientos constituyen “minorías religiosas activas”, que a pesar de su carácter minoritario alcanzan poder político e impacto social gracias al compromiso y disciplina de sus fieles. A veces las minorías activas, al participar en política o al hacer presencia en los medios de comunicación, tienen un impacto social comparable o superior a las mayorías católicas pasivas.

Esta realidad muestra como la Iglesia Católica queda situada en un Estado laico, que no está vinculado con ninguna religión o cosmovisión. La religión se ubica no en el espacio político, sino en la sociedad civil, es decir, en el ámbito de la libre asociación fuera del marco estatal. La vida religiosa queda reservada al individuo que puede tener cualquier ideología, creencia o religión, para encontrar sentido y orientar su vida. Así la secularización va generando una situación nueva para el hombre de hoy. Secularismo y pluralismo caminan juntos, lo mismo que sincretismo e indiferencia religiosa.

Los ambientes más influenciados por el secularismo son los de la cultura, el trabajo, la investigación científica, la educación y las nuevas tecnologías de la comunicación. Igualmente, la Iglesia debe hacer frente hoy a los fenómenos del urbanismo y el desplazamiento, que de por sí no destruyen la religiosidad, pero inducen a muchos a abandonar su cultura, sus tradiciones religiosas, sus convicciones morales. Así, en un ambiente secularista, se va dando una nueva manera de vivir, frecuentemente sin reflexión y con ocasiones de evasión y aislamiento.

La Iglesia vive también la situación creada por el hecho de que el mercado ha entrado en el mundo de la religión. El consumismo que se ha apoderado de la comunicación y está al servicio del tener y del placer ha encontrado un campo jugoso en el universo religioso. Se ofrecen productos “religiosos” o “espirituales” como camino a la autorrealización fácil, que puede comprarse. El mercadeo religioso se adapta y cede a todo, pues también en este caso vale el criterio consumista: “El cliente siempre tiene la razón”. De ahí el interés en ofrecer emociones, éxtasis, fórmulas mágicas de bienestar, diversión, productos milagrosos...

No obstante el porcentaje de fieles que se va a los nuevos movimientos o propuestas religiosas, la Iglesia Católica mantiene cierta estabilidad por la presencia de personas adultas y de la tercera edad. Sin embargo, toda la realidad anteriormente señalada, está afectando de diversa manera a los distintos grupos humanos y especialmente a los jóvenes y a las mujeres, sin que en la Iglesia se haya hecho un estudio preciso y se busquen respuestas adecuadas y pertinentes.

5. El fenómeno pentecostal en Colombia

El periódico de mayor difusión en Colombia “El tiempo” publicó en su edición del 6 de septiembre de 2013 que entre 15 y 20 nuevas iglesias son registradas cada semana y que el 97% de estas solicitudes provienen de comunidades “cristianas”. Los adjetivos “cristiana” y “cristianos” (a secas) hacen referencia al movimiento evangélico pentecostal. Hoy alrededor del 16% de la población colombiana simpatiza o hace parte de este movimiento y representa la segunda expresión religiosa en Colombia, después del catolicismo.

Si bien el aparato simbólico e institucional católico sigue siendo importante, enfrenta la competencia de nuevas formas de gestión de lo sagrado. Se multiplican las “iglesias”, “comunidades” y “misiones cristianas”, con sus respectivos “pastores”, “profetas” e inclusive “apóstoles”. Todas estas reclaman autonomía frente a la Iglesia católica y representan nuevos caminos para “acercarse a Dios” y “alcanzar la salvación”.

¿Cómo se dio este fenómeno? A mediados del siglo XX el crecimiento demográfico y el salto de una sociedad rural a una urbana pusieron a la Iglesia Católica en una situación para la cual no estaba preparada, pues no contaba con los recursos humanos para atender a las multitudes que empezaban a poblar las periferias urbanas. Las migraciones internas y la explosión demográfica agudizaron la llamada “crisis de las vocaciones sacerdotales”.

Al mismo tiempo, nuevas misiones protestantes de tipo evangélico y pentecostal procedentes especialmente de Estados Unidos predicaban una nueva forma de acercarse a Dios, basada en la conversión, el éxtasis religioso, la experiencia personal y los milagros. El arribo de las misiones evangélicas al país ofreció una alternativa para las multitudes que estaban siendo desatendidas por la Iglesia Católica y que por eso buscaron nuevos caminos para satisfacer sus necesidades religiosas.

Las nuevas comunidades religiosas se han construido sobre la base de un capital fundamental que en términos sociológicos se conoce como “carisma individual”, que expresa, por una parte, la capacidad por parte de un líder de demostrar “dones extraordinarios”, como cualidades oratorias, o poder sobre las enfermedades, y, por otra parte, una suerte de empatía o magnetismo que

les permite a estos líderes aglutinar seguidores alrededor de sí.

Estas nuevas organizaciones religiosas parecen aventajar a la Iglesia Católica en cuanto a sus estrategias de crecimiento:

- No temen consultar las necesidades de sus fieles para adaptar su mensaje y su liturgia.
- Acuden con frecuencia a los medios masivos de comunicación y a las estrategias de marketing.
- Tienen un culto musicalizado que toca las emociones, ofrecen milagros que incluyen curaciones físicas y prosperidad económica.
- Las más exitosas se especializan para atender mejor las demandas de algún segmento de la población, como pueden ser los jóvenes, los profesionales o los sectores populares.

El éxito de los evangélicos ha llevado a la Iglesia Católica a replantear sus estrategias, especialmente a los sacerdotes que tratan de frenar la deserción de los fieles de sus parroquias. El movimiento católico de renovación carismática ha copiado prácticas originalmente evangélicas y hoy ofrece también milagros y un culto emotivo. Hay incluso algunos sociólogos que hablan de la “pentecostalización” del catolicismo en sus contenidos litúrgicos y religiosos⁶¹ para dar una respuesta concreta frente al gran éxito de los grupos pentecostales.

La pluralización religiosa que se vive en Colombia es sobre todo un proceso de transformación y mutación del cristianismo. La mayoría de católicos que desertan

⁶¹ Cf. Cristina Moreno, *Discursos y estrategias de la Iglesia Católica frente a la pluralización religiosa en Colombia* en *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 9, No 2. Julio-Diciembre 2011 – pp. 41-51.

de su Iglesia no se identifican con la increencia (no se consideran ateos o agnósticos) ni se inscriben en tradiciones distantes (como el hinduismo o el islam), buscan un cristianismo más participativo y sobrenatural.

“Buscan un cristianismo que privilegia la conversión y la experiencia religiosa individual sobre la tradición y el dogma; que promueve las experiencias emotivas y extáticas como vías de liberación psicológica; que acude a todos los dispositivos tecnológicos a su disposición para atraer nuevos fieles; que alimenta expectativas mágicas de curaciones y prosperidad económica; y, especialmente, que promueve dinámicas comunitarias para enfrentar el desarraigo, la soledad, el anonimato urbano y la crisis de la familia nuclear”⁶².

En conclusión, las comunidades cristianas son una fuente de esperanza y una estrategia para enfrentar las precarias condiciones de vida de miles de creyentes acosados por la pobreza, la enfermedad y la escasez de oportunidades. Al mismo tiempo, para muchos jóvenes carismáticos que se sienten portadores de talento y son emprendedores fundar una nueva “iglesia cristiana” constituye una forma alternativa de “crear empresa” y buscar ascenso social.

Conclusiones

¿A qué conclusiones nos llevan todos estos datos y estas reflexiones sobre la mutante religiosidad en Colombia? Probablemente lo primero que hay que admitir es que no estamos suficientemente preparados como Iglesia para responder al cambio cultural y a la pluralización religiosa que vive hoy en día nuestra sociedad.

⁶² Cf. Beltrán William Mauricio, 2013, pp. 45 – 48.

En general, las reacciones que, más o menos, individualmente se van dando han sido el abierto e impotente rechazo a lo que pasa, el ignorar sistemáticamente la realidad y contentarse con lo que es posible mantener y el asumir indiscriminadamente lenguajes y elementos de las nuevas propuestas religiosas creyendo que así se responde a las actuales exigencias pastorales.

El gran desafío que nuestra propuesta de evangelización misionera tiene que ser una opción real para llenar los vacíos que deja una modernidad incapaz de cumplir sus promesas, una situación social inequitativa, un mercadeo religioso engañoso y un Estado con una frágil estructura institucional. Como congregación misionera en América Latina, nuestra presencia seguirá siendo significativa, en la medida en que sepamos ofrecer, con creatividad y prontitud, alternativas para un camino espiritual que lleve a la vida en abundancia que nos trajo Cristo.

No podemos perder el tiempo y las oportunidades que nos quedan para que la nueva evangelización aparezca concretamente en la presentación del mensaje, en serios procesos de iniciación cristiana, en la formación de pequeñas comunidades cristianas, en una vida litúrgica atrayente, en una formación misionera de nuestros laicos a la universalidad de la Iglesia y en un efectivo servicio a la caridad.



**MISIÓN Y
COOPERACIÓN MISIONERA**

MISIÓN Y COOPERACIÓN MISIONERA

Orientaciones para la Animación Misionera en Brasil

Stefano Raschiatti, ss⁶³

Resumen: *El texto fue elaborado por el autor junto al Consejo Misionero Nacional (COMINA), para convertirse en un documento de la Iglesia de Brasil sobre animación misionera. Se presenta la necesidad de tener, ante todo, una visión integrada de misión en sus fundamentos trinitarios, en la exigencia de una conversión interior, en la claridad de horizontes y en la osada acción evangelizadora. La Pastoral misionera en la comunidad, la acción evangelizadora en la sociedad y la misión ad gentes como compromiso de participación en la misión universal, son elementos estrechamente relacionados. Su distinción operativa puede generar serias anomalías. El compromiso de cooperación misionera surge como elemento fundante para una auténtica Iglesia misionera, y por eso, debe ser explicitado por medio de un programa entrelazado, eficaz y definido en sus objetivos.*

Abstract: *The text was elaborated by the author together with the National Missionary Council (Conselho Missionário Nacional – COMINA) to be used as a*

⁶³ Stefano Raschiatti es misionero xaveriano, italiano. El texto que aquí se presenta fue elaborado por el autor, con la supervisión y participación del equipo ejecutivo del Consejo Misionero Nacional (COMINA), para convertirse en subsidio de orientaciones de la Iglesia en Brasil para los Consejos Misioneros Diocesanos y Regionales (COMIDI's y COMIRE's). Al inicio de marzo, la Asamblea del COMINA lo aprobó para luego entregarlo a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) y ser distribuido a todas las comunidades eclesiales esparcidas por todo Brasil. No está en su forma total. Fue adaptado en este segundo tomo del CEMLA para la reflexión xaveriana, quitando algunas redundancias y algunos complementos que pudieran hacerlo demasiado extenso.

document of the Brazilian Church regarding missionary awareness. It speaks of the primary importance of having an integrated vision of mission rooted in its Trinitarian foundations, in its necessity of interior conversion, in its clear understanding of its horizons and in its bold evangelization activities. Missionary pastoral ministry within the community, evangelization activities within society and the mission “ad gentes” as a commitment to participation within the universal mission are all closely related elements; separating them one from the other when putting them into action could generate serious anomalies. The commitment to missionary cooperation arises as a foundational element for an authentic missionary Church, and thus needs to be presented through a program which is well-explained, efficient and well-defined in its objectives.

INTRODUCCIÓN

“Vayan, por tanto, y hagan que todas las naciones se hagan mis discípulas, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándolas a observar todo lo que les ordené” (Mt 28,19-20^a). Con esas palabras el Resucitado se dirige a sus hermanos (cf. Mt 28,10) confiándoles no solo una tarea, sino una identidad mesiánica (cf. LG 9b) que los proyectaba más allá de sí, al anuncio, al servicio y al testimonio del Reino de Dios al mundo entero. De hecho, la Iglesia “no es fin en sí misma, una vez que se ordena al Reino de Dios, del cual es principio, signo e instrumento” (RM 18)⁶⁴.

Por consiguiente, la Iglesia está en el mundo únicamente para cooperar con la misión de Dios (cf. 1Cor 3,9; EG 12), sabiendo que así participa de la condición divina mientras sea impulsada por el Espíritu a anunciar el

⁶⁴ Cf. PABLO VI. Discurso de apertura del tercer período del Concilio, 14 de septiembre de 1964: AAS 56 (1964) 810.

Evangelio, reviviendo en ella misma la presencia de Cristo resucitado que la pone en comunión con Dios Padre.

Esta es la idea expresada por el Concilio Vaticano II cuando describe a “la Iglesia peregrina” como “misionera por naturaleza” (AG 2): esa es su vocación propia, su identidad más profunda (cf. EN 14), su razón de ser, la esencia que la forma y su servicio a la humanidad (cf. DP 1145; RM 2). De hecho, la *unidad* constitutiva de la Iglesia con el misterio de Dios Amor, atestiguada por la *santidad* de vida de una comunidad cristiana, es fundamentalmente *católica*, o sea, universal, abierta a todos, y, por ser llamada esencialmente *apostólica*, “enviada” y “misionera”. Por lo tanto, la Iglesia está llamada a estar “en salida” como su Señor que “sabe ir al frente, tomar la iniciativa sin miedo, ir al encuentro, buscar a los alejados y llegar a las encrucijadas de los caminos para invitar a los excluidos” (EG 24). Decir Iglesia es decir misión: “la Iglesia nace de la misión y existe para la misión: existe para los otros y necesita ir a todos” (Directrices Generales de la Acción Evangelizadora, DGAE 2011, 76).

I. LA MISIÓN

1.1 Desafíos contemporáneos de la misión

El mandato misionero que la Iglesia recibió del Resucitado, a lo largo del tiempo asumió formas y modalidades siempre nuevas conforme los lugares, las situaciones y los periodos históricos. La tarea misionera continúa siendo la misma confiada por Jesús a los discípulos, en la montaña de Galilea (cf. Mt 28,16). Entre tanto, el anuncio del Evangelio parece mucho más complejo hoy que en el pasado, porque la humanidad está viviendo una época de profundas transformaciones socioculturales que afectan de manera estructural la propia percepción de la realidad (cf. DGAE 2011, 25; EN 17).

Mientras tanto, las luces y las sombras de esa travesía de la familia humana (cf. GS 2) se presentan como signos de los tiempos que nos invitan a la escucha y al discernimiento sobre lo que “el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2,29). Los escenarios actuales nos llevan a repensar en una misión que abarque la realidad toda, para que sea sustentada por: (1) una apropiada reflexión teológica, (2) una conversión interior, (3) una claridad de horizonte y (4) una osada acción evangelizadora.

Los cambios de época llevaron a la Iglesia a una profunda revisión de sí misma y de su misión, en la realización del Concilio Vaticano II, a través de un decidido retorno a las fuentes y de un diálogo ecuménico, interreligioso y abierto a todos los sectores de la sociedad contemporánea. En ese proceso, la presencia misionera de la Iglesia en medio de los pueblos fue fuertemente cuestionada.

De hecho, ¿cuál sería el sentido de anunciar a Jesucristo “como el mediador y la plenitud de toda revelación” (DV 2), delante de la pluralidad de las diferentes religiones y del derecho de libertad religiosa en el mundo de hoy? ¿Por qué motivo debemos sostener la necesidad de pertenecer a la Iglesia Católica⁶⁵, si las personas pueden conseguir la salvación igualmente fuera de ella, pudiendo “de varias maneras ordenarse al pueblo de Dios”? (LG 16). ¿Por qué invitar a recibir los sacramentos como medios que “confieren la gracia” (SC 59),

⁶⁵ “Fundado en la Escritura y en la Tradición, enseña que esta Iglesia, peregrinante es necesaria para la salvación. El único mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. Él mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo (cf. Mc 16,16; Jn 3,5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que todos entran por el bautismo como por una puerta” (LG 14).

cuando no son canales exclusivos, dado que elementos de “verdad y gracia ya están presentes en medio de los pueblos, fruto de una secreta presencia divina”? (AG 9). ¿Por qué hablar aun de “tierras de misión”, de “misioneros” y de “misión *ad gentes*”, cuando las personas, animadas por el avance del progreso, pasan con mucha facilidad a negar a Dios o la religión (cf. GS 7), sobre todo en los países de antigua tradición cristiana, haciendo así del mundo todo una inmensa “tierra de misión”?

Delante de estas y otras cuestiones, la Iglesia necesitaba repensar su acción evangelizadora en el mundo, sin perder su dinamismo misionero fundamental y, principalmente, sus motivaciones esenciales. De hecho, la dimensión universal del anuncio del Evangelio está basada en la proclamación de un único y verdadero Dios para todos, y en la adopción de medios específicos para la salvación, como los sacramentos y la pertenencia a la Iglesia. En torno a la afirmación de esos dos conceptos claves, la misión *ad gentes* encuentra su razón de ser (cf. RM 9), eso, entre tanto, “no significa que la salvación se destina solo a aquellos que, de manera explícita, creen en Cristo y entran en la Iglesia” (RM 10). ¿Cómo entonces reafirmar esas convicciones evitando cualquier fundamentalismo o exclusivismo, delante de un mundo secularizado y pluricultural que nos desafía a ese respecto?

1.2 Fundamentos trinitarios

La respuesta a esas preguntas vino con una renovada visión eclesiológica y misionológica, inaugurada hace más de 50 años por el Concilio Vaticano II y sus Constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* y por el Decreto *Ad Gentes*. A través de estos documentos, el Concilio afirma que la misión es una esencia que tiene

origen en el “Amor Fontal” del Padre, un amor que no se contiene, que se derrama, que se comunica y sale de sí por su propia naturaleza misionera (cf. LG 5; 8; 17; AG 2; DA 129; 347). El “amor Fontal” es la “caridad de Dios Padre, que es Principio sin principio” (AG 2), trinitario en su divinidad y tridimensional en su apertura a la creación, redención y glorificación. La misión, con sus raíces en el “amor Fontal”, exige de nosotros una entrega generosa. Pero, “sería un error considerarla como una heroica tarea personal, dado que ella es, primeramente y por encima de todo lo que podamos sondear y comprender, obra de Dios” (EG 12).

En suma, Dios es misión: la misión viene de Dios porque Dios es amor; dice respecto a lo que Dios es, y no, primeramente, a lo que Dios hace. La misión revela la esencia de Dios de comunicarse y de crear relación. Por eso, la misión no tendría de suyo, en principio, un por qué, no surgiría primeramente de una necesidad histórica, sino que es un impulso gratuito, de dentro para fuera, y de un modo de ser que tendría como origen y fin la vida divina (cf. DA 348).

Esta misión de Dios se manifestó de manera definitiva con el envío del Hijo amado, el Verbo hecho carne (cf. Jn 1,14) “que por nosotros se hizo pobre, enriqueciéndonos con su pobreza” (AG 3). Jesús anuncia una visión completamente nueva, presentándonos un Dios que no vino a ser servido, sino a servir (cf. Mt 20,28). El “quiere comunicarnos su vida y ponerse al servicio de la vida” (DA 353) aproximándose a todos para libertar de las ataduras de la opresión, de los prejuicios y de la exclusión. Dios revela en Jesús su rostro profundamente humano en la aproximación a cualquier condición humana, porque el anuncio de la Buena Nueva tiene un destino universal: “su mandato de caridad abraza todas

las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos” (DA 380).

Jesús invita a cualquier persona, pueblo, sociedad a repensar en Dios y en la vocación humana a partir de Él mismo, de su vida y misión llena de compasión y misericordia, gratuidad y perdón, como Hijo de Dios e Hijo del Hombre; “Jesucristo es la respuesta total, sobreabundante y satisfactoria a las preguntas humanas sobre la verdad, el sentido de la vida y de la realidad, la felicidad, la justicia y la belleza (DA 380).

Para realizar su plan de amor, la misión de Dios se revela sobre todo, en el dinamismo, en la efusión y en el protagonismo del Espíritu Santo, que “ya actuaba en el mundo antes de la glorificación de Cristo” (AG 4)⁶⁶. En efecto, el envío del Espíritu revela siempre la voluntad gratuita de Dios de entrar en relación con la humanidad para que ella participe de la vida divina. Presente en la vida de Jesús desde su concepción (cf. Lc 1,35), durante todo su ministerio (cf. Lc 4,18), hasta ser entregado por el Resucitado a los discípulos (cf. Jn 20,22), es el Espíritu que suscita la fe (cf. 1Cor 12,3), descendiendo también sobre los paganos (cf. Hech 10,47) y dirigiendo la misión de la Iglesia a los pueblos (cf. Hech 16, 6-7).

El Espíritu sopla donde quiere (cf. Jn 3,8), “posee una imaginación creadora, propia de la mente divina”⁶⁷, hace salir a la Iglesia transformándola en anunciadora de las maravillas de Dios y ya está presente en la

⁶⁶ El Espíritu de Dios se manifiesta en la creación (cf. Gn 1,2), suscita los jueces (cf. Jc 3,10), mueve los profetas (cf. Is 61,1), permanece sobre el rey (cf. 1Sm 16,13), desciende sobre el Mesías (cf. Is 11,2), posa sobre los miembros del pueblo (cf. Nm 11,25-26).

⁶⁷ JOÃO PAULO II. Audiencia General de 24 de abril de 1991.

historia, en las culturas y en las religiones de los pueblos (cf. RM 28; DA 374). Por eso, “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos, de un modo que solo Dios conoce, la posibilidad de ser asociados al misterio pascual” (GS 22). Al mismo tiempo, “Él es el alma de la Iglesia evangelizadora” al cual pedimos incesantemente “que venga a renovar, sacudir, impulsar a la Iglesia en una audaz salida fuera de sí misma a fin de evangelizar a todos los pueblos” (EG 261).

1.3 Conversión eclesial: una Iglesia en salida

A partir de estos fundamentos trinitarios adquirimos, de hecho, otra visión: la misión se vuelve para la Iglesia no una actividad más entre otras, sino participación en la vida divina que le confiere su identidad. “La Iglesia es por su naturaleza misionera” (AG2): la Iglesia “es” al ser enviada, ella se edifica en orden a la misión. Por tanto, no es la misión que procede de la Iglesia, sino es la Iglesia que procede de la misión de Dios. Los Hechos de los Apóstoles muestran con claridad que la Iglesia se constituye en la medida en que, a los pocos, asume la misión *ad gentes*⁶⁸.

La misión genera a la Iglesia. Por eso, la Iglesia “nacío en salida”⁶⁹ (cf. EG 17^a; 20; 24: 46) en el momento en que, orientada por el Espíritu, entra en contacto con

⁶⁸ Al comienzo, había un grupo judío que aguardaba ansioso la restauración del reino de Israel (cf. Hech 1,6). En Pentecostés, con la venida del Espíritu sobre la comunidad reunida, Pedro proclama con valentía la Buena Nueva, pero solo a los judíos. (cf. Hech 2,5). Desde este momento en adelante los discípulos de Jesús comienzan a tomar conciencia de ser llamados más allá de sí mismos, a ir a todos los pueblos, al paso que el Espíritu los empuja a incluir a los samaritanos (cf. Hech 8,17), los prosélitos (cf. Hech 8,37), los que temen a Dios (cf. Hech 9,42), los paganos mercedores (cf. Hech 10,45), en fin, los paganos en masa (cf. Hech 11,21).

⁶⁹ FRANCISCO. Mensaje para el Día Mundial de las Misiones 2014.

los otros, y se reencuentra a sí misma todas las veces que sale de sí y se abre: la comunidad cristiana debe su propio origen al anuncio del Evangelio, y la propia vitalidad a la continua y valiente transmisión de este anuncio por todo el mundo.

Por consiguiente, “la Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, en el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente” (DA 362). La conversión pastoral y la renovación misionera de la cual habla el Documento de Aparecida, se refiere sustancialmente a reencontrar una *salida* atrevida contra todo tipo de acomodación: “se trata de salir de nuestra conciencia aislada y de lanzarnos, con valentía y confianza a la misión de toda la Iglesia” (DA 363), abandonando estructuras caducas (DA 365), transformando a las personas (cf. DA 366), asumiendo relaciones de comunión (cf. DA 368), adoptando prácticas pastorales misioneras (cf. DA 370), proyectándose más allá de las fronteras (DA 376). Esta es la belleza y el reto de la vocación cristiana; madurar en la fe reinventándose y desinstalándose continuamente, saliendo al encuentro de los otros hasta los confines de la tierra, dejándose interpelar por las nuevas situaciones, nuevos pueblos, nuevas culturas y nuevas problemáticas.

Por eso, el envío misionero es expresión de una sorprendente y alegre disposición, apertura, libertad, más allá de todas las barreras. Un modelo de Iglesia excesivamente rígido, cerrado y autorreferencial no es apto para la misión. Muchas veces, en nuestras comunidades, “se impone una conversión radical de mentalidad para hacernos misioneros” (RM 49). En otras palabras, necesitamos ser evangelizados de nuevo para llenarnos de ímpetu y audacia evangelizadora (cf. DA 549); la Iglesia

vive esta misión comenzando cada vez por evangelizarse a sí misma. Paradoxalmente, el tema de la conversión, antes de ser dirigido a los destinatarios de la misión es señalado como exigencia fundamental para la propia Iglesia y a todos sus agentes.

Es necesario partir de Cristo, con la humildad de los discípulos, conocerlo y reconocerlo de nuevo por los caminos de Galilea, en el encuentro con cualquier situación humana, y dejar que Él caliente y transforme nuestro corazón (cf. Lc 24,32). En efecto, en su seguimiento nos hacemos huéspedes en las casas de los otros y compañeros de los pobres, aprendiendo así a percibir la realidad desde el punto de vista de las víctimas, de los crucificados, de los ajusticiados, de los adeptos a otras religiones. En este camino, vamos adhiriéndonos gradualmente a un proyecto de mundo más justo, fraterno, solidario y plural, significativamente “otro” en relación al que tenemos delante de los ojos.

1.4 Los horizontes de la misión

Los horizontes de aproximación son siempre geográficos y escatológicos: los confines de la tierra y el fin de los tiempos. Creer en el Evangelio y en la misión es creer que no existen fronteras irreductibles para encontrar a las personas. Si la misión fuera geográfica, cultural, étnica, social o eclesialmente limitada y se dirigiera solo a “nosotros”, ella se volvería excluyente. Al contrario, la pasión por el mundo, propia de la vocación cristiana, se expresa en el sentir, en el vibrar profundamente por la humanidad entera, y en ser capaz de realizar gestos atrevidos y concretos de solidaridad, de saber compartir y de aproximación a las personas y a los pueblos. Solo así la Iglesia se torna un signo profético de una nueva humanidad mundial, fraterna y multicultural.

La misión, como elemento estructural de la identidad y de la actividad de toda la Iglesia, se expresa hoy en un cuadro complejo de situaciones y de interlocutores que no permiten ya interpretarla unilateralmente. Ante todo, indica una dinámica paradigmática en la cual poner en clave misionera toda la actividad habitual de las Iglesias (cf. EG 15).⁷⁰ En segundo lugar, se desdobra en proyectos y campos que dependen de contextos y circunstancias específicas: “las diferencias no se originan en la naturaleza íntima de la misión, sino en las condiciones en que esa misión se ejerce” (AG 6).

Mirando el mundo de hoy, y considerando la sobreexposición de conceptos en los documentos del Concilio⁷¹, optamos, a la luz del magisterio de la Iglesia, por la distinción de tres ámbitos esenciales de misión:

- a) La *pastoral*, que tiene como interlocutores a los cristianos militantes y a las comunidades eclesiales constituidas.
- b) La *nueva evangelización*, que tiene como interlocutores a los cristianos que están alejados de la vida de la comunidad, como también a los que no creen en Cristo, en el conjunto de la

⁷⁰ Cf. FRANCISCO. Discurso del Santo Padre a los obispos responsables del Consejo Episcopal Latino-Americano por ocasión de la Reunión General de Coordinación, 28 de julio de 2013.

⁷¹ El Vaticano II describe las tareas específicas de la misión como “primera evangelización”, “misión *ad gentes*”, “evangelización propiamente dicha”, “evangelización parroquial”, “pastoral misionera”, “apostolado de la evangelización”, “misión ecuménica”. En los documentos, la “primera evangelización”, unas veces, es “misión *ad gentes*” y la “evangelización propiamente dicha” puede ser la segunda etapa de la misión *ad gentes* y, al mismo tiempo, “evangelización y catequesis parroquial”. La “pastoral misionera” estructurada en parroquias y diócesis puede ver solo una “nueva evangelización” doméstica, animada a través de “misiones populares” aun no contempladas por el Concilio, como puede ser también el núcleo inicial de una “misión más allá de las fronteras”.

sociedad secularizada donde cada Iglesia local está inserta.⁷²

- c) La *misión ad gentes*, que tiene como interlocutores a aquellos que no conocen a Jesucristo, en medio de otros pueblos y sociedades donde la presencia de la Iglesia no está suficientemente estructurada (cf. RM 33: EG 14).

Sobre este último campo es un deber recordar que: “sin la misión *ad gentes*, la propia dimensión misionera de la Iglesia quedaría privada de su significado fundamental y de su ejemplo de acción”, y por eso, “es necesario evitar que (...) se vuelva una realidad diluida en la misión global de todo el pueblo de Dios, quedando, de ese modo, descuidada u olvidada” (RM 34).

Tenemos también otros importantes *criterios* para discernir prioridades y urgencias misioneras en el mundo:

- a) El primero es la falta o necesidad de un primer anuncio del Evangelio en un determinado contexto, al cual corresponde un *servicio profético* de la Iglesia.

⁷² La XIII Asamblea General Ordinaria Del Sínodo de los Obispos en Roma, que tuvo como tema “La Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe Cristiana”, así como la V Conferencia General del Episcopado Latino-americano en Aparecida, que lanzó la “Misión Continental” (cf. DA 362. 551), dejaron bastante claro que el “campo” de la nueva evangelización no son solamente “las personas bautizadas que no viven las exigencias del bautismo”, sino también “los que todavía no creen en Cristo en el espacio de su propio territorio y responder adecuadamente a los grandes problemas de la sociedad en la cual (la Iglesia) está inserta” (DA 168; cf. *Propositio* 5). De esta manera, situaciones que la *Redemptoris Missio* designaba como misión *ad gentes* (p. ej. los nuevos fenómenos sociales, los modernos arcópagos, etc. – cf. RM 37), ahora vienen a hacer parte de la nueva evangelización, como acción de la Iglesia en la sociedad donde ella se encuentra.

- b) El segundo elemento puede ser representado por la falta o necesidad de la presencia de una comunidad cristiana en un área o territorio, al cual corresponde un *servicio sacerdotal* de la Iglesia que celebra la Eucaristía.
- c) El tercer factor para definir una urgencia misionera es la falta o necesidad de una transformación social por los valores del Evangelio en la vida concreta de las personas y de los pueblos (cf. EN 29), al cual corresponde el *servicio de la caridad* de la Iglesia (cf. DA 386).

En fin, el compromiso misionero de una comunidad cristiana se articula en tres frentes al mismo tiempo:

- a) El frente religioso, con el anuncio inculturado del Evangelio, el diálogo ecuménico e interreligioso.
- b) El frente socio ambiental, con el compromiso en causas de transformación de la sociedad en la promoción de la dignidad humana, de la justicia, de la paz, de la reconciliación entre los pueblos y del cuidado con la creación.
- c) El frente cultural, en el diálogo con los areópagos de las comunicaciones, de las ciencias, de la política, de la economía, de las relaciones internacionales, etc. (cf. RM 37).

1.5 Las tareas de la Iglesia Misionera

Teniendo como referencia principal los tres ámbitos para la misión evangelizadora de la Iglesia hoy –pastoral, nueva evangelización, misión *ad gentes*– podemos distinguir tres líneas de acción fundamentales en orden a esa misión.

- a) La primera dice respecto a la *animación pastoral* de la comunidad cristiana; se trata de animar “por el fuego del Espíritu, a fin de incentivar los corazones de los fieles que frecuenten regularmente la comunidad, reuniéndose en el día del Señor para alimentarse de su Palabra y del Pan de vida eterna”.⁷³ Objetivo esencial de esta tarea es formar la comunidad eclesial como sujeto vivo de acción misionera, para que sea fermento en el mundo, comenzando por evangelizarse a sí misma (cf. EN 15) y dando extensión y vigor a la propia evangelización (cf. DP 364). La comunidad representa la gran propuesta que la Iglesia hace al mundo con su misión. La salvación no pasa por la simple distribución de sacramentos, sino por la respuesta a un llamado de discipulado misionero que se realiza en una intensa vida de fraternidad. La vida cristiana debe, ante todo, ser saboreada en la participación a pequeños núcleos fraternos, que tengan como objetivo un compromiso misionero que forman una asamblea junto a las otras comunidades en la celebración de la Eucaristía. De esta manera la parroquia se vuelve “una red de comunidades” (DA 172), que hace sentir a la comunidad de base la pertenencia a una comunidad mayor.⁷⁴
- b) La segunda tarea es la *acción evangelizadora* de la comunidad eclesial en la sociedad como “signo más claro de madurez de la fe” (RM 49): se trata de pasar “de una pastoral de mera conser-

⁷³ BENEDICTO XVI. *Homilía durante la misa conclusiva de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 28 de octubre de 2012. AAS 104 (2012), 890.

⁷⁴ Ese asunto fue largamente tratado por el documento de la CNBB: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: Ediciones CNBB, 2013.

vación a una pastoral decididamente misionera” (DA 370); de una pastoral de socialización cristiana espontánea a una pastoral de iniciación cristiana; de una pastoral de acogida de aquellos que están en la Iglesia a una pastoral de ir al encuentro de cuantos no conocen, rechazan o son indiferentes al mensaje evangélico; de una pastoral de afirmación de la doctrina y de la práctica sacramental a una pastoral inculturada capaz de actualizar y contextualizar los contenidos de la fe (cf. EG 116); de una pastoral eficaz y organizada a una pastoral de acompañamiento y de escucha de las personas (cf. EG 46; 82; 171). La toma de conciencia de la misionariedad debe proporcionar un proceso de salida: no podemos esperar a que las personas vengan a nosotros, necesitamos ir a su encuentro y anunciarles la Buena Nueva allí mismo donde ellos están. Ese proceso se expresa en una práctica eclesial enfocada en el “primer anuncio” (cf. EG 164), realizada por todo el Pueblo de Dios (cf. EG 114), en la auténtica opción por los pobres (cf. EG 198) y en la constante salida hacia las periferias (cf. EG 30). Quien determina, por tanto, la cualidad profética de esa práctica son los dos últimos criterios, los pobres y las periferias: “la propia belleza del Evangelio no siempre la conseguimos manifestar adecuadamente, pero hay un signo que nunca debe faltar: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad desecha (cf. EG 30). Eso dice respecto a la esencia evangelizadora: “la nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas (de los pobres) y colocarlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos” (EG 198).

- c) La tercera línea de acción esencial para una Iglesia en estado permanente de misión es la *cooperación misionera*. Esta última tarea dice respecto a la misión *ad gentes*, a todos los pueblos. Se trata de la participación de cada Iglesia local en la misión universal, y de la fundamental solidaridad de cada comunidad con los otros pueblos y con las otras iglesias repartidas por todo el mundo: “el Evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que no es anunciado a todos” (EG 237). De ninguna manera, la misión y la pertenencia eclesial pueden ser pensadas solamente dentro de perímetros parroquiales, diocesanos y nacionales: “sería un error dejar de promover la actividad evangelizadora fuera del Continente con el pretexto de que todavía hay mucho por hacer en América” (EA 74). La universalidad es el alma de la misión y del seguimiento discipular, pues la Iglesia fue constituida como “sacramento universal de salvación” (LG 48. AG 1), o sea, “signo e instrumento de unión íntima con Dios y de la unidad de todo género humano” (LG 1). En una época de globalización como la nuestra, no es posible pensar solo en nosotros mismos. Hoy, el cristiano, es llamado por vocación, más que cualquier otra persona, a ser universal, o sea, una persona que tiene responsabilidad no solo sobre sí y su comunidad, sino sobre el mundo entero a través de sus opciones, sus actitudes, su conciencia y sus compromisos.

II. LA COOPERACIÓN MISIONERA

2.1 La dimensión universal de la misión

La misión de la Iglesia hoy se mueve en torno a estos tres compromisos: animación pastoral orientada a la conversión eclesial; acción evangelizadora dirigida al testimonio profético de los cristianos junto a la sociedad; cooperación misionera, enfocada a la participación de cada Iglesia local por la misión universal, *ad gentes*. Es de suma importancia comprender estas tres líneas de acción están íntimamente entrelazadas.

Sin una adecuada animación pastoral tendremos una *misión colonizadora*, realizada por una Iglesia auto-suficiente y autoreferencial (cf. EG 8. 95), convencida de ser suficientemente evangelizada, que se considera maestra y no discípula, al mismo tiempo. Sin una acción evangelizadora significativa, probablemente tendremos una *misión alienada*, realizada por una Iglesia que sueña evangelizar al mundo viviendo “en un universalismo abstracto y globalizante” (EG 234), sin tener los pies sobre la tierra. En fin, sin una generosa cooperación misionera tendremos, como resultado, una *misión cerrada*, realizada por una Iglesia que piensa solo en sí y en su medio, que no amplía sus horizontes, perdiendo así su identidad católica y su referencia al designio de Dios (cf. EN 62).

Sobre este último aspecto de la cooperación misionera, necesitamos detenernos un poco más. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizado en Puebla, México, en febrero de 1979, tuvo palabras de fuerte compromiso con la trayectoria misionera del Continente:

“Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Igle-

sias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, “ad gentes”. Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero, debemos dar desde nuestra pobreza. Por otra parte, nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante; su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse” (DP 368).

Hace más de tres décadas, sin embargo, los pasos que fueron dados en la dirección apuntada por el Documento citado, fueron por demás tímidos e insuficientes. Las Iglesias del Continente, preocupadas con sus propios problemas, no supieron retribuir siquiera, lo que siempre recibieron de otras Iglesias, a pesar de los impulsos y de los proyectos llevados adelante por algunas instancias. El llamado a la misión *ad gentes*, fue poco recordado por los documentos del magisterio ordinario de las Iglesias locales.

No obstante eso, Aparecida renovó una vez más el compromiso de Puebla, ansiando una nueva primavera de la misión *ad gentes* en América Latina (cf. DA 379): “el mundo espera de nuestra Iglesia latinoamericana y caribeña un compromiso más significativo con la misión universal en todos los Continentes. Para no caer en la trampa de encerrarnos en nosotros mismos, debemos formarnos como discípulos misioneros sin fronteras dispuestos “a ir a la otra orilla”, aquella en la que Cristo no es aun reconocido como Dios y Señor, y la Iglesia no está todavía presente” (DA 376). Para que eso suceda de manera significativa son necesarios estímulos y vínculos que hagan continuamente memoria del gran mandato

del Señor (cf. Mt 28,19) y despierten motivaciones. La universalidad evangélica es una dimensión indeclinable de fe, a ser vivida por los discípulos misioneros donde estén, en distintas formas mundialmente solidarias, en la continua donación de sí, en comunión con todas la Iglesias y pueblos del mundo.

2.2 La cooperación misionera

“Dios, que de todos cuida con solicitud paternal, quiso que la humanidad formase una sola familia, y se tratasen unos a otros como hermanos” (GS 24). Siendo así, la comunidad de los discípulos de Cristo, que recibieron el mensaje de salvación para ser comunicado a todos, “se siente real e íntimamente ligada al género humano y a su historia” (GS 1). Por tanto, “todos los hijos de la Iglesia tengan conciencia viva de sus responsabilidades para con el mundo, fomenten en si un espíritu verdaderamente católico” (AG 36), conscientes que “todos tienen derecho de recibir el Evangelio y los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría” (EG 14): “el único fin de la Iglesia es el advenimiento del Reino de Dios y el establecimiento de la salvación de toda la humanidad” (GS 45). El “Reino de Dios”, por ser la meta de la misión del pueblo de Dios, iniciada “por el propio Dios en la tierra” (LG 9b), es la palabra clave para configurar la teología y la actividad misionera recomendadas por el Vaticano II.

La comunidad de los bautizados, congregados en la Iglesia, que es “pueblo mesiánico” (LG 9b), recibió de su Fundador “la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios” y “de establecerlo en todos los pueblos” (LG 5). De esta responsabilidad, “la Iglesia no puede ni pre-

tende sustraerse”, de manera que “todas las Iglesias particulares, todas las instituciones y asociaciones eclesiales y cada cristiano miembro de la Iglesia tiene el deber de colaborar para que el mensaje del Señor se difunda y llegue hasta los últimos confines de la tierra” (*Cooperatio Missionalis*, CM 1)⁷⁵.

“La participación de las comunidades eclesiales y de cada fiel en la realización de este designio divino recibe el nombre de **cooperación misionera**” (CM 2). En principio, por nuestra propia vocación, no somos nosotros los “dueños” de la misión: la misión es de Dios junto a la cual somos llamados a cooperar. Por eso, “tal cooperación radica y se concretiza, ante todo, en el estar personalmente unido a Cristo (...). La participación en la misión universal no se reduce a algunas actividades aisladas, sino que es el signo de la madurez de la fe y de una vida cristiana que da fruto” (RM 77).

Objetivamente, en todo caso, esa cooperación misionera invita a alargar los horizontes de caridad, al manifestar solicitud por todos los pueblos de la tierra, pues “la gracia de la renovación en las comunidades no puede crecer si no se expande en cada uno los campos de la caridad hasta los últimos confines de la tierra y no tiene de los que están lejos una preocupación semejante a la que siente por sus propios miembros” (AG 37). En la lógica del Evangelio, eso tiene perfectamente sentido: no habrá ninguna renovación misionera en las Iglesias, si estas no se proyectan más allá de sus fronteras.

De este modo, la cooperación misionera es aquella acción que promueve la efectiva *participación* del Pueblo

⁷⁵ *Cooperatio Missionalis* – Instrucción de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos – 1998

de Dios en la misión universal, dado que la misión *ad gentes* es esencialmente una acción eclesial, una labor de conjunto donde todos están invitados a participar. La misión por su naturaleza es siempre una tarea compartida, es un verdadero ejercicio de comunión intereclesial. Esta participación se realiza esencialmente en tres formas: por la comunión espiritual, por la comunión de bienes materiales y por la entrega de la vida.

- a) La primera manera se expresa por la oración, el sacrificio y el testimonio de vida, que acompañan los pasos de los misioneros y misioneras por el mundo (RM 78).
- b) La segunda, habla respecto a las indispensables ayudas materiales con los proyectos misioneros y con las comunidades que pasan necesidades (cf. Rom 15,25-28; RM 81): “Dios ama a quien da con alegría” (2Cor 9,7).
- c) La tercera dimensión es el compromiso de la propia vida en la misión *ad gentes*, impulsado por una específica animación vocacional. Esto representa el corazón de la cooperación, ya que sin misioneros y misioneras no hay misión (cf. Rom 10,15): “el anuncio del Evangelio requiere proclamadores, la mies tiene necesidad de trabajadores, la misión se realiza sobre todo a través de los hombres y mujeres que consagran la vida a la obra del Evangelio, dispuestos a ir por todo el mundo a llevar la salvación” (RM 79).

2.3 La animación misionera

“La cooperación es el primer fruto de la animación misionera, entendida como un espíritu y una vitalidad que guía a los fieles, las instituciones y las comunidades a una responsabilidad universal

orientada ad gentes. Por eso, toda iniciativa de animación misionera se dirige siempre hacia su objetivo: formar al pueblo de Dios para la misión universal específica, suscitar buenas y numerosas vocaciones misioneras, promoviendo toda forma de cooperación en la evangelización” (CM2; cf. RM 83).

“Animación” significa comunicar ánimo, vida, espíritu. “Animación misionera” es aquella acción pastoral de motivación y concientización que quiere hacer a las personas, las comunidades, las instituciones efectivamente misioneras, más allá de las fronteras, pues: *“la madurez eclesial es consecuencia y no solo condición de apertura misionera”* ⁷⁶. Animar misioneramente significa comunicar una espiritualidad donde la vida se vuelve misión (cf. EG 273), formar una mentalidad que se transforma en hábitos permanentes. Este trabajo debe ser visto como central en la vida cristiana, y “las Iglesias locales han de incluir la animación misionera como elemento primordial, en la pastoral ordinaria de las diócesis y parroquias, de las asociaciones y grupos especialmente juveniles” (RM 83).

El primer compromiso de la animación misionera es, por lo tanto, “formar a los discípulos en una espiritualidad de la acción misionera, que se basa en la docilidad al impulso del Espíritu, a su potencia de vida que moviliza y transfigura todas las dimensiones de la existencia” (DA 284). “Por lo tanto, cuando vivimos la mística de acercarnos a los demás y de buscar su bien, ampliamos nuestro interior para recibir los más hermosos regalos del Señor (,,) Como consecuencia de esto, si queremos crecer en la vida espiritual, no podemos dejar de ser misioneros (EG 272).

⁷⁶ CNBB. *Igreja: comunhão e missão*. Documento 40/1988, 119.

Los elementos fundamentales de una vivencia y de una auténtica espiritualidad misionera son: el discipulado, como camino en el seguimiento de Jesús, aprendiendo y practicando las bienaventuranzas del Reino (cf. DA 139); el envío misionero, como salida de sí y del despojo radical por causa del Evangelio (cf. Mc 6,8; 10,29); la proximidad, como encuentro con los pobres y los demás, en la dinámica del Buen Samaritano (cf. Lc 10, 29-37; DA 135); la universalidad evangélica, como apertura “a todas las culturas y a todas las verdades, cultivando nuestra capacidad de contacto humano y diálogo” (DA 377).

Por consiguiente, tareas concretas de la animación misionera, cuyo objetivo es suscitar la cooperación misionera *ad gentes* en sus diferentes maneras son: informar, formar, promover eventos de sensibilización, motivación y compromiso junto al Pueblo de Dios sobre la dimensión universal de la misión.

- a) El mayor recurso que la animación misionera tiene en ese servicio a la Iglesia es la comunicación de la belleza del *testimonio* de la misión *ad gentes*. Historias de misioneros y misioneras que dan la vida en situaciones límites de pobreza, de persecución, de dedicación, de diálogo y de encuentro con los otros, es patrimonio que tiene que ser divulgado, conocido, admirado, y que genera atracción, inspiración, voluntad de entrega. No se ama lo que no se conoce, y lo que no se conoce no despierta ningún estímulo para una conversión personal y pastoral.
- b) Otro gran aporte que la animación misionera trae es la *sabiduría* de la misión *ad gentes*. En el encuentro con los pueblos, la Iglesia vive y madura su vocación y su fe, descubriendo ros-

tros del misterio de Dios que se revela en otras experiencias religiosas, abriendo caminos de aproximación y de diálogo. Así la Iglesia misionera perfecciona metodologías y disposiciones en las situaciones más difíciles, esmerándose en la capacidad de adaptación y en la inserción en otras culturas.

- c) También esa sabiduría necesita ser sistematizada en un pensamiento y en una *reflexión misionológica*. Esta contribución es una obligación que tiene como objetivo profundizar, delinear, aclarar los ejes fundamentales de la dimensión misionera de la Iglesia, como también proponer pistas y criterios de acción evangelizadora: “la enseñanza teológica no puede ni debe prescindir de la misión universal de la Iglesia, del ecumenismo, del estudio de las grandes religiones y de la misionología; recomiendo que, sobre todo en los seminarios y en las casas de formación para religiosos y religiosas, se haga tal estudio” (RM 83).
- d) Más allá de eso, la experiencia misionera ofrece elementos para el discernimiento y formación de los agentes no solo en el campo teológico. Nos referimos al ámbito antropológico y etnológico, al diálogo interreligioso e intercultural, a la promoción de los derechos humanos y al cuidado de la creación, al conocimiento lingüístico y artístico de los pueblos, etc. La epopeya misionera *ad gentes* siempre fue de incalculable estímulo para tener acceso a los conocimientos, producir pesquisas de campo, realizar estudios y ofrecer síntesis creativas a la Iglesia y a la sociedad. La animación misionera está llamada a proporcionar también ese servicio cualificado.

2.4 Los sujetos de la cooperación y de la animación misionera

La cooperación y la animación misionera son esencialmente obras de la Iglesia local (cf. RM 83), porque la misión *ad gentes* es deber fundamental de todo el Pueblo de Dios en su conjunto (cf. AG 35), de cada diócesis y parroquia (cf. AG 37) y de cada uno de sus agentes: obispos (cf. AG 38), presbíteros (AG 39), religiosos y religiosas (cf. AG 40), laicos y laicas (cf. AG 41). Por eso, todos están invitados a una profunda renovación interior, “para que tomen conciencia viva de las propias responsabilidades en la difusión del Evangelio y asuman la parte que les compete en la obra misionera junto a los pueblos” (AG 35).

En la elección de la Iglesia local como sujeto de la misión (cf. LG 26), el Vaticano II se refiere a ella no solo como protagonista de la misión territorial, sino también de la misión universal. El adjetivo “local” no significa una restricción de la universalidad; al contrario, indica el lugar en el cual la universalidad debe concretamente mostrarse. Hay por tanto, una mutua inclusión entre Iglesia local e Iglesia universal. La Iglesia universal no es la suma de las Iglesias locales (cf. EN 62), y ni es identificable con la Iglesia de Roma. Se trata de una *dimensión* esencial de la Iglesia que se expresa en la comunión entre las Iglesias locales (cf. DA 166). Si la Iglesia es plenamente Iglesia en un contexto histórico definido, por el principio de la encarnación, la mutua reciprocidad con las otras iglesias es la garantía que esa concretización de la Iglesia local no se resuelva en el particularismo étnico y cultural, incapaz de amor católico (cf. EN 64).

Respecto al servicio de articulación y organización de las iniciativas relacionadas con la misión *ad gentes*, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos

es el organismo central encargado, por mandato pontificio, de dirigir y coordinar las actividades en el ámbito universal. La tarea de este dicasterio es: tener directa competencia en los así llamados “territorios de misión” (cf. RM 37^a); proveer misioneros según las necesidades más urgentes de las regiones; organizar un plan de acción; emanar directrices para la evangelización; ofrecer impulsos iniciales a los proyectores misioneros; coordinar la colecta eficaz de ayudas y distribuirlas según las necesidades de cada territorio (cf. AG 29; PB 85-92; RM 75). Mientras que, en el trabajo específico de animación y de cooperación misionera, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos se sirve especialmente de las Pontificias Obras Misionales (POM).

También a nivel de Iglesia local existen organismos eclesiales de coordinación y acción en varios sectores, orientados hacia la misión *ad gentes*. Estas instituciones trabajan en comunión con la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y se ordenan a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB):

- a) En primer lugar, tenemos la *Comisión Episcopal para la Acción Misionera y Cooperación intereclesial*, que tiene la tarea de incrementar la evangelización *ad gentes*, la animación y la cooperación misionera en la Iglesia en Brasil, junto con la *Comisión Episcopal para el Amazonas* y la *Comisión Episcopal para la Misión Continental*.
- b) Tenemos también las congregaciones de vida religiosa consagrada, las sociedades de vida apostólica y los institutos seculares con carisma específicamente *ad gentes*, y sus vínculos junto a la Conferencia de los Religiosos de Brasil (CRB) y a la Conferencia Nacional de Institutos Seculares (CNIS).

- c) Finalmente, contamos con organismos eclesiales como: el Centro Cultural Misionero (CCM), cuya finalidad es la formación misionera específica; el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), que tiene como objetivo la “vida de los pueblos indígenas, prefigurado en la propuesta evangélica del Reino de Dios” ⁷⁷, la Pastoral de los Brasileños en el Exterior (PBE), que atiende las comunidades de emigrantes brasileños; las asociaciones misioneras laicas, los padres *Fidei Donum* y los grupos de animadores misioneros dispersos por el país.

2.5 La articulación de la cooperación y animación misionera en el Brasil

“Para alcanzar una mayor unidad y eficacia operativa en la animación y cooperación, y para evitar competencias y paralelismos, la Conferencia Episcopal constituye un Consejo Misionero Nacional (COMINA), del cual se sirva para programar, ejecutar y revisar las principales actividades de cooperación a nivel nacional” (CM 12).

En Brasil, el COMINA surgió en 1972. Hoy es compuesto por presidentes, directores, secretarios, asesores y representantes de diversos organismos eclesiales y misioneros, y de todos los regionales de la CNBB, según el propio reglamento. Su función es coordinar la correlación de las entidades de animación y cooperación misionera en el país, principalmente las relaciones entre la CNBB y la CRB con las POM (cf. CM 13-14; DA 378), fomentando iniciativas a nivel nacional. El

⁷⁷ Cf. Consejo Indigenista Misionero – Cimi, *Plano Pastoral*, cap. 2: Objetivos.

COMINA se reúne en Asamblea Ordinaria cada año. Tiene como presidente al Obispo presidente de la Comisión Episcopal de Acción Misionera y Cooperación Intereclesial, y como Secretario Ejecutivo el Asesor de la misma Comisión. Actúa a través de un Equipo Ejecutivo formado por los presidentes, directores y asesores de los principales organismos.

De forma análoga al COMINA, son constituidos también los Consejos Misioneros Regionales (COMIRE's), formados por los responsables de los organismos misioneros y por los representantes de las diócesis de cada Regional de la CNBB, según el propio reglamento. A su vez, cada diócesis creará su Consejo Misionero Diocesano (COMIDI), presidido por el propio Obispo, reuniendo a los responsables de los organismos misioneros y representantes de todas las parroquias de su jurisdicción, teniendo un sacerdote nombrado "para promover eficazmente las actividades a favor de las misiones, especialmente las Pontificias Obras Misioneras" (CDC 791.2; cf. CM 9).

Las parroquias también están llamadas a formar el propio Consejo Misionero Parroquial (COMIPA), que tiene como objetivo promover eventos de animación misionera involucrando al conjunto de sus comunidades, pastorales y movimientos. En fin, señalamos con alegría el surgimiento de los Consejos Misioneros de Seminaristas (COMISE's) en muchas casas de formación presbiteral fuera de Brasil: el objetivo de esta vinculación es garantizar una formación misionera en los candidatos al ministerio ordenado, a través de iniciativas específicas de animación y compromiso, de modo que "no exista un solo clérigo en que no arda este sagrado fuego de caridad por el apostolado misionero"⁷⁸

⁷⁸ PIO XI. *Rerum Ecclesiae*, 9.

“Más allá del anuncio en la realidad local, le toca a la comunidad eclesial, promover la conciencia misionera y la cooperación con la misión ad gentes. Algunos fieles podrán cooperar asumiendo tareas específicas en la animación misionera, inclusive a través de los Consejos Misioneros Parroquiales (COMIPA’s) y Consejos Misioneros Diocesanos (COMIDI’s). Pero todos están llamados a contribuir, cada uno según sus posibilidades y sus dones, para que el Evangelio sea anunciado por todas partes” (DGAE 2003, 102).

Es importante resaltar que la vinculación de los organismos misioneros nunca se origina por decreto, antes de que surjan iniciativas espontaneas de animación y cooperación en el Pueblo de Dios: “no hay nuevas estructuras si no hay hombres nuevos y mujeres nuevas que movilicen y hagan converger en los pueblos, ideales y poderosas energías morales y religiosas” (DA 538).

Por lo tanto, es básico que se impulse en las comunidades la creación de Grupos de Animación Misionera (GAM’s)⁷⁹ que reúnan personas deseosas de cultivar el propio ardor misionero, y que transmitan esa pasión a los demás a través de iniciativas de carácter informativo, formativo, celebrativo, educativo y proyectual, ins-

⁷⁹ Es importante distinguir la diferencia entre un “grupo”, o un equipo, y un “consejo”. El primero es constituido por pocas personas y se forma por adhesión espontanea o por solicitudión. El segundo es constituido por delegados de representaciones, convocado y presidido necesariamente por la autoridad competente, el Obispo, en el caso de la Diócesis, o por el párroco, en el caso de la Parroquia. El “Consejo Misionero” envuelve el conjunto de la Parroquia o de la Diócesis en un programa de animación y cooperación misionera; en cuanto el Grupo de Animación Misionera promueve iniciativas en la misma línea siguiendo un camino propio y más específico, pudiendo eventualmente ofrecer al Consejo Misionero Diocesano o Parroquial pistas concretas de acción, de formación y de espiritualidad.

piradas en las actividades propuestas a nivel diocesano, regional y nacional. En este sentido, destacamos con satisfacción la acción de las Misiones Populares que, junto con otras iniciativas, en mucho han ayudado a suscitar y a fortalecer la vocación misionera en nuestras Iglesias.

CONCLUSIÓN

La misión y la cooperación en la actividad misionera nos interpelan. No podemos cerrar los ojos delante de la gran necesidad de personas generosas, disponibles y en busca de vivir la alegría del Evangelio en la Misión: “La cooperación se expresa principalmente en la promoción de las vocaciones misioneras, que constituyen su elemento indispensable” (RM 79).

Lo que sostiene a la misión es la misericordia de Dios, la confianza y la fe de los cristianos, que son conscientes de que, lo que mantiene la Misión es Jesucristo con el Espíritu Santo, que vive y reina en la Trinidad Santa, y que por tanto, necesitamos de discípulos misioneros que cooperen para hacer acontecer la misionariedad.

La palabra “misión”, hoy en día, no puede ser utilizada de manera exclusiva para referirse a una acción evangelizadora entre los no cristianos (cf. DA 375), aun si “el nombre de misiones se da generalmente a aquellas actividades características con que los heraldos del Evangelio enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo” (AG 6).

Manteniendo firme esa declaración conciliar, todavía, el uso del término en singular fue progresivamente

apuntando hacia un cambio radical en la Iglesia (cf. RM 49) en todo su ser y en toda su acción, tan profundo que invierte también la propia misión *ad gentes* en una transformación significativa. De hecho, no podemos entender su relevancia con la vida eclesial, si no fuera bien relacionada a la pastoral y a la acción evangelizadora. Por otro lado, el compromiso de la cooperación misionera con otras iglesias y otros pueblos, tiene un enfoque específico que nunca se debe perder de vista (cf. RM 34). La cooperación misionera *ad gentes* dice respecto a algo esencial y referencial para la renovación misionera de la Iglesia.

Sin duda esa dimensión no podrá ser desvinculada de un largo proceso de maduración y de personalización de nuestras comunidades locales. Se abre *ad gentes* una Iglesia que está consciente de su propia identidad y de los valores que puede entregar a los otros como contribución propia. Mientras una Iglesia no llega a esta experiencia personalizante de su propio ser y de los contenidos que puede transmitir, delega su compromiso *ad gentes* a la esfera de las cosas que se aceptan, pero no se viven. Es verdad también lo contrario: una conversión personal y comunitaria puede ser ocasionada por el deseo o por un impulso de una apertura a esa dimensión y a ese llamado. La misión es parte esencial de un camino discipular: no es una meta (cf. DA 278e).

Por este motivo, no podemos olvidarnos de ese compromiso: sin hacer humildemente memoria de él, nunca nuestras Iglesias llegarán a cumplirlo. Y si no cumplen esta evangelización para con los otros pueblos nunca serán verdaderamente Iglesias, pues la esencia del Evangelio es un anuncio de un Reino que no tiene confines.

MISIONEROS XAVERIANOS

TOMOS del Centro de Estudios Misioneros Latinoamericano

