



Cemla

BRASIL

COLOMBIA

MÉXICO

TOMOS

*del Centro de Estudios Misioneros
Latinoamericano*

4

Misericordia y misión

MISIONEROS XAVERIANOS
ZAPOPAN-2017

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

Estêvão Raschietti – Brasil Sur

Equipo de redacción

Elisa Silva Sánchez, México

Elisabete Miguel Espinhara, Brasil Sur

Francisco Xavier Martínez, Brasil Norte

Franco Benigni, México

Gerardo López Custodio, México

Rafael López Villaseñor, Brasil Sur

Tea Frigueiro, 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
------------------------	----------

Elisa Silva Sánchez

La compasión de Jesús:	
Paradigma y opción de vida	11
I. La compasión,	
Paradigma del creyente	13
II. La compasión sin contemplación	
no es compasión	22

Elisa Silva Sánchez

En el principio estaba la misericordia	31
El principio misericordia	31
Nuestra Señora Aparecida	
en su rostro de misericordia	44

Francisco Javier Martínez

La misericordia en el amazonas:	
El cuidado de la Creación y el cuidado	
de los pueblos indígenas	59
I. El cuidado de la Creación.....	62
II. El cuidado de los pueblos originarios	71

Franco Benigni

Rasgos principales de la filosofía náhuatl,	
la antigua filosofía mexicana.	
Reflexiones sobre el pasado	
y el presente.	87
I. Contexto de la presente contribución	88
II. La filosofía náhuatl	92

Gerardo Custodio López

La inculturación del mensaje guadalupano	121
Aclarando los términos	124
1. Los criterios de	
Bernardino de sahagún	126
2. Los criterios de Robert Schreiter	135

Rafael López Villaseñor

Las comunidades interculturales	
en el mundo globalizado	155
1. El florecimiento misionero	
y vocacional de las iglesias jóvenes	157
2. Comunidades	
interculturales e internacionales	162
3. Nuevas fronteras	
comunitarias interculturales	168
4. Interculturalidad y diálogo:	
nuevos caminos de la misión	173
5. Consideraciones finales	180

Estêvão Raschiatti

Ámbitos privilegiados de la misión	
ad gentes para el laico misionero	185
Desafíos contemporáneos de la misión	186
La misión hoy	190
Tres imágenes para la misión de hoy	193
El primado referencial de la misión	
ad gentes	195
Compromiso en la acción pastoral	198
Acción evangelizadora en la sociedad	203
Compromiso con la cooperación	
misionera más allá de las fronteras	208

EDITORIAL

Misericordia y misión

El 5° Encuentro del Centro de Estudio Misioneros Latino Americano (CEMLA) fue realizado en el Centro Cultural Conforti en Curitiba, PR, en Brasil, del 27 de febrero al 2 de marzo de 2017, y estuvieron presentes los xaverianos Rafael López V, Esteban Raschietti, Javier Martínez, Gerardo Custodio, Franco Benigni, junto con las xaverianas Elizabete Miguel Espinhara, Tea Frigerio y Elisa Silva Sánchez.

Después de una breve evaluación del camino hecho, en el cual constatamos la necesidad de una reflexión crítica sobre la misión para el momento histórico que estamos viviendo, pasamos a presentar y debatir los trabajos realizados a lo largo del último año. El primer grupo trabajó el tema de la misericordia, como habíamos establecido en el encuentro de Medellín, Colombia, en febrero del 2016.

Elisa Silva expuso su ensayo sobre “La compasión de Jesús: paradigma y opción de vida”, con una visión teológica-espiritual, basada en la propuesta del evangelio de Juan. La autora intentó rescatar la compasión como paradigma para comprender la realidad, penetrando en el corazón compasivo de Jesús, que señala hacia una nueva manera de ver y de estar en el mundo. Se trata de la compasión que nace de una contemplación que transforma la persona y su alrededor, fruto de una profunda y fuerte red de relaciones que tienen como origen la relación fundante de Jesús con el Padre.

Luego, Tea Frigerio y Bety Espinhara disertaron sobre el tema “En el principio estaba la Misericordia”,

basada en la investigación bíblica y una segunda parte del artículo se conecta con la historia y la devoción a Nuestra Señora de la Concepción Aparecida. El “principio misericordia” es el eje que conduce el texto a partir del Primer Testamento y que revela el ser y la acción de Dios como misericordia. Esta misericordia entra en la historia y camina con nosotros definitivamente en Jesús de Nazaret. En Brasil, Aparecida concretiza el Principio Misericordia en la opción por los empobrecidos. Las autoras concluyeron su presentación desafiando conjugar “misión, paz, misericordia” en un mundo donde predomina una cultura de muerte, de anti-vida, de anti-misericordia: la fidelidad a la vida es la razón de la misericordia.

Pasamos después a la reflexión de Zacarías Tamejón, que aborda el tema de la misericordia a partir de la vida religiosa consagrada, casi como “una especie de confesión pública”, “las obras de misericordia desde dentro”. Zacarías enfrenta las contradicciones y los conflictos de las relaciones en una comunidad religiosa bajo el perfil de las siete obras de misericordia corporales y espirituales, llegando a la conclusión que esas obras vividas en nuestras comunidades son punto de atracción: “una señal de buena salud de la comunidad es cuando todos sus miembros se sienten en casa, acogidos, de manera que cualquier persona que venga a visitarnos pueda sentir también, ese aire de misericordia”.

La dimensión existencial de la misericordia lleva a los discípulos misioneros y misioneras a asumir actitudes proféticas y de denuncia delante de situaciones de degradación y de muerte. El artículo de Javier Martínez invita a mirar al Amazonas como uno de esos contextos en que la misericordia está llamada a acoger el grito de la tierra en el cuidado de la Creación, con los pueblos

originarios y las culturas tradicionales: “vivir en la floresta con la mayor biodiversidad del planeta, santuario de la vida, amenazado y herido, convivir con la violencia estructural que flagela los pueblos ancestrales, debería cualificar, enriquecer y al mismo tiempo, cuestionar nuestra práctica colonialista misionera y nuestra espiritualidad”. Este camino nos ayuda a superar la actitud colonialista, la tentación del etnocentrismo y encaminarnos para una misión más discreta y humilde fundada sobre el testimonio de vida cristiana.

Un segundo grupo trabajó la cuestión de la interculturalidad y de la inculturación con un enfoque histórico y sociológico.

Franco Benigni presentó el tema con aportes del México antiguo a la interculturalidad xaveriana: “Lineas principales de la Filosofía Náhuatl”. Su intervención tuvo como finalidad evidenciar la dignidad, la profundidad y la intensidad del pensamiento filosófico y teológico mesoamericano antes de la Conquista. El objetivo principal es que los pueblos indígenas se apropien de la importancia de su tradición y de su cultura, conscientes de su dignidad humana, cultural e intelectual. Consecuentemente, una verdadera evangelización podrá darse solamente en el reconocimiento y en el respeto de esas culturas, en busca de la verdadera paz para todos.

A su vez, Gerardo Custodio tocó la temática de la inculturación del mensaje guadalupano y su actualidad. A la luz de las obras de Bernardino de Sahagún, primer misionero que intentó comprender la cultura y la religión local, y de Robert Schreiter, que propuso algunos criterios para inculturar un mensaje de acuerdo a un contexto específico. Gerardo llega a la conclusión que lo que sucedió en el Tepeyac muestra una nueva y ge-

nuina manera de adaptar la fe cristiana a la vida de los pueblos y del mundo nuevo. El evento de Guadalupe fue comprendido y lleno de significado para los nativos, pero no para los extranjeros. El rescate de esta tradición señala la necesidad de una renovación penitencial de la misión *ad gentes*.

Rafael López discute el asunto de las comunidades interculturales en el mundo globalizado, sus retos y sus perspectivas. Los nuevos y antiguos paradigmas no alcanzan a responder las inquietudes de la interculturalidad. Las antiguas certezas fueron sustituidas por las dudas y las verdades por los cuestionamientos. Formar comunidades interculturales es un aprendizaje que ayuda a superar el etnocentrismo. Vivir la interculturalidad requiere madurez, misericordia y actitud de conversión permanente. Como congregación misionera somos provocados a percibir la importancia vital de una relación creativa que implica compartir la vida, la experiencia y el conocimiento mutuo, como condición esencial para el respeto, la construcción de la paz y la armonía universal.

En ocasión de este 5° Encuentro del CEMLA tuvimos la grata visita del Consejero General, el P. Eugenio Pulcini. Él nos recordó que el anuncio del Evangelio debe ir unido al conocimiento del ambiente cultural y se mostró preocupado por el poco interés que existe entre las nuevas generaciones por la cultura local. Recordando las palabras del estimado P. Luigi Menegazzo, nuestro hermano, reafirmó con decisión el amor a la cultura como camino para el anuncio del Evangelio y como tarea de animación de los Centros de Estudio Misioneros.

Por último, Estevão Raschiatti presentó su ensayo sobre los “Ámbitos privilegiados de la misión *ad gentes*”

para el laico misionero”, que preparó con ocasión del Seminario promovido por el Secretariado Internacional de la Pontificia Unión Misionera, del 13 al 18 de febrero, en Roma. Hay una necesidad de reconstruir un cuadro general de la acción misionera entre misionariedad fundamental y proyectos misioneros distintos, a la luz de la proyección *ad gentes*, delante de los cambios de época y a partir de la participación de todo el Pueblo de Dios. De esta reconstrucción, se abre un abanico de participación que incluye desde las pastorales locales hasta la participación de laicos y laicas en proyectos más allá de las fronteras. Todo el pueblo de Dios está llamado a participar de la dimensión universal de la misión, de distintas maneras y diferentes formas, todas ellas esenciales, significativas y relevantes para el anuncio del Reino de Dios.

Todos esos aportes para el IV tomo del CEMLA tiene como eje común la relación entre misericordia y misión. La Misericordia no representa solo un sentimiento de complacencia en relación a la fragilidad de posibles interlocutores, por el contrario, es una perspectiva transformadora de acogida y reconocimiento del otro como sujeto en todo su inestimable valor. Al ver a las multitudes, Jesús tuvo compasión “porque estaban cansadas y extenuadas, como ovejas sin pastor” (Mt 9,36). Sin embargo, inmediatamente la metáfora pasa de ser de una imagen de desolación a una de abundancia: “la cosecha es grande”. Los ojos de Jesús, que son los ojos del Padre, ven en estas “ovejas perdidas” una “gran cosecha”. De la misma manera, la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) reconoció que los pobres no son miserables, sino que gozan de un valor inestimable a los ojos de Dios (*cfr.* DM, *La pobreza de la Iglesia*, 7).

La verdadera misericordia nace de esta contemplación. Fundadores y fundadoras de congregaciones de vida apostólica pudieron ver oportunidades donde otros veían solo problemas: tenían ojos para ver en los pobres, en los marginados, en los jóvenes, en los que sufren, en los deficientes, en los migrantes, en las mujeres, en los afroamericanos, en los indígenas, algo de grandioso y de bonito, un potencial, una “gran cosecha” (Mt 9,37) en la cual valía la pena invertir. Pudieron transmitir esa pasión a otros y otras que siguieron el mismo camino, atraídos e inspirados por sus carismas.

Hoy, sin embargo, es necesario avanzar porque el mundo de nuestros Fundadores no existe más. De la misma forma la Iglesia apostólica tuvo que romper con tradiciones, convicciones y paradigmas para abrirse a los gentiles, así las comunidades misioneras del siglo XXI están llamadas a ver la realidad actual con los ojos misericordiosos de Dios para abrir nuevos caminos.

Nos comprometemos en continuar esa reflexión para el próximo encuentro del CEMLA que se llevará a cabo en la Ciudad de México del 19 al 23 de febrero de 2018, profundizando el enfoque: “Rostros religiosos y culturales de América Latina”.

Curitiba, 2 de marzo de 2017



**LA COMPASION DE JESUS:
PARADIGMA Y OPCION DE VIDA**

LA COMPASIÓN DE JESÚS: PARADIGMA Y OPCIÓN DE VIDA

Elisa Silva Sánchez
Elisasilva63@gmail.com

*“Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses,
ya no hay espacio para los demás,
ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios,
ya no se goza la dulce alegría de su amor,
ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien.
Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente.
Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida.
Esa no es la opción de una vida digna y plena,
ese no es el deseo de Dios para nosotros,
esa no es la vida en el Espíritu que brota del corazón de Cristo resucitado.”*
(EG 2)

Resumen:

*Este artículo quiere humildemente presentar que la Misión de Jesús hoy, es para el misionero/a, para el religioso/a o para cualquier cristiano, un gran reto. Por eso proponemos como base “sine qua non” la importancia de buscar nuevos paradigmas que hablen a las culturas actuales. Puede haber tantos paradigmas, aquí queremos reiterar una vez más que vivir con Jesús es una experiencia fundante de **compasión y contemplación** es vital en la vocación y en la opción de vida del misionero de hoy.*

A través de un análisis de la realidad basado en la visión de diferentes autores modernos de ámbito religioso, proponemos, de modo simbólico, al discípulo Juan y su experiencia mística, espiritual y de compasión, intentando de seguir su proceso de conversión, a través de algunos textos de su Evangelio.

*De esta manera llegamos a decir que la compasión sin la contemplación no es la compasión de Jesús. Para llegar a ello es necesario ser conscientes de vivir y proponer un nuevo modo de ser, basado en la contemplación de la realidad que transforma a la persona y su conjunto. Todo esto nos llevará a ser más conscientes de nuestra inteligencia espiritual, que va creando en nosotros, una consciencia contemplativa que es fruto de una fuerte y profunda red de relaciones que se crean a través de una perspectiva más inclusiva, holística, global e integradora de mí mismola, del mundo, de los demás y de Dios, donde a través de esta relación con Dios, Él nos sigue diciendo: **“Dentro de mí, los dos a la par, uno hacia el otro, nos vamos haciendo.”***

Abstract:

This article wants to humbly present that, the mission of Jesus today, as it is for the missionary, for the religious or for any Christian, a great challenge. That is why we propose as a basis “sine qua non” the importance of searching for new paradigms that speak to current cultures. There may be so many paradigms, here we want to reiterate once again that living with Jesus a founding experience of compassion and contemplation is vital in the missionary’s vocation and life choice today. We propose in a symbolic way, through an analysis of reality based on the vision of different modern religious authors, the disciple John with his mystical, spiritual and compassionate experience, following his conversion process through some texts of his Gospel. In this way we can say that compassion without contemplation is not the compassion of Jesus. To achieve this is necessary to be conscious of living and proposing a new way of being, based on the contemplation of the reality that transforms the person all together. All this will lead us to become more aware of our spiritual intelligence, which is creating in us a contemplative consciousness, as a fruit of a strong and

deep network of relationships that are created through a more inclusive, holistic, global and integrative perspective of ourselves, the world, the others and God. Through this relationship with God, He continues saying us: "Within me, the two at the same time, one towards the other, we are being made".

I. LA COMPASIÓN, PARADIGMA DEL CREYENTE

"Y al desembarcar, vio mucha gente, sintió compasión de ellos..."
(Mc 6, 34)

1. La compasión de Jesús nos empuja a nosotros, misioneros religiosos, y a todo cristiano a buscar nuevas maneras de comprender la realidad en un tiempo y en un espacio que vive cambios profundos.

Actualmente estamos viviendo una época de transformaciones que, en realidad, la Iglesia tiene que correr si quiere ser signo creíble para las generaciones de hoy.

Hablar de Jesús y ser testigo suyo en el mundo actual, no es fácil, ni para la vida consagrada ni para el misionero (laico o religioso) que trabaja en zonas de frontera geográficas o existenciales.

En su discurso en la Conferencia de Liderazgo de Religiosas (LCWR) en agosto de 2014, Nancy Schreck, o.s.f, nos hizo recordar que vivimos en un "espacio intermedio", una zona de oscuridad fértil rica en posibilidades de nueva e inimaginada vida, que ella describe como un espacio de "la irrupción de algo nuevo", "donde se producen los grandes cambios en nuestra visión

del mundo y la cosmología, con la ruptura simultánea de gran parte de lo que es familiar.”¹

Tomar consciencia que estamos viviendo un tiempo de transformaciones, “espacio intermedio”, que nos resulta difícil aceptarlo, porque es siempre más fácil seguir en un mundo que desde hace décadas nos hemos forjado. Cambiar esquemas, estructuras, tradiciones que nos quitan movimiento y audacia, es un reto, para la persona como para la institución. Cambiar lenguajes, símbolos, hábitos, implica transformación, implica vivir una “pascua” que nos lleva a un morir para renovar. Y estas transformaciones no se realizan de manera solitaria, necesitamos una inspiración y una gracia que solo llega de lo Alto. Todo esto es posible solo si tocamos, entramos y experimentamos aquello que emana de lo más profundo de Dios, su corazón.

En este tiempo de transformaciones la historia nos está llamando a vivir algo que probablemente no es claro tampoco para nosotros.

Karl Rahner capta bien la riqueza y las posibilidades de este espacio intermedio de oscuridad cuando escribe: “Cuando digo que uno puede encontrar de inmediato a Dios en tu tiempo tanto como en el mío, me refiero realmente a Dios, al Dios más allá de todo entendimiento, misterio más allá de las palabras, oscuridad que es luz solamente para aquellos que se dejan tragar por su incondicionalidad, el Dios que está ahora más allá de todos los nombres.”²

¹ Nancy Schreck, o.s.f., “*However Long the Night: Holy Mystery Revealed in Our Midst*.” Discurso en la asamblea 2014 de la LCWR, pp. 8 – 11.

² Karl Rahner: *Spiritual Writings*. Edición e introducción de Phillip Endean. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004, p. 80.

Albert Nolan en su libro *Jesús hoy*, describe nuestra realidad posmoderna de la siguiente manera; “A finales del siglo pasado los grandes regímenes se derrumbaron, dejándonos con un súper-poder que ahora parece empeñado en la guerra contra el terrorismo, a la vez que hace caso omiso de la destrucción ecológica de la Tierra. No es extraño que tengamos una generación que es escéptica con respecto a todas las ideologías. Y las ideologías religiosas han sufrido el mismo destino. Los escándalos han sacudido a las iglesias y minado su autoridad. Muchas personas piensan hoy que todas las autoridades religiosas parecen exclusivas, creadoras de división y opresoras (especialmente de las mujeres). Hay una fascinación por los vampiros, los extraterrestres, la magia, lo oculto, lo sobrenatural y lo preternatural. La gente no cree necesariamente en esas cosas, sencillamente se siente fascinada. (Pensemos a la saga de películas de Harry Potter, el Señor de los anillos, Amanecer, etc.)

Pero, en un nivel más profundo, muchas personas se sienten hoy totalmente inseguras. Parece que todo lo que oímos son malas noticias: guerras, asesinatos, abusos, violencia institucional, terrorismo y destrucción del medio ambiente, por no mencionar los terremotos, tsunamis, huracanes. Frente a todo esto, los sentimientos de inseguridad y desesperanza son inevitables. La mayoría de los seres humanos viven hoy en un estado de desesperación reprimida, tratando de encontrar formas de distraerse con el fin de no ver las duras realidades de nuestro tiempo”.³

Ante esta situación el reto necesario para nosotros religiosos-misioneros es dar un significado, un sentido

³ Albert Nolan, *Jesús hoy, una espiritualidad de libertad radical*. Ed. Sal Terrae, Santander 2007

nuevo a nuestra misión en esta realidad que se comprende de manera diferente a como la entendemos dentro de la institución y mucho más si nos damos cuenta de las mutaciones que ha tenido el concepto de *Misión Ad Gentes* al interno de la Iglesia y de nuestros institutos.

El padre Simón Pedro Arnold o.s.b., nos presenta en “La era de la mariposa”⁴ una descripción sobre los escenarios internos de nosotros religiosos: «El reto prioritario, para nosotros y nosotras, por lo tanto, es la “desclericalización” de nuestras mentes, de nuestros estilos y de nuestras obras. Urge reanudar con nuestra identidad protestataria desde el margen, desde estos nuevos escenarios de los que hablamos, y desde el Evangelio. En definitiva, la Vida Consagrada no es la “elite” de un sistema institucional, sino una escuela de discipulado en el hoy de la Cultura y de la Historia. Para operar esta conversión y este “retorno profético” a lo nuestro, es indispensable romper con el modelo burgués inconsciente, que caracteriza nuestro estilo de vida y nuestra mentalidad, para repensarnos y revivirnos como “parábola del Reino”.

La segunda tarea que nos incumbe, tiene que ver con el campo de la ética y de la moral, y su consiguiente replanteo de la ascética, propia de todo camino de conversión. Nadie duda que estamos pasando por una grave crisis ético-moral. Nuestros estilos de vida y nuestro mundo relacional, que se trate de la afectividad-sexualidad, del poder o de la economía, están, muchas veces, en contradicción con el Evangelio.

⁴ Simon Pedro Arnold osb, “La era de la mariposa, nuevos paradigmas y espiritualidad de la vida religiosa” Revista: Recursos de formación permanente. Misioneros del Verbo Divino, n.16 2015. Argentina

En estos tres ámbitos, somos inconsistentes e incoherentes. Esto explica por qué, con una ascesis y una moral “Light”, la Vida Consagrada crea modelos que me atrevería a llamar “patógenos”, tanto en el comportamiento afectivo-sexual como en el ejercicio de la autoridad o el manejo de los bienes, materiales y otros. Producimos patologías y, muchas veces, no somos felices.

Pero, podría ser que la clave que abre todas las puertas de nuestro laberinto actual, tenga que ver, más bien, con la ***crisis mística de la Vida Consagrada***. Nuestra opción de vida, que tendría que ser una rica escuela mística de discipulado, adolece de una pobreza espiritual catastrófica.

P. Arnord prosigue diciendo, que el primer espacio donde se experimenta este drama es la Liturgia. Nuestra manera de celebrar se ha vuelto casi estéril, rutinaria, desfasada. Me pregunto muy seriamente si creemos, de verdad, en lo que decimos y celebramos en la Liturgia. Nuestro mundo ritual, además de ser muy pobre, me parece estar en ruptura con el verdadero mundo de signos y significaciones en el cual nos movemos en la vida real.

En el diálogo con la ciencia, la situación actual plantea una pregunta fundamental: ¿En qué medida el discurso religioso (teología, ritualidad, dogmática, etc.) está todavía habilitado para explicar el “cómo” del mundo y del universo e, incluso para darle sentido? Dejemos las viejas tentaciones mecanicistas, teístas y, finalmente, materialistas del discurso creyente. Su función y tarea muy modestas, por cierto, ¿no serían, simplemente, interrogar la realidad desde la fe y celebrar la fe desde la realidad, de tal manera que el creyente, a partir de su experiencia mística, se comprometan consciente y li-

brememente en dicha realidad? ¿Que nos queda entonces? Para nosotros cristianos, lo único que nos queda es Jesús y su Palabra y punto. »⁵

¿Ante esta realidad, cuáles serían las formas nuevas que nos ayudarían a comprender y renovar nuestra presencia, lenguaje y nuestro actuar en este mundo que se encuentra en constante cambio?

2. Penetrar en el corazón compasivo de Jesús, experiencia mística, espiritual y fundante, “sine quanon”, para la misión.

La figura del discípulo Juan nos invita a hacer un recorrido en los Evangelios a través del cual nos muestra el camino de conversión, de amor y de escucha del corazón de Jesús, donde solo una relación profunda con el Señor lo lleva a ser solidario con Jesús, con su proyecto de vida y con su gente.

La figura de Juan, de manera simbólica, se nos presenta como un icono que podría ser para nosotros, una nueva forma de penetrar en el corazón y en la experiencia mística de Jesús, fundamento de una nueva manera de hacer y del ser del misionero.

a. *Juan y su camino de conversión cotidiana.* Juan conocido como el *discípulo amado* de Jesús, ha hecho como todos nosotros un camino de conversión y purificación. La relación cotidiana con Jesús fue cambiando poco a poco su visión de vida y de fe y su conocimiento de Dios. A través de su Señor, que le revela el rostro del Padre, llegó a vivir una experiencia mística hasta el final de sus días.

⁵ Simon Pedro Arnold. Ibid

En estos pocos textos podemos vagamente, darnos cuenta, del cambio radical de mente y de corazón que ayudaron a Juan a vivir una experiencia fundante en su relación cotidiana con Jesús.

En Marcos 9,38 vemos un Juan intolerante: *“Maestro hemos visto a uno que expulsaba los demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedirselo porque no viene con nosotros”*.

En Lucas 9,54 el evangelista nos muestra un Juan vengativo: *“Señor ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?”*

En Marcos 10, 35-37 captamos una personalidad ambiciosa: *“Concédenos que nos sentemos en tu Gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda.”*

En Marcos 3,17 se presenta como uno de los *“hijos del trueno”* por lo cual entendemos que de joven era un bullicioso, inquieto, revoltoso, ruidoso, estrepitoso, etc.

Es significativo como una transformación tal, de la persona de Juan, haya dejado en la historia de la humanidad una de las experiencias místicas más profundas que todavía hoy continúa tocando tantos corazones, ayudando a tantos hombres y mujeres, a tener una amistad con Jesús que no tiene fin.

b. *Juan solidario al proyecto de Jesús.* Juan en la última cena se encuentra al lado de Jesús y se agacha para escuchar su corazón (Jn 13,25) *“El recostándose sobre el pecho de Jesús, le dice: «Señor, ¿quién es?»*

Ser de Jesús no implica únicamente seguirlo, es necesario vivir una experiencia “sine qua non” con Él,

conocer lo que se encuentra en lo más profundo de su ser, escuchar el palpitar de su corazón y dejarse transformar.

¿Qué significó para Juan escuchar el palpitar de su corazón? Probablemente Juan comprendió aquello que para Jesús era más importante y que no pudo ser otra cosa que ser solidario con el que sufre, el pobre, el abandonado, el excluido, el hombre y la creación que sufren violencia, etc. Todo esto lo vivió el mismo Jesús e hizo surgir de su interior, compasión, misericordia, dolor de corazón.

Pensamos que Juan vivió esta experiencia de amor junto con Jesús, por ello tocó y escuchó el palpitar del corazón de Jesús, se solidarizó con el dolor de Dios.

La compasión, la misericordia, el ser solidario con el hermano o la hermana que sufre surge de una experiencia fundante, que hace de nuestra misión, una acción fértil, con significado, porque no solo se solidariza con el dolor del mundo sino también con el dolor de Dios.

¡Qué importante es para nosotros hombres y mujeres de Dios, vivir una conversión que nos lleve a tocar el corazón de Dios, porque cuando se llega allí, como Juan, la vida, ya no es la misma!

c. *Juan y su intuición del modo de ser hermanos y hermanas.* Cuando Juan escribe el nuevo mandamiento, lo pone en un contexto muy especial, el momento más íntimo que Jesús vive con sus discípulos, la noche en la cual Él decide de dar todo por los suyos, la noche en la cual Jesús se ofrece por la humanidad. La noche donde cada hombre y cada mujer recibe el regalo más grande

dado al mundo, sentirse amado por Dios. Este es el verdadero amor, el que se ofrece hasta la muerte.

¡Quien verdaderamente cree en este amor infinito, no puede el mismo no amar todo aquello que existe en el corazón de Dios! Esta experiencia va a desembocar en una exigencia de amor y solidaridad con los demás. Por eso podemos decir que el Amor de Dios nos obliga a una sincera conversión, a ser humildes donándonos al servicio del otro. Aquel que llega a comprometerse en esta obra de amor con Dios vive en la certeza de este amor que lleva en su corazón y sabe que él mismo se encuentra en el corazón de Dios.⁶

d. *Juan inicia un nuevo modo de fraternidad universal*
Juan nunca abandonó a Jesús. Otros sentían la necesidad de comprenderlo, a él le bastaba amarlo. ¿Cuál sería la razón por la cual Jesús confía su madre María a Juan? Probablemente tampoco María entendía lo que pasaba, pero también ella escogió amarlo. Entre ellos tres ya existía una comunión de vida, de amor. En ellos está representada la nueva realidad de Iglesia, que están unidos en el amor a Jesús, escogieron amarlo en la cruz, escogieron amarlo en ese Sábado Santo, escogieron amarlo en la Resurrección. Delante de este misterio de dolor y amor Von Balthasar intuyó bien esta relación entre Juan y María y así dice en una entrevista *“si ser cristianos es poner su existencia bajo la presencia formadora de María entonces el lugar privilegiado es para aquél que recibió a María en su casa; Juan.”*⁷

⁶ Cfr. Jose Luis Caravias “Cristo nuestra esperanza. El amor de Dios en el NT” Ed. HOAC Madrid 2013

⁷ H.U. von Balthasar. Entrevista en Francés, link: <https://gloria.tv/video/L3ZZaYKQWjbY3i6FGzfbyjrYb>

Esta nueva fuerza de amor fue el inicio de una nueva era universal de fraternidad y solidaridad, fuerza de amor que jamás ha sido frenada por nadie. El nuevo mandamiento que deja Jesús, nos muestra sobre todo la comunión que tiene como fin la construcción de una nueva humanidad en comunión con Dios, con los hermanos y con este maravilloso planeta y así mismo lo entendió la primera comunidad cristiana: *“Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu...y llegaron los creyentes a tener un solo corazón y una sola alma...con alegría y sencillez en la comunión de los bienes materiales...”* (Hech 1,14;4,32).

Para estar en comunión con Jesús y su proyecto se necesita mística, ser capaces de poner a trabajar nuestra *inteligencia espiritual*, el mundo hoy necesita de un liderazgo espiritual que le dé sentido a nuestra presencia y acción en cualquier ámbito en el cual nos encontremos, necesitamos una *manera nueva de ser en el mundo*.

II. LA COMPASIÓN SIN CONTEMPLACIÓN NO ES COMPASIÓN

1. *La contemplación: como transformación de la persona y su conjunto.*

Para nosotros como religiosos, un contexto primario es la historia y la tradición de la vida religiosa en la Iglesia Católica y la especificidad de vivir esta vida con toda su plenitud en estos tiempos.

Los religiosos siempre han sido mujeres y hombres de oración, arraigados en el Evangelio y dedicados al servicio. Lo que ha pasado en los últimos 50 años o más no ha cambiado nada de esto. Lo que ha cambiado son

las formas de expresión de la oración, la vivencia del Evangelio y el servicio dedicado.⁸

Probablemente hoy estamos llamadas/os a mirar la realidad desde una perspectiva global, integradora y holística.

La perspectiva global nos ayuda a ensanchar nuestro campo perceptivo, nos permite ver posibilidades que podríamos pasar por alto, contemplar el universo como un espejo que me muestra también algo de mí misma/o, nos ayuda a observar amplia y amorosamente, nos abre a lo que es, por lo que es, sin juzgar ni clasificar, nos pone en contacto con la unidad fundamental de toda la realidad, nos abre a la apreciación profunda de la diversidad, nos lleva a la conversión permanente de corazón y de mente, al despojo de uno mismo y a la opción por la vulnerabilidad, y a la no violencia, en una palabra: a vivir la compasión.

La perspectiva integradora nos lleva a afinar el oído para escuchar los clamores de los más vulnerables, nos abre caminos para experimentar a Dios en el contacto afectivo y efectivo con los más empobrecidos, teje vínculos de reconciliación, vive el compañerismo humilde y plural con la humanidad en la búsqueda de otro mundo posible, lleva a lo profundo del alma y a contemplar el amor con el que Dios toma forma en nosotras/os y nos dispone para la kénosis.

La perspectiva holística nos está llevando a comprender a través de la ciencia que la naturaleza no es

⁸ Mary McCarthy, SP “*Cultivar los dones en lugares oscuros*” Conferencia a las Superiores Mayores, Roma, Diciembre 2015.

dualista⁹ en su estructura, lo que significa que no vivimos en un mundo del “uno o del otro”, sino en un mundo de “ambos/y”. La idea de “ambos/y” nos ayuda a mantener las polaridades juntas y lograr una síntesis más profunda. Este pensamiento no dualista nos lleva necesariamente a una postura contemplativa. Se constata que todo sin excepción, está conectado con todo lo demás. Hoy en día los científicos hablan de “holones” en lugar de partes y conjuntos. Es una manera de reconocer que todo es a la vez conjunto y parte de un conjunto más amplio, reconociendo también que el todo es siempre mayor que la suma de las partes. Los holones son modos distintos de ser que forman parte de un modo más complejo del ser.

La ciencia, de manera especial la física cuántica, ha aclarado poco a poco el hecho de que vivimos en una realidad dinámica en constante progresión, sabemos que todo está en movimiento y en constante evolución. Diseñamos y usamos procesos que honran la naturaleza dinámica, interdependiente y evolutiva del conjunto. Y permanecemos abiertas/os y disponibles a la posibilidad de que emerja algo totalmente nuevo e imprevisto.¹⁰ Varios autores asumen hoy la necesidad de abordar la realidad en su conjunto, de manera evolutiva. Algunos, como el benedictino alemán Jäger¹¹ optarían incluso por una “teología evolutiva”. Donde todo discurso sobre la realidad tendrá en adelante, que trabajar desde la evolución de las conciencias humanas, dentro del concepto más alto de un universo globalmente en evolución. Pero

⁹ Enrique MARTINEZ LOZANO, Otro modo de ver, otro modo de vivir. Desclée de Brower, 2014

¹⁰ Mary McCarthy, SP “Cultivar los dones en lugares oscuros: La primacía de la energía”.Ibid.

¹¹ W. Jäger osb, “La ola es el mar”

lo más importante: los humanos no controlamos el universo. Lo que sucede es un misterio, porque el misterio no es lo que se esconde sino lo que está presente en todo lo que existe.

La contemplación, la mística, deja de lado cualquier búsqueda o instinto de aferrarse; deja de lado los temores y deseos; pone a un lado el cómo las cosas siempre han sido o deberían ser, y simplemente nos abre a lo que es. Viviendo en base a una conciencia contemplativa nos ponemos en contacto con la unidad fundamental de toda la realidad y abre en nosotras/os las energías dinámicas del amor. Esto nos lleva a una profunda y genuina apreciación de la diversidad en todas sus formas. Realmente no se pueden leer los signos de los tiempos y responder desde un punto de vista evangélico si no estamos viviendo una conciencia contemplativa.

2. La conciencia contemplativa fruto de una fuerte y profunda red de relaciones

El campo de la exploración científica que más ha capturado tal vez nuestra imaginación es la red de relaciones. En las congregaciones religiosas se hace hincapié de forma constante e insistente en la necesidad de estar en buena relación con Dios, con uno mismo, con los demás y con toda la Creación. Entendemos siempre más que todo existe interdependiente e interconectado. Cada vez más nos damos cuenta de que no hay sucesos aislados ni individuos separados de sus relaciones.

Si vemos todo a través del prisma de la red de relaciones, afectará profundamente también nuestra manera de ver y ejercer el poder y el liderazgo. Vamos a pensar y practicar la inclusividad, la colaboración y la

colegialidad. Vamos a operar sobre la base del respeto mutuo y el amor por la integridad de cada uno (de cada holón) del sistema y del sistema en su conjunto.

Cuando tomamos muy en serio la red de relaciones, entendemos el poder de manera diferente. Empezamos a practicar lo que Bernard Loomer¹² llama un poder *relacional* en lugar de *unilateral*. Un concepto unilateral del poder se entiende como la capacidad de ejercer o tener una influencia en alguien o algo. Un concepto relacional de poder se entiende como la capacidad simultanea de producir un efecto y recibir un efecto, influir y sufrir una influencia. En otras palabras, es tan importante el permitirse influenciar y cambiar por el otro como ser capaz de influir y lograr un cambio en el otro.

Con el fin de despejar duda, consideremos por un momento el acto de anonadamiento de Jesús en la Encarnación. Amar es dejarse cambiar. “*Tanto amó Dios al mundo*” (Jn 3,16) El hecho de abrirse a la influencia del otro sin perder su identidad crea en la persona un mundo más amplio que el de la persona que teme ser influenciada.

Una vez que tomamos en serio la red de relaciones, entendemos la dinámica de la comunidad de una manera diferente. Todas/os tenemos un lugar en la mesa y un rol esencial que desempeñar. La visión procede del todo y pertenece al todo.

Jesús fue un hombre de relación, su experiencia fundante fue su Padre “ABBA”. Jesús se conmueve ante

¹² Bernard Loomer “*Two conceptions of power*” Process Studies. Vol. 6, n.1, Primavera 1976

el misterio, ante la profunda cercanía y amor de Dios, su mística es la fuente de su profecía. Fue un hombre pobre al lado de los pobres, marginados, excluidos. Tiene un sentido fuerte de pertenencia a Algo (conciencia holística) *“Yo soy la vid y ustedes los sarmientos”* (Jn 15,5) *“Que sean uno en nosotros, como tú y yo somos uno”* (Jn 17,21) *“Yo soy el camino la verdad y la vida”* (Jn 14, 16).

Para Jesús lo primero es la vida, cuidar, sanar, incluir, amar la vida de quien está en situación de vulnerabilidad. Lo vemos como un hombre siempre fraternal, como hermano compasivo, como maestro que escucha en profundidad, que sabe llegar al corazón como expresión viva del Amor que proclama y al cual pertenecemos. Jesús es el Compasivo.

Jesús en relación con su Padre, con los otros y con el mundo sigue siendo para nosotras/os el modelo de relación, contemplación y compasión. La experiencia fundante y sine qua non, el paradigma de todo creyente que entra en este nuevo modo de existencia que le da sentido a su vida y a la vida.

Esta poesía nos muestra la belleza de esta relación constante y cotidiana con Aquel que es el Todo del universo y el misterio que sigue estando presente en todo lo que existe.

Tú y yo nos vamos haciendo

No vi tu rostro cuando salí de ti.

*No fue una despedida
allí empezó*

un encuentro sin orilla.

*Cada tarde añado a mi lienzo
un nuevo rasgo tuyo.*

*Cada tarde añades en tu lienzo
un nuevo rasgo mío.*

*Dentro de mí,
los dos a la par.
Uno hacia el otro,
nos vamos haciendo.*

Benjamín González Buelta s.j.

Elisa Silva Sánchez



**EN EL PRINCIPIO
ESTABA LA MISERICORDIA**

EN EL PRINCIPIO ESTABA LA MISERICORDIA

Elisabete Miguel Espinhara
Teo Frigerio

Resumen:

El principio misericordia es el hilo que teje este artículo buscando en el Antiguo testamento la fuente que revela el nombre de Dios, revelando así su ser en acción: la misericordia, la cual entra en la historia y camina con nosotros en Jesús de Nazaret. Nuestra Señora Aparecida se vuelve inspiradora para iluminar el recorrido de la Iglesia latinoamericana que concretiza el Principio Misericordia en la opción por los empobrecidos. Las autoras concluyen su escrito desafiando al conjugar misión - paz - misericordia.

Abstract:

The beginning and the mercy are the thread that weaves this article searching in the First Testament the source that reveals Gods name, revealing in this way being-act: Mercy that enters the history and walks with us with Jesus of Nazareth. Our Lady of Aparecida becomes the inspiration to illuminate the path of the Church in Latin America, that concretizes the Principle of Mercy in the option for the poor. The authors conclude their writing challenging the conjunction of mission - peace - mercy.

EL PRINCIPIO MISERICORDIA

El término *misericordia* debe ser bien entendido, porque puede significar cosas verdaderas y buenas, pero también cosas insuficientes y hasta peligrosas: *sentimiento de compasión*, con el peligro de no ser acompañado

por una acción eficaz; *obras de misericordia*, con el peligro de no analizar las causas del sufrimiento; *alivio de las necesidades individuales*, con el peligro de abandonar la transformación de las estructuras; *actitudes paternas o maternas*, con el peligro del simple paternalismo.

Para evitar las limitaciones en el concepto – misericordia – y los malos entendidos a los que se puede prestar, no hablamos simplemente de “misericordia”, sino del “principio misericordia”. Ese “principio misericordia” es el principio fundamental de la acción de Dios y de Jesús, y debe ser también el de la Iglesia. Por “principio misericordia” entendemos un amor específico que está en el origen de un proceso, pero que, además, permanece presente y activo a lo largo de él, dándole una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso.

“En el principio estaba la misericordia”. Sabemos que en el origen del proceso salvífico está presente una acción amorosa de Dios: “vi la opresión de mi pueblo en Egipto, oí sus quejas contra los opresores, conozco sus sufrimientos, por eso descendí para librarlo” (Ex 3,7s)¹.

Misericordia: el Nombre de Dios

Jon Sobrino, parafraseando las primeras palabras que abren el Texto Sagrado afirma: “*En el principio estaba la misericordia*”. Me siento en sintonía con su reflexión y los invito a beber de la fuente de donde brota “el Principio Misericordia”. Él brota del ojo de agua que guarda la memoria de la experiencia fundante de Israel (Ex 3,7-15).

¹ J. SOBRINO, *La Iglesia Samaritana y el principio misericordia*, servicioskoinonia.org

Pero hay también otro texto que hace eco y amplía el burbujear del agua fresca y limpia, y es a partir de él que quiero reflexionar. Es el texto de Éxodo 34, 5-7, que dice: “*Invocó el nombre de IHWH. IHWH pasó ante él, y exclamó: - IHWH, IHWH... Dios de compasión (rahum) y piedad (hanun), lento para la cólera y lleno de amor (hesed) y fidelidad (hemet); que guarda su amor hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos, hasta la tercera y cuarta generación*”. (Los términos hebreos están entre paréntesis).

El que invoca el nombre de IHWH es Moisés, y su invocación está cargada de decepción, cansancio y deseo de abandonar su misión. Estaba regresando de una experiencia mística profunda, de lo alto de la montaña, quería compartir eso y, por el contrario, encuentra un pueblo que baila y festeja alrededor del becerro de oro, representando a otro dios, Baal (Ex 33 – 34). Desilusionado quiere desistir de su liderazgo.

En el libro de los Números tenemos un episodio análogo. Leyendo la narración nos tocan de modo particular, las palabras donde Moisés desmoralizado, después de una enésima murmuración del pueblo, se lamenta con Dios gritando: “*¿Fui yo, por acaso, que concebí todo este pueblo? ¿Fui yo que dio a luz para que Tú me digas: toma en brazos a este pueblo, como una nodriza a la creatura, y llévalo a la tierra que prometí a sus padres bajo juramento?*” (Num 11,12).

Notamos que los verbos y vocablos usados por Moisés están en femenino: concebir y no generar; quien concibe es la madre, el padre genera. Cargar en el pecho como la nodriza carga al lactante. A este grito Dios viene en auxilio sugiriendo la elección de los 70 ancia-

nos y el don de *Ruah*. Ante el desánimo de Moisés en el episodio del becerro de oro, traicionando la alianza, Dios apoya a Moisés renovando su misión y revelando la profundidad íntima de su Nombre.

La situación de sufrimiento y aniquilamiento de Moisés provoca a Dios quien responde revelando su nombre. Es importante recordar el valor del nombre en la mentalidad bíblica: el nombre es la realidad profunda de la persona. IHWH se presenta a través de vocablos cuya intensidad y concentración de sustantivos intercambiables nos ayudan a entender la profundidad y el valor de esta teofanía. Vamos a ver de cerca:

- o **Rahum – rehem – rahamim:** tiene su raíz verbal **rh**m – en voz activa: amar, tener compasión; en voz pasiva: recibir misericordia, encontrar compasión. El vocablo **rehem** indica el útero, el vientre materno; **rahamim**, plural, significa vísceras, sentimiento materno, compasión, misericordia.
- o **Hesed:** su raíz verbal es **hsd** – en la voz activa: demostrar benevolencia; el vocablo **hesed** habla de solidaridad, lealtad, amistad, comprensión, fidelidad, bondad, piedad, favorecer. Es el término de la alianza.
- o **Hanun:** su raíz es **hnn** – en la voz activa: ser misericordioso, ser generoso, agradecer, ser favorable, ser compasivo, contemplar, tener misericordia, tener compasión; en la voz pasiva: encontrar, recibir compasión, implorar compasión.
- o **'Emet:** su raíz verbal es **'mn**, expresa demostrar firmeza, estabilidad, fidelidad, digno de con-

fianza; tener estabilidad, ser estable, mantenerse leal, fiel, firme. '**emet** es un vocablo que indica firmeza, confianza, constancia, lealtad, fidelidad, verdad. '**amen**: confirmo, apruebo, apoyo.

Podemos poner dos términos más:

- o **Hamal**: tener pena, sentir compasión, proteger, perdonar la vida del enemigo.
- o **Hus**: expresa quedar conmovido, tener misericordia, cuidar².

En una situación de desánimo (Moisés), de pecado, infidelidad (pueblo), por tanto, de miseria, IHWH revela su naturaleza más íntima: es Dios de ternura, gracia, amor, fidelidad. En cuatro vocablos el autor sagrado sintetiza el *nombre de IHWH*, nombre que fue revelado a Moisés en Egipto: "***Yo vi... oí... conozco... bajé para librarlo... para hacerlo salir...***" (Ex 3,7ss).

La repetición del verbo indica ver con intensidad. Ver, oír, conocer, descender, libertar, hacerlo salir, presentan a un Dios presente y al mismo tiempo que se revela como "***Yo soy el que soy***". Aquel que libra, que está presente, que actúa: el Nombre está intrínsecamente ligado a su ser-actuar.

Al clamor del pueblo responde la decisión de IHWH de ir al encuentro y socorrer. Al clamor del pueblo responde con la decisión bajar y librarlo. Esta dinámica constituye la esencia de su Nombre: miseri-

² Dicionário hebraico português, Editora Sinodal, São Leopoldo – Editora Vozes, Petrópolis. 1988

cordia y fidelidad. Ambas perduran en el tiempo mil generaciones, mientras que la ira se agota en la tercera y cuarta generación.

Notamos que la acción de Dios es provocada por: **ver (ojos), oír (oídos), conocer (corazón), bajar (actuar).**

Pensando en modo antropológico podemos decir que los ojos, los oídos, son las puertas y las ventanas que se abren de par en par para hacer entrar hasta el corazón el clamor que denuncia las situaciones delante de la misericordia y de la vida. Abrir, hacer entrar, llegar hasta el útero, las vísceras, al corazón, provocar la acción, envolver, hacerse uno con, son afirmaciones que indican actitudes que inducen a la acción a partir de dentro.

Una situación que hace exclamar: *“Israel es mi hijo primogénito”* (Ex 4, 22; 6,5-6). Una experiencia que se recuerda: *“te llevé en alas de águila... con mano fuerte y brazo extendido”* (Ex 19,4; Dt 4,34; 32,11).

La misericordia es el propio ser, la naturaleza de Dios. No es solo una acción sino un ser que actúa. No acciones esporádicas, contadas, sino una opción y estilo de vida. entonces debemos superar la idea de simples obras de misericordia para dirigirnos al Principio Misericordia.

Principio... la Biblia se abre afirmando: *“En el principio estaba el caos, la no vida... la Ruah de IHWH aleteaba... y vino la vida...”* (Gn 1,1-2). Principio como inicio, principio como fin, principio como continuidad: fidelidad a la vida. La fidelidad a la vida es la razón de la misericordia.

Jesús, Dios nos visita

Al mirar la realidad de hoy, un pensamiento brota: la humanidad es migrante y en camino, puesta en movimiento por la estructura económica y política injusta, por la intolerancia religiosa, por la ambición de ser poder hegemónico que fomenta las guerras, terrorismo, se construyen muros, provoca genocidios, miseria, y muerte. Esta realidad me hace recordar una frase, que desgraciadamente no recuerdo el autor: *la humanidad es como un camionero, peregrino, itinerante que tiene que encontrar el camino por recorrer*. ¿Cómo redescubrir el itinerario de nuestro camino?

Es en el camino que Israel vive la experiencia que Dios es misericordia. Camino y misericordia es la experiencia que la comunidad de Lucas experimentó haciéndose discípula de Jesús de Nazaret. Camino que va a recorrer marcando su paso, al paso de Jesús, en el Principio Misericordia.

El Jesús en quien ellos creen esta siempre en camino. Desde el vientre materno, Él se pone en camino con su madre que va al encuentro de la prima Isabel (Lc 1,39); con José y María camina hasta Belén para el censo (Lc 2,4); su presencia pone en camino a los pastores, y a Simón y Ana (Lc 2,15. 27. 36); a los doce años camina a Jerusalén y en el regreso deja a los padres para proclamar que el Templo debe ser la casa del Padre (Lc 2,41). Ya adulto, camina de Nazaret hacia el Jordán, y se pondrá en fila con el pueblo para ser reconocido por el Padre (Lc 3,21-22); del Jordán irá al desierto preparándose como los profetas para la misión (Lc 4,1); y caminará de regreso a Galilea y en la sinagoga de Nazaret proclamará el rumbo de la misión (Lc 4, 14.16). Empieza a andar,

como movido por el Espíritu. Camina por Galilea curando, enseñando, yendo al encuentro de las personas. Lucas no deja de remarcar en 9,51 que resuelve dejar Galilea para encaminarse a Jerusalén. Notamos que el texto original dice: *endureciendo el rostro*, como advirtiéndole que Jesús conoce el destino que lo espera allá, donde habrá la confrontación definitiva. En fin, camina hacia Jerusalén (Lc 19,29) donde cumplirá plenamente su misión. Resucitado se pondrá en camino nuevamente con los dos discípulos a Emaús para indicar que la comunidad debe estar así, caminando (Lc 24,13ss).

Jesús está siempre *en camino*, pasando de *ciudad en ciudad*, al caminar encuentra las *multitudes* hambrientas, marginadas, sedientas de justicia; esta multitud es el *pueblo* que quiere pan, comida, porque está con hambre, abandonado, sufriendo.

La comunidad nos deja el marco de este camino: ciudad 40 veces; multitud 39 veces; pueblo 46 veces. Estas repetidas constataciones retratan las ciudades griegas donde las comunidades estaban situadas viviendo entre grandes contrastes sociales y podríamos decir que la carta de presentación del Evangelio de Lucas es la falta de derechos sociales.

Jesús encarna al Dios Misericordia

El camino lleva a Jesús a las puertas de la ciudad de Naim (Lc 7, 11-17), caminaban con Él sus discípulos y una gran multitud. A las puertas de la ciudad, ellos encuentran un cortejo, menos festivo, más bien triste, pues es un cortejo fúnebre que sale de la ciudad. En la puerta, lugar de juicio, el cortejo fúnebre lleva a un joven a sepultarlo, es el hijo único de una madre viuda. El

cortejo fúnebre es una denuncia: la ciudad donde viven las personas, no es espacio habitable para todos y para todas, pues el joven que empezaba a vivir, abierto a todas las esperanzas, vio su vida cortada. Es llevado fuera. La madre, mujer, viuda, sin hijo, no tiene futuro, no tiene amparo, no tiene quien la defienda, queda completamente desprotegida... murió su esperanza.

La puerta de la ciudad se vuelve lugar de denuncia y juicio: en la ciudad no hay misericordia, los débiles no tienen posibilidades de vida como los huérfanos y las viudas. La narración se hace testigo de cómo Jesús al verla, sintió profunda compasión: las entrañas se le estremecieron. Los dos cortejos eran acompañados por mucha gente. Cada uno *vio y oyó*, pero solo uno se dejó tocar, permitiendo al dolor que llegara hasta las entrañas.

El vocablo usado por el narrador que expresa lo que Jesús siente es: *esplangnisthé* traducción griega de *rahamim*. Ve el cortejo y en él a la madre, de la que oye el lamento y sus vísceras-entrañas lo detectan. Luego nos remite a Ex 34,5-7. El amor, la compasión, la solidaridad, la comprensión, la fidelidad a quien sufre, la fidelidad a su propio nombre lleva a Jesús a la acción.

Jesús le habla a la madre y la consuela. Pero va más allá, porque toca el féretro, le habla al joven muerto que vuelve a la vida. Al tocar al muerto se hace impuro. Podemos decir simbólicamente que muere para dar vida. El joven vivo es devuelto a la madre.

Jesús es movido por la compasión-misericordia, devolviendo el hijo a la madre. El hijo que era su único amparo. Ahora con él a su lado podrá regresar a la ciudad y enfrentar el reto que es vivir en ella, de manera

nueva: con misericordia. La ciudad es todavía inhabitable, pero la madre puede morar allí porque la realidad de antimisericordia fue vencida por alguien que actuó con misericordia. Alguien le indicó a la comunidad el camino para hacer la ciudad habitable, también para los pequeños, débiles e indefensos.

¡Un gran profeta surgió entre nosotros, Dios ha visitado a su pueblo! Exclama la multitud dando testimonio del hecho. La narración es una invitación y al mismo tiempo un reto: ¿Cómo ser en la ciudad, rostro humano de Dios, que haga exclamar: Dios visita a su pueblo?

De nuevo, Jesús va por el camino y un especialista de la Ley se aproxima y le pregunta: *Maestro, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?* A continuación, Jesús comienza la parábola que conocemos con el nombre de: *el buen Samaritano*.

En el camino que baja de Jerusalén a Jericó, a la orilla del camino se encuentra un hombre medio muerto, que fue asaltado, golpeado, robado, abandonado a su destino. Pero hay quien baja por el mismo camino que ve y escucha, pero no se detiene, sino que sigue por otro lado. Un samaritano también pasa, ve y escucha, se llena de compasión, se acerca y actúa con misericordia. Lucas al describir los sentimientos del Samaritano usa el mismo vocabulario que había usado con Jesús al encontrarse con la viuda de Naim: *esplangnisthé*.

La parábola debe ser leída en varios niveles:

- 1) El primero que tuvo compasión, bajó, se acercó y lo libró fue YHWH (Ex 3,7).

- 2) Jesús es el Padre que visita, baja a la historia humana, caminó entre nosotros para revelarnos el rostro de Dios misericordia.
- 3) El doctor de la ley que interrogó a Jesús debe hacer lo mismo.
- 4) La comunidad de Lucas al hacer memoria reconoce su papel de samaritana.
- 5) Nosotros, hoy, en el camino de la historia debemos ser el rostro de la misericordia de Dios, ser Iglesia en salida (Papa Francisco).

Me parece interesante abrir un paréntesis mostrando como la comunidad lucana expresa su fe a través de un vocabulario que afirma su discipulado en Jesús, rostro de la misericordia de Dios.

Esplangnisthé = compasión – traducido del hebreo Rehem: es un sustantivo y denota una realidad física humana: el movimiento de las entrañas causado al ver el dolor del otro. La puerta de entrada de la compasión es la visión: **ver – mirar; oír – escuchar** (Lc 7,13; 10,33; 15,20). La compasión está al inicio, acompaña toda la acción humana y deja marcas profundas en la persona que se deja guiar al ver el sufrimiento de alguien, de la viuda, del hombre herido a la orilla del camino, del hijo que está regresando a casa. Siendo fiel al dolor del otro, la misericordia queda comprobada.

Oiktirmones = misericordioso: es un adjetivo (Lc 6,36) y nos presenta el rostro de Dios. Él no juzga, no condena, son las personas que se autojuzgan, se autocondenan en la medida que se adhieren o rechazan el Proyecto de Dios. Dios siempre perdona y se dona (Ex 34, 6-7).

Éleos = compasión y fidelidad – traducido del hebreo Hesed. En el evangelio de Lucas lo encontramos

como sustantivo (Lc 1,50. 54. 58. 72; 10,3), como verbo (Lc 16,24; 17,13; 18,38. 39). No es suficiente tener compasión, es necesario tener misericordia. No basta con conmoverse interiorizando el sufrimiento ajeno. Se necesita ejercer la solidaridad, no como deber o cumplimiento de normas, sino como amor gratuito. Compasión fiel = misericordia.

Ilásteti = tener piedad – ser benigno. Es un verbo imperativo (Lc 18,13). ¡Aparta de mí lo que impide relacionarme contigo, Dios mío! Es la oración humilde del publicano en el templo. La persona clama porque siente que rompió la alianza con Dios, que no está amando como ella es amada y se reconoce incapaz de restablecer la alianza con Dios. Solamente Dios, que es amor y misericordia, puede realizar esto. Dios es misericordiosísimo, por eso le podemos llamar³.

Decíamos que todo nuestro cuerpo está involucrado en el ritmo de la misericordia: ojos, oídos, boca, sentidos, corazón, útero... Los ojos y los oídos son la puerta, las ventanas por las cuales podemos dejar pasar o no el clamor y el sufrimiento.

En el camino hacia Jericó, tres personas vieron al hombre a la orilla del camino, y solo uno permitió que aquel frágil gemido penetrara en su interior. Al doctor de la ley que lo interroga, Jesús le devuelve la pregunta: *¿Cuál de los tres, en tu opinión, fue el próximo del hombre que cayó en las manos de los asaltantes?*

El camino de IHWH, el camino de Jesús, el camino del Samaritano, el camino donde se tiene la convic-

³ Dicionário do grego do Novo Testamento - Editora Paulus , São Paulo. 2003

ción que hay un papá-mamá de compasión que acogen, debe ser nuestro camino. Camino que para nosotros discípulos y discípulas de Jesús, se vuelve camino del principio misericordia. Camino que podemos llamar de danza de la misericordia que contiene tres pasos necesarios en su ritmo:

- La capacidad de sentir íntimamente el sufrimiento del otro/a.
- La disponibilidad a entrar en comunión con aquel o aquella que sufre.
- La voluntad de perseverar efectivamente en la fidelidad al amor.

El Abbé Pierre decía: *“Cuando tu sufres, también sufro yo contigo, y todo en mí se empeña para que tú puedas encontrar la libertad”*. La misericordia se vuelve una vida de coherencia al Nombre que honramos, una orientación de vida: *la misericordia es el amor en ágape que se transforma en pies y manos*. Si esto es verdadero para el cristiano, tanto más es verdadero para nosotras las mujeres: la misericordia es connatural al ser mujer. Ayudémonos a encontrar caminos de respuesta a esta interrogante en la propia existencia del pueblo trayendo a la memoria la tradición de la Patrona de Brasil, Nuestra Señora Aparecida.

La Iglesia, guiada siempre por el Espíritu de la Misericordia y por el amor a la humanidad “escucha el clamor por la justicia y desea responder con todas sus fuerzas”. Nos gustaría desarrollar un breve relato de cómo la Iglesia acogió a la Providencia Divina en el hecho extraordinario de la aparición de Nuestra Señora Aparecida iniciada en 1717 hasta nuestros días, con el Papa Francisco.

NUESTRA SEÑORA APARECIDA EN SU ROSTRO DE MISERICORDIA

Es impresionante la devoción mariana por todos lados en Brasil. Muchas familias tienen en su casa una imagen de Nuestra Señora Aparecida. Todos los años, miles de peregrinos se dirigen al santuario nacional para pagar una promesa, o hacer alguna petición a aquella Señora que ellos tienen como Madre.

Desde su aparición, la devoción a Nuestra Señora Aparecida se extendió rápidamente por el país. La devoción tuvo mucho empuje con el Año Santo de la Misericordia, donde a petición del papa Francisco, se reflexionó sobre “El Rostro Misericordioso de María”. Nos hace bien recordar los hechos importantes de este gran acontecimiento en tierras brasileñas.

Breve relato de la Aparición de Nuestra Señora Concepción Aparecida

¿Quién diría que el río Paraíba, sería mundialmente conocido como “río santo”? Aquí un breve relato de como sucedió el milagro.

Fue en 1717 donde los tres pescadores, Felipe Pedroso, Domingo García y Juan Alves, en un día extraordinario para ellos, pues querían encontrar peces en aquel lugar para el gran banquete del Conde de Assumar⁴. Después de varias tentativas frustradas sin encontrar peces, los hombres lanzan nuevamente las redes al

⁴ D. Pedro Miguel de Almeida Portugal, El Conde de Assumar, gobernó em el Estado de Minas Gerais de 1717 a 1721. Él era conocido como hombre autoritario y represivo, y debería pasar por Guaratinguetá. La población debía organizar, entonces, un gran banquete. Cf em <http://www.cruzterrasanta.com.br/historia-de-nossa-senhora-aparecida/21/102/#c> Acesso em: 02/01/2017.

agua y se sorprendieron al encontrar el cuerpo de una pequeña imagen. Repitiendo el mismo hecho, vieron con emoción delante de sus ojos, que sacaron la cabeza de la misma imagen. Luego después, la barca se llenó de peces como jamás habían visto. Los pescadores vieron en este hecho, una acción divina, podemos decir en otras palabras, que el Dios de la misericordia vino al encuentro de los sufridos por intercesión de esta Madre querida que ve y acoge las suplicas de sus hijos. Uno de los pescadores Felipe Pedroso, llevó la imagen a su casa donde permaneció hasta 1732.

Todos los sábados los vecinos se reunían en un pequeño oratorio para rezar el rosario, que había sido construido por el hijo de Felipe Pedroso para la imagen encontrada en el río. Las personas daban testimonio de los muchos milagros que hacía. Así, la devoción se esparció con el nombre dado por el pueblo de Nuestra Señora Aparecida. Cinco años más tarde, Don Lino Deodato Rodríguez de Carvalho, entonces obispo diocesano de São Paulo, lo proclamó Santuario de Nuestra Señora de la Concepción Aparecida.

El día 8 de septiembre de 1904, por orden del papa Pío X, la imagen fue solemnemente coronada, y el 29 de abril de 1908, el santuario recibió el título de Basílica Menor. Fue el papa Pío XI que el 16 de julio de 1930 declaró y proclamó a Nuestra Señora Aparecida, Patrona de Brasil. El ofreció la “Rosa de Oro” a la basílica de Aparecida. Fue en 1952 que se inició la construcción de la actual Basílica Nacional de Nuestra Señora Aparecida y fue solemnemente consagrada por el papa Juan Pablo II el día 4 de julio de 1980⁵.

⁵ Cf. <http://www.cruzterrasanta.com.br/historia-de-nossa-senhora-aparecida/21/102/#c> Acceso em: 02/01/2017.

En la V Conferencia en Aparecida, los obispos reafirmaron: “con alegría constatamos que ella ha hecho parte del camino de nuestros pueblos, entrando profundamente en el tejido de su historia y acogiendo las acciones más nobles y significativas de su gente”⁶. También en esa Conferencia, el papa Benedicto XVI, después del Rosario exhortó a todos los fieles a permanecer en la “escuela de María”, y motivó al pueblo a ser misioneros⁷.

En el año 2017, todo el territorio nacional dedicará muchas celebraciones para recordar solemnemente los 300 años de la aparición, o sea, celebrar los “300 años de milagros” de Nuestra Señora Concepción Aparecida. En el 2016, 300 imágenes peregrinas visitaron las varias parroquias en todo Brasil en preparación a la gran celebración de aniversario.

Estos pasos históricos son importantes para destacar como la Iglesia fue solidificando esta devoción a Nuestra Señora Aparecida hasta llegar a nuestros días, con el Papa Francisco.

El rostro misericordioso de María para el Papa latinoamericano

El papa Francisco no podría dejar ausente en su Exhortación Apostólica “El Rostro de la Misericordia”, una característica peculiar de María. El Papa recuerda a María como espacio donde la “misericordia” se hizo carne. Y agrega que ella participó de este Proyecto Divino Miseri-

⁶ V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, *Documento de Aparecida* (29 de junho de 2007), 269.

⁷ Cf. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070512_rosario-brazil.html Acesso em: 09/01/2017.

cordioso para toda la humanidad. En sus palabras, María fue también testigo de un profundo acto de misericordia, estando con el discípulo amado a los pies de la cruz⁸.

En su discurso a los obispos en Aparecida⁹, el papa Francisco hace una profunda reflexión sobre el evento del milagro ocurrido en el Río Paraíba. Ahí afirma que podemos recoger preciosas lecciones sobre la acción de Dios y consecuentemente sobre la acción de la Iglesia. El Papa subraya aquí que Dios llega suave e inesperadamente. Da la impresión que Él quiere, pues, sorprender. Y Él viene de una manera nueva, a través de una pequeña imagen, frágil, oscura, que económicamente no vale nada y a los ojos humanos, no trae consigo, ninguna belleza.

Algo muy peculiar emerge de las aguas de este “río santo”, primero el cuerpo, después la cabeza, separados, pero no distantes uno del otro. Y es por las manos de aquellas personas humildes que viene la unificación del cuerpo y la cabeza. Se nota un trazo de unidad donde lo que estaba roto vuelve a su originalidad. Sabemos por la historia, que era la época de la esclavitud en que Brasil colonial estaba dividido por el muro vergonzoso de la esclavitud. La imagen que vino a tono de las aguas limpias, se aparece con la cara negra, primero dividida y luego unida, no por aquellos que detentan el poder, sino por las manos sencillas de los pescadores.

⁸ Cf. FRANCISCO, *Misericordia Vultus O rosto da misericórdia*. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Edições Paulinas, 2015, p. 38.

⁹ Este discurso sucedió el día 27 de julio de 2013, donde el Papa Francisco se encontró con un grupo de obispos brasileños presentes en la Jornada Mundial de la Juventud, em Río de Janeiro. Este fue uno de los temas abordados con el título: “Aparecida, llave de lectura para la misión de la Iglesia”.

El papa Francisco en su discurso, revela otras lecciones en ese milagro de Aparecida para la Iglesia: “hay aquí una enseñanza que Dios quiere ofrecernos. Su belleza reflejada en la Madre concebida sin pecado original, emerge de la oscuridad del río. En Aparecida, luego después de su inicio, Dios da un mensaje de recomposición de lo que estaba fracturado, de compactación de lo que está dividido. Muros, abismos, distancias que hoy aún existen, están destinadas a desaparecer. La Iglesia no puede pasar por alto esta lección: ser instrumento de reconciliación”¹⁰.

Para nuestro Papa es importante resaltar que los pescadores no dejaron pasar la oportunidad. Podrían haber ignorado el hecho, pero no. Ellos creen y participan del misterio encontrado en el río. El misterio se presenta como parte de un mosaico. Nosotros tenemos prisa para entender el misterio. Pero Dios se revela poco a poco. El misterio revelado en una imagen dividida en dos partes, queriendo enseñarnos con este hecho, algo sobre el Dios misericordioso. Para entender el misterio es necesario un corazón sencillo como el de los pescadores de aquel día. Dios quiere vivir en los corazones que le dan espacio, como aquellos hombres que así lo hicieron.

Para el papa Francisco está presente también una lección de misionariedad: “Los pescadores la cobijan: revisten el misterio de la Virgen encontrada como si ella tuviera frío y necesitara de calor. Dios pide de quedar abrigado en la parte más cálida de nosotros mismos: el corazón. Después es Dios que irradia el calor que ne-

¹⁰ <http://centroloyola.org.br/revista/outras-palavras/desdobramentos/393-discurso-do-papa-ao-episcopado-brasileiro-coragem-para-mudar-estruturas> Acesso em 28/02/2017

cesitamos, pero primero entra con el disfraz de quien mendiga. Los pescadores cubren el misterio de la Virgen con el manto pobre de su fe. Llamam a los vecinos para que vean la belleza encontrada; ellos se reúnen a su alrededor, le cuentan sus penas y le confían sus causas. Permiten así que puedan implementarse las intenciones de Dios: una gracia, después la otra, una gracia que abre a otra, una gracia que prepara otra. Gradualmente Dios va desdoblado la humildad misteriosa de su fuerza”¹¹.

¿Qué podemos aprender de la actitud de los pescadores? Que la Iglesia debe ser siempre una “mamá” que da espacio al misterio de Dios; una Iglesia que hace del misterio de Dios el suyo propio, de tal modo que, a través de él, ella pueda encantar a las personas, atraerlas hacia adentro del misterio de Dios. Los pescadores al llevar la imagen están abriendo un espacio para que Dios venga con ellos. Es en este ámbito que trae una lección de misionariedad, pues ellos compartieron con sus vecinos esta gran experiencia de fe. En este hecho, Dios se hace llevar para casa, en su corazón. La misión nace y crece en esa fascinación divina, en la maravilla del encuentro. El milagro en el Río Paraíba enseña tanto a aquella gente sencilla y humilde como también a nosotros que hacemos parte de esa Iglesia misionera.

En su discurso, el papa Francisco pide a la Iglesia que esté siempre atenta a la lección recibida con el milagro de Aparecida, pues sus redes son frágiles, tal vez desgastadas por el uso, pero su fuerza está en el Dios que quiere manifestarse a través de los medios más sencillos y pobres. El Papa destaca que la fuerza de la Iglesia está en las aguas profundas de Dios, y en ellas está llamada a lan-

¹¹ Ibid.

zar las redes. La Iglesia no puede apartarse de la sencillez, dice el Papa y agrega otro dato importante: “no olvidar esta vocación inscrita en sí misma desde que nació, hacer funcionar su sístole y diástole, de recoger y divulgar”¹².

La Virgen María es nuestra compañera en este caminar de peregrinos de la misericordia. Ella “confirma que la misericordia del Hijo de Dios no conoce límites y alcanza a todos sin excluir a nadie”¹³. Ella es solidaria con nosotros, nuestra Madre amada, y se acerca justamente en aquellos momentos en que más la necesitamos, como fue el hecho ocurrido en la vida de aquellos tres pescadores en el Río Paraíba.

Es una bonita característica la atribuida a María como intercesora entre la humanidad y el Dios misericordioso. Ella es el puente que puede hacernos llegar hasta su Hijo y consecuentemente participar de este Proyecto de Dios Padre misericordioso.

El Papa Francisco escribe en su Exhortación: “En la fiesta de la Inmaculada Concepción, tendré la alegría de abrir la puerta santa”¹⁴. ¿Cuántos peregrinos cruzarán las puertas de los santuarios en varias partes del mundo? Todos con el deseo de experimentar la misericordia de Dios. Y en muchos santuarios, María fue lo sobresaliente de este encuentro. Esta “Puerta de la misericordia” es para el Papa, espacio de experiencia de amor, perdón y esperanza.

¹² Ibid.

¹³ FRANCISCO, *Misericórdia Vultus*, p. 38.

¹⁴ FRANCISCO, *Misericórdia Vultus*, p. 4.

Actitudes de los discípulos misioneros de la misericordia

“Misericordia y Misión” fue el tema de la 37ª Asamblea de las Iglesias Particulares de la Región Sur en São Paulo¹⁵. Dado que somos una familia al servicio de la misión, las reflexiones recogidas en este documento pueden ser útiles para ver nuestras actitudes en la acción misionera que desempeñamos, pues relaciona Misericordia y Misión.

En el evento de Aparecida, hubo un encuentro de amor. Un hacerse próximo de una realidad que precisaba de una intervención concreta. Nuestro mirar de misioneros y misioneras de la misericordia debería ser aquel que va al encuentro para hacerse cercano como lo hizo María, poniendo todo nuestro ser en movimiento para que la situación, necesitada de ser cambiada, sea realmente transformada.

Para nosotras, Misioneras de María- Xaverianas, que, al emitir los votos perpetuos, nos consagramos a la Omnipotencia Misericordiosa de Dios, no es importante solo el “acto de la misericordia” sino “el ser misericordia”. El ser misericordia debe orientar todas nuestras relaciones y comprometernos a vivir en profundidad la invitación de Jesús: “*Bienaventurados los misericordiosos, porque recibirán misericordia*”. Misericordia que al relacionarse con la justicia se hace Iglesia samaritana que escucha el lamento del ser humano a la orilla del camino, se acerca y se solidariza devolviendo la vida. El Señor también es al mismo tiempo, infinita misericordia e infinita justicia. Así, este Proyecto de la Misericordia que tuvo grande éxodo en este Año Santo, nuestra acción se vuelve misionera,

¹⁵ Cf. <http://noticias.cancaonova.com/brasil/regional-sul-1-realiza-37a-assembleia-das-igrejas-particulares/> Acesso em 09/01/2017.

que abarca toda nuestra vida. Pero debe ir más allá, porque debe ser también el dinamismo de los laicos y laicas que comparten el carisma misionero de nuestra familia.

Seguramente todas las parroquias y grupos que acompañamos vivieron fuertemente este Año Santo de la Misericordia. Para la Iglesia de Brasil será aún un tiempo favorable este año de celebración de los 300 años de conmemoración del milagro de Aparecida. Podemos, sin duda, aprovechar de estas oportunidades para crecer en el dinamismo de la misericordia y ayudar a nuestras Iglesias particulares a dar una respuesta a la esencia del llamado a la misión, pues misión y misericordia están unidas en el mismo proceso salvífico del Redentor, y debe ser así también para su Iglesia.

En este campo de la misión y misericordia, parece oportuno para nuestra familia misionera las orientaciones del papa Francisco:

“La vida consagrada debe conducirnos a estar cercano de las personas, una proximidad física, espiritual, conocerlas”, recordando que “seguir a Cristo significa cargar sobre sí al herido que encontramos a lo largo del camino, ir en búsqueda de la oveja perdida, estar cerca de las personas, compartir sus alegrías y sus dolores, mostrar con nuestro amor, el rostro paterno – materno de Dios y el cariño maternal de la Iglesia. Proximidad: ¿cuál es el primer prójimo de un consagrado/a? El hermano o hermana de la comunidad. Este es su primer prójimo. Es una proximidad bonita, buena y con cariño”¹⁶. Pero todos pueden percibir nuestra acción mise-

¹⁶ Papa Francisco http://br.radiovaticana.va/news/2016/02/01/papa_francisco_ser_consagrado_n%C3%A3o_%C3%A9_um_status_social/1205225 Acesso em 09/01/2017.

ricordiosa y misionera, los de cerca y los que cruzan los caminos en las varias periferias de nuestra vida.

En el Principio...

En el principio absoluto-divino “está la Palabra” (Jn 1,1), y a través de ella, el caos se fue armonizando, hubo relación y la Vida se hizo fecunda. En el principio absoluto histórico-salvífico “está la Misericordia”, ésta se mantiene constante en la presencia de Dios que camina con su pueblo. La Misericordia se vuelve historia en Jesús de Nazaret, pues la misericordia configura su vida, su misión, su visión de Dios, de ser humano y provoca su destino. Y cuando Jesús quiere mostrar al ser humano pleno, lo presenta en la figura del Samaritano que actuó movido por la misericordia.

El ser humano pleno es, por lo tanto, aquel que interioriza en sus entrañas el *sufrimiento ajeno* -en el caso de la parábola, el sufrimiento injustamente infringido – de tal modo que ese sufrimiento se hace parte de él y se convierte en principio interno, primero y último de su acción.

La misericordia -como re-acción- se vuelve la acción fundamental del ser humano pleno. Así, la misericordia no es una entre muchas otras realidades humanas, sino la que define directamente al ser humano.

La misericordia es lo primero y lo último; no es simplemente el ejercicio de las llamadas “obras de misericordia”, no obstante, pueda y deba expresarse también en ellas. Es algo mucho más profundo: es una actitud fundamental delante del sufrimiento ajeno, en virtud del cual se reacciona para erradicarlo. Ella tiene carácter

operativo: es amor en ejercicio de liberación. Si el amor es el atributo esencial de Dios, la Misericordia es este mismo amor puesto en acción para con la creatura humana, revelando la calidad de la acción de Dios.

La Iglesia latinoamericana concretizó en la opción por los empobrecidos, el propio Nombre de Dios, su ser-acción (Ex 3,7ss). Las comunidades que bebieron de esta fuente asumieron como hogar de la misericordia, *la solidaridad*, que se expresa a través del corazón compasivo y de las manos operativas: levantan al caído, curan al herido, abrazan al peregrino, alimentan al hambriento, se comprometen para que la vida corra plena y abundante (Jn 10,10).

Si la compasión es un sentir que nos mueve en dirección al prójimo, la misericordia se caracteriza como el gesto que realiza este sentir solidario. En la compasión tenemos un sentimiento que mueve: en la misericordia tenemos el ejercicio del sentimiento. De ahí los verbos “cumplir, mostrar, hacer y actuar” que expresan la eficacia del amor misericordioso humano y, sobre todo, divino.

Los textos bíblicos nos muestran las “tres gracias” de la Misericordia: su *operatividad*, es una obra eficaz; su *bienaventuranza*, establece el Reino en la tierra; su *alegría*, alegra a quien la ejerce y a quien la recibe.

En el Documento de Aparecida, las tradicionales obras de misericordia ganan un nuevo rostro, traducándose en afirmación a la dignidad humana, defensa incondicional de la vida, promoción del bien común, justa distribución de beneficios, inclusión social, defensa de los derechos humanos, acceso a los bienes de la cultura, salario justo y sustento necesario (cf. 358-359).

Concluimos nuestra reflexión haciéndonos estas preguntas:

- ¿Nos atrevemos a conjugar creativamente ***misión – misericordia*** en nuestra práctica misionera y pastoral, en un mundo donde predomina y se propaga una cultura de muerte, ante la vida y ante la misericordia?
- ¿Nos proponemos a ser Iglesia samaritana que en nuestra práctica misionera y pastoral haga opciones donde la misericordia sea Principio y fin de nuestro ser – acción, acogiendo los riesgos que esta opción comporta?



**LA MISERICORDIA EN EL AMAZONAS:
EL CUIDADO DE LA CREACIÓN Y
EL CUIDADO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

LA MISERICORDIA EN EL AMAZONAS: EL CUIDADO DE LA CREACIÓN Y EL CUIDADO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Francisco Javier Martínez
Javenseg1@hotmail.com

Resumen:

El presente artículo llama la atención sobre la importancia y urgencia de la misericordia en la situación del mundo actual. Desde un contexto amazónico y orientados por el ejemplo del papa Francisco de unir al grito de los pobres al grito de la tierra, contextualizamos la misericordia como el cuidado de la Creación y el cuidado de los pueblos originarios y culturas tradicionales. En un primer momento se describe la rica biodiversidad amazónica y la importancia de su contribución para todo el planeta. Se analizan los factores que continúan promoviendo el acelerado proceso de destrucción de la floresta con la consecuente amenaza para el ya debilitado equilibrio ecológico de nuestra Casa Común. En un segundo momento el mirar se dirige a los pueblos originarios evidenciando la injusticia histórica cometida contra estos pueblos y mostrando la trágica situación actual. En la conclusión se reafirma la importancia del “diálogo” para contextualizar la misión, escuchando los gritos que vienen de la realidad herida y dejando enriquecer la espiritualidad desde la realidad histórica de la región, configurando así, una espiritualidad que se vuelve paradigmática para el mundo de hoy; nueva reverencia ante la vida, cuidado de la Creación y la defensa de la justicia y de la paz, en el contexto de una aldea global para “hacer del mundo

una sola familia”, según la inspiración de nuestro fundador san Guido María Conforti.

Abstract:

This article pays attention to the importance and urgency of mercy with the current situation of today's world. From the context of the Amazon region, and guided by the example of Pope Francis to unite the scream of the poor with the cry of the earth, we contextualize mercy with care for the creation, and care of the original people and traditional cultures. First of all, it describes the rich Amazonian biodiversity and the importance of its contribution throughout the planet. It analyzes the factors that continue to promote the accelerated process of destruction of the forest with the consequent threat to the already fragile ecological balance of our common home. Secondly, it looks at the aspect of the native people, which demonstrates the historical injustice committed against them, and shows the current tragic situation. The conclusion reaffirms the importance of “dialogue” in order to contextualize the mission, listening the callings of the invitations that come from the most wounded reality, and letting enrich spirituality from Amazonian history, thus creating a spirituality which becomes a paradigm for today's World: a new respect for life, the care for the creation and the defense of justice and peace in the global village context, so to “make the world a single family”, according to the inspiration of our founder San Guido Maria Conforti.

INTRODUCCIÓN

El 8 de diciembre del 2015, el papa Francisco dio inicio al Año Santo de la Misericordia que se prolongaría hasta el 20 de noviembre del 2016. Era deseo del papa Francisco que “los años futuros sean permeados de misericordia para ir al encuentro de todas las per-

sonas llevándoles la bondad y la ternura de Dios. A todos, creyentes y alejados, pueda llegar el bálsamo de la misericordia como señal del Reino de Dios ya presente en medio de nosotros”¹. Para él este es el tiempo de la misericordia, “nuestra época es un *kairos* de misericordia, un tiempo oportuno [...] la Iglesia muestra su rostro materno, su rostro de madre a la humanidad herida”².

Desde un contexto europeo se reconocía y constataba como la “misericordia, que es tan fundamental en la Biblia, o cayó largamente en el olvido en la teología sistemática, o es tratada solo de una forma muy poco cuidada”³. En la teología latinoamericana el tema de la misericordia estuvo más presente y con reflexiones muy profundas como lo demuestra la obra de Jon Sobrino, “El principio – misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados”, publicada en 1992.

Nosotros, misioneros podemos ver la misión *ad gentes* como una grande e inmensa obra de misericordia. En virtud del mandato misionero, la Iglesia tiene la misión de anunciar la misericordia de Dios, “en todos los rincones de la tierra, hasta alcanzar a toda mujer, hombre, anciano, joven y niño”⁴. La misión adquiere tonalidades, exigencias, rostros diferentes dependiendo del lugar, de la realidad donde se contextualiza y encarna.

¹ FRANCISCO, *Misericordiae Vultus O rosto da misericórdia*. Bula de Proclamación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

² FRANCISCO, *O nome de Deus é misericórdia*. Una conversación con Andrea Tornielli. São Paulo: Editora Planeta, 2016, p. 35.

³ Kasper W., *A misericórdia. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed. 2015, p. 9.

⁴ Mensaje del Papa Francisco para el Día Mundial de las Misiones, 23 de octubre de 2016.

La misericordia, que etimológicamente quiere decir *tener el corazón* (cors) con los pobres (miser) tener un corazón compasivo, junto con sus matices bíblicos y teológicos, parece ser no solo necesaria sino urgente en la situación del mundo hoy. Ante las inquietudes de las situaciones actuales, o crisis civilizacional como definen otros teóricos⁵, el papa Francisco en la encíclica “*Laudato Si*” propone una “cultura ecológica” que se traduce en una cultura del cuidado, en un nuevo paradigma del cuidado (LS 231).

El cuidado es tan ancestral como el universo. Todo lo que existe y vive precisa ser cuidado para continuar existiendo y viviendo: una planta, un animal, un niño, un anciano, el planeta Tierra. La esencia humana, según una tradición filosófica que viene del esclavo Higino, bibliotecario de César Augusto, que nos legó la famosa fábula del cuidado hasta Martín Heidegger, el filósofo, reside justamente en el cuidado. Sin cuidado, nada de lo que está vivo, sobrevive⁶.

Nosotros, en este contexto amazónico, orientados por el ejemplo del papa Francisco, de unir al grito de los pobres el grito de la tierra, queremos contextualizar la misericordia como cuidado de la Creación y cuidado de los pueblos originarios y las culturas tradicionales.

I. EL CUIDADO DE LA CREACIÓN

Los obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida para la V Conferencia General del Episcopado,

⁵ Cf. Boff, L. *El planeta Tierra: crisis, falsas soluciones, alternativas*. Madrid: Nueva Utopía, 2011.

⁶ Cf. Boff, L. *Saber cuidar. Ética do humano-compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 20 ed. 2014, pp. 37-45.

afirman “como discípulos de Jesús, nos sentimos invitados a dar gracias por el don de la Creación, reflejo de la sabiduría y belleza del Logos creador”. Los obispos quieren destacar la responsabilidad del hombre y de la mujer, “El Dios de la vida encomendó al ser humano su obra creadora para que *la cultivara y la guardara* (Gn 2,15)... Las creaturas del Padre le dan gloria con toda su existencia y por eso, el ser humano debe hacer uso de ellas con cuidado y delicadeza” (DAP 470).

En la encíclica *Laudato Si*, el papa Francisco dedica todo un capítulo al “Evangelio de la Creación”, mostrando la sabiduría de las narraciones bíblicas y desentrañando el misterio del universo donde toda la naturaleza, más allá de manifestar a Dios, es lugar de su presencia: “de ese modo, las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud. Las mismas flores del campo y las aves que Él contempló admirado con sus ojos humanos, ahora están llenas de su presencia luminosa” (LS, 100).

Tanto el Documento de Aparecida como la encíclica “sobre el cuidado de la casa común”, llaman la atención sobre la importancia de la Amazonia en un contexto global (DAP 475. LS 38). Escribe el Papa en la *Laudato Si*, “Mencionemos, por ejemplo, esos pulmones del planeta repletos de biodiversidad que son la Amazonia y la cuenca fluvial del Congo, o los grandes acuíferos y los glaciares. No se ignora la importancia de esos lugares para la totalidad del planeta y para el futuro de la humanidad”.

Ante los grandes retos actuales, como la grave crisis social del mundo originada por el modo de producción

capitalista, el cambio climático y la insustentabilidad de la explotación de la Tierra, se impone un cambio de modelo de civilización, que implique una nueva relación de sinergia y de mutua pertenencia entre la Tierra y la humanidad, una “Ecología integral” según la propuesta del papa Francisco⁷.

La rica biodiversidad amazónica

La Biodiversidad es toda la variedad de especies y ecosistemas que existe en el planeta. Incluye la diversidad dentro de las especies, entre las especies, dentro de las especies y entre los ecosistemas. Esta enorme variedad, resultado de millones de años de evolución, es la que permite nuestra sobrevivencia. Sin ella, no seríamos lo que somos y sin ella no podríamos realizar todo nuestro potencial. La conexión humanidad-naturaleza es muy fácil de entender, pues basta un poco de sentido común para comprender que el aire puro que todavía respiramos, el agua que bebemos, parte de la energía que consumimos y el alimento que comemos depende enteramente de los ecosistemas naturales que nos cercan. En síntesis, no es posible que exista la humanidad sin biodiversidad. A pesar de que nuestra dependencia es tan grande en relación a la biodiversidad, continuamos destruyéndola a un ritmo nunca visto antes en la historia del planeta.

⁷ Cf. Miranda M. *A devastadora submissão de Gaia ao “Capitalceno”, a fase mais obscura do Antropoceno*. Reportaje publicado por el Instituto Humanitas Unisinos. Moema Miranda es antropóloga e integra la dirección colegiada del Ibase, es miembro del Consejo Internacional del Fórum Social Mundial. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/552951-a-devastadora-submissao-de-gaia-ao-capitalceno-a-fase-mais-obscura-do-antropoceno>. Acesso em: 30/09/2016.

Según los especialistas, las florestas son consideradas como los ecosistemas terrestres de mayor diversidad biológica. Entre los varios tipos de florestas existentes, las florestas tropicales húmedas -distribuidas en América del sur y central, África, Asia, que corresponde a cerca de la mitad del área total cubierta por florestas en el mundo- presentan mayor complejidad y mayor riqueza de especies, poblaciones y microorganismos⁸.

El área amazónica se extiende por cerca de 7 millones de kilómetros cuadrados. Comparado con los otros dos mayores bloques de floresta tropical del planeta, el Amazonas es tres veces más grande que las florestas del Congo, en el centro de África, y 8 veces mayor que las florestas de Nueva Guinea. Actualmente, la Amazonia representa el 53% de lo que queda de floresta tropical existente en el planeta. (Por Amazonia se entiende toda la región de foresta que abarca varios Estados).

A pesar de su naturaleza forestal, la amazonia no es solo floresta. Existen en la región, otros ecosistemas que son únicos, como los inmensos campos inundados por la temporada hasta los bien protegidos pantanos del planeta. La región también abriga el mayor y más voluminoso río de la tierra. El Amazonas posee entre 6500 y 6800 kms de extensión, bañando cerca de 38% del sur de América y es responsable por el 15 a 16% de agua dulce que llega a los océanos del mundo⁹.

⁸ Cf. ALBAGLI S. *Amazônia: fronteira geopolítica da biodiversidade*. In: *Parcerias estratégicas*, 12 (2001) pp. 5-19. Disponível em: http://www.moelabs.org/b37/Seminarios_em_ri_II-Nilson_Cesar_Fraga/I_Semestre/Amazonia%20e%20Biodiversidade.pdf.

⁹ Para encontrar datos sobre la Floresta Amazónica accesar: www.floresta-amazonica.info.

Independientemente del punto de vista que se adopte, la Amazonia no es una sino varias. Por ejemplo, desde el punto de vista político, la Amazonia incluye territorios de nueve países: Brasil, Perú, Colombia, Venezuela, Bolivia, Guyana, Surinam, Guyana Francesa y Ecuador. Desde punto de vista biogeográfico, la Amazonia está compuesta por 9 subregiones o áreas endémicas, muy distantes: Guyana, Imeri, Jaú, Napo, Inambari, Rondonia, Tapajós, Xingú y Belem. Las subregiones son como enormes islas de floresta separadas por los grandes ríos de la región, cada uno abrigando un conjunto único de especies.

En ningún lugar del mundo existen más especies de animales y de plantas que en la Amazonia, tanto en términos de especies habitando la región como un todo (diversidad gama) como coexistiendo en un mismo punto (diversidad alfa). No obstante que a pesar de que esta región es la de mayor diversidad del planeta, solo una fracción de esa biodiversidad es conocida.

La riqueza de la flora comprende aproximadamente 30 mil especies, cerca del 10% de las plantas de todo el planeta. Son cerca de 5 mil especies de árboles (mayores de 15 cms de diámetro), mientras que en América del norte existen cerca de 650 especies de árboles. La diversidad de árboles varía entre 40 y 300 especies diferentes por hectárea, mientras en América del norte varía entre 4 y 25¹⁰.

La Amazonia presenta una fuerte diversidad tanto entre especies, como entre ecosistemas. La vasta hetero-

¹⁰ Para ver más datos sobre flora y fauna Amazónicas: <http://www.marte.museu-goeldi.br/marcioayres>

geneidad ambiental existente bajo la aparente y uniforme cobertura forestal todavía sorprende a los científicos. Es esta grande variedad en el suelo, topografía y clima que permite la manutención de tantas especies y ecosistemas. La heterogeneidad ambiental no es y nunca fue estática, sino variada a lo largo del tiempo, al sabor de inúmeros cambios geológicos que ocurrieron y que todavía suceden en el planeta. Es el permanente flujo que hace que la Amazonia se haga una de las más poderosas fábricas de especies y novedades evolutivas ya existentes en la historia de la Tierra.

La biodiversidad amazónica contribuye con servicios ambientales críticos para la región, para el continente y para el planeta. De un punto de vista global, más allá de la importancia de la Amazonia para la protección de la parte significativa de la biodiversidad del planeta y la región, también es importante para dos servicios esenciales: carbono y agua.¹¹

Amenazas a la biodiversidad

La región amazónica ya perdió cerca de 20% de su vegetación original. Parte importante del cambio está concentrada en Brasil, principalmente en los estados de Pará, Tocantins, Mato Grosso, Rondonia y Acre. El 80% restante está dividido en dos grandes grupos: a) las áreas protegidas (cerca del 50%) que incluyen todas las unidades de conservación de uso directo e indirecto, tierras indígenas y otros espacios legalmente dedicados

¹¹ Cf. CARDOSO DA SILVA J.M. “A conservação da biodiversidade como estratégia competitiva para Amazônia no antropoceno”, em: OSIRIS M. ARAUJO- ALFREDO KINGO (org.), *Pan-amazônia. Visão histórica, perspectivas de integração e crescimento*. Manaus: FIEAM, 2015, p. 144.

a la conservación; b) las áreas forestales no protegidas (cerca del 30%) que son las áreas de foresta, generalmente públicas, cuyo destino todavía no fue establecido por los gobiernos nacionales.

Asumiendo un escenario muy optimista en el cual las áreas protegidas serán efectivamente implementadas y las poblaciones tradicionales de la región recibirán apoyo para manejar y mantener la integridad de sus extensas tierras, entonces el futuro de la Amazonia como gigantesco sistema ecológico funcional será decidido por la asignación de los 30% de florestas todavía no protegidas. Si los 30% fueran mantenidos como florestas intactas o bajo algún tipo de manejo sustentable, entonces la Amazonia podría continuar prestando los servicios ambientales que todos nosotros estamos acostumbrados a ver. Si los 30% fueran convertidos en ecosistemas simplificados, se corre el riesgo de que la región entre en colapso por medio de las sinergias creadas entre los cambios climáticos globales, devastando y quemando florestas, con consecuencias desastrosas para millones de personas alrededor del planeta. América del sur y el mundo precisan que entre 70 y 80 % de la Amazonia continúe siendo floresta, afirman los científicos.

La Amazonia brasileña continúa enfrentando un acelerado proceso de degradación de la floresta ¹². La agropecuaria sigue ocupando enormes extensiones de tierra, con un modelo de producción, antiguo en general, que la hace avanzar sobre las selvas dejando atrás enormes áreas abandonadas y devastadas.

La voracidad del sector del agronegocio no tiene límites. En el Congreso, el sector ruralista consiguió

¹² Cf. CEMLA, Tomo n. 3, pp. 43-51.

aprobar en la legislación, el nuevo Código Forestal, que concedió amnistía a quien taló ilegalmente y por tanto, debilitó la legislación. El objetivo es que más áreas de florestas den lugar a la producción, principalmente al ganado y a la soya. Y las tasas de deforestación continúan aumentando. La deforestación en 2015 fue de 24% mayor que en 2014¹³. En 2016 la tasa de devastación fue un 29% superior a la de 2015¹⁴. Datos que cuestionan la capacidad del gobierno brasileño en cumplir los acuerdos firmados en las Conferencias Climáticas, sobre todo en la última de París en diciembre de 2015¹⁵.

La explotación predatoria e ilegal de madera es otra de las actividades que tiene que ver con la degradación forestal. Aparte de causar inúmeros conflictos sociales, como amenazas y asesinatos de líderes que luchan para proteger la floresta. Como si no fuera suficiente, esa madera llega a los mercados, nacional e internacional como si fuera legal, por medio de un proceso de “lavado” que utiliza documentos oficiales para dar estatus de legalidad a la madera talada de lugares que no tienen autorización. Otros factores que contribuyen en la degradación son la construcción de grandes plantas hidroeléctricas en los ríos amazónicos así como la explotación mineral a gran escala hecha por empresas y la explotación artesanal de oro.

¹³ Para más informaciones consultar el sitio, <http://www.observatoriodo-clima.eco.br>.

¹⁴ Ver el reportaje publicado en la web del Instituto Humanitas Unisinos. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/562954-desmatamento-na-amazonia-sobe-29-o-maior-em-8-anos>. Acesso em : 01/12/2016.

¹⁵ Ver el artículo de Marcio Santilli, socio fundador del Instituto Socioambiental. Disponible en: <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-pps/mudanca-climatica-sera-nosso-novo-7-x-1>. Acesso em: 07/10/2015.

En otro sentido, la biopiratería constituye una amenaza a la biodiversidad. La biopiratería consiste en la apropiación indebida de recursos diversos de la fauna y flora, que luego monopolizan los conocimientos de las poblaciones tradicionales en lo que se refiere al uso de esos recursos. El término biopiratería fue lanzado en la década de los años 90's para alertar sobre el hecho de que el conocimiento tradicional de los recursos biológicos estaba siendo usado y patentado por empresas multinacionales e instituciones científicas. Ese conocimiento es colectivo, y no simplemente una mercadotecnia que se puede comercializar como cualquier objeto en el mercado.

Un caso concreto de biopiratería fue el contrabando de 70 mil semillas de árbol de caucho, *hevea brasiliensis*, de la región de Santarem, en el estado de Pará, en el año de 1876, por el inglés Henry Wickham. Las semillas fueron contrabandeadas por el *Royal Botanic Garden* en Londres y de ahí, después de una selección genética, llevadas a Malasia, África y otros destinos tropicales. Después de unas décadas, Malasia pasó a ser el principal exportador mundial de látex, perjudicando seriamente la economía amazonense.

Muchos son los productos del Amazonas que fueron patentados por empresas extranjeras, el caso más famoso es el del *açaí* que fue patentado por la empresa japonesa *K.K. Eyela Corporation*. Además del *açaí*, también el *cupuaçu*, *andiroba*, *acerola*, *camu-camu*, *bibiri*, *la espinheira santa*¹⁶... Esas empresas utilizan el cono-

¹⁶ Para información más detallada, ver el artículo de Alfredo Kingo Homma, investigador de la Embrapa, empresa brasileña vinculada al Ministerio de Agricultura, Pecuaria y Abastecimiento. El título del artículo: *Biodiversidade e Biopirataria na Amazônia: como reduzir os riscos?* Disponible en: [http://www.embrapa.br/file:///C:/Users/samsung/Downloads/PP6-artigo4%20\(1\).pdf](http://www.embrapa.br/file:///C:/Users/samsung/Downloads/PP6-artigo4%20(1).pdf) Acceso en: 07/10/2016.

cimiento milenario de los indígenas nativos locales, así como la materia prima, y las usan con finalidades lucrativas y que no benefician a la población de donde se originó el conocimiento y abasteció la materia prima.

Según el Instituto Brasileño del Medio Ambiente y el de Recursos Naturales Renovables (IBAMA), solamente en el año de 2006 se estima que hubo un perjuicio diario de US\$ 16 millones en función de los productos brasileños patentados por empresas de fuera que impiden que el país comercialice sus propios productos y todavía exigen *royalties* para importarlos.

Ese tipo de práctica es considerada como crimen según la Convención de la Diversidad Biológica creada por las Naciones Unidas durante la ECO92, realizada en Río de Janeiro, en la cual varios países, incluyendo Brasil, firmaron el acuerdo.

II. EL CUIDADO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

En los encuentros con indígenas en Bolivia en 2015 y México en 2016, el papa Francisco pidió perdón a los pueblos originarios, en nombre de la Iglesia, “por los crímenes cometidos contra los pueblos nativos durante la llamada conquista de América”.

En un discurso considerado histórico, en Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, afirmaba: “... algunos pueden decir que cuando el Papa habla de colonialismo, se olvida de algunas acciones de la Iglesia. Pero yo les digo eso con pena: muchos pecados fueron cometidos contra los pueblos latinos en nombre de Dios. (...) Yo humildemente pido perdón, no solo por las ofensas de la Iglesia en sí,

sino también por los crímenes cometidos contra los pueblos nativos durante la llamada conquista de América”¹⁷.

En México, en 2016, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, capital de Chiapas, el estado más pobre del país, se dirigía a los pueblos originarios: “muchas veces, de manera sistemática y estructural, sus pueblos fueron el blanco de la incomprensión y excluidos de la sociedad. Algunos consideraban inferiores sus valores, cultura y tradiciones (...) y eso es muy triste. Lo que nos haría bien a todos nosotros, sería un examen de conciencia y aprender a pedir perdón.”¹⁸

En el Documento de Aparecida se reconoce que “el Evangelio llegó a nuestras tierras en medio de un dramático y desigual encuentro de pueblos y culturas” (DAP 4). El intelectual amazónico Marcio Souza afirma que eran dos mundos radicalmente distintos, “entre el mundo de los hombres ibéricos y el mundo de los indios solo era posible la construcción de un tenue puente, sea que se llamara asombro, curiosidad y miedo. En general, sin embargo, imperó la barbarie piadosa de los misioneros y la ganancia de los conquistadores. Y casi nada cambió en cinco siglos.”¹⁹ A pesar de eso, dentro del proyecto colonizador, como realza el historiador Fray Hugo Fragoso, los misioneros trajeron a los indígenas “un algo más”, que estos supieron apreciar.²⁰

¹⁷ Discurso del Papa em Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, en 2015. Disponible en: [http://pt.radiovaticana.va/news/2015/07/10/discurso_do_papa_aos_movimentos_populares_\(texto_integral\)/1157336](http://pt.radiovaticana.va/news/2015/07/10/discurso_do_papa_aos_movimentos_populares_(texto_integral)/1157336). Acceso en: 10/10/2016.

¹⁸ Discurso disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160215_omelia-messico-chiapas.html. Acceso en: 10/10/2016.

¹⁹ SOUZA M. *Amazônia indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015, p 136.

²⁰ FRAGOSO H. “A era missionária (1686-1759)”, em: HOORNAERT E. (Coord.), *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: editora Vozes, 1992, p 181-182.

Aparecida invita a contemplar los rostros de aquellos que sufren hoy en América Latina, haciendo una extensa lista, y los primeros en ser nombrados son las comunidades indígenas y afroamericanas (DAp 65). Así mismo en el mensaje final, en una bella oración expresa el deseo y la esperanza de “valorar y respetar a nuestros pueblos indígenas y afro descendientes.”

Por otra parte, delante de una de las mayores crisis ambientales de la historia, se reconoce la gran contribución que los pueblos indígenas pueden dar al mundo por la forma de como tratan a la Madre Tierra, con respeto, veneración y armonía.²¹ Los pueblos originarios son referencia viva de otro modo de habitar la Casa Común, de producir, distribuir y consumir en consonancia con los ritmos de la naturaleza, en la equidad y en la participación de los bienes y servicios naturales.

En la Amazonia brasileña, la gran mayoría de las comunidades indígenas, los 180 pueblos, aproximadamente, viven en tierras colectivas, declaradas o en proceso de demarcación por el gobierno federal para su usufructo exclusivo. En los estados de la Amazonia Legal brasileña, la población indígena, conforme al censo IBGE 2010, es de 433,363 siendo que un 20% de estas, viven en núcleos urbanos ²².

También la Amazonia brasileña es hogar de un gran número de tribus aisladas, más que en cualquier otro lu-

²¹ Cf. FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si' ; sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015, n 146. Ver también, GUDYNAS E. Bem-Viver: germinando alternativas ao desenvolvimento. In: *ALAI*, 462 (fevereiro 2011), pp 1-20.

²² Datos organizados por el Instituto Socioambiental Brasileño. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>. Acesso em: 15/10/2016.

gar del mundo. Según la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), se cree que existan por lo menos 100 grupos aislados en la parte brasileña de la floresta amazónica.²³

Breve rescate histórico

La Amazonia, con su naturaleza exuberante y al mismo tiempo frágil, acogió una gran diversidad de pueblos a lo largo de su historia, al interior de sus florestas y en la orilla de los ríos. Después de la conquista, en 1500, estos pueblos pasaron a ser llamados genéricamente de indígenas.

Los relatos de los cronistas de los primeros viajes de portugueses y españoles, por los ríos Solimões y Amazonas, en los siglos XVI y XVII, hacen innúmeras referencias a la abundancia de alimentos que encontraron en todas las poblaciones a lo largo de los ríos principales y de sus afluentes, a la alta densidad poblacional de numerosas “naciones” que vivían en la región. Se calcula que, al inicio de la colonización, había entre tres y cinco millones de personas.²⁴

La perspectiva histórica de esos pueblos fue interrumpida de forma brusca y violenta por el proyecto colonial que, valiéndose de la guerra, la esclavitud, la ideología religiosa y de las enfermedades, provocó en la Amazonia una de las mayores catástrofes demográficas de la historia de la humanidad, además de un etnocidio sin precedentes.

²³ Información disponible en: <http://www.survivalinternational.org/populos/indios-isolados-brasil>. Acceso en: 15/10/2016.

²⁴ Cf. CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2007. *Fraternidade e Amazônia*. Brasília: Edições CNBB, 2006.

La participación de la Iglesia en el proceso, que tuvo su acción más sobresaliente con los Jesuitas, estuvo atada a la Corona portuguesa por el régimen del *padroado* y movida por la misión de convertir los indios al cristianismo, fue incapaz de percibir el valor de las culturas y, por lo tanto, el proyecto histórico de esos pueblos.²⁵ Aun así, muchos misioneros fueron encarcelados y expulsados porque denunciaron la violencia y la injusticia practicada contra los indios.²⁶

Los estudios del antropólogo Moreira Neto, además de registrar la baja numérica de los indígenas, analizan el apareamiento del *tapuio* como el indio destribalizado, genérico que surge de las visitas misioneras a las aldeas y que va a configurar la sociedad amazónica que surgió del régimen de las Misiones, tanto genética como culturalmente, dando una sociedad esencialmente indígena.²⁷

La violenta represión a la Revolución Cabana, que tuvo grande adhesión indígena en la primera mitad del siglo XIX, redujo todavía más la población nativa. Muchos de los pueblos indígenas sobrevivientes, que se refugiaron en tierra firme de los ríos, fueron alcanzados posteriormente por la extracción del caucho, para lo cual fueron traídos grupos de gente del noreste del país, que mantenidos en condición semi-esclava se vieron obligados a invadir los territorios indígenas a la fuerza. Miles de indios y gente del noreste murieron por mantener la opulencia de la elite del caucho.

²⁵ Cf. SOUZA M. *Amazônia indígena*, pp 57-131.

²⁶ Cf. HOORNAERT E. (coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992, pp 121-139.

²⁷ Cf. MOREIRA NETO C. *Índios da Amazônia. De maioria a minoria, 1750-1850*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.

Las masacres contra los pueblos indígenas se volverían a repetir, recientemente, a partir de las décadas de los 60 y 70's, con las políticas del desarrollo e integración de la Amazonia que comenzaron a rasgar la floresta con la apertura de carreteras como la Transamazónica, la Belém – Brasília, la BR 364, la BR 174 y la Perimetral Norte. Pueblos como los Waimiri-Atroari, Yanomami, Arara, Parakaná, Cinta Larga y Nambikwara, entre muchos otros pueblos fueron afectados, inclusive por expediciones de exterminio con la participación del poder público.²⁸

La década de los 70's marca un nuevo capítulo en la lucha de resistencia indígena. Los pueblos indígenas, apoyados sobre todo por la Iglesia, por medio del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), comenzaron a encontrarse para discutir sus problemas en grandes asambleas indígenas. Ocupando espacios en los medios de comunicación, denunciaron el proyecto oficial de exterminio por la Dictadura Militar que proponía el fin de los indios hasta el año de 1998. Los pueblos indígenas consiguieron que la Constitución Federal de 1988, asegurara sus derechos históricos a la tierra y el reconocimiento de sus organizaciones sociales. Constituyeron varias formas de articulación y organización para hacer avanzar concretamente las conquistas legales.

Actualidad de los Pueblos Indígenas

La Constitución de 1988 les dio, a los pueblos indígenas, su derecho a la tierra, el respeto a su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradi-

²⁸ Cf. Informes del CIMI (Consejo Indigenista Misionero). Disponible en: <http://www.cimi.org.br>

ciones. Pero ahora, esos “territorios diversos” están bajo un intenso ataque de intereses políticos y económicos, en especial, el agronegocio, las minas y el hidronegocio, como es el caso de la hidroeléctrica de São Luiz de Tapajós, que amenaza directamente el modo de vida del pueblo Munduruku,

Existen actualmente más de 200 proyectos de ley en trámite en el Congreso que tratan de debilitar la legislación y retirar los derechos garantizados a los pueblos indígenas. No por acaso, en 2015 fueron registrados cerca de 100 conflictos por territorio incluyendo más de 16 mil familias indígenas, según la Comisión de la Pastoral de la Tierra (CPT).

El punto clave es la Propuesta de Enmienda Constitucional 215 (PEC 215), que está en trámite en el Legislativo desde hace aproximadamente 15 años. Ella pretende transferir del Ejecutivo al Legislativo la última palabra sobre la demarcación de las tierras indígenas. Según la interpretación de los líderes y de las entidades que defienden los derechos indígenas, la PEC 215 en concreto, “paralizaría y haría inviable la demarcación o la ampliación de áreas de pueblos tradicionales. Con eso, las propiedades quedarían accesibles a la explotación hidroeléctrica, de minas y del agronegocio.”²⁹

Don Roque Paloschi, presidente del CIMI, en abril de 2016, hizo un comunicado durante la Asamblea General de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil CNBB, sobre la situación de los pueblos indíge-

²⁹ Cf. Artículo publicado en Carta Capital. Disponible en: <http://www.cartacapital.com.br/politica/pec-215-e-aprovada-em-comissao-da-camara-quais-os-proximos-passos-6520.html>. Acceso en: 18/10/2016.

nas, afirmando que “en nuestro Brasil, los pueblos indígenas continúan siendo flagelados y crucificados.”³⁰ En carta abierta al papa Francisco en junio de 2016, Don Roque afirma lo siguiente:

*En Brasil vivimos una situación desesperada delante del sufrimiento de nuestros primeros habitantes; la indiferencia, el avance de grandes proyectos del agronegocio, la construcción de grandes hidroeléctricas, las minas y la devastación del medio ambiente en general. Todo eso trae consecuencias desastrosas a los pueblos indígenas. La ONU ha denunciado en particular la violencia contra los Guaraní Kaiowá en el estado de Mato Grosso del Sur. A los Guaraní Kaiowá han visto negados sus derechos a la tierra, además de sufrir repetidas violencias de grupos paramilitares y la falta de atención del propio Estado. Estudiosos llegan a afirmar de un genocidio del pueblo Guaraní Kaiowá.*³¹

La relatora especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, visitó Brasil en septiembre de 2016 y presentó al Consejo de los Derechos Humanos de la ONU el informe del viaje, concluyendo que los pueblos indígenas brasileños enfrentan actualmente riesgos más graves que en cualquier otro momento desde la adopción de la Constitución de 1988. Ella afirma en el documento que “los retos enfrentados por muchos pueblos indígenas de Brasil, son enormes. El origen de esos retos incluye desde la histórica discriminación, profundamente enraizada en su naturaleza estructural, manifestada en la actual

³⁰ Confirmar el texto completo em el sitio del Instituto Humanitas Unisinos. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/553770-em-nosso-brasil-os-povos-indigenas-continuam-sendo-flagelados-e-crucificados>. Acceso en: 19/10/2016.

³¹ Reportaje con el texto íntegro de la carta publicado en el periódico de Brasil de hecho. Disponible en: <https://www.brasildefato.com.br/2016/06/30/papa-recebe-denuncias-de-violencias-contr-povos-indigenas/>. Acceso en: 19/10/2016.

negligencia y negación de los derechos de los pueblos indígenas, hasta los despliegues más recientes asociados a los cambios en el escenario político.”³²

En septiembre de 2016, el CIMI publicó el informe “Violencia contra los Pueblos Indígenas en Brasil – datos de 2015”. En él se evidencia el permanente cuadro de omisiones de los poderes públicos en relación a los derechos de los pueblos indígenas, especialmente en relación al derecho a la tierra, lo que impacta drásticamente en su derecho de vivir de acuerdo con su modo tradicional ambos reconocidos y garantizados por la Constitución Federal.³³

Como en años anteriores, en 2015 poco se avanzó en los procesos de regularización de las tierras indígenas. De acuerdo con la Constitución, todas las tierras tradicionales indígenas deberían haber sido demarcadas hasta 1993, cinco años después de su promulgación. Mientras que, de acuerdo con la encuesta del CIMI, del 31 de agosto de 2016, 654 tierras indígenas en Brasil aguardan actos administrativos del Estado para que sus procesos de demarcación queden regularizados. Ese número corresponde al 58,7% de un total de 1113 tierras indígenas del país.

Los datos ponen en evidencia que en 2015 también siguió la constante invasión y devastación de las tierras ya demarcadas, y se mantuvo una realidad de agresiones

³² Ver el reportaje y el Informe en la web de Las Naciones Unidas en Brasil. Disponible en: <https://nacoesunidas.org/situacao-dos-povos-indigenas-no-brasil-e-a-mais-grave-desde-1988-diz-relatora-da-onu/>. Acceso en: 19/10/2016.

³³ Ver el Informe en la web del Consejo Indigenista Misionero (CIMI). Disponible en: <http://www.cimi.org.br/pub/relatorio2015/relatorioidados2015.pdf>. Acceso en: 19/10/2016.

a las personas que luchan por sus legítimos derechos, como asesinatos (137), golpes y amenazas de muerte, entre otros; y continuó todavía el espantoso número de muerte de niños hasta de 5 años, en muchos casos por enfermedades fácilmente tratables.

Llama la atención el agravamiento de número de ataques perversos de la milicia contra los pobres campamentos de comunidades Guaraní y Kaiowá en Mato Grosso del sur. Hasta las inaceptables prácticas de tortura con tintes de crueldad, como la quiebra de tobillos en ancianos. Este caso específico se dio en octubre, en Tekoha Mbaracay, municipio de Amambai, después de un desproporcionado ataque con armas de fuego.

En los análisis publicados del informe, el CIMI evalúa que la ofensiva sobre los derechos indígenas realizada por los tres poderes y protagonizada especialmente por la parte ruralista del Congreso legislativo, así como por el poder ejecutivo, en relación a la omisión en las demarcaciones de tierras, es directamente responsable de la permanencia del cuadro de severa violencia y violaciones a los pueblos indígenas, así como los progresivos ataques en el estado de Mato Grosso del sur.

En este contexto, en uno de los textos de la presentación, el secretario ejecutivo del CIMI, Cleber Cesar Buzatto, resalta la agudeza criminal en 2015. “La tentativa de criminalizar a líderes indígenas, antropólogos, organizaciones y personas de la sociedad civil que actúan en defensa de los proyectos de vida de los pueblos indígenas, también fue intensificada por los partidarios ruralistas en 2015”, evalúa Buzatto, refiriéndose, por ejemplo, a las Comisiones Parlamentares de Investigación (CPI), contra el CIMI, instalada en la Asamblea Le-

gislativa de Mato Grosso del sur, y la de la FUNAI y del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), instalada en la Cámara de Diputados.

CONCLUSIÓN

El ejercicio de la misericordia en este contexto amazónico nos muestra aspectos esenciales del suelo que pisamos, parafraseando a algunos teólogos latinoamericanos, nos muestran una realidad que es como el reverso de la historia.

Vivir en la floresta con la mayor diversidad del planeta, santuario de vida amenazado y herido, el convivir con la violencia estructural que flagela a los pueblos originarios, debería cualificar, enriquecer y al mismo tiempo cuestionar nuestra práctica misionera y nuestra espiritualidad.

En el XIV Capítulo General, en Guadalajara, México, se concluyó y publicó el documento sobre “La misión de los xaverianos al paso del tercer milenio”; la *Ratio Missionis* Xaveriana. En la presentación del texto se dice, “las Circunscripciones tienen ahora el reto de focalizar la propia misión de acuerdo a las características de las diferentes Iglesias, culturas y situaciones”. Si la *Ratio Missionis* xaveriana local de cada Región no fuera elaborada en un proceso de seria reflexión, en diálogo con la cultura y situación local, y participativo, ella se va dando en la práctica con las opciones, prioridades y decisiones tomadas en cada capítulo regional. Parece que el cuidado y salvaguarda de la Creación, así como el cuidado y la justicia hacia los pueblos originarios y culturas minoritarias y personas marginadas pueden hacer parte del “rostro de la misión hoy” no solo en la Amazonia y Latinoamérica sino tambi-

én de nuestra Congregación³⁴, y de la Iglesia Universal.³⁵ Nuestra espiritualidad xaveriana que encuentra a “Cristo en la humanidad y en la historia” (RMX 25.1), queda ulteriormente conformada por la realidad, la naturaleza, la historia, la cultura y la vida amazónica. Una espiritualidad marcada por la exuberancia de la floresta, por una nueva relación con la madre tierra, espiritualidad de la vida y de la compasión libertadora delante de los crucificados de la historia. Una espiritualidad que se hace paradigmática para todo el mundo. Escribe el papa Francisco en su “Laudato Si” (207):

«Como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo [...] Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida».

La historia de la evangelización en la Amazonia, dentro de un proyecto colonizador, nos mostró la incapacidad de reconocer la alteridad, el respeto y aceptación de la cultura del otro, salvo honrosas excepciones. Nuestra Congregación llama la atención sobre la importancia del diálogo en los documentos y capítulos³⁶, recordando que el diálogo es, ante todo, una actitud esencial para el misionero y debe ser una actitud para nuestras comunidades

³⁴ Ver en los Documentos del último Capítulo General, número 71 que se titula: “impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato”.

³⁵ Ver la propuesta del Papa Francisco sobre “La Ecología Integral”, en la encíclica Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común. Ver también su discurso en el III Encuentro Mundial de Movimientos Populares en Roma, noviembre de 2016.

³⁶ Ver C.13; RMX 67; XV CG 53-54; XVI CG 70. Ver también la última carta circular de la Dirección General, de junio de 2016: *Dialogo e acculturazione nella pratica missionaria xaveriana*.

y en el encuentro con los demás. “Diálogo es método constitutivo de la misión hoy.”

Este camino y actitud nos va ayudar a superar la visión colonialista, la tentación del etnocentrismo (Cf. RMX 44.2) y nos encamina hacia una misión “más discreta, humilde, solidaria, propositiva, fundada más sobre el “ser” que sobre el “hacer” (...) una misión más sencilla y espiritual, fundada sobre el testimonio cristiano” (XV CG 46).



**RASGOS PRINCIPALES
DE LA FILOSOFÍA NÁHUATL,
LA ANTIGUA FILOSOFÍA MEXICANA.
REFLEXIONES SOBRE EL PASADO
Y EL PRESENTE.**

RASGOS PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA NÁHUATL, LA ANTIGUA FILOSOFÍA MEXICANA. REFLEXIONES SOBRE EL PASADO Y EL PRESENTE.

Franco Benigni

Resumen:

El autor toma en consideración la importancia del respeto de las culturas y de las religiones para el anuncio misionero. Lo hace en el contexto contemporáneo en donde esto se ha vuelto necesario para la conservación de la paz mundial. En manera específica analiza los textos filosófico-teológicos prehispánicos de la cultura náhuatl. Pone en evidencia la profundidad de la especulación de los siglos inmediatamente antecedentes a la llegada de los españoles, precisamente la reflexión del sabio sacerdote Nezahualcóyotl. La especulación náhuatl había investigado los supremos principios del ser y de Dios. La divinidad es Una pero al mismo tiempo es Dual. Dios es el supremo Hacedor de todas las cosas, es hombre y mujer, es padre y madre. Es el principio supremo de la Unidad de las cosas y de la multiplicidad, siendo Dos. La especulación prehispánica investigó también otros temas filosóficos, como la ética. El autor presenta una breve reseña de poemas en donde los *tlamatinime* expresan sus búsquedas y sus teorías. Interesante es la intuición de un más allá del cual las flores y los cantos son símbolo y “sacramento”. El artículo termina con consideraciones de teología de la misión hoy en relación a las religiones.

Abstrac:

The author takes into consideration the importance of respecting cultures and religions for the mis-

sionary proclamation. He makes it in the contemporary context, where it has become necessary for the preservation of world peace. In a specific way he analyzes the prehispanic philosophical-theological texts of the Nahuatl culture, bringing out the depth of speculation of the centuries which precede immediately the arrival of the Spaniards, as it is the reflection of the wise priest Nezahualcóyotl. Nahuatl speculation had investigated the supreme principles of being and God. The divinity is One, but at the same time it is Dual. God is the supreme Maker of all things, man and woman, father and mother. He is the supreme principle of Unity of things and multiplicity, being Two. Pre-Hispanic speculation also investigates other philosophical issues, such as ethics. The author presents a brief review of poems in which the tlamatinime express their searches and their theories. Is interesting the intuition of an afterlife, in which the flowers and the songs are symbol and “sacrament”. The article ends with a theology considerations of today mission in relation to religions.

I. Contexto de la presente contribución

Con “contexto” quiero hacer referencia, aunque sea muy brevemente, al contexto xaveriano, al contexto eclesial y al contexto mundial.

Empezando con la consideración del contexto actual mundial, para todos es ya un dato adquirido el hecho actual de las profundas interrelaciones de la política económica, social y militar de los varios estados entre ellos. En efecto, hoy la paz no es posible si no se encuentra la posibilidad de dialogar entre pueblos y entre culturas. Sin embargo, es “imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de

religiones.”¹ Justamente este, *Imposible la Paz mundial sin paz religiosa*, era el tema del simposio promovido por la UNESCO en el 1989 en París, cuando Hans Küng presentó el discurso programático proponiendo el plan para una Ética mundial. Mismo que presentó en el *World Economic Forum* de Davos en 1990. La “esencia”, de una ética mundial, al decir del mismo Küng, consiste en “el poner los datos de coincidencia ya existentes al alcance de la conciencia pública, y también intentar por todos los medios que las religiones acentúen en el futuro más lo que las une que lo que las separa.”² Esto se podría realizar, prosigue Küng, si los especialistas de las diferentes religiones y del mundo de la ética colaboraran “para crear y robustecer la conciencia de una ética global, mediante estudios conjuntos de las fuentes, análisis históricos, valoraciones sistemáticas y diagnósticos socio-políticos”. Obviamente es necesario que los líderes culturales, políticos y religiosos de la sociedad, se dediquen, por cuanto más puedan, al tema de la ética mundial, “tan difícil como trascendental para la supervivencia de la humanidad.”³

Así que la situación del contexto mundial nos insta hoy al diálogo en el ámbito de una ética global.

Como Iglesia vivimos hoy en un contexto que desde el punto de vista interno se ha abierto al sentido de la historia, y tal vez por esto, a la internacionalidad; esto se ha dado en los últimos cincuenta años, es decir desde el fin del Concilio Vaticano II. El documento *Gaudium et Spes*, del 7 de diciembre del 1965, reconoce que “la Igle-

¹ Hans Küng, *Proyecto de una Ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003, p. 9

² Hans Küng, *Proyecto de una Ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003, p. 12

³ Hans Küng, *Proyecto de una Ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003, p. 12

sia ... se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.”⁴

También en los números 28, 56 y 92 del mismo documento, se insiste en decir que la Iglesia busca el diálogo con las culturas, y con toda la humanidad con el fin de edificar una paz auténtica. Para esto es necesario cortesía, amor a la verdad y caridad.⁵ Su base es la libertad religiosa, establecida por el mismo Concilio en la *Dignitatis Humanae*:

*“Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural.”*⁶

De allí en adelante la perspectiva eclesial ha siempre sido de diálogo con las otras religiones y con la sociedad civil. La razón teológica del diálogo eclesial con las otras religiones es la presencia de las “semillas del Verbo” que el Espíritu ayuda a reconocer, justamente en el diálogo:

“El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y ac-

⁴ *Gaudium et Spes*, n.1

⁵ Cfr. *Gaudium et Spes*, n.28

⁶ *Dignitatis Humanae* n.2

ción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo. El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre, mediante las «semillas de la Palabra», incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios. (...) La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino.»⁷

Y más adelante la misma encíclica dice:

“El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco, no está en contraposición con la misión ad gentes; es más, tiene vínculos especiales con ella y es una de sus expresiones.”⁸

En efecto hoy la misión es presentada por la teología católica más reciente como “diálogo existencial”: “el modo por medio del cual en Asia la Iglesia puede comunicar el Evangelio es, según el obispo filipino L. A. Tagle, empezar un *diálogo existencial* con los demás...”⁹ o también un *diálogo profético*.¹⁰

⁷ *Redemptoris Missio* n.28

⁸ *Redemptoris Missio* n.55

⁹ Mario Menin, “La missione oggi nell’orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture”, en: *Credere oggi. Teologia della Missione*, 179, 5/10, p. 18

¹⁰ Cfr. Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Teologia per la Missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia, 2010, p. 550ss. A este tema, la misión como diálogo profético, el libro dedica todo el último capítulo de la última parte.

En el ámbito xaveriano, las Constituciones reciben e integran el dato teológico al n. 13:

*“Nos comprometemos a entender y aceptar a nuestros hermanos no cristianos con sus valores y su religión. Con un fraternal y cualificado diálogo de vida y de fe, tratamos de promover los valores comunes del Reino.”*¹¹

Nuestra *Ratio Missionis Xaveriana* dice al n. 7:

*“Realizamos nuestra misión evangelizadora siguiendo modalidades diversas que, (...), dan prioridad, a veces, al camino del testimonio silencioso o al de la proclamación explícita, en algunos casos, al de las obras de misericordia y de promoción humana, en otros al del diálogo interreligioso...”*¹²

“Diálogo e inculturación son actitudes que nos conciernen, ante todo, a cada uno de nosotros y a la vida de nuestras comunidades.”¹³ Y luego, como es sabido, el texto xaveriano sigue indicando las modalidades, las disposiciones personales y los ámbitos del diálogo. Lo que aquí quiero comprobar es la sintonía de nuestra “humilde Congregación” con las líneas directrices de la Iglesia, la cual, a su vez, está, en este momento histórico, en profunda empatía con la “familia humana”.¹⁴

II. La filosofía náhuatl

La presente contribución, en el espíritu arriba indicado, quiere evidenciar *las semillas del Verbo* que están

¹¹ Constituciones Xaverianas n. 13

¹² RMX n.31,d

¹³ RMX n.42

¹⁴ Cfr. *Gaudium et Spes*, a los nn. 1,2,3 etc.; son 26 veces las que el concilio usa esta expresión en ese documento.

presentes en la cultura Náhuatl, bajo la forma de su filosofía. Para esto, primero intentaré esclarecer el concepto de filosofía, luego indicar las fuentes, delimitar el tiempo y el espacio y por fin las teorías filosóficas de los Nahuas.

1) Aclaración previa del término *filosofía*: el *saber* de la filosofía

La palabra filosofía, según la tradición se remonta a Pitágoras y significa, como es sabido, “amor a la sabiduría”. Y el filósofo es un “amigo de la sabiduría”, ya que solo Dios es “sofós”, solo Dios tiene la plenitud del conocimiento. Con este término, filosofía, se quiere indicar cualquier concepción y comprensión general de la realidad y de la posición del hombre en esa contextualización. Por esto la sabiduría es una forma de filosofía.

La sabiduría que el hombre busca tiene como finalidad darle confianza: la primera forma de sabiduría totalizante destinada a darle seguridad fue, tal vez, la adivinación por medio del chamán, con la cual el ser humano se podía defender de los acontecimientos futuros y conjurar así su peligrosidad. Asimismo, la estructuración de las fuerzas naturales, hipostasiadas como divinidades, le otorga adentro del ámbito cultural la seguridad necesaria.

Cuando el hombre se estableció entre los muros de una ciudad, conoció una segunda forma de saber destinado a proporcionarle seguridad: los mitos alimentaron sus cosmovisiones y constituyeron el patrón que garantizaba la estable seguridad social. La ética, una de las formas propias de la filosofía, desde las antiguas civilizaciones ha sido puesta en relación de dependencia

de la cosmovisión aceptada. Por ejemplo, en China y en la India, y justamente en la civilización Náhuatl. Finalmente, *at last but not least*, la sabiduría humana ha buscado a Dios. Tal vez esta sea la búsqueda en donde más se haya esmerado la sabiduría humana, teniendo la necesidad de dar una respuesta a esta pregunta fundamental para la humana existencia, de cuya respuesta puede depender la justa conducta en este mundo y la felicidad en una posible vida futura.

Es este el ámbito en donde nace la palabra *filosofía*, para designar la investigación que busca las “causas primeras”, y que, en cuanto tal, es un discurso sobre el hombre, su conducta y su destino, sobre el mundo, su origen y fin, sobre Dios como causa, origen y fin del ser humano.¹⁵ Los autores mexicanos José Rubén Sanabria y Mauricio Beauchot, en su investigación histórica de la filosofía en México, la definen como “...un saber hacia la búsqueda de sentido, es decir, de verdad”.¹⁶

De esto justamente se trata aquí, es decir de indicar cuáles fueron las búsquedas de sabiduría, es decir de verdad, y el pensamiento de los antiguos habitantes de México. El uso de las palabras filosofía, sabiduría y pensamiento ha hecho que estos tres términos lleguen a convertirse el uno en el otro, es decir lleguen a identi-

¹⁵ Se puede leer la descripción del paso de la cosmogonía a la filosofía justamente en una página muy conocida de la *Metafísica* de Aristóteles:

“Decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera. (...) Tales, iniciador de esta filosofía, afirma que (la causa primera) es el Agua (...) Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antíquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, (...) Pues lo que más se respeta es lo más antiguo...” (*Metafísica* A,3, *passim*).

¹⁶ José Rubén Sanabria, Mauricio Beauchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana Filosofía, México 1994, p.12

ficarse. Por este motivo me parece legítimo usar el término y el concepto correspondiente de “filosofía” para indicar también las filosofías no occidentales, entre las cuales está a pleno derecho, como quiero mostrar, la filosofía Náhuatl.

2) Delimitaciones geográficas y temporales

La primera cultura que adquirió su clara configuración histórica de “alta cultura” es la olmeca, alrededor del 1200 a. C., en la zona colindante de los actuales estados de Tabasco y Veracruz. Paulatinamente se extendió al México central, parte de las zonas costeras del Golfo y del Pacífico, Oaxaca, Yucatán, Guatemala, Belice, Honduras y Nicaragua. Ese es el territorio que llamamos Mesoamérica¹⁷ y que se fue estructurando políticamente en señoríos, reinos e imperios. Esa cultura se expresó en urbes con grandes edificaciones cuales templos, palacios, escuelas, mercados, centros lúdicos y casas habitacionales. En esas ciudades florecieron todas las bellas artes y se desarrollaron formas diversas de escritura, que podemos constatar hoy en sus monumentos, y códices, es decir los libros de la época. Hubo avanzados sistemas para medir el tiempo con base en el movimiento de los astros. Sus templos y sus monumentos nos hablan de la religión de sus habitantes, de sus cosmovisiones y de su *Weltanschauung*.¹⁸

Los pueblos prehispánicos, como los Aztecas, Toltecas, Culhuacanos, Cholultecas, Tlaxcaltecas, hablaban

¹⁷ Cfr. Mercedes de la Garza, *Ideas religiosas fundamentales de los Nahuas y los Mayas antiguos*, en: Gómez Caffarena José, (edición de), *Religión*, Trotta, Madrid, 1993, p. 37

¹⁸ Cfr. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, pp.79-80

el idioma náhuatl. Los Aztecas habían conquistado México hasta Chiapas y Guatemala. Sin embargo, había otros pueblos, de la misma cultura, que eran sus aliados, como los Tlacopan y los Tezcocanos. Los Aztecas asumieron mucho de la cultura tolteca, cuyo periodo de auge fue desde el siglo IX hasta el XII d.C., y a la cual los Mexicas del siglo XIV se referían como a la época de esplendor del sabio sacerdote Quetzalcóatl. Los testimonios que tenemos del pensamiento expresado en náhuatl por esos pueblos, nos permiten reconstruir su forma de filosofía, extremadamente interesante y existencial.

3) Fuentes

Vamos a considerar primeramente cuáles son las fuentes que nos permiten investigar la filosofía náhuatl. Se trata de cuatro tipos:

1) Códices (o libros) prehispánicos indígenas (del latín *inde*, de allí y *gena*, engendrado).

Los códices nahuas se reducen a cinco y un fragmento. Están conservados en las bibliotecas de Oxford, en la Vaticana (dos), en la de la universidad de Bolonia y en el Museo de Liverpool. Estos textos tratan temas filosóficos antropológicos (significado de la vida del hombre sobre la tierra), teológico (origen y acción de los dioses), cósmico y cosmogónico (el tiempo, sus medidas y su significación; origen del ser, del cosmos y de la realidad).¹⁹

2) Códices indígenas coloniales.

Se trata de numerosas obras elaboradas después de la conquista por parte de los españoles. Comprenden

¹⁹ Cfr. Miguel Pastrana Flores, *Fuentes para el estudio de la religión náhuatl*, en: Silvia Limón Olvera (ed.) *La religión de los pueblos nahuas*, Trotta, 2008, Madrid, pp. 80 ss.

cosmogonías, genealogías, historia, concepción cíclica del tiempo, el destino del hombre, la naturaleza de la divinidad, relaciones tributarias...

3) Textos escritos en náhuatl, transcritos al alfabeto latino.

Entre estos textos hay que mencionar el *Manuscrito de 1558* o *Leyenda de los Soles* (Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México). Es un texto muy interesante para conocer la filosofía y teología náhuatl porque interpreta un antiguo códice usando la lengua náhuatl, pero con el alfabeto latino; trata de los ciclos del cosmos, de la dualidad divina y de las enseñanzas del sabio sacerdote Quetzalcóatl. También es necesario mencionar los *Cantares mexicanos* y los *Romances de los señores de la Nueva España*, conservados respectivamente en la Biblioteca Nacional de México y en la Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin.

4) Inscripciones glíficas²⁰ y representaciones iconográficas: se trata de pinturas e incisiones en monumentos y vasos que nos permiten conocer los orígenes de creencias y cosmogonías muy antiguas.

4) Pensamiento filosófico y teológico

1. Las cosmogonías anteriores y la integración de Quetzalcóatl

Al origen de la filosofía de los Nahuas está el sabio sacerdote Quetzalcóatl, que vivió probablemente en el siglo IX d.C.²¹ y gobernó a los toltecas transmitiéndoles ar-

²⁰ La escritura glífica se basa en un sistema de símbolos y dibujos simples.

²¹ Cfr. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, p. 83

tes y doctrinas religiosas. Su pensamiento toma creencias antiguas mesoamericanas conservadas en varios mitos y las relabora dándoles un nuevo y más profundo sentido.

El mundo, según lo que de su pensamiento se nos ha transmitido, es una isla grandísima en medio de un inmenso mar, dividida en cuatro partes convergentes en el ombligo de la tierra. Horizontalmente cada una de las cuatro partes del mundo tiene su función cósmica: el oriente es la región de la vida, de la luz y de la fertilidad; su color es el blanco. El negro es el color del norte, en donde los muertos están sepultados. El poniente está caracterizado por el color rojo; es el país en donde está la habitación del sol, mientras que el color azul es el cuadrante de las sementeras.

Verticalmente el universo náhuatl está dividido en pisos arriba y debajo de la tierra. Arriba está la bóveda azul de los cielos, por donde, en sus carriles, se mueven la luna, el sol y las estrellas. Debajo de la tierra, en los pisos inferiores está la región de los muertos, que deben cruzar los caminos oscuros para llegar al *Mictlán*, justamente la región de los muertos.

Arriba del cielo de los astros está el cielo de los dioses. Ellos son poderes o energías materiales, pero son tan sutiles que son invisibles e intangibles. Se manifiestan en primer lugar en las fuerzas primigenias de la naturaleza, fuerzas arquetípicas como el viento, el fuego, el agua, la tierra, y en sus derivados como el relámpago, los huracanes, los astros; luego en algunos animales simbólicos, como el cascabel, en los grandes felinos como el jaguar, el puma; en las aves como el quetzal, el águila y el colibrí; se manifiestan además en los vegetales como el maíz y las plantas psicótropas. También se encarnan

en las imágenes propias, pero solo durante el tiempo del rito para abandonarlas después.

Mercedes de la Garza observa que la religión náhuatl, como también la maya, no fueron idolátricas sino “religiones politeístas, en las que las distintas fuerzas divinas son polifacéticas y multivalentes.”²² Podríamos así decir que estas deidades son fuerzas naturales personificadas a través de formas humanas (o cósmicas) idealizadas, o bien son fuerzas y aspectos de hombres que han sido sublimados, hipostasiados con espléndida semblanza antropomórfica. Además, pueden ser fuerzas ideales hipostasiadas.²³ En el lugar más alto del cielo vive el dios dual, Ometéotl, que tiene en sí el principio masculino y el femenino. Tiene en sí el principio de la unidad y de la dualidad, es decir de la pluralidad. Ometéotl no ha sido creado, sino que es principio a sí mismo, principio y fin de todas las cosas. Nadie ha visto su rostro, porque es invisible como la noche, y nadie ha podido subir hasta Él, porque es impalpable como el viento. Lo único que los hombres pueden ver son sus máscaras, es decir, las manifestaciones de su esencia inagotable. Él es madre y padre de todos los dioses y de todos los hombres.²⁴

Los mundos y el tiempo son cíclicos, es decir han existido anteriormente varias veces y consecutivamente en edades sucesivas o soles, como ellos los llamaban. Cuatro eran los soles que habían existido y terminado:

²² Mercedes de la Garza, *Ideas religiosas fundamentales de los Nahuas y los Mayas antiguos*, en: Gómez Caffarena José, (edición de), *Religión*, Trotta, Madrid, 1993, p. 38

²³ Cfr. Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 tomos, Herder, Barcelona, 1995, vol I, p.25

²⁴ Cfr. Álvarez Constantino Jesús, *El Pensamiento Mítico de los Aztecas*, Balsal, Morelia, 1977, pp. 15 ss.

de aire, tierra, agua y fuego. Finalmente, el presente era el del viento: el quinto sol que terminaría con un cataclismo. Pero con los sacrificios, los humanos podrían posponer esa conclusión.

Quetzalcóatl también descubrió la doctrina del más-allá: es el lugar del saber, más allá de la muerte y de la destrucción de los mundos.²⁵

El sacerdote Quetzalcóatl enseñó así a los toltecas integrar la antigua imagen mítica de la divinidad con la idea de un dios-Dualidad:

*Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
decían que son trece divisiones superpuestas.
Allí está, allí vive el verdadero dios y su comparte.
El dios celestial se llama Señor de la dualidad
y su comparte se llama Señora de la dualidad,
señora celeste.
Quiere decir: sobre los doce cielos es rey, es señor.
De allí recibimos la vida nosotros los macehuales
(los seres humanos).
De allá cae nuestro destino, cuando es puesto,
cuando se escurre el niño.
De allá viene su ser y destino, en su interior se mete,
lo manda el Señor de la dualidad.
(Códice Matritense de la Academia).²⁶*

El Dios Supremo y Dual es creador de todo y responsable del destino de todos los hombres. Para llegar a

²⁵ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, p. 84

²⁶ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, p. 83

Él los medios son los sacrificios y la abstinencia. Quetzalcóatl fue perseguido por hechiceros venidos de lejos para introducir en Tula los sacrificios humanos. Se marchó luego hacia el Oriente, de donde un día regresaría a su pueblo para establecer una nueva edad de oro.²⁷ Al sabio sacerdote se le atribuye haber favorecido una “conceptuación teológica”²⁸ de los mitos preexistentes: la Divinidad, manifiéstese como fuere, es siempre al mismo tiempo una y dual. Se puede también decir que es una y múltiple a la vez, siendo la dualidad el principio de la pluralidad.

2. Pensamiento sobre Dios y el Hombre de los Nahuas de los siglos XIII-XVI

Hacia el siglo X d.C. en Mesoamérica termina el Período Clásico Mesoamericano (iniciado antes de la era cristiana) y empieza el período llamado Posclásico, que dura hasta la llegada de los españoles. En los siglos IX y X se dieron varias migraciones de pueblos. Al centro de Mesoamérica llegaron poblaciones procedentes del norte, de la costa de Oaxaca y de la del Golfo de México.²⁹ Los Mexicas o Aztecas, procedentes de las llanuras del norte, llegaron a establecerse en el Valle de México, portadores de la religión del dios tutelar Huitzilopochtli, que se hace presente por medio del Sol dador de vida, y que los destinaba a establecerse en una tierra fecunda y feliz de donde ellos tendrían la tarea de dominar el mundo. Una vez que entraron en contacto con la visión del mundo

²⁷ Cfr. Álvarez Constantino Jesús, *El Pensamiento Mítico de los Aztecas*, Balsal, Morelia, 1977, pp. 43 ss.

²⁸ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, p. 87

²⁹ Cfr. Miguel León Portilla, *Orígenes y desarrollo de Mesoamérica*, en: Von Wobeser Gisela (coord.), *Historia de México*, Academia Mexicana de la Historia, 2010, pp.45 ss.

tolteca, integraron su religión con el principio dual de Dios, asignando a Huitzilopochtli el lugar principal en su Templo Mayor. A diferencia de los Toltecas, los Mexicas introducen los sacrificios humanos rituales que celebran más o menos cada veinte días, según su calendario.

“Hubo diversas formas de sacrificio sangriento... – escribe Mercedes de la Garza – Las principales fueron la decapitación, la extracción del corazón, el flechamiento y la inmersión en depósitos sagrados de agua. Las víctimas eran prisioneros de guerra, delincuentes, esclavos, niños (huérfanos, donados por sus padres o comprados) y raras veces, voluntarios. El sacrificio por decapitación está asociado principalmente a la fertilidad de la tierra, ya que la sangre infunde energía vital a la tierra y la cabeza simboliza la mazorca. Además, se relaciona estrechamente con el juego de pelota, uno de los ritos centrales en las religiones náhuatl y maya... El juego de pelota es, en todo el ámbito mesoamericano, símbolo de la pugna de contrarios. Entre los nahuas representa la lucha del Sol contra la Luna y las estrellas (luz contra oscuridad, bien contra mal, vida contra muerte) y en el *Popol Vuh* representa la lucha de los seres vitales y celestes (Sol y Luna) contra los infraterrestres (deidades de la muerte). Por ser pugna de contrarios, el juego está relacionado con la guerra sagrada (para obtener prisioneros destinados al sacrificio); así, los jugadores se representan en diversas obras plásticas como guerreros.”³⁰

Las guerras de conquista que los Nahuas emprenden son justamente para conseguir las víctimas y ampliar el dominio de su Dios. Su moral es rígida: casti-

³⁰ Mercedes de la Garza, *Ideas religiosas fundamentales de los Nahuas y los Mayas antiguos*, en: Gómez Caffarena José, (edición de), *Religión*, Trotta, Madrid, 1993, pp.49 ss.

gan severamente, en muchos casos hasta con la muerte, a quién miente, roba, se embriaga, comete adulterio, mata a otro, deja de trabajar, huye del combate. Los lugares en donde se inculcan las enseñanzas teológicas y morales son las “casas de jóvenes” y las “hileras de casas”, estas últimas propiamente escuelas sacerdotales.

El destino de los muertos depende de su conducta en esta vida. Cuando una persona muere, su cuerpo se destruye quemado en la tierra, mientras que su corazón, —fuente y aliento de vida— emprende su viaje hacia el más allá. El lugar lo determinan los dioses inescrutablemente: los elegidos del Señor y la Señora de las aguas celestes y terrestres marchan a un jardín de deleites, la “Tierra de flores”, situada en los estrados superiores del cosmos. Los guerreros muertos en batalla y las mujeres que fallecen de parto, con su criatura, posible futuro guerrero, estarán al lado del Sol, los hombres del alba al zenit, del zenit al ocaso las mujeres. La mayor parte de los humanos tiene como lugar de destino común los estrados inferiores del cosmos. Tienen que enfrentar pruebas terribles y, de todos modos, cuatro años después de haber llegado ante el Doble Señor-Señora de la tierra de los muertos, perece totalmente.³¹

3. Los *Tlaminime*

El *Tlaminime* “era el educador en la sociedad azteca, tenía la misión, usando su misma expresión idiomática, de ‘formar en los hombres un rostro sabio y un corazón firme como la piedra’.”³²

³¹ Cfr. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, p. 89

³² Ibargüingoitia, Antonio, *Filosofía mexicana. En sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México, 2004, p.5

Los temas que enfrentaron los sabios nahuas son fundamentalmente, por lo que se sabe, los siguientes: la conducta humana, hoy diríamos la ética, la divinidad, qué se puede decir de Dios, y el problema de la muerte y del más allá. La forma a través de la cual conocemos su pensamiento son los poemas y los cantos en los cuales expresaron sus dudas y respuestas.

En su mayoría estos sabios son anónimos para nosotros. Así es, por ejemplo, el autor del siguiente poema del manuscrito de los *Cantares mexicanos*, en donde se expresa la pregunta existencial acerca del sentido de la vida:

*¿A dónde iremos?
Solo a nacer venimos.
Que allá es nuestra casa:
donde es el lugar de los descarnados.
Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido solo a obrar en vano?
No es esta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha.*
(*Cantares mexicanos*)³³

El Autor de este otro poema experimenta un tedio existencial frente al gran misterio del destino humano. Y le atañe una tristeza infinita frente a la duda de una existencia destinada a terminar en la nada:

*¿A dónde iré?,
¿a dónde iré?
El camino del Dios de la dualidad.*

³³ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 90

*¿Acaso es tu casa en el sitio de los descarnados?
¿en el interior del cielo?,
¿o solamente aquí en la tierra es el sitio de los
descarnados.*

*(Cantares mexicanos)*³⁴

Ahora bien, frente a la angustia de la pregunta fundamental se encuentran principalmente tres respuestas de los sabios nahuas. La primera invita a gozar de la vida despreocupándose del mañana, como la siguiente composición:

*Lloro, me siento desolado:
recuerdo que hemos de dejar las bellas flores y cantos.
¡Deleitémonos entonces, cantemos ahora!
pues que totalmente nos vamos y nos perdemos ...
No se aflijan sus corazones, amigos míos;
como yo lo sé, también ellos lo saben,
una sola vez se va nuestra vida.
¡Vengan y gocemos!
Que no lo hagan los que viven airados,
la tierra es muy ancha ...*

*(Cantares mexicanos)*³⁵

La segunda respuesta consiste en aceptar el destino establecido por los dioses:

*¿Acaso allá somos verdaderos?
¿Vivimos donde solo hay tristeza?*

³⁴ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 91

³⁵ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 91

*¿Acaso es verdad, acaso no es verdad, como dicen?
No se aflijan nuestros corazones.
¿Cuántos de cierto dicen qué es verdad
o qué no es verdad allí?
Tú solo te muestras inexorable, Dador de la vida.
No se aflijan nuestros corazones.
(Cantares mexicanos)³⁶*

Una tercera respuesta consistió en una especie de
“vía estética de salvación”:

*¿Dónde vives, Dios mío, que das la vida?
Dondequiera, yo, poeta, te busco y estoy triste.
Pero quiero darte placer.
Aquí, en donde las blancas flores fragantes
a mitad de la primavera se abren,
aquí, entre colores y cantos, quiero darte placer.
(Cantares mexicanos)³⁷*

*El Dios te creó,
como una flor te hizo nacer,
como un canto te pintó.
(Cantares mexicanos)³⁸*

³⁶ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 92

³⁷ Liberatore U., Hernandez Campos J., *Canti Aztechi. Il lamento di un popolo che agonizza nel pieno fulgore della sua storia*, Guanda, Parma, 1961, 1ª edición. Los *Cantares mexicanos* tuvieron una primera edición en italiano en el 1961 por la editorial Guanda de Parma con el título de *Canti Aztechi* y con el subtítulo de *El lamento de un pueblo que agoniza en el pleno fulgor de su historia*. Los poemas de este libro, fueron transcritos por mí en el 1979, pero sin reportar el número de las páginas. La traducción de textos al español, cuando no sea indicado lo contrario, es responsabilidad de quién escribe.

³⁸ Liberatore U., Hernandez Campos J., *Canti Aztechi. Il lamento di un popolo che agonizza nel pieno fulgore della sua storia*, Guanda, Parma, 1961, 1ª edición.

Ahora bien, si la mayor parte de los *Tlamatinime* son anónimos, sin embargo, de algunos conocemos el nombre, por ejemplo, el del sabio Ayocuán Cuetzpaltzin del señorío de Tecamachalco, actual estado de Puebla, o de Tochihuitzin Coyolchiuhqui, señor de Teotlaltzinco, que nos dejó un poema que indica en el sueño una metáfora de la vida:

...
*De pronto salimos del sueño,
solo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.*
...
(*Cantares mexicanos*)³⁹

4. Nezahualcóyotl

El más importante y más conocido de los sabios nahuas fue Nezahualcóyotl, gobernante y poeta, que nació en Texcoco en 1402, hijo del rey Ixtlilxóchitl y muerto en 1472. Vivió una vida azarosa, viendo la muerte del padre en su último combate, muerto por mano de los vecinos de Azcapotzalco en 1418. Su lucha dura diez años, “moviéndose continuamente... y provocando con cierta inconsciencia juvenil a sus enemigos”⁴⁰ hasta que, con la alianza de los mexicas pudo retornar a gobernar a su pueblo instaurando una época de esplendor cuando florecieron, por su impulso, la cultura y las artes, y por su medio se edificaron palacios, jardines botánicos y zoológicos.

³⁹ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Náhuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 93

⁴⁰ Martínez José Luis, *Nezahualcóyotl, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, p.15

Con este sabio filósofo, la profundidad del pensamiento del México prehispánico llega tal vez a su acmé.⁴¹

La idea central de donde empieza su reflexión es la “fugacidad” de la vida, del tiempo y de todas las cosas. Esto le conduce a la tristeza y a la duda ante el sentido de la existencia y de su real consistencia. Su búsqueda - “como si entre las flores buscáramos a alguien” - llega al fin a descubrir el significado de la vida, de la realidad y de la existencia, o, para decirlo en sus términos, el significado profundo de “las flores y los cantos”:

Por fin lo comprende mi corazón:

escucho un canto,

contemplo una flor.

¡Ojalá no se marchiten!

*(Romances de los Señores)*⁴²

Trasponiendo en categorías hodiernas el mensaje de Nezahualcóyotl, podríamos decir que el descubrimiento de este sabio nahua consiste en determinar el valor simbólico de la realidad: en otras palabras, las flores y los cantos son sacramento de Dios, medios con los cuales rozamos lo divino y se nos descubre el sentido último de esta existencia, entendida como imagen, símbolo, sacramento de otra definitiva:

...

No acabarán mis flores,

no cesarán mis cantos...

⁴¹ Cfr. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, pp.94 ss.

⁴² Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 95

...

*Aun cuando las flores
se marchitan y amarillecen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro.*

*(Cantares mexicanos)*⁴³

Dios es y queda incomprensible, pero las arras de su última “misteriosa comprensibilidad” están en las manos de los hombres y son los colores de las flores y los cantos de las aves; dicho en otras palabras, el camino hacia Dios es el camino de la belleza, ya que “solo la belleza salvará al mundo”. También se podría decir que la salvación está en la “santidad” (en el sentido ético) de la vida como encuentro con la sacramentalidad de las cosas.

*Nadie puede aquí,
nadie puede ser amigo
del Dador de la vida;
solo es invocado,
a su lado, junto a él,
se puede vivir en la tierra.
El que lo encuentra,
tan solo sabe bien esto:
él es invocado, a su lado, junto a él,
se puede vivir en la tierra ...*

(Cantares de los Señores)

“Apenas dos generaciones después de su muerte sobrevendría con la conquista española la catástrofe del mundo indígena y aun la destrucción de los archivos de

⁴³ Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Robles Laureano (edición de) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 96

aquella cultura, pero vendría también otro sistema de escritura que haría posible que, en su propio náhuatl los indios consignaran los hechos de aquella vida y algunos de sus cantos. Gracias a su celo, el espíritu de Nezahualcōyotl persistió”.⁴⁴

5. Los *Tlamatinime* y los doce primeros frailes

En 1524 llegaron a México doce frailes franciscanos procedentes de Extremadura. No eran los primeros, pero el proceso sistemático de evangelización del país fue emprendido por ellos, ya que habían sido solicitados por Cortés.⁴⁵ Entre ellos estaba Toribio de Benavente, quién se hizo llamar *Motolinía* (el pobre) y que escribió una *Historia de los Indios de la Nueva España*. Frente a estos religiosos, los *tlamatinime* defendieron con valentía su tradición, su cultura y sus doctrinas, aun sabiendo que su mundo, el quinto sol, ya había terminado. Es lo que se desprende del capítulo VII del libro *Los Coloquios*, recopilación hecha por Bernardino de Sahagún (1500-1590), llegado en 1529, sobre los documentos que encontró en Tlatelolco de las discusiones de los doce frailes con los sabios *nahuas*. Los *tlamatinime* afirman que el modo náhuatl de pensar la divinidad es digno de respeto porque es elevado, rico y profundo, porque se fundamenta en la inmemorable tradición de su cultura y porque proporciona razones adecuadas a una conducta moral. Dice entonces el cap. VII

*Ustedes dijeron
que nosotros no conocemos
al Señor del cerca y del junto,
a aquel de quien son los cielos y la tierra.*

⁴⁴ Martínez José Luis, *Nezahualcōyotl, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, p. 92

⁴⁵ Cfr. Muriá José María, *La conquista de México* en: Von Wobeser Gisela (coord.), *Historia de México*, Academia Mexicana de la Historia, 2010, p. 83

Dijeron

que no eran verdaderos nuestros dioses.

...

*Era doctrina de nuestros mayores,
que son los dioses por quien se vive,
ellos nos merecieron,
(con su sacrificio nos dieron vida).*

...

*Y ahora, nosotros
¿destruiremos la antigua regla de vida?
¿La de los chichimecas,
de los toltecas,
de los acolhuas,
de los tecpanecas?
Nosotros sabemos
a quién se debe la vida,
a quién se debe el nacer,
...
cómo hay que invocar
cómo hay que rogar.⁴⁶*

Los tlamatime se rehúsan aceptar la afirmación de los frailes que “los dioses han muerto”, y, después de haber evocado la antigüedad de su fe, la dignidad de sus creencias, la nobleza de su tradición, les ruegan a los frailes que les permitan seguir con su religión que es lo único que les queda, porque han perdido todo.

*Oigan señores nuestros,
No hagan algo
a su pueblo que le acarree la desgracia,
que lo haga perecer...*

⁴⁶ León Portilla Miguel, *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, p. 130

*Tranquila y amistosamente
Consideren señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aun,
no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) los ofendamos.*

...

*Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
que se nos haya impedido nuestro gobierno.
Si en el mismo lugar permanecemos,
solo seremos prisioneros.
Hagan con nosotros lo que quieran,
esto es todo lo que respondemos,
Lo que contestamos a su aliento, a su palabra,
¡oh Señores nuestros!*⁴⁷

Este texto habla por sí solo con su dramática tristeza. Solo haremos unas consideraciones conclusivas.

6. Consideraciones conclusivas

La historia del encuentro-desencuentro de la fe cristiana con las culturas anota, desgraciadamente varios de estos casos, cuando la cultura de los pueblos ha sido forzada o tal vez violada. La teología anterior al Vaticano II pensaba la misión desde el punto de vista eclesial como obediencia al mando de Cristo, en términos jurídicos como autoridad de quien es encargado por parte del Papa y de los obispos, en términos geográficos como acción de la Iglesia afuera de sus fronteras territoriales.

⁴⁷ Aquí he citado parte del texto del capítulo VII de *Los Coloquios*, reportado en: León Portilla Miguel, *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, pp. 130 ss.

El respeto de la cultura no entraba en los criterios de evangelización de la época.

Lo que se ha someramente presentado aquí nos induce a hacer consideraciones sobre las relaciones entre cultura y religión, entre el anuncio del Evangelio y las formas humanas de vida. En todos los pueblos, hasta la secularización de la época contemporánea, la religión ha revestido la función unificadora de constituir el principio galvanizador de la identidad de un pueblo, dentro de cuyo marco el individuo a su vez puede identificarse a sí mismo, en el cauce de la tradición de su pueblo. La religión del mundo prehispánico no se puede entender sino adentro del marco de la civilización prehispánica.⁴⁸

Una primera reflexión nos invita a pensar que el anuncio del Evangelio no se debe confundir con la implantación de una realidad exclusivamente histórica adentro de la historia. Más bien valorizar y evidenciar las “semillas del verbo”, como decían los padres de la Iglesia, ya presentes en esa cultura. Ya la *Evangelii Nuntiandi* había hecho hincapié en la evangelización de las culturas.⁴⁹ En efecto el Evangelio no se identifica con ninguna cultura, sino que ofrece criterios para construir nuevas síntesis, nuevos humanismos.

⁴⁸ Cfr. el n. 2 de los Cuadernos del CEMLA en donde se estudia el hecho guadalupano como forma adecuada de evangelización.

⁴⁹ N. 20. Posiblemente, podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*[50], tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las cultu-

Mario Menin s.x. así comenta:

“El criterio fundamental es aquel de la prioridad veritativa del Evangelio con respecto a las culturas, dado que ninguna es perfecta, más bien todas son habitadas por la ambigüedad, la muerte y el pecado. El cristianismo cumple con su misión cuando está consciente que la salvación, el tesoro que lleva en vasos de barro, no es de su propiedad, sino que es don de Dios para toda la humanidad que tiene que ser entregado con urgencia y posiblemente no arruinado por los misioneros”.⁵⁰

La iglesia es justamente ese “proceso veritativo” que invita culturas e individuos a convertirse al Evangelio. Michael Amaladoss, s.j. subraya la necesidad de ir *más allá de la inculturación* que transforma y no destruye las culturas, considerando que, sobre todo en su tierra, la India, ninguna religión puede identificarse con una cultura: “Los cristianos, a través de su testimonio pueden empujar la cultura al cambio sin dominarla y sin pretender tener una relación exclusiva con ella”.⁵¹

ras. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna.

La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada. *Evangelii Nuntiandi*, 20

⁵⁰ Menin, Mario, *La religione oggi nell'orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture*, en *Credere oggi. Teologia della missione*, Edizioni Messaggero Padova, n.179, 5/2010, p. 16

⁵¹ Cfr. M. Amaladoss, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, EMI, Bologna, 2000, p.31 cit. en: Menin, Mario, *La religione oggi nell'orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture*, en *Credere oggi. Teologia della missione*, Edizioni Messaggero Padova, n.179, 5/2010, p. 17

La cultura moderna tiene que ser evangelizada, y específicamente hay que evangelizar la ecología, la afectividad, la tecnología y la nueva sensibilidad religiosa, indicaba Leonardo Boff ya hace varios años, en *CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica*.⁵² Es necesario, a propósito de la relación cultura y evangelio en América latina, promover las culturas oprimidas, la de los indios, de los afrobrasileños y de las mujeres; y promover la religiosidad y la cultura popular, ya que, dice Boff, si la “cultura racional” es necesaria, sin embargo, esa misma es insuficiente.

Mi intervención hoy aquí en el CEMLA tiene la finalidad de evidenciar la dignidad, profundidad e intensidad del pensamiento mesoamericano anterior a la conquista. Ojalá que los pueblos indígenas hoy sigan apoderándose de la importancia de su tradición, de su cultura, conscientes de su dignidad humana, cultural e intelectual.

En efecto, solamente en el respeto de las culturas podrá darse una verdadera evangelización; sin eso no habrá paz religiosa.

Por esto la iglesia y nuestra “humilde congregación” nos invitan al respeto y al diálogo con las culturas, ya que sin paz religiosa no habrá paz mundial.

⁵² Teixeira Faustino L.C., Rogério Valle, Clodovis Boff, Regina Novais, *CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica*, Edições paulinas, São Paulo do Brasil, 1993

BIBLIOGRAFÍA

1. Álvarez Constantino Jesús, *El Pensamiento Mítico de los Aztecas*, Balsal, Morelia, 1977
2. Bevans Stephen B. – Schroeder, Roger P., *Teologia per la Missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia, 2010
3. Garza, Mercedes de la, *Ideas religiosas fundamentales de los Nahuas y los Mayas antiguos*, en: Gómez Caffarena José, (edición de), *Religión*, Trotta, Madrid, 1993
4. Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía mexicana. En sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México, 2004
5. Küng, Hans, *Proyecto de una Ética mundial*, Trotta, Madrid, 2003, p. 9
6. León Portilla Miguel, *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997
7. León Portilla, Miguel, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992
8. León Portilla, Miguel, *Orígenes y desarrollo de Mesoamérica*, en: Von Wobeser Gisela (coord.), *Historia de México*, Academia Mexicana de la Historia, 2010
9. Liberatore U., Hernandez Campos J., *Canti Aztechi. Il lamento di un popolo che agonizza nel pieno fulgore della sua storia*, Guanda, Parma, 1961, 1ª edizione
10. Martínez José Luis, *Nezahualcōyotl, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México 1999
11. Menin, Mario, “La missione oggi nell’orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture”, en: *Credere oggi. Teologia della Missione*, 179, 5/10

12. Muriá José María, *La conquista de México* en: Von Wobeser Gisela (coord.), *Historia de México*, Academia Mexicana de la Historia, 2010
13. Reale Giovanni, Antiseri Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 tomos, Herder, Barcelona, 1995, vol I
14. Sanabria, José Rubén, Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana Filosofía, México 1994
15. Teixeira Faustino L.C., Rogério Valle, Clodovis Boff, Regina Novais, *CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica*, Edições paulinas, São Paulo do Brasil, 1993

FUENTES

Constituciones Xaverianas
Dignitatis Humanae
Evangelii Nuntiandi
Gaudium et Spes
Ratio Missionis Xaveriana
Redemptoris Missio



**LA INCULTURACIÓN DEL
MENSAJE GUADALUPANO**

LA INCULTURACIÓN DEL MENSAJE GUADALUPANO

Gerardo Custodio López
gerclsx@yahoo.com.mx

Abstract:

The message of our Lady of Guadalupe has two elements: the Nahuatl culture where it originated and the event itself. Both elements merge to become one message. This message reached the deepest level of communication in the Aztec world by understanding and using their symbols for life, history and religious beliefs. It was here that it injected hope and the necessary strength to lift up their world – after it had been destroyed by the conquest – and lead their people to their “liberation.”

The event of Guadalupe was understood by the native people and full of meaning for them, but not for the foreigners. To the missionaries and the soldiers in general, what happened at Tepeyac was not clear. They were not in a position to understand it nor to accept the rising tradition. To them, the framework for this event was something invented, a joke, an attempt by the Indians to re-establish their old religion. The missionaries were the ones supposed to receive the divine messages, not the “infidels”. However, the Lady of Tepeyac confirmed her preference for the destitute and oppressed.

How could the testimony of Juan Diego be accepted as truthful? Is there a way to analyze this event to see if is coherent with the orthodoxy of the Christian faith? Could we use some of these parameters in trans-cultural missionary work? Nowadays, the challenge proposed by the Vatican Council II continues to be urgent: “The different Churches... have

their own discipline, their own liturgical rites and their own theological and spiritual patrimony". (L.G. 23).

I would like to start by quoting Bernardino de Sahagun, the first missionary who attempted to understand the local culture and religion. Another author is Robert Schreiter, who proposes criteria to inculturate a message according to the specific environment.

INTRODUCCIÓN

El mensaje guadalupano está constituido por elementos de la cultura náhuatl en la cual se dio, y por nuevos elementos introducidos por el evento en sí. Ambos aspectos se funden en un solo mensaje. En los dos trabajos anteriores aportados al CEMLA (Tomo 2 pags. 13-34. Y Tomo 3, pags 9-30), se puede constatar que el evento de Guadalupe tomó en cuenta los principales valores de la gente, sus tradiciones, su mundo simbólico y su lenguaje. El lenguaje náhuatl fue usado para comunicarse, penetrando la esfera de los valores locales. La comunicación no se queda en un primer nivel que consiste en ser capaz de pronunciar solo algunas palabras en otro idioma; tampoco en un segundo nivel que es captar algunos sentimientos y emociones de la gente, sino que alcanzó el nivel más profundo que es entender y usar los símbolos de la vida, historia y creencias religiosas de los aztecas, de manera apropiada¹. El evento fue capaz de entender el mundo azteca. Ahí inyectó la esperanza y la fuerza necesaria para levantar ese mundo destruido y llevar a su gente hacia su 'liberación' adentrándolos en el conocimiento de Dios.

¹ Cf. Carlos Mongardi, Guadalupe, Aurora de la Humanidad, Salamanca, (México 1981), 90. (Manuscrito).

El evento fue inteligible y lleno de sentido para la gente nativa, pero no para los extranjeros. Para los misioneros y soldados en general, los hechos del tepeyac no fueron claros. Ellos, que no estaban aún en la posición de entender la forma local de comunicarse, no podían aceptar la naciente tradición. Para ellos el cuadro general del evento pareció ser un invento, una broma, un intento de los Indios para restablecer su antigua religión².

Los extranjeros dudaban, disentían y acusaban a los indios de idolatría. Los conquistadores reaccionaron rechazando lo que el indio Juan Diego estaba proponiendo como verdadero. Los misioneros eran los que supuestamente debían recibir los mensajes divinos, y no los ‘infieles’. Sin embargo, la Señora del Tepeyac, que reveló su identidad poco a poco, confirmó su elección por los despojados y los oprimidos³.

¿Podía ser aceptado el testimonio de Juan Diego como verdadero? ¿Habría algún modo por el que podamos analizar que el evento es coherente con la ortodoxia de la fe cristiana? Si acaso hay algunos criterios para ello, ¿los podríamos usar como parámetros en el trabajo misionero transcultural?

Yo quiero adentrarme en el tema de la inculturación del evento en la cultura local, considerando en primer lugar una cita de Bernardino de Sahagún. Él fue el primero en estudiar seriamente el inicio de la evangelización en México, y su acercamiento a la cultura es visto

² Cf. Virgilio Elizondo, *La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural*, Concilium 122 (1977), 154.

³ “Despojó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes” (Lc. 1,52).

como desde ‘dentro’ de la cultura⁴. Un segundo autor es Robert Schreiter, quien propone unos criterios desde ‘fuera’ de la cultura, y hacen relación con la inculturación de un mensaje en un determinado ambiente⁵.

ACLARANDO LOS TÉRMINOS

Desde los años 1940s una nueva terminología se ha forjado para expresar la relación entre cultura y fe. Por un tiempo, el término más usado fue ‘adaptación’; Otro término empleado, sobre todo por el tiempo del Concilio Vaticano II fue ‘encarnación’, haciendo referencia a la encarnación de Cristo. Otro vocablo es ‘indigenización’ que tiene varios sentidos. “Tiende a ser usado en el sentido de respuesta al evangelio en los términos de una cultura tradicional”⁶. También es el “reclutamiento de gente local de diferentes culturas como sacerdotes y religiosos”⁷. Otros términos similares son: “Acomodación”, “Implantación”, “Interculturación”, “Construyendo teologías locales”, “Contextualización” e “Inculturación”.

“La contextualización” fue introducida en 1972, teniendo la ventaja de enfatizar la importancia de la naturaleza contextual de una teología. Contextualizar

⁴ Lo que quiero decir por ‘desde dentro’ es que aún si Sahagún no pudo entender completamente el mundo náhuatl que le rodeaba, sus esfuerzos por entenderlo son más que evidentes. Él estuvo presente en aquellos primeros años de evangelización del país.

⁵ Desde ‘fuera’ significa que después de muchos años de reflexión sobre los distintos métodos aplicados en el proceso evangelizador, Schreiter ha elaborado algunos puntos que pueden ser aplicados en este caso.

⁶ Kent Bromley, *Inculturation, Indigenization, and Contextualization*. En Ruy O. Costa, editor. *One Faith, Many Cultures*, (Maryknoll: Orbis, 1988), xii.

⁷ Gerald Arbuckle, “Inculturation not Adaptation: time to change terminology”, *Worship* 60, (1986). 515.

una teología “toma en cuenta cuatro elementos: (1) el espíritu y el mensaje del evangelio; (2) la tradición del pueblo cristiano; (3) la cultura particular de una región o nación; (4) y el cambio social en esa cultura debido ya sea a los avances tecnológicos como a los esfuerzos por la justicia y la liberación”⁸.

La inculturación es la palabra más usada en la enseñanza católica. Fue introducida por San Juan Pablo II en 1979 en su “Catechesi Tradendae”. Existen varias definiciones de inculturación pero al final significan lo mismo: “Es la relación dinámica entre el mensaje cristiano y la cultura; una inserción de la vida cristiana en la cultura; un continuo proceso de interacción recíproca y crítica, y asimilación entre ellas”⁹. “La inculturación significa que la fe es percibida en la totalidad de la cultura; y la cultura es expresión, en actitudes humanas, de los valores de los cuales la fe es una parte constitutiva”¹⁰. “La inculturación de una religión en muchas culturas asume que la religión en cuestión, retiene su identidad esencial”¹¹. “La inculturación es el proceso por el cual el mensaje cristiano se insiere progresivamente en una cultura dada a partir de los presupuestos de esa misma cultura”¹². “La inculturación es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura de su gente, de tal modo que esta experiencia no sólo se expresa a sí misma en elementos de esta cultura, sino que llega a ser fuerza que anima, orienta e innova la cultura como para crear una nueva unidad y comunión, no sólo

⁸ Stephen Bevans, “Models of Contextual Theology”, *Missiology* 13, (1985), 186.

⁹ Arbuckle, “Inculturation not Adaptation”, 517.

¹⁰ Joseph Fitzpatrick, *One Church Many Cultures*, (Sheed and Ward), 169.

¹¹ Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll: Orbis, 1988), 42.

¹² Marcello Carvalho de Azevedo, *Inculturación, Guadalajara* (1986), 3

dentro de la cultura en cuestión sino también como un enriquecimiento de la iglesia universal”¹³. La inculturación es confundida con frecuencia con otros términos como “Enculturación” que significa el aprendizaje de una nueva cultura (se le llama también ‘socialización’). ‘La aculturación’ es el encuentro de dos o más culturas¹⁴.

La inculturación y la contextualización parecen ser los términos más apropiados para designar cómo la tradición iniciada en el Tepeyac es un real desafío al sistema impuesto por los conquistadores, y en una situación tan concreta como aquella, las semillas del evangelio fueron sembradas. La nueva fe y la cultura local son tomadas como parte de un solo mensaje.

1. LOS CRITERIOS DE BERNARDINO DE SAHAGÚN

Sahagún no presenta explícitamente los siguientes puntos como criterios para la inculturación del evangelio en las nuevas tierras. Él estuvo escribiendo bajo la presión de la Inquisición. El rey Felipe II proclamó una ley aplicable a todos los escritores prohibiendo mencionar cualquier cosa sobre las costumbres y ritos de las nuevas tierras, porque las veían relacionadas con la idolatría”¹⁵. Sahagún toca el punto sobre la relación que puede haber entre idolatría y lo que hoy sabemos de la inculturación del mensaje cristiano. “Los misioneros en México adoptaron el concepto de ‘tabula rasa’ por la insistencia de no

¹³ Arij A. Crollius Roest, “What is so new about Inculturation? A Concept and its Implications”, *Gregorianum*, 59, (1978), 735.

¹⁴ Cf. Robert Schreier, “Faith and Cultures: challenges to a world church”, *Theological Studies* 50 (1989), 245-47.

¹⁵ Cf. Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, (México: FCE, 1986), 116.

sólo destruir la idolatría sino cualquier cosa que la trajera a la memoria”¹⁶. El pasaje aludido es el siguiente:

En México, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci (nuestra abuela); en Tianquismanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían a Tonantzin y Toci y al Telpochtli, que exteriormente suena o les ha hecho sonar a Santa María y a Santa Ana y a San Juan Evangelista o Bautista y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo y **no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda; pero es mi parecer que los desengañen del engaño que padecen**, dándoles a entender, aquellos días, que allí viene la falsedad antigua y que no es aquello conforme a lo antiguo y **esto deberían de hacer predicadores y bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían y también en la Escritura divina**¹⁷.

Aquí encuentro articulados tres puntos de Sahagún para la contextualización de la fe en un ambiente no cristiano.

1º Criterio:

DÉJENLOS VENIR CON SUS OFRENDAS

Sahagún sugiere no impedir a la masa del pueblo venir y traer sus ofrendas. Esta es la regla de ‘la conti-

¹⁶ Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, (Berkeley, 1968), 286.

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Libro XI, n. 7, (México, 1985) p. 706.

nuidad y sustitución' que el papa Gregorio I, el grande, recomendaba a Agustín de Canterbury y a sus misioneros en Inglaterra en el año 594 d.C.

La destrucción de los templos paganos no es oportuna. Si los templos están bien contruidos, ¿por qué no dedicarlos al verdadero Dios? De esta forma los fieles, al acudir a ellos, no tendrían que cambiar de costumbres. Y ¿por qué no cristianizar sus fiestas, incluso los banquetes en los que ellos matan toros en honor de los ídolos, dejándolos que los coman en las fiestas del Señor o de los santos mártires? Para que pudiendo disfrutar todavía de algunas alegrías exteriores, más fácilmente acepten los goces interiores. En efecto, es a todas luces imposible privar de golpe de todo a corazones duros, como también quien quiere ascender al lugar más alto se eleva gradualmente y paso a paso, no a saltos¹⁸.

Desafortunadamente el método aplicado para la evangelización iba mezclado con elementos de conquista.

No se ha remarcado suficientemente que una considerable porción, si no la mayoría de los indios del antiguo imperio mexicano, fueron obligados en la primera mitad del siglo XVI a abandonar su religión anterior a la fuerza, porque desde el inicio, graves sanciones les fueron impuestas a quien persistía en las creencias de los antepasados sin recibir el bautismo¹⁹.

No era fácil distinguir entre conquista y proclamación del evangelio en aquel pasado. En toda América Latina, la tarea de los españoles llevaba una combina-

¹⁸ Citado en Mongardi, *Guadalupe, Aurora de la Humanidad*, 8-9.

ción de anuncio del evangelio, con una grande dosis de conservar la integridad de la religión y el ganar más tierra para España²⁰. En este criterio, Sahagún está de acuerdo en dejar a la gente que se acerque trayendo ofrendas para las celebraciones de los dioses locales. Él recomienda conservar viva la tradición, no obstante que la gente no hiciera una clara distinción entre el Dios cristiano, los Santos, la Virgen María y sus deidades aztecas.

En el relato del *Nican Mopohua* encuentro algunos versos que caen bajo este criterio de permitir a la gente venir al ‘nuevo centro’ de la fe con sus dones. “Primero se dejó ver de un pobre indio” (v.2). La Señora no puso ningún obstáculo ni condición para que Juan Diego se le acercara. “Oyó que le llamaban de arriba del cerrillo y le decían: Juanito, Juan Dieguito” (v.13). Le hablaron en su propia lengua a lo cual él podrá responder por sí mismo. “Mostrar y dar todo mi amor... (v.23), a ti, a todos ustedes juntos... y a los demás... (v.24), y oír sus lamentos...” (v.25). Ella no sólo deja al pueblo acercarse, sino que les pide que traigan todos sus apuros y sufrimientos como un tipo de ofrendas. Ella escucha a todos los que tengan voluntad de conocerla y amarla. “La Señora del cielo que le estaba aguardando” (v.34). Ella toma la iniciativa, su plan es tener una casa donde la gente pueda venir a verla a cualquier hora. “La Señora le ordenó que subiera... donde antes le veía” (v.79). Finalmente, Juan Diego “trajo a la Señora del cielo, las diferentes rosas” (v.85).

¹⁹ Wigberto Jiménez Moreno, “The Indians of America and Christianity” *Americas*, vol. XIV, n. 4 (1958), 418.

²⁰ Cf. M. Giménez Fernández dijo: “Para Colón y el Rey, ésta fue una empresa económica y no el buscar almas.” Citado en Gustavo Gutiérrez, *Dios o el Oro en las Indias, Siglo XVI*, (Lima, 1981) CEP, 23

Se puede notar que la confianza entre la Señora y Juan Diego va creciendo poco a poco; y fue por este acercamiento que la Señora logró el primer paso en la evangelización de Juan Diego. No hay restricción o limitación alguna sobre el indio para que venga a ella, excepto que la ame.

2° Criterio:

SACAR A LA GENTE DE LA IGNORANCIA

Una vez dado el primer paso, la gente necesitaba ayuda para descubrir la novedad del mensaje cristiano, dado que era su primer contacto con el evangelio. La diferencia y la novedad del cristianismo no les impide participar en las antiguas fiestas que los misioneros catalogaban de paganas. Pero el punto es guiar a la gente hacia la comprensión del nuevo mensaje por medio de las palabras y ritos que fueran familiares a los indios y así adentrarlos en el conocimiento del nuevo Dios. Ciertamente fue difícil discernir las costumbres y creencias locales, para inyectarles gradualmente la nueva doctrina. Lo que fue claro para Sahagún era el principio de iluminar a aquella gente con el fin de sacarlos del error en que se encontraban.

En el relato del Tepeyac encuentro interesante que el diálogo entre los personajes revela parte del contenido del mensaje, por ejemplo, el origen y la identidad de la Señora y el propósito de su venida. El texto dice: “Empezó a brotar la fe, el conocimiento del verdadero Dios por quien se vive” (v.4) y es revelado a la gente indígena. “Luego ella le habló... le dijo... ‘Yo soy la siempre Virgen María, madre del verdadero Dios’ (v.22), “yo soy su piadosa madre (v.23). Conforme se dan los encuentros crece el mutuo conocimiento. “De muy buena gana iré

a cumplir tu mandato” (v.45), “Iré a hacer tu voluntad” (v.46). Juan Diego estaba siendo instruido en el mensaje que llevaría; su relación con la Señora se va acentuando y va a ser más efectiva que el sólo aprender de memoria el catecismo. “Después que la Señora del cielo le dio su consejo se puso en camino... ya contento y seguro de salir bien” (v.89). Ella arriesgaba el éxito de la misión escogiendo a un indio como mensajero. El representa al mundo náhuatl (las flores, la verdad). “Apareció de repente la preciosa imagen de la siempre Virgen santa María, madre de Dios... llamada Guadalupe (vv.107,119). No hay duda de que la Señora instruyó a Juan Diego sacándolo de la ignorancia hasta llevarlo a un nuevo conocimiento y a una nueva relación con lo divino.

Sahagún hace referencia a la gente que vive en la ignorancia. La gente azteca ignoraba todo acerca del cristianismo, por lo que los misioneros trabajaban en la instrucción de la nueva doctrina. Algunos evangelizadores adoptaron el método de la ‘tabula rasa’, apartando a la gente de sus propias tradiciones y estilo de vida. Sahagún, en cambio, sugiere ir despacio, tomando en cuenta las costumbres locales.

El Nican Mopohua reafirma la idea del misionero franciscano, ya que Antonio Valeriano, autor del relato, empieza describiendo las apariciones-encuentros, con un ‘fondo paradisiaco’ inspirado en los elementos mitológicos de la cultura náhuatl, lo que sublima a Juan Diego que parece estar en el paraíso descrito por sus antepasados²¹. A este punto, Guadalupe interviene para disipar la duda de que todo sea un cuento, “Yo soy la siempre Virgen santa María, madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra” (v.22).

Es conveniente recordar lo que el misionero Toribio de Motolinía escribió:

Ya que los predicadores comenzaron a soltar algo la lengua y predicaban sin libros... lo primero fue darles a entender a los indios quien es Dios... y luego junto con esto, fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban a María o Santa María y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María²².

Mi opinión es que los indios podían distinguir sus dioses y diosas de otras imágenes viendo si llevaban máscara. Los dioses locales eran identificados por la máscara. En un primer contacto, las imágenes cristianas eran diferentes y podían parecer todas iguales para los mexicanos. A las imágenes cristianas no se les veía como divinas porque no llevaban la máscara. Los indios jamás los pintaban o esculpían sin la máscara. En la tilma de Juan Diego, una vez estampada la imagen de Guadalupe “por grande que fuera la Señora, no era una diosa. No llevaba máscara como los dioses indios”²³. Por lo tanto, por la imagen en sí misma, Guadalupe no era identificada plenamente como una Diosa; pero por la expresión ‘madre de Dios’ o ‘madre de los Dioses’, seguramente que sí.

²¹ Cf. Juan Homero Hernández Illescas, “Estudio de la Imagen de la Virgen de Guadalupe”, *Histórica* 5, (1985), 11-12.

²² Toribio de Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, vol. I, (México, 1948), 4.

²³ Elizondo, *La Virgen de Guadalupe*, 155.

3º Criterio:

LA PREPARACIÓN DE LOS MISIONEROS PARA EMPRENDER LA TAREA EVANGELIZADORA EN UNA CULTURA DIFERENTE.

Sahagún decía: “Sea en la lengua y costumbres antiguas y también en la Escritura divina”.²⁴ Eso equivale a decir preparación en idiomas, cultura, antropología religiosa y estudios bíblicos etc. Los misioneros, conociendo más la realidad de la gente y compartiendo con ellos la vida y su ambiente, les fue esencial para interpretar la revelación, la Escritura y otras materias que debían enseñar a la gente del lugar. El texto de Sahagún fue sugerido a los primeros evangelizadores de México para que se prepararan. También los sabios aztecas, Tlamatinime, habían recibido un largo entrenamiento en diferentes artes y por ello eran los intérpretes oficiales de sus tradiciones.

¿Cómo estaban evangelizando los misioneros? Sahagún escribió otro texto estableciendo lo que debía preservarse, cambiarse y sustituirse en la evangelización de la cultura. Él presiente el terrible resultado de una evangelización que empieza con el principio de la ‘tabula rasa’, como fue el caso con la cultura mexicana.

Por la venida de los españoles y porque derrocharon y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros... necesario fue destruir todo lo idólatrico²⁵.

²⁴ Sahagún, Historia General, 706

²⁵ Citado en Ricard, La Conquista Espiritual, 297-80.

Sahagún termina diciendo:

Por un lado, los que tienen plena conciencia de que es imposible regir y cristianizar debidamente a una población de extraña raza sin haberla estudiado antes con método y simpatía. Son estos los que piensan en los problemas indígenas como fundamentales y están plenamente convencidos de que la nueva cristiandad no podía establecerse ni subsistir solamente a base de instituciones europeas. Por la otra parte opuesta tenemos la masa... los sufrimientos de la raza conquistada. (Los dirigentes) son los que pretenden mantenerla en estado de inferioridad perpetua. Y nunca lamentaremos lo bastante que en la Nueva España haya triunfado este segundo partido²⁶.

Los misioneros se habían preparado para evangelizar de acuerdo a la mentalidad del tiempo: lo que no era cristiano era pagano. Hoy en día vemos que cualquier preparación para un trabajo transcultural implica el respeto de los valores culturales y las creencias religiosas de quienes reciben el mensaje evangélico.

Tomando en cuenta el Nican Mopohua, quisiera señalar cómo la Señora ‘prepara y anima’ a Juan Diego para emprender su tarea de llevar el mensaje al obispo: “Le dirás como yo te envió... le contarás puntualmente cuanto has visto y admirado, y lo que has oído” (v.26). Juan Diego va a transmitir su experiencia, sobre todo, el fruto de su encuentro con la Señora y su deseo. Juan Diego le dice al obispo. “Me mandó que otra vez viniera a verte (v.102); cogió las flores con su mano... para que te las trajera... (v.103); ni por eso dudé (de su palabra) (v.104),

²⁶ Ibid. 354

miré que estaba en el paraíso (v.105), para que aparezca la verdad de mi palabra y de mi mensaje” (v.106). Juan Diego cumplió su misión llevando las palabras de Santa María y poniendo todo su esfuerzo en ello.

Para mí, todo el evento del Tepeyac es en sí mismo un modelo de evangelización inculturada ya puesto en práctica. Adopta los valores de la cultura con respeto; el mensaje presentado no fue distorsionado durante los hechos y uno de sus fines se cumplió: los indios no son relegados a un estado de inferioridad, por lo que uno de ellos es elegido como embajador de la misión²⁷. Además, los criterios de Sahagún favorecieron la labor de otros misioneros como Bartolomé de las Casas, que trató de contextualizar el mensaje evangélico en el ambiente local. El mensaje no sólo se encuadra dentro de los criterios de Sahagún, sino que va más allá, respondiendo a la compleja situación del pueblo.

2. LOS CRITERIOS DE ROBERT SCHREITER

Los criterios de Schreiter son presentados en su libro *Constructing Local Theologies* donde establece que estos criterios son simplemente una propuesta²⁸. En los últimos años, los autores interesados en la relación fe-cultura, han desarrollado algunos criterios para el análisis de dicho binomio²⁹, y el que a mi juicio parece

²⁷ Cf. Los dos artículos presentados al CEMLA por la región de México en Belem, Brasil 2015 “*Los pobres son evangelizados*” y en Medellín, Colombia en 2016, “*Dos modelos de Misión*”.

²⁸ Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, (Maryknoll: Orbis, 1985), 117.

²⁹ Cf. Azevedo, *Inculturación*, 18-27. Bevens, “Models of Contextual Theology”, 186. Fitzpatrick, *One Church Many Cultures*, Cap. 6, pp. 167-204. J. de Meza and L. Wostyn, *Doing Theology: Basic Realities and Processes*, (Manila: Maryhill, 1982), 86. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Cap. 5, pp. 59-71.

más completo y actual es Bob Schreiter, y es por eso que pongo el evento de Guadalupe a la luz de lo propuesto por él.

1° Criterio:

COHESIÓN INTERNA DEL MENSAJE

Cohesión significa consistencia y convicción que dan identidad a un contenido y va en coherencia con la práctica. Por ejemplo, la verdad de que Jesucristo es la definitiva revelación de la salvación de Dios es vital. Si una formulación teológica se encuentra claramente enrarecida, sin contundencia ni ofrece convicción y no en sintonía con el resto del contenido cristiano; o exige un cambio radical de la tradición, entonces hay muchas probabilidades de que no halla coherencia, entendimiento y una buena práctica cristiana³⁰.

Qué decir de los que identifican a Tonantzin con María de Guadalupe, ¿estaría en línea con la tradición cristiana? Fidel Chauvet dice que los evangelizadores sospechaban que un culto exclusivo podría favorecer la idolatría, dado que todavía en el reciente tiempo prehispánico, el Tepeyac había sido el lugar de las celebraciones en el templo de Cihuacóatl, la madre de la humanidad según la mitología náhuatl y que más familiarmente era invocada con el nombre de Tonantzin, que quiere decir, nuestra madre³¹.

³⁰ Cf. Schreiter, *Constructing Local Theologies* 118.

³¹ Cf. J. Fidel Chauvet, "Historia del Culto Guadalupano", *Album conmemorativo del 450 aniversario de las Apariciones de Nta. Sra. de Guadalupe*, (México, 1981), 34.

³² Sahagún, *Historia General*, 704-705.

³³ *Ibid.*

Los misioneros pensaban que en la mente de la gente había una identificación entre Tonantzin y Guadalupe. Quizá ellos concluyeron eso porque el pueblo vio en Guadalupe a la que les devolvió la vida a sus dioses antiguos que ya ‘habían muerto’ con la conquista. Los extranjeros rechazaban toda aparición de María en el Tepeyac, sobretodo por tener rasgos indígenas.

El texto de Sahagún dice: “es cosa que se debía remediar, porque el propio nombre de la madre de Dios Señora nuestra no es Tonantzin sino Inantzin”³². Sahagún nunca identifica Tonantzin con Guadalupe, y los misioneros reemplazan a Tonantzin por Guadalupe, “tomada ocasión de los predicadores que a nuestra Señora la madre de Dios la llaman Tonantzin”³³. Así que en el texto de Sahagún, las dos son diferentes personajes. Si él no menciona el origen de Guadalupe se debe tal vez, a la ley del rey Felipe II de permanecer callados. La afirmación de Sahagún es apoyada por Chauvet al decir que la palabra Tonantzin no se encuentra en el relato del ‘Nican Mopohua’, y por lo tanto, Tonantzin no es estrictamente identificada con Guadalupe.

En el Nican Mopohua propiamente dicho, nunca llaman a María santísima, Tonantzin... sino, fieles a las prescripciones Sahaguntinas, la llaman ‘Sancta María, Dios Inantzin, es decir, Santa María Madre de Dios’³⁴.

Valeriano, autor de la narración, especifica que la Señora aparecida en el Tepeyac es la verdadera madre de Dios. Valeriano fue indio y cristiano. Afirmar

³⁴ J. Fidel Chauvet, “Don Antonio Valeriano y su relación Guadalupana” *Servir* 93-94, año XVII, (México, 1981), 198. 206.

que la Señora es la madre de Dios, probablemente distingue ambas tradiciones, porque las dos tradiciones tienen distintos conceptos: “madre de Dios” y “madre nuestra”. Chauvet añade: “¿Se valió Valeriano y su posible equipo de informantes, de indios viejos que conocían de primera mano la historia Guadalupana? de seguro que sí³⁵.”

El evento tiene características en línea con el evangelio y con la tradición cristiana como: amar, cuidado, dignidad, fraternidad etc. El pueblo oprimido era el privilegiado para la ‘buena noticia’. Jesús dice que vino de manera especial por aquellos rechazados y despojados, anunciando que su Padre se preocupa por ellos, y él viene a atestiguarlo (Cf. Lc. 4,18-19). El evento contiene estas facetas también. El pueblo conquistado, y la gran masa del pueblo de hoy, son los elegidos para recibir, llevar y testimoniar lo que Dios hizo posible a través de los sucesos de Tepeyac³⁶. María nos presenta pues, un Dios que cuida de los ‘últimos’ haciendo evidente que el Dios de la vida sigue vivo.

Concluyendo, puedo decir que el evento es coherente con la tradición cristiana. Su novedad no está en desacuerdo con la tradición cristiana. El contenido del mensaje presenta una consistencia en línea con el evangelio. Guadalupe es la madre de Dios, como ella lo ha dicho. El relato va de acuerdo con la enseñanza de la tradición utilizando los elementos locales.

³⁵ Ibid., 191.

³⁶ Recordemos las peregrinaciones y otras manifestaciones de fe como verdaderos valores. La religiosidad popular ha sido reconocida como rico y auténtico medio de la fe. Cf. Documentos de Medellín, documento VI, nn. 1-15, sobre religiosidad popular (CELAM, 1968). Evangelii Nuntian-di, (Paulo VI, 1975), n. 48.

2º Criterio:

CONTEXTO LITÚRGICO

Hay un principio que reza: ‘Lex credendi, lex orandi’, y es que a la ley del creer le sigue la ley del orar. Si el Señor está verdaderamente presente en la comunidad por la palabra y el sacramento, luego, lo que se expresa es punto clave para la identidad cristiana. Una verdadera expresión de teología contextualizada debe ser capaz de transformarse en oración y alabanza. Una cierta congenieidad con la práctica litúrgica debe darse³⁷. Un verdadero ambiente de oración, fe y alabanza no se da con puro entusiasmo. El conocimiento mutuo y un clima de confianza entre los participantes son básicos. La comunidad de oración se hace en una atmósfera de familia.

Yendo al Nican Mopohua y al contexto cultural del tiempo, para los aztecas, la vida era sagrada, porque la razón para vivir era cumplir la voluntad de Dios; la mística de salvar la creación entera valía la pena en la medida que el ser humano conectaba tanto la realidad de Dios con la del mundo. Por lo que el pueblo ante cualquier señal de la presencia divina, era sensible a tomar la postura adecuada para con la divinidad.

Juan Diego se da cuenta que está por tener una experiencia única: “¿Soy digno de lo que oigo?” (v.10). ¿Estoy “acaso en el paraíso terrenal, que dejaron dicho los viejos nuestros mayores? ¿Acaso ya en el cielo?” (v.11). Para los mexicanos, estar en la tierra florida era el mejor sitio que uno pudiera esperar, es decir, era el paraíso donde ellos moraban junto a la divinidad. El grupo de versos (14-19) es una descripción de un ritual

³⁷ Cf. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 118-19.

de alabanza a Dios en contexto náhuatl y no tiene elementos ajenos a la tradición de la fe. “Juan Diego no se sobresaltó un punto... fue subiendo el cerrillo” (v.14). “Cuando llegó a la cumbre vio a una señora que estaba ahí de pie” (v.15). “Se maravilló mucho de su sobrehumana grandeza” (v.16). “Su vestidura era radiante como el sol” (v.17). Todo el ambiente alrededor quedó convertido en un paraíso (cf. v.18). “Se inclinó delante de ella y oyó su palabra” (v.19).

Un segundo grupo de versos (69-88) describen el diálogo entre la Señora y Juan Diego; es una conversación donde hay confianza, fe, esperanza y respeto. Se encuentran en una atmósfera de oración, y su plática comienza saludándose uno a otro. El por su parte le da a saber sus preocupaciones, las cuales dejan ver la poca esperanza de ver que su tío se recobre del mal que le agobiaba (vv.69-73). El le pide perdón (v.74). A lo que ella lo consuela dándole alivio y esperanza (vv.76-77), hasta que “quedó contento” (v.78). Juan Diego repite la ceremonia ritual de subir el cerrillo donde va a encontrar las diferentes flores (v.80), las que van a ser señal y prueba del deseo de la Señora (v.86). Despliega y descubre tu manta, es decir, su identidad (cf. v.87). Por último, se le manda a Juan Diego de contar todo lo que ha experimentado (v.88). Juan Diego quedó renovado con el diálogo que favorece la confianza con la Señora. Estaba listo para continuar con la misión, y quien se resistía a creer fue ‘convertido’ (vv.108-109), y encantado con la imagen (v.110). “La ciudad entera se conmovió, venía a ver y admirar... y a hacerle oración” (vv.123-124). El encuentro entre los dos está enmarcado por ese ambiente típico de oración. El tiene una fuerte experiencia interior con la Señora, que fue como consiguió la energía que necesitaba para su tarea misionera. Mediante tal experiencia él pudo conocer más a Dios.

En la cita de Sahagún ya vista arriba, se habla de como la gente local guardó algunas de sus tradiciones vivas, como la del Tepeyac; otra es las largas peregrinaciones de gente de todos los puntos hacia el santuario del Tepeyac. Esa tradición de venerar a la madre de Dios sigue vigente. En México, el ambiente religioso que se hace para celebrar la fiesta guadalupana llama la atención, pero tal celebración no constituye el corazón de la tradición, sino que “el milagro de Guadalupe es el llegar a ser una comunidad de practicantes”³⁸, que ven en la Morenita el rostro de Dios. El verdadero milagro parece estar en el corazón de la gente donde crece la fe, una fe que los sostiene en la esperanza durante la dura peregrinación de la vida. Este segundo criterio parece encajar bien en el espíritu de la enseñanza de la Iglesia. El evento en si es una constante alabanza al Dios de la Vida y de la Esperanza.

3º Criterio:

LA PRAXIS DE LA COMUNIDAD

El concepto de praxis va más allá de la mera acción al incluir una reflexión sobre esa acción. Lo que los cristianos hacen es central para determinar lo que los cristianos son. Es un criterio de ortopraxis y como dice el evangelio: “por sus frutos los conocerán”. Podemos llegar a conocer la autenticidad de la fe viendo el actuar diario; cuando aquella acción rebasa la mera formulación intelectual hasta conectarse con el ambiente concreto de la vida, nos lleva a la conclusión de creer o no creer en su veracidad³⁹. Por ejemplo, cierto tipo de teología que reclama la acción violenta contra el opresor

³⁸ Virgilio Elizondo, *La Morenita*, the evangelizer of the Americas, (San Antonio, 1980), 111 MACC

³⁹ Cf. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 119.

está equivocada, tanto como la teología que justifica la opresión con tranquilidad.

El concepto de praxis no implica una sola acción o un periodo corto de prueba. Yo creo conveniente tomar en cuenta tanto el relato como lo que la tradición nos ofrece. Juan Diego era un neófito que iba de camino a aprender la doctrina cristiana (v.7). Encontró a la Señora quien le dio órdenes (v.27). El fue a ver a los “representantes de Nuestro Señor” (vv.21,29). Juan Diego se mostró respetuoso con ellos (v.30). Regresó triste de la ciudad (v.33). La Señora lo anima por lo que va contento a ver al obispo (v.45). De nuevo, Juan Diego, de buena manera, saluda al obispo (v.51). Juan Diego vuelve y es perseguido por los criados del obispo (v.56). La misión no se había cumplido y al regresar encuentra una dificultad más: su tío estaba enfermo de gravedad (v.60) pero es consolado de sus penas por la Virgen (vv.75-77) que hasta le pide que lo envíe (v.78). Después de todas las trabas que encontró (vv.90-96), pudo ver al obispo (v.99). Juan Diego cumplió su misión, y se reconcilió con el obispo (v.111). Su conducta no fue equivocada y mucho menos irrespetuosa con el obispo y sus servidores. Para la mentalidad náhuatl, él actuó tal y como había sido educado, especialmente con la gente anciana y con los sacerdotes. No obstante que no había sido bien recibido en la ciudad, la gentileza de la Señora lo inspiró a seguir actuando de la misma manera. Este es el mismo caso de la gente conquistada, que a pesar de sufrir las consecuencias de la conquista⁴⁰ se sintieron unidos a la iglesia y a los ‘representantes de nuestro Señor’.

⁴⁰ “Los Indios parecían muertos pintados... eran menos que bestias... estaban todos en agonía.” Gutiérrez, *Dios o el Oro*, 44-45.

Viendo la tradición encontramos que el evento de Guadalupe ha sido la pieza que trajo unidad y esperanza a todo el país. Desde el principio de la tradición, el evento es considerado por algunos autores⁴¹ como un mero símbolo, un medio para reemplazar a las deidades aztecas. Otros defienden la historicidad de las apariciones yéndose hasta el extremo e inventando milagros⁴². Ambas tendencias concuerdan en los efectos del evento⁴³, que siguen vigentes hasta hoy. La praxis de la fe cristiana está marcada por la presencia de la madre de Dios. Por un lado encontramos que el 43.8% de los mexicanos consideran a María como el personaje sagrado más importante de su vida⁴⁴, por el otro lado vemos una evidente contradicción, “México es el país de la corrupción descarada, de la desigualdad, de las injusticias sociales más irritantes, de las conductas opuestas al cristianismo profesado”⁴⁵. Tal parece como si se dieran en dos mundos diferentes, pero ¿por qué? El problema no sólo se da en México. Maldonado, hablando de la religiosidad popular asegura:

En la Iglesia Católica padecemos una dicotomía más o menos esquizofrénica, por un lado las personas y comunidades, fieles seguidoras... y por el otro lado, el pueblo (o una parte), que se mantiene más o menos alejado... pero sigue cultivando sus propias tradiciones, costumbres piadosas, de-

⁴¹ Usualmente este grupo es llamado “antiaparicionista” y que rechazan del todo las apariciones. Pero hay que aclarar que no todos dicen que Guadalupe fue puesta para reemplazar a la diosa azteca.

⁴² A este grupo se le denomina “Aparicionista”.

⁴³ Cf. Mauro Rodríguez, *Guadalupe: ¿historia o símbolo?* (México: Edicol, 1980).

⁴⁴ Cf. Instituto Mexicano de Estudios Sociales, *La Religiosidad Popular*, (México, Ed. Paulinas, 1975), 46.

⁴⁵ Rodríguez, *Guadalupe: ¿Historia o símbolo?*, 9.

vociones... Este dualismo... afecta el corazón mismo de la comunión eclesial⁴⁶.

Dussel agrega también: “El núcleo de la religiosidad popular está incontaminado, lejos del Estado y de la Iglesia, que quedó bajo el control del mismo pueblo”⁴⁷. Y termina diciendo: “La misión de América Latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico”⁴⁸. En términos generales, desde el inicio de la conquista, la iglesia no se compagina a la mentalidad local, fue sólo una superposición de prácticas que crean un abismo que sigue abierto hasta el día de hoy⁴⁹. Aún si se da tal contradicción, la praxis del evento ha sido positiva, con la tarea de seguir construyendo el templo que congregue a todos como hermanos en un mismo pueblo.

4° Criterio:

EL JUICIO DE LAS OTRAS IGLESIAS

Una teología local debe estar abierta a cualquier crítica constructiva, por parte de las Iglesias. La voluntad de aprender, crecer y dialogar con los demás es una buena señal de la autenticidad de esa teología. La comunión con otras iglesias locales es básica en la fe católica. Una iglesia local que se cierra en sí misma de cualquier relación, y de recibir un juicio, no puede llenar los requisitos de este criterio, y se aplica tanto a iglesias jó-

⁴⁶ Luis Maldonado, Introducción a la Religiosidad Popular (Santander: Sal Terrae, 1985), 189.

⁴⁷ Enrique Dussel, “La Religiosidad Popular Latinoamericana”, Christus 601 (México, 1986), 14.

⁴⁸ Enrique Dussel, La Historia de la Iglesia en América Latina, Coloniaje y Liberación 1492-1620, (México 1986) 119.

⁴⁹ Los obispos americanos, en su carta pastoral del 12 de diciembre de 1983 escriben: “Un diálogo más personal es necesario entre la práctica

venes como antiguas. El rol del magisterio de la iglesia juega un papel muy importante, sirviendo como marco de referencia para las teologías que van surgiendo. Negarse a que una teología pueda ser supervisada por el magisterio es prueba de que su viabilidad es dudosa⁵⁰.

Tenemos primero, en el Nican Mopohua, el obispo y los evangelizadores juegan, en cierto modo, el papel del magisterio, supervisando lo que estaba emergiendo en el Tepeyac, las palabras y las obras, los elementos ya cristianos y los que daban alguna sospecha de no serlo. “En seguida le dio el recado de la Señora del Cielo” (v.31). El obispo contestó: “Otra vez vendrás hijo mío y te oiré más despacio; lo veré muy desde el principio y pensaré en la voluntad y deseo con que has venido” (v.32). Este es el primer paso: escuchar, analizar la petición y verlo con calma. La respuesta del obispo es clara y lógica, respuesta válida para cualquier persona, rico o pobre, indio o español. Juan de Zumárraga era muy sensible y respetuoso en su trato con la gente local. Juan Diego dice: “Me recibió benigneamente y me escuchó con atención” (v.37). En su segundo encuentro, Juan Diego “vino derecho a Tlatilolco, a instruirse de las cosas divinas y estar presente en la cuenta” (49). De hecho, los misioneros estaban al inicio de su tarea evangelizadora y enseñaban la doctrina cristiana a la manera europea. La gente era contada cuando asistían a la iglesia (cf. v.50).

popular y la oficial, así como la pérdida primero del uso del evangelio y luego la casi nula participación de los más pobres y sencillos de entre los fieles (Medellín, 3). Una profunda vida eclesial vibra ante el sentido de lo trascendente, como se encuentra en el catolicismo popular hispano, pudiendo ser un remarcable testimonio para los miembros más secularizados de nuestra sociedad.” National Conference of Catholic Bishops, *The Hispanic Presence: Challenge and Commitment* (Washington, 1984), 26.

⁵⁰ Cf. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 119-20.

“El obispo, para cerciorarse, le preguntó muchas cosas” (v.52). “Más aunque explicó con precisión la figura de ella” (v.53) “(El obispo) no le dio crédito y dijo que no solamente por su plática y solicitud se había de hacer lo que pedía” (v.54). Hablar de apariciones no es cosa sencilla. “Era necesaria alguna señal” (v.54). Pero antes, el obispo quería saber bien quién era el Indio. “Mandó a unas gentes de su casa... que le vinieran siguiendo y vigilando” (v.56). Cuando Juan Diego recibió la prueba le dijo: “Señor hice lo que me ordenaste (v.100)... para que veas la señal que pides y cumplas la voluntad” (v.106). “Luego que la vio el obispo y todos los que allí estaban, se arrodillaron, se admiraron (v.108)... el obispo con lágrimas de tristeza oró y pidió perdón” (v.109). “El obispo trasladó la santa imagen de la amada Señora del cielo; la sacó de su oratorio... para que toda la gente viera y admirara su bendita imagen” (v.122).

En ese tiempo, los responsables de la Iglesia no vieron con buenos ojos el evento en general. Por lo que concierne al relato, se puede concluir que en un principio el obispo desafió la autenticidad del deseo de la Señora y no aceptaba al mensajero hasta que el Indio probara la veracidad mediante un signo concreto. Al final, el obispo se convenció de que el Indio no estaba inventando la historia y en medio de todo eso, el obispo llegó a discernir de que aquello podía ser parte de los planes de Dios. Los hechos del tepeyac han sido puestos a prueba desde su inicio, pero su misma expansión por el mundo es la mejor prueba de su validez. En 1537, una imagen de Guadalupe fue llevada a América Central. En 1564, Andrés Urdaneta dio inicio al culto de Nuestra Señora de Guadalupe en las Filipinas. Puerto Rico también la hizo suya al final del siglo XVI, y dos siglos más tarde, se extendió su culto por Europa. Fue

declarada patrona de la Nueva España (desde California hasta el Salvador) en 1746⁵¹.

El evento, en sus varias dimensiones ha quedado abierto a todo tipo de exámenes y pruebas. La fe del pueblo ha sido la más desafiada. Las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular fueron (son) vistas con un punto de interrogación. La fe del pueblo era tenida como una mezcla de superstición, sacramentalismo, ritualismo y otros elementos, poniendo en duda lo genuino de esa fe. La prueba material del evento es la imagen estampada que constantemente está siendo probada con el uso de los más modernos aparatos para dictaminar la naturaleza de la imagen; lo que sirve a la vez para adquirir mayor confianza sobre la autenticidad del hecho del tepeyac.

5° Criterio:

EL RETO A OTRAS IGLESIAS

Esto significa que la comunidad local debe contribuir positivamente a que la iglesia cristiana se entienda a sí misma como un todo, ya sea afirmando lo que ya se sabe por la tradición o extendiéndose a nuevas circunstancias. Llevando a cabo su misión sale de sí misma y contribuye a la cohesión de todo aquello que la compone. Las teologías nacientes se presentan como un reto, que ponen a prueba a otras teologías. Por el envío de misioneros es capaz de abrirse a nuevas circunstancias que la renuevan, haciéndose católica de verdad. Tal vitalidad es signo de que camina hacia una mayor madurez⁵².

⁵¹ Cf. Ángel María Garibay, "Los Hechos del Tepeyac," Libro anual, 1981-1982, Albúm Conmemorativo 450 años, (México, 1984) 200-201. ISEE

⁵² Cf. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 120.

Teniendo en cuenta que en los hechos del tepeyac, el mensaje fue manifestado a un Indio que representaba a toda la sociedad, principalmente a la gente oprimida, el mensaje fue, y sigue siendo, una permanente prueba a la iglesia institucional y a los sistemas que gobiernan el mundo. Por el lado de la afirmación, el mensaje es relevante y el obispo Zumárraga reconoce su validez. Por el lado de la prueba, yo señalaría algunas reflexiones.

“Se apareció poco ha, la siempre Virgen María, madre de Dios, nuestra reina... que se nombra Guadalupe” (v.1). ¿Dónde se localiza el tepeyac? Está en el área donde vive la gente pobre y expulsada, más allá de la calzada, que separa la ciudad de la periferia. ¿Y dónde viven los evangelizadores? en la ciudad, el lugar reservado a los vencedores. “Tocante a las cosas espirituales, aún todo pertenecía a Tlatilolco” (v.6). ¿Cuál de estos dos lugares, el Tepeyac o Tlatilolco va más de acuerdo a las enseñanzas del evangelio?⁵³

En el evento, la Señora se dirige al indio Juan Diego en su propia tierra, usando su lenguaje y sus símbolos (cf. vv.9,20,22). El obispo nunca aprendió el idioma náhuatl. Ella llama a Juan Diego por su nombre (v.13), y no por número como en la iglesia (vv.49-50). “Deseo vivamente que se me erija aquí un templo” (v.23), en otras palabras, ustedes, gente que aquí vive ya no tienen

⁵³ “El (Jesús) no tenía hogar propio. De hecho, él tenía muy poco ‘status’ (posición social). Jesús hace ver la inseguridad de su propio estilo de vida. Su fe fue fortalecida por el infiel... pecadores... Jesús se conmovió, escuchó, recibió, compartió, se adaptó... Jesús fue capaz de enumerar sus necesidades... Jesús se identificó y trabajó dentro de la comunidad local... Jesús sintió lo que cuesta la adaptación, transición y asimilación cultural y lingüística.” Anthony Gittins, *Gifts and Strangers*, Meeting the Challenge os Inculturatio, (Mahwah, 1989, Paulist Press) 134-137.

que ir a la ciudad, porque ella quiere morar entre ustedes los pobres.

Juan Diego tiene que pasar por otra gente para llegar al obispo (v.30), Juan Diego y el obispo necesitan de un traductor para comunicarse, y con la Señora en cambio, el diálogo es directo, sin intérpretes, “ella salió a su encuentro” (v.69). Poder hablar con el obispo es difícil (vv.32,52), mientras que con la Señora todo parece tan familiar (v.35), dándole una misión especial y no por ello fácil (v.42). El Indio habla y el obispo escucha; el Indio cree y el obispo duda (v.59,106,109). Ella se preocupa por la suerte del Indio: “¿No estoy yo aquí que soy tu madre?” (v.76). El obispo vive en la ciudad (v.90), mientras que la Señora quiere su casa en la periferia.

Estos son algunos de los desafíos que el evento y el mensaje dan a nuestras teologías e Iglesias de hoy. Es otra alternativa al modo de acercarse al pueblo en nuestra tarea evangelizadora. El evento llega hasta el corazón de la gente al considerar su forma de ver la vida. El mensaje guadalupano es un profundo mensaje cristiano. “Un mensaje no es cristiano porque se repite el nombre de Jesús muchas veces, sino más bien, es cristiano dependiendo de su contenido”⁵⁴.

CONCLUSIÓN

Los hechos del tepeyac han encontrado muchos obstáculos para su desarrollo. Éste, como muchos otros fenómenos sucedidos durante la historia de la Iglesia, y

⁵⁴ Cf. Rubén Dri, “El Mensaje Liberador Guadalupano”, *Servir* 95-96, año XVII (México, 1981), 374.

del mismo evangelio, han pasado por filtros de prueba para poder conocer su veracidad. El hecho guadalupano ha sido afortunado en todos estos siglos de historia. Los criterios aplicados certifican que la sustancia del hecho va en línea con los valores evangélicos y con la ortodoxia de la Iglesia. Por lo tanto, lo acaecido en el Tepeyac muestra una nueva forma de adaptar la fe cristiana a la vida de los pueblos del nuevo mundo.

Para nosotros Xaverianos, el mensaje guadalupano tiene mucho que enseñarnos. Nuestra forma de hacer misión ha sido la típica del tiempo, antes y después del Concilio Vaticano: el misionero que lleva el evangelio, pero que en algunos casos eran muchas cosas y poco evangelio, o en otros casos, era solo implantar el modelo de Iglesia aprendido. A partir de los años 90's, nuestra congregación hizo un documento (Ratio Missionis) que intentó "ratificar nuestra identidad *ad gentes, ad extra, ad vitam...* orientando nuestras actividades hacia el único y común objetivo de hacer conocer y amar el Evangelio de Jesús"⁵⁵. No ha sido fácil recomponer el camino. Las nuevas generaciones de misioneros se han enfrentado con dificultad a la resistencia que hay para el cambio y renovación a partir de que somos comunidades internacionales, surgidas de contextos culturales diferentes para el testimonio único del Evangelio en tierras distintas a las propias.

El Papa Francisco nos muestra que la formalidad y quedarse en lo de siempre no es tan importante cuanto el salir y aproximarse a la gente, a la persona, a sus situaciones y llevar hasta ahí la Buena Nueva de la mi-

⁵⁵ Mensaje del XIV Capítulo General a los Xaverianos. Guadalajara, Jal. 31 de Julio de 2001.

sericordia y el amor. Este es uno de los nuevos desafíos de la misión⁵⁶. Se parece mucho a lo que la Morenita hizo con Juan Diego. Ojala esto llegue hasta nuestras casas y mesas de encuentro, donde podamos reflexionar y planear nuestras actividades pastorales y misioneras a la luz de lo que La Señora del Cielo nos ha dejado con profunda enseñanza.

⁵⁶ Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, No. 20-21



**LAS COMUNIDADES
INTERCULTURALES EN
EL MUNDO GLOBALIZADO**

LAS COMUNIDADES INTERCULTURALES EN EL MUNDO GLOBALIZADO

Rafael López Villaseñor

Resumen:

La reflexión de este artículo parte de la experiencia de interculturalidad, y del florecimiento y despertar de las Iglesias jóvenes para la misión *ad gentes*. Intenta responder a la pregunta: ¿Cuáles son los retos que tienen las comunidades interculturales? Los nuevos y antiguos modelos de Iglesia y de misión no alcanzan a dar respuesta a las nuevas inquietudes. Las certidumbres del pasado fueron sustituidas por dudas y, las verdades del pasado por nuevos cuestionamientos. El aprendizaje de vivir en comunidades interculturales requiere actitudes que ayuden a superar el etnocentrismo, que promuevan la madurez, la creatividad, en un proceso de conversión y diálogo constante. Finalmente, la interculturalidad nos lleva a abrir nuevos caminos de la misión dentro de los nuevos contextos del mundo globalizado.

Abstract:

The reflection on this article is based on the experience of interculturalidad, and on the flowering and awakening of the young Churches for the mission ad gentes. This reflection attempts to answer the following question: What are the challenges that the intercultural communities face? The mission and church models, old and new, do not have an answer to the new concerns. The certainties of the past have been replaced by doubt; and the truths of the past have been replaced by new questionings. To live in intercultural communities requires attitudes that help overcome ethnocentrism; attitudes that promote maturity and creativity in

a constant process of conversion and dialogue. Finally, interculturality leads us to opening new roads for the mission within the context of a globalized world.

Introducción

Las Órdenes y Congregaciones religiosas nacieron en contextos y vivencias de una identidad cultural local, y sus fundadores, como san Guido, tuvieron una visión universal de la misión, dando origen a todo un movimiento, a un proceso dinámico que va de lo nacional a lo internacional. Hoy día, nuestras comunidades xaverianas están formadas, cada vez más, por individuos venidos de varias culturas y países, tanto de personas jóvenes como adultas y así conforman comunidades interculturales e internacionales. Vivir en este tipo de comunidades exige mucha más madurez y capacidad de entrega, valorando lo que se gana y relativizando lo que se pierde culturalmente, exigiendo el ejercicio cotidiano de la misericordia y acogiendo de manera positiva los retos que llegan. En fin, entendemos por cultura, un conjunto complejo de eventos, que incluye conocimientos, creencias, arte, educación, religión, tradiciones, costumbres, o sea, es la cohesión de ideas, comportamientos, símbolos y prácticas sociales.

Partimos de varios cuestionamientos de la sociedad actual, ¿Cómo se da el proceso de interculturalidad? ¿Cuáles son los retos de las comunidades interculturales? ¿Cómo las nuevas tecnologías influyen en la interculturalidad? ¿Cuáles son los nuevos caminos para la misión delante de la interculturalidad? Nuestra reflexión parte de la experiencia de interculturalidad, así como del florecimiento y despertar de las Iglesias jóvenes para la misión *ad gentes*, o sea, no son solo receptoras de misioneros, sino que van pasando poco a poco de objeto de la misión a

sujeto, creando comunidades internacionales e interculturales. Esas comunidades son influenciadas por la cultura tecnológica, que proporciona relaciones humanas más flexibles que marca la sociedad globalizada. Inclusive, la interculturalidad lleva a abrir nuevos caminos para la misión dentro de los nuevos contextos globalizados.

1. El florecimiento misionero y vocacional de las Iglesias jóvenes

Durante muchos años, la Iglesia Católica, las Órdenes y Congregaciones religiosas enviaron misioneros a diferentes países del tercer mundo, después de una formación específica adecuada para la misión más allá de sus fronteras, con la tarea de la “*plantatio Ecclesiae*”. Algunos rasgos llegaron hasta el Concilio Vaticano II, que entiende la misión como “actividad característica 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” (AG 6).¹ Los misioneros debían aprender la cultura, lengua, costumbres nativas e animar las vocaciones para el clero local (*cf.* AG 26). Cuando en la Iglesia local existía un cristianismo, pero sin clero local suficiente, sin recursos para conseguir la autosuficiencia económica, se consideraba como trabajo misionero de “suplencia eclesial” (*cf.* C, 10)².

Los países fuera de Europa eran considerados tierras de misión, que recibían no solo misioneros, sino también una carga cultural colonial, considerada superior, como parte de la evangelización, lo que hacía al

¹ Decreto del Vaticano II Ad Gentes.

² Constituciones de los Misioneros Xaverianos.

misionero incapaz de reconocer el valor de la cultura local, de lo diferente (*cf.* AG 40-41); también los ritos eran vistos como inferiores y con el prejuicio que debían ser “purificados” (*cf.* AG 9).

En los últimos años la realidad misionera cambió.³ El Concilio Vaticano con su renovada eclesiología insistió en la catolicidad de la Iglesia, que invita a vivir en contacto con otras realidades, a reconocer el valor de la auténtica cultura de los pueblos en su legítima diversidad, que encarna la Iglesia universal visible en la pluralidad de las Iglesias particulares y culturales (*cf.* GS⁴ 62-64). Luego vino la presencia de los misioneros y entre ellos los Xaverianos, de países de África, Asia y de América Latina, trabajando más allá de sus territorios, inclusive en la propia Europa. Algunas Congregaciones que no tienen como objetivo la *misión ad gentes*, tienen misioneros en varios países, formando comunidades interculturales. Este nuevo escenario trajo nuevos paradigmas para la congregación, creando muchas veces, tensiones y desconfianzas, pero también la vivencia internacional e intercultural del carisma.

La nueva geografía de las congregaciones misioneras manifiesta que se está pasando por un proceso irreversible de internacionalización y de interculturalidad, necesitando fomentar más el diálogo intercultural con base en la comprensión mutua, a través del patrimonio étnico, cultural, religioso y lingüístico⁵. Así pues, las

³ Cf. ANDRADE, Joachim. Interculturalidade nas comunidades religiosas: novas formas de viver. In SUSIN, Luiz Carlos. *Vida Religiosa em processo de transformação*. São Paulo: paulinas 2015. P. 136.

⁴ Constitución del Vaticano II, *Gaudium et Spes*.

⁵ Cf. Libro Blanco sobre el diálogo intercultural. Viver juntos em igualdade. Pág. 13. Disponível em: www.dhnet.org.br/dados/relatorios/r_edh/relatorio_unesco_cultura.pdf Acesso 31 de agosto 2016.

congregaciones fundadas en Europa, en el viejo continente, no tienen más vocaciones y reciben jóvenes vocacionables de los otros continentes, llevando a un proceso de cambio de los paradigmas culturales tradicionales, a través de las comunidades internacionales e interculturales, que deben fomentar el diálogo intercultural.

Si por un lado se ve la disminución de vocaciones en los países tradicionalmente católicos, debido especialmente a los efectos de la secularización y de la baja tasa de natalidad, en el hemisferio sur, sobre todo en África y Asia, el número de católicos y de vocaciones aumentaron⁶. El crecimiento del catolicismo en África se explica por motivos demográficos, pero también por el éxito del trabajo de evangelización. Los mismos resultados se pueden constatar en el caso de las vocaciones para la vida sacerdotal y para la vida religiosa misionera. En efecto, en un intervalo de pocas décadas, el crecimiento de las vocaciones en Asia y África diseñó una nueva geografía de la presencia de las congregaciones religiosas misioneras y de la Iglesia. Por tal motivo, es más evidente la vivencia internacional de los carismas.

Las jóvenes comunidades cristianas de los países recientemente evangelizados son un regalo para la misión, una esperanza para el futuro y una fortaleza para la Iglesia y para nuestra Congregación. Igualmente, el floreci-

⁶ La evangelización em África sub-sahariana em los últimos cien años há alcanzado buenos resultados. De una población católica de 1,9 millones en 1900 pasó a 185 millones para finales de 2010 (18% de la población). En los últimos años, casi la mitad de los bautizos de adultos a nivel mundial se dieron en África. ANTUNES, Diamantino. *XXIX Assembleia Nacional da CIRM-CONFEREMO*. Maputo, 20-22 Setembro 2011. Disponível em: <http://www.comboniane.org/africa-mocambique>. Acesso em 08 de agosto de 2016.

miento vocacional de África y Asia, está traduciéndose en dinamismo misionero. El flujo de misioneros ya no es solamente de norte hacia sur, sino también del sur hacia el sur, e inclusive, cada vez más de sur hacia el norte, pasando gradualmente de ser objeto de la misión a ser sujeto de la misión. Así que, las iglesias jóvenes no solo reciben, sino, sobre todo, envían misioneros. Dan a partir de la propia pobreza⁷.

La nueva realidad eclesial está pasando de una configuración más vernácula hacia una apertura multiétnica e intercultural, creando un nuevo diseño y enriqueciendo el carisma de las comunidades religiosas; desafiando los estilos de convivencia y fraternidad, así como el modo de hacer misión y de la formación. Los jóvenes vocacionables que entran en nuestras casas formativas vienen de situaciones diferentes a los del pasado, sea por la edad, madurez humana, experiencia religiosa, formación académica, en un contexto de modernidad líquida.⁸ Si por un lado, es una riqueza, por el otro es un reto que obliga a dialogar y a repensar los programas formativos, tanto de base como permanente.

Las congregaciones religiosas, a causa del envejecimiento y de la disminución de los religiosos(as), especialmente en el primer mundo, se enfrentan con la imposibilidad de mantener sus obras esenciales. Uno de

⁷ Cf. Documento de Puebla, 368.

⁸ El término modernidad líquida es una alegoría porque no tiene forma, son fluidos que se amoldan conforme al recipiente que los contiene. Al contrario, los sólidos que son rígidos, necesitan sufrir la presión de fuerzas para amoldarse a la nueva forma. Los fluidos se mueven fácilmente, simplemente fluyen, transbordan, se derraman y llenan los vacíos. Inclusive, son fácilmente contenidos, penetran en los lugares, en las personas, le dan vuelta a todo, van y vienen al ritmo de las olas del mar.cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

los miedos que los aflige fuertemente es el aumento de la edad promedio, resultado de las pocas vocaciones que entran y de la salida de miembros jóvenes y de mediana edad, como el aumento en la expectativa de vida que hace más grande el grupo de ancianos. De esta manera, se “importan” religiosos(as) del cono sur del mundo hacia el norte con el objeto de mantener las viejas estructuras, quitando así, la fuerza joven de las actividades misioneras. Igualmente, el abrirse a las vocaciones en el tercer mundo no debiera ser por cuestiones de sobrevivencia, sino para irradiar el carisma y la misión de la Iglesia. Este objetivo origina nuevos desafíos y nuevas riquezas, contribuyendo en la creación de comunidades interculturales e internacionales.

Creemos que nuestra congregación Xaveriana tiene necesidad de superar los desafíos de la internacionalidad para enfrentar a la interculturalidad. Esto exigiría que se reconozca y se integre lo que es diferente, acogiendo el pluralismo cultural y el esfuerzo continuo por comprender y respetar al “otro” con misericordia. Así, es necesario crear la dinámica de dar y recibir, compartir y dialogar, que determina la confianza recíproca y el reconocimiento positivo de las diferencias.

Recordemos que la Congregación fundada por san Guido María Conforti nació en Italia, durante la cristiandad, para evangelizar en China, para trabajar en territorio de misión y para implantar la Iglesia. El misionero llevaba consigo una carga cultural como parte de la “evangelización”, lo que lo cegaba para reconocer el valor cultural local. Sin embargo, desde el comienzo, se aceptaron vocaciones chinas, abriendo el camino a la internacionalidad. Pero fue solamente más tarde, en los últimos decenios, que la Congregación se volvió decidi-

damente internacional con la presencia de hermanos de los varios continentes (XVI CG, 78).

2. Comunidades interculturales e internacionales

La interculturalidad se acentuó con el proceso de globalización que contribuye para producir encuentros, importaciones e intercambios culturales de modo casi sistemático. Esos nuevos vínculos transculturales facilitan el diálogo intercultural. O sea, el movimiento migratorio del tercer al primer mundo provocó la transformación demográfica en algunos países y ciudades, inclusive, teniendo como consecuencia el surgimiento de situaciones límites de tolerancia. El extranjero deja de ser distante y la sociedad ahora está forzada a la convivencia con el “otro”, el diferente, que frecuenta las calles y las plazas, mercados e iglesias, escuelas y cines, disputando empleos cotidianamente, sometiendo a la tutela del Estado, que es responsable de la salud, de la educación de los hijos y del bienestar social. El migrante trae consigo valores que ponen en jaque las tradiciones locales. La discusión sobre esta situación “sea del lado de los excolonizados, o en perspectiva de los antiguos colonizadores, no puede no constituirse como un drama.”⁹

Dentro de un contexto de globalización, surgió el concepto de interculturalidad, usado para indicar un conjunto de propuestas de convivencia democrática entre diferentes culturas, buscando la integración entre ellas, sin anular su diversidad. Al contrario, “fomentan-

⁹ MOURA, Milton. *Diversidade Cultural e Democracia: Breve Reflexão sobre os Desafios da Pluralidade*. Textos e Contextos, Salvador, v 3, n 3, p. 29-38, 2005.

do el potencial creativo y vital resultante de las relaciones entre distintos agentes y sus respectivos contextos.”¹⁰ Luego, la interculturalidad rebasó los límites de los países hegemónicos con el crecimiento del proceso de globalización, operado por instituciones transnacionales y la disminución del poder de los estados y naciones. El desarrollo de las tecnologías de comunicación y las facilidades de traslado permiten el aumento de los contactos de personas, bienes y significados que provocaron un mayor contacto entre las diversas culturas.

El fenómeno de la interculturalidad está igualmente presente en cada cultura. En la realidad brasileña, este fenómeno sucedió, de manera especial, con la migración de gente del noreste hacia los grandes centros urbanos del centro y sur del país, posibilitando la constitución de un grupo social que tenía en común su origen y una identidad cultural propia, distinta de la cultura urbana del centro sur. Más aun, la utilización de la mano de obra abundante, con baja cualificación técnica y barata fue uno de los motores del desarrollo acelerado de la región. El grupo de gente del noreste fue tratada de forma desigual y con prejuicio por las fuerzas hegemónicas de esas ciudades. Se usó, en este caso, la diferencia cultural para esconder una cuestión de fondo, que es la desigualdad social.

En Brasil, la cultura afrobrasileña, tuvo dificultad de insertarse en la sociedad, después de la abolición de la esclavitud. Este grupo étnico, de fuerte identidad cultural, que en su historia fue privado de ciudadanía y derechos humanos, fue, desde la llegada al país, uno de los mayores contribuyentes al desarrollo del mismo.

¹⁰ Ibidem.

Mientras tanto, por su origen histórico geográfico y por su identificación étnico cultural diversa de los grupos dominantes del país, continúa excluido y marginado, después de cien años de abolida la esclavitud, con resultados sociales desastrosos como analfabetismo, desempleo y violencia.¹¹ En lo que se dice respecto a la contribución de la cultura negra en la construcción de la identidad nacional se destaca la samba, como símbolo de la cultura brasileña, representando a la misma raza, tanto dentro como fuera de Brasil.¹²

En la vida religiosa, la interculturalidad surge como parte de la internacionalidad, con religiosos (as) de diferentes edades, países, formación y competencia, o sea, con personas de toda raza, lengua, pueblo y nación. Este hecho, exige la búsqueda de criterios para poder vivir en un clima de fraternidad e interculturalidad, sea en comunidades apostólicas como de formación internacional. En un mundo tan globalizado y atormentado por divisiones, sectarismos y fundamentalismos, la Vida Religiosa debe dar testimonio de que es posible globalizar la comunión de vida, siendo capaz de armonizar las diferencias y valorar los elementos culturales, a través del testimonio de comunión y fraternidad.

El ejercicio de la interculturalidad reconoce que no existe una cultura superior o inferior, sino diferente. No debe existir la polarización o crítica negativa hacia las otras culturas sino respeto, acogida, reconocimiento de las identidades y sus dinámicas dialógicas. Igualmente,

¹¹ VASCONCELOS, Luciana. Interculturalidade. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/INTERCULTURALIDADE.pdf> acesso 08 de agosto de 2016.

¹² cf. VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

se debe superar toda tentación de creer en la existencia de una cultura universal, con valores absolutos de manera etnocéntrica. Las diferencias de carácter, cultura, edad y proveniencia deben constituir una oportunidad para crecer en la dimensión misionera, en el testimonio y en la misericordia.

La Vida Religiosa situada en contextos sociales, muchas veces, resentidos por pasiones y divisiones, las comunidades interculturales con personas de distinta edad, lengua y cultura, surgen como señal de que el diálogo intercultural es posible y de que la comunión es capaz de armonizar las diferencias en el contexto local. Por eso, para el xaveriano “la comunidad intercultural tendrá como marco referencial, el contexto en que se encuentra en lo que se refiere a la vida de la Iglesia, estudios, idioma, comida y estilo de vida” (XVI CG, 100) sin descuidar la riqueza proveniente de las diversas experiencias y culturas.

La misericordia es un acto esencial de la vida comunitaria, y la madurez es necesaria para saber vivir en una comunidad intercultural. Existen comunidades internacionales abiertas y acogedoras, que aprenden a conocerse y acoger a los demás con sus culturas y a sentir la necesidad del continuo y recíproco enriquecimiento. Puede darse la incapacidad de notar los aspectos negativos de la propia cultura y bajo pretexto cultural, se tiende a enmascarar prejuicios, complejos y problemas personales. Por lo tanto, la vivencia intercultural exige a conciencia, reconocer los límites, sabiendo relativizar la propia cultura para mejorar la vivencia intercultural. El reto será siempre, para el individuo y para la comunidad, saber lo que tiene que ser valorado y lo que debe ser relativo, en el proceso de cambio de una cultura para otra.

La dimensión intercultural es un elemento ineludible de la espiritualidad xaveriana y de la actividad misionera, que expresa el deseo de hacer del mundo una sola familia en Cristo, que murió y resucitó “para reunir los hijos de Dios que estaban dispersos” (Jn 11,52). Muchas de las comunidades xaverianas, actualmente, están compuestas por personas de “diversas edades, proveniencias y formación” (C, 37), creando comunidades pluriculturales con el mismo ideal misionero (RMX, 33).

El XVI Capítulo General de los Misioneros Xaverianos expresa su aprecio por la opción que la Congregación hizo por las teologías internacionales. Esto representa una válida decisión ante el reto de la internacionalización de la Congregación, en una etapa fundamental de la formación. De hecho, se trata del momento en el cual los jóvenes en formación se preparan para asumir compromisos definitivos como la profesión perpetua y los ministerios ordenados, y se confrontan con la internacionalidad e interculturalidad (cf. XVI CG, 173). Las teologías internacionales son el lugar normal de una primera experiencia directa de vivir en una comunidad internacional. Aunque en algunos casos, el encuentro con la dimensión intercultural suceda de una forma limitada durante las etapas formativas anteriores, no obstante, es este el momento, el tiempo en el cual todos los jóvenes formandos son normalmente lanzados a vivir tal experiencia.

Podemos ver que la composición internacional e intercultural de las comunidades xaverianas manda efectos positivos con el testimonio de fraternidad y ante las oposiciones de carácter ético, ideológico y xenóforo que pueden encontrarse en algunos contextos. Otro efecto positivo está en el hecho de prepararse al proceso

de aculturación en el contexto en el cual se está insertado (cf. XI CG, 19). Es más, la riqueza multicultural traída por la internacionalidad es un reto que ayuda a comprender mejor el carisma y a vivirlo en profundidad (XVI CG, 80).

La formación de base de los Misioneros Xaverianos se adapta a la diversidad de ambientes y experiencias eclesiales en las cuales se realiza y entra en diálogo con otras culturas, consciente de los valores y de las limitaciones de cada una. “La Congregación se volvió un cuerpo más diversificado, más internacional como nunca estuvo antes, por el impulso del Espíritu y por el discernimiento de los hermanos que nos precedieron, abriendo el carisma a nuevas culturas” (RMX, 4).

La capacidad de vivir en una comunidad intercultural se convirtió en uno de los criterios de discernimiento vocacional para el xaveriano, que debe iluminar, más allá de la vida cotidiana de la comunidad y de la Familia Religiosa Xaveriana, todo el camino de la formación (XVI CG, 93). También la dimensión intercultural requiere de una buena madurez y una actitud de conversión permanente (RFX, 94). Por eso, debe existir la sensibilidad para percibir los valores presentes en las diferentes culturas; la capacidad de fundamentar la fraternidad en un nivel más profundo que de la simple sintonía de hábitos de vida o de afinidades culturales, convencidos de que la comunidad es ante todo, un don que va a ser construido a través de una participación activa y oblativa (cf. RMX, 30-33). El éxito del diálogo intercultural no depende tanto del conocimiento del otro, sino de la capacidad de oír, de la empatía, de la humildad y de acoger positivamente la diversidad.

Finalmente, comunidad intercultural sin la vivencia de la misericordia no puede existir. En otras palabras, no hay verdadera comunidad donde no se verifica el progreso de la vivencia fraterna y misericordiosa. La misericordia humana debe ser el lugar de relaciones vivas que hacen que todos crezcan en la fraternidad humana. Las faltas, las miserias conectadas a la condición humana, en vez de distanciar a sus miembros de la vida comunitaria, a través de la vivencia de la misericordia, debe ayudar a estar más cercanos.

3. Nuevas fronteras comunitarias interculturales

El ser humano es un ser social, que necesita vivir en comunidad, de relacionarse y comunicarse. La llegada de la nueva cultura tecnológica modificó la comunicación, facilitando las informaciones y la comunicación, anulando las barreras geográficas y culturales, trayendo cambios de paradigmas, de acuerdo con el modelo del ciberespacio. Vivimos las influencias de la nueva cultura tecnológica, instigados por la cultura del momento y de lo inmediato, a través de las sensaciones narcisistas y hedonistas, que pueden provocar inestabilidad, falta de compromiso y llevar al individualismo y al consumismo¹³. La cultura mediática está marcada por nuevos modos de comunicarse y crear relaciones entre individuos, comunidades y culturas. Los contactos interculturales que mantenemos dan lugar a nuevas formas de diversidad cultural, especialmente debido a los progresos de la tecnología digital y podrían ser un instrumento para la Animación Misionera, que san Guido incentivó desde los inicios de la Congregación.

¹³ cf. BAUMAN. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar 2003.

La diversidad cultural, así como la identidad cultural, se basan en la innovación, en la creatividad y en la receptividad de nuevas influencias. Todas las tradiciones vivas están sometidas a la continua reinención de sí mismas. Por lo que, a su vez, la nueva cultura tecnológica lleva a relaciones humanas flexibles, generando niveles de inseguridad y ambivalencia. La fluidez de los vínculos que marca la sociedad globalizada, se encuentra inserta en las características de la modernidad. Todo ocurre con intensa velocidad, lo que también se refleja en las relaciones entre personas y culturas. Las nuevas tecnologías abren nuevas posibilidades, nuevas maneras de relación, actuación, cultura y educación. Las barreras geográficas y temporales son prácticamente eliminadas, todo camina muy rápido, pero debe existir discernimiento para poder usarlas de manera adecuada. El internet es el campo de la creatividad, es palco fácil de información, resultados, construcción y principalmente comunicación. Así como las conexiones son hechas con enorme rapidez de la misma forma son deshechas.

En estos tiempos de globalización, quien no tiene internet, no se integra en las redes sociales, queda excluido de los que si tienen y de la cultura cibernética. Los costos de la comunicación se hicieron cada vez más baratos, disminuyendo o quitando la diferencia entre costo local y global. “La comunicación barata inunda y sofoca la memoria, en vez de alimentarla y estabilizarla.”¹⁴ El internet hizo que la velocidad de la transmisión de la información sea cada vez más rápida, pudiendo transmitirla más velozmente que el desplazamiento de los cuerpos, dejando atrás la noción de viaje y distancia

¹⁴ BAUMAN. *Globalização: As Consequências Humanas*. Rio de Janeiro: Zahar 1999.

a ser recorrida. La información pasa a ser casi instantánea en todo el planeta.

Entrar en las redes sociales y en la nueva cultura mediática crean nuevos lazos de modo rápido y líquido, como un espacio que propicia intercambio de ideas y encuentros virtuales. El uso del internet viene generando nuevas prácticas y modificando el comportamiento, en el cual se elabora el mundo social, a través de redes sociales. “No obstante, como hijos de esta época, todos nos vemos afectados de algún modo por la cultura globalizada actual que, sin dejar de mostrarnos valores y nuevas posibilidades, también puede limitarnos, condicionarnos e incluso enfermarnos” (EG 77).¹⁵

Los cambios ocurren a una velocidad impresionante y si por un lado es más fácil movernos, por otro lado, como religiosos(as) y misioneros, parece más difícil acompañar y entrar en el comboy en constante movimiento y transformación. Existen nuevas visiones del mundo, de la vida, de la sociedad y de lo sagrado, siendo fruto del mundo globalizado y tecnológico. Los cambios se dan en todos los campos y en todas las actividades humanas que influyen de forma más directa a las comunidades interculturales e internacionales. Vivir en tiempos de globalización es para el xaveriano, un apelo a su sentido crítico, al discernimiento y a la creatividad.

Las nuevas realidades también trajeron una nueva vitalidad religiosa ultraconservadora y neointegrista que busca defender el tradicionalismo ante el relativismo y el indiferentismo, que afecta también a las comuni-

¹⁵ FRANCISCO *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* São Paulo: Paulinas 2014.

dades interculturales. La ansiedad de lo nuevo puede llevar a sistemas y estructuras regresivas y arqueológicas. El fundamentalismo religioso es hijo legítimo de la modernidad líquida, nacida de sus alegrías y tormentos, y heredero, del mismo modo, de sus emprendimientos e inquietudes.¹⁶ Más aún, existe una religión específicamente moderna, nacida de las contradicciones de la vida líquida,¹⁷ en que se revelan las carencias del ser humano y la futilidad de los sueños de tener bajo control el destino humano. En el mundo globalizado hay una “metamorfosis” de la religiosidad y de la fe.

Algunas actitudes del pasado están regresando entre los jóvenes y las nuevas generaciones, como la vuelta a las viejas formas de vida católica tridentina, al uso del hábito, el clericalismo, a la disciplina férrea, al alejamiento del mundo, entre otras. También existen nuevas ondas que exigen una vida sin reglas, poco estudio sistemático, con una espiritualidad pentecostal, subjetiva, llena de emoción, ambivalente y fluida. Incluso hay quien piensa en la mezcla de símbolos del medioevo y la posmodernidad. Esta especie de ruptura puede tener consecuencias muy variadas, sin embargo, las realidades espirituales no son ajenas a la realidad de la sociedad actual.

El fundamentalismo es un fenómeno que marca la coyuntura de la modernidad líquida, como expresión de una reacción a los cambios de la globalización. En el mundo globalizado, las identidades culturales provienen frecuentemente de múltiples fuentes. En la búsqueda de la identidad no se deben abrir caminos de reinstitucio-

¹⁶ BAUMAN *O mal estar da estar da modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 1998. p 228.

¹⁷ Ibidem. p 226.

nalización y retradicionalización, sino una renovación misionera y profética, a través de la lectura adecuada a las nuevas “señales de los tiempos”. La identidad del modelo antiguo, rígida e innegociable no se ajusta a las nuevas estructuras frágiles y transitorias.¹⁸ La identidad lleva consigo fuertemente los aspectos nuevos y toma menos en cuenta los que fueron estables en el pasado.

Las tradiciones humanas interculturales en la vida comunitaria parecen también ser líquidas, fragilizadas por resentimientos acumulados, competición, ironía y rigidez, llevando muchas veces, a refugiarse en falsos valores. Los vínculos comunitarios pueden ser ambivalentes, misteriosos, frágiles, conflictivos e inseguros. Los conflictos comunitarios hacen parte del ser humano, pues como personas normales tenemos límites y creamos conflictos. Los conflictos interculturales e intergeneracionales pueden ayudarnos a madurar y a crecer en fraternidad.

En la comunidad internacional existe el peligro de crear un idealismo multicultural, que construye castillos de arena, que imagina una comunidad sin conflictos, sin incoherencias, sin patologías y sin problemas. Pero el individualismo, el egoísmo, el egocentrismo, la ambición personal, son palabras que muestran la dificultad que afectan a la comunidad y crean desarmonía en la vida común. Cuando encontramos eso podemos desilusionarnos y difícilmente responder con madurez a la situación. Por lo tanto, es necesario educar para la interculturalidad con realismo, sin perder el anhelo utópico de soñar. Todos los integrantes se benefician con el diálogo continuo mutuo que permite comprender la histo-

¹⁸ cf. BAUMAN, Z. *Identidad*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro, 2005: Zahar. p.30-32.

ria, las motivaciones, los retos culturales, las realidades pasadas y actuales. La ausencia del diálogo contribuye a la creación de un clima de desconfianza mutua, de tensión y de ansiedad. El diálogo intercultural es necesario, sobre todo en la comunidad multicultural. Solo el diálogo permite vivir la diversidad en la unidad.

La comunidad intercultural debe estar siempre atenta para cuidar la identidad, no como algo que hace iguales a todos, sino como lo que nos distingue en la individualidad. ¿Es posible construir una identidad de la comunidad intercultural sin tener en cuenta la alteridad? La identidad debe ser considerada como el conjunto de elementos complejos y sensibles a los diversos contextos vividos. Aunque cada individuo es el producto de su patrimonio y origen social, todos pueden enriquecer mutuamente la identidad en la comunidad intercultural por medio del diálogo. La apertura, la misericordia y el compartir recíproco son componentes que ayudan a enriquecerse culturalmente; son mecanismos que permiten encontrar constantemente un nuevo equilibrio de la identidad, que responde a las nuevas experiencias y que aumentan dimensiones nuevas a la identidad sin perder las propias raíces. El diálogo intercultural nos ayuda a evitar los obstáculos de identidad y a permanecer abiertos a las exigencias actuales.

4. Interculturalidad y diálogo: nuevos caminos de la misión

La internacionalidad y la interculturalidad llevan a abrir nuevos caminos de la misión. La reflexión teológica procura pensar sobre el concepto de misión *ad gentes* dentro del contexto de la globalización, del encuentro de las culturas y de los pueblos. A partir de las nuevas

realidades de la misión hoy, se habla también de *inter gentes*, concepto que redefine y amplía el concepto de la misión, adaptándolo a nuevos contextos del mundo globalizado y ampliándolo independientemente del lugar, contexto y religión que se profesa. La misión *inter gentes* se dirige a todos los que no son cristianos sin excepción, sin importar el lugar donde viven.

A partir de las grandes migraciones y del encuentro de las diversas culturas, la teología creó el término *inter gentes*, complementando a la misión *ad gentes*. Entre los pueblos en transición surgen nuevos ámbitos de misión, donde se puede tener la oportunidad de nuevos encuentros movidos por el Espíritu¹⁹. Subrayamos que la misión *inter gentes* es entendida como diálogo y encuentro entre las *gentes*, pueblos, grupos humanos y culturas. En esta nueva percepción de la misión *ad gentes* vivida como misión *inter gentes*, está el compromiso de construir una Iglesia multicultural, acogedora, respetuosa, instrumento de diálogo saludable entre las culturas.

En el contexto de la globalización, la misión *ad gentes* no puede ser caracterizada solo por la cuestión geográfica sino también existencial (cf. EG, 122). Lo que debe caracterizar a la misión *ad gentes* es la distancia religiosa, no solo geográfica. La actividad misionera se dirige a los “pueblos, grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y el Evangelio no son conocidos, donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos” (RMi, 33)²⁰.

¹⁹ cf. DORNELAS, S. M. *Espiritualidade para a Missão Inter Gentes junto aos migrantes*. Disponível em: www.missiology.org.br. Acesso: 20 de agosto de 2016.

²⁰ JOÃO PAULO II. *Redentoris Missio*, encíclica publicada em 07 dezembro de 1990.

Por lo tanto, el diálogo con los que no creen en Dios debe asumir la herencia de la antigua misión *ad gentes*. La gran división en el mundo globalizado no debe ser establecida entre cristianos y no cristianos o entre religiones monoteístas y politeístas, sino entre creyentes en Dios y no creyentes. La misión es de todas las Iglesias para el mundo, es hecha por el intercambio misionero como expresión de la universalidad y de la solidaridad de la Iglesia, sin paternalismos, sin complejos, al mismo tiempo en que permite responder mejor a los nuevos desafíos de la globalización, de las migraciones de la interculturalidad que caracteriza a las grandes metrópolis.

La misión siempre incluye el diálogo, que no significa solo una plática entre las cúpulas de los dirigentes religiosos, sino el testimonio comprometido, a partir de una experiencia de vida de la propia fe. Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica no solo reprobó toda y cualquier discriminación o vergüenza contra las personas por causa de su raza o color, clase o religión, como algo incompatible con el espíritu de Cristo (NA, 5)²¹, sino que invitó repetidas veces al diálogo y a la colaboración “con los seguidores de otras religiones, testimoniando siempre la fe y la vida cristiana” (NA, 2). En las religiones no cristianas podemos descubrir “un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los hombres” (NA, 2), y encontrar “la semilla del Verbo” (AG, 11). Ellas representan, entrelazadas en las culturas de los respectivos pueblos, una “preparación evangélica” (LG, 16)²² y una “pedagogía de Dios o preparación para el Evangelio, para Cristo” (AG, 3).

²¹ Decreto del Vaticano II *Nostra Aetate*.

²² Constitución del Vaticano II *Lumen Gentium*.

El Concilio Vaticano II orienta a los católicos y misioneros para que al mismo tiempo de que son testigos de la fe, “reconozcan, conserven y hagan progresar los bienes espirituales, morales, así como los valores socioculturales que en las religiones existen” (NA, 2). El diálogo se torna elemento central de la acción evangelizadora de la Iglesia. El espíritu de ese diálogo se traduce “una actitud de respeto y de amistad, que penetra en todas las actividades que constituyen la misión evangelizadora de la Iglesia” (DAP, 9)²³. Ese diálogo, “guiado solo por el amor, por la verdad y con la necesaria prudencia, no excluye a nadie” (GS, 92). Por eso, “todos los cristianos deben empeñarse en el diálogo con los fieles de todas las religiones, de modo de hacer crecer la comprensión y la colaboración, para reforzar los valores morales, para que Dios sea alabado en toda la Creación”²⁴. El objetivo mayor del diálogo es profundizar el propio compromiso religioso y responder, con creciente sinceridad, al apelo personal de Dios y al don gratuito que Él hace de sí mismo, don que pasa siempre, como lo proclama nuestra fe, a través de la mediación de Jesucristo y la obra de su Espíritu (DAP, 140).

La teología de las religiones propone dos principales caminos para una comprensión cristiana del papel de los líderes espirituales de las otras religiones. Lo primero es identificar la presencia de Cristo en las diferentes religiones,²⁵ lo que posibilita una verdadera experiencia de Dios. Toda verdadera oración es hecha en el Espíritu de

²³ CELAM. *Documento de Aparecida da V Conferência Episcopal Latino Americana*. São Paulo: Paulinas, 2007.

²⁴ WOLF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. Revista *Pistis Prax.*, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 7, n. 1, pp. 81-111, jan./abr. 2015, p. 96-97.

²⁵ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004. p 105-130.

Cristo, que ora en nosotros y es realizada “con palabras enseñadas por el Espíritu” (1Cor 2, 13). Así es como Dios habló por medio del Hijo al mundo, y de muchos otros modos y de distintas maneras (Heb 1,1). Si el evento Cristo es el sacramento universal de la voluntad de Dios de salvar al género humano, no es necesario para eso que él sea la única expresión posible. El poder salvífico de Dios no está ligado exclusivamente a la señal universal que Él proyectó para su acción salvífica. El misterio de la encarnación es único; la existencia individual de Jesús fue asumida por el Hijo de Dios. Si solo Él fue constituido de ese modo como “imagen de Dios”, también otras “figuras salvíficas” pueden ser “iluminadas” por el Verbo o “inspiradas” por el Espíritu para hacerse indicadores de salvación para sus fieles, de acuerdo con el plan de Dios que abraza a la humanidad²⁶.

El segundo camino es aproximar los medios usados por los mediadores de la relación del ser humano con Dios. La cruz, por ejemplo, es rechazada por los hindús, budistas, judíos y musulmanes. Pero no es imposible una aproximación de la verdad cristiana sobre la cruz y la muerte del ego propuesta por el budismo²⁷. El acercamiento al islamismo estaría en el hecho de que la cruz de Cristo llegara a significar total sumisión a la voluntad de Dios. No obstante, permanece la divergencia entre lo que es esfuerzo humano para la liberación en la meditación budista y la acción de la gracia divina en el cristianismo; así como la diferencia entre el realismo cruel de la cruz de Cristo y la noción docetista del islamismo.²⁸

²⁶ DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. p 413.

²⁷ SUZUKI, D. T. *Misticismo Cristiano e Budista*. Roma: Astrolabio Ubaldini, 1971. P 101-103.

²⁸ WOLF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. P 104.

En la tentativa de reconocer la mediación del cristianismo e ir más allá de la tradición cristiana hay que afirmar un relevante papel de los líderes espirituales de las religiones, bajo la orientación del mismo Espíritu que condujo y conduce el máximo líder del cristianismo. Si las diferentes religiones y espiritualidades posibilitan una real experiencia de Dios, esa se da bajo la acción del Espíritu y de la gracia de Cristo. Pero tal acción puede tener una forma peculiar en las diferentes vivencias espirituales, lo que las distingue del cristianismo. Son variadas las formas de Dios para realizar su plan salvífico. No se trata de reconocer solo un valor subjetivo de las vivencias espirituales de los miembros de las otras religiones, sino de afirmar los valores objetivos que en ellas se encuentran. Después de todo, el Espíritu de Dios está universalmente presente, antes, durante y después de la encarnación, potencializando los elementos objetivos de las diferentes religiones.²⁹

En la perspectiva cristiana, las auténticas vivencias espirituales que se dan en las prácticas instituidas por las religiones como la oración, ritos, cultos y enseñanzas, se dan en un único Espíritu, el Espíritu de Cristo: “dondequiera que suceda una genuina experiencia religiosa es seguramente el Dios revelado en Jesucristo que entra, de forma escondida y secreta, en la vida de las personas.”³⁰ Esa es la condición para que aquella experiencia ponga en relación a la persona con Dios. Es el Espíritu de Cristo que convalida la experiencia espiritual de una tradición religiosa.

²⁹ Ibidem. p.105.

³⁰ DUPUIS, J. *Para uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. P 236.

La complementariedad es recíproca, no obstante que sea desigual, entre la tradición del cristianismo y las otras tradiciones religiosas, que contienen elementos de verdad y de gracia. Esa complementariedad en la cual existe espacio para la oración, el diálogo y compartición de valores salvíficos, base del auténtico diálogo interreligioso es fuente de enriquecimiento mutuo. El plan salvífico de Dios es mayor que nuestras ideas teológicas.³¹ “Después de todo, todas las religiones transmiten, por medio de la fe, una visión de vida, una actitud delante la vida y una norma para el bien vivir.”³²

El diálogo es la búsqueda constante de Dios y sus huellas en la historia humana, “hace parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (RMi 55) y “no es una estrategia interesada” (RMi 56). Pero el racismo, la xenofobia, la intolerancia y las diversas formas de discriminación dificultan y desisten del diálogo. “No habrá paz entre las naciones si no existe paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones si no existe diálogo entre ellas.”³³ Por lo tanto, el diálogo intercultural e interreligioso es un paradigma de la misión, que respeta profundamente la diversidad, siendo una fuente de comunión en medio de las diferencias. Escuchar al otro, el diferente, es siempre el camino que abre pasos para la misión y para el crecimiento. Siendo así, la Iglesia Católica desea proseguir en el diálogo sincero y fecundo con las diferentes tradiciones religiosas.

³¹ DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro do encontro*. p.157-158.

³² KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Campinas: verus, 1999. p.16.

³³ Ibidem. p. 17.

El diálogo es fundamental para el carisma de los Misioneros Xaverianos, es parte esencial de la actividad misionera. Esta actividad de la Congregación se caracteriza por ser *ad gentes, ad extra, ad vitam* (cf. RMX, 10-13) y por causa del “carisma específico, somos enviados a poblaciones y grupos de no cristianos, fuera de nuestro ambiente, cultura e Iglesia de origen” (C, 9). Por lo tanto, “las grandes migraciones y emigraciones en todos los continentes nos involucran aún más en el empeño por el diálogo y por el encuentro intercultural e interreligioso.”³⁴ Por parte de los Misioneros Xaverianos existen gratas experiencias de diálogo con el hinduismo, budismo y sintoísmo, apareciendo como más retador el diálogo con el islam. No obstante, eso, el diálogo no debe ser una actividad delegada a la sensibilidad personal de algunos xaverianos, sino que necesita estar inserto en el proyecto misionero de todas las Circunscripciones xaverianas, garantizando personas y recursos³⁵.

5. Consideraciones finales

El florecimiento vocacional de las iglesias de África, Asia y de América Latina está dando un nuevo rostro más universal, más multiétnico e intercultural, estam-pando un nuevo diseño y enriqueciendo a la Congregación. La nueva realidad trae consigo riquezas y retos, angustias y esperanzas, dudas y confianza, que deben llevar a ver nuevamente los antiguos paradigmas delante de las nuevas configuraciones del mundo actual. Los desafíos son muchos, ante los nuevos y viejos modelos, que no alcanzan a responder las inquietudes de la in-

³⁴ DIREZIONE GENERALE. *Dialogo e acculturazione nella pratica missionaria xaveriana*: sesta lettera circolare. *iQuaderni dei Saveriani*, 95. Edizioni: CSAM. Roma, Giungno di 2016. p.6.

³⁵ Ibidem. p.3.

terculturalidad. Las viejas certidumbres fueron sustituidas por dudas, verdades y por nuevas interrogantes. Por lo tanto, pertenecer a una cultura significa asumir una identidad frente al otro, tener la capacidad de compartir los propios valores y enriquecerse con valores ajenos. La cultura no puede ser determinante en la relación interpersonal, pero podemos justificar, a veces de manera equivocada, comportamientos o conflictos.

Formar comunidades interculturales es una enseñanza que ayuda a superar el etnocentrismo.³⁶ Las diferencias de carácter, cultura, proveniencia y edad son una ocasión para ser testigos de la dimensión misionera universal, haciendo del mundo una sola familia. Vivir la interculturalidad requiere madurez, misericordia y actitud de conversión permanente. No es fácil tener una sensibilidad de percibir los valores presentes en las diferentes culturas, sin saber relativizar los propios valores culturales.

Vivimos constantes transformaciones y nuevos retos de la modernidad líquida, que crean angustias, tristezas, esperanzas, perplejidades y cuestionamientos. Los cambios rápidos, en parte, son fruto de las nuevas tecnologías. El internet, los celulares, las redes sociales, entre otras, influyen en la sociedad, y los misioneros facilitan las informaciones, anulan las barreras geográficas y culturales de la humanidad, promueven la fraternidad universal, pero también pueden proporcionar una mayor distancia entre pobres y ricos, acentuando más aun las diferencias.

³⁶ Etnocentrismo como actitud que ve a las otras culturas en función de la propia, lo que puede traer intolerancia a los otros pueblos y/o sentimiento de superioridad de la propia cultura.

Finalmente, el diálogo interreligioso e intercultural emerge para nosotros Misioneros Xaverianos, como uno de los grandes desafíos para la misión *ad gentes* e *inter gentes* en el mundo globalizado, contribuyendo para la comprensión entre diferentes culturas. Como congregación misionera somos provocados a percibir la importancia vital de una relación creativa y mutua entre las grandes religiones, lo que implica compartir la vida, experiencias y conocimiento mutuo como condición esencial para el respeto, la construcción de la paz y armonía universal. Así pues, en este tiempo de globalización y de pluralismo religioso debe acentuarse la singularidad, el valor de la diversidad y de la interculturalidad, como dato irrenunciable e irrevocable de apertura.



**ÁMBITOS PRIVILEGIADOS
DE LA MISIÓN AD GENTES
PARA EL LAICO MISIONERO**

ÁMBITOS PRIVILEGIADOS DE LA MISIÓN *AD GENTES* PARA EL LAICO MISIONERO

Una reflexión a partir de América Latina

Estêvão Raschietti
rasquio@yahoo.com.br

Resumen:

Este ensayo fue elaborado, con ocasión del Seminario sobre *Laicado y Misión*, promovido por el Secretariado Internacional de la Pontificia Unión Misionera, del 13 al 18 de febrero del 2017, en Roma. Hay la necesidad de reconstruir un cuadro general de la acción misionera, entre la misionariedad esencial y los proyectos misioneros distintos, a la luz de la proyección *ad gentes*, delante de los cambios de época y a partir de la participación de todo el Pueblo de Dios. De esta reconstrucción se abre un abanico de interrelación que incluye pastorales locales y la participación de laicos y laicas en proyectos misioneros. Todo el pueblo de Dios está llamado a participar de la dimensión universal de la misión, de distintas maneras y formas, todas ellas esenciales, significativas y relevantes para el anuncio del Reino de Dios.

Abstract:

This essay was prepared for the Seminar on Laity and Mission, promoted by the International Secretariat of the Pontifical Missionary Union from February 13 to 18, 2017 in Rome. There is a need to reconstruct a general frame of the missionary activity between fundamental missionarity and distinct missionary projects, in the light of the projection ad gentes, in the face of epochal chan-

ges and the participation of all People of God. From this reconstruction opens a range of engagement that includes local pastoral until the participation of laymen and laywomen in projects across borders. Every People of God is called to participate in the universal dimension of the mission in different ways and in different shapes, all essential, meaningful and relevant to the proclamation of the Kingdom of God.

Al lanzarnos sobre el tema de la participación de los laicos y laicas en la misión *ad gentes*, optamos no solo por señalar ámbitos de acción, sino de proponer una reflexión sobre los campos de la misión a partir de la participación del Pueblo de Dios. El adjetivo “privilegiado” nos invita a un discernimiento sobre lo que es misioneramente relevante en la acción evangelizadora de la Iglesia hoy, teniendo como eje orientador la *missio ad gentes* y como referencia, el sujeto eclesial, en el contexto latinoamericano.

DESAFÍOS CONTEMPORANEOS DE LA MISIÓN

Precisamos considerar como premisa necesaria, la *profunda transformación* que ocurrió con el concepto de misión y la práctica misionera a partir de la segunda mitad del siglo XX: un desplazamiento de base, de motivación, de horizontes, de tareas, de estructuración, de perspectivas y, finalmente, de protagonistas. El término “*transformación*” nos ayuda a entender que no hubo exactamente una ruptura radical con el paradigma de la misión moderna, menos todavía con el mandato apostólico (*cfr.* RMi 2). Lo que hubo fue una relectura de la vocación de la comunidad cristiana, en un decidido, cadencioso y progresivo cambio de foco, de sensibilidad,

de interpretación y de significado sobre la tarea esencial de “hacer discípulas a todas las naciones” (Mt 28,19).

Esta transformación se justifica principalmente con el cambio de época, reconocida y asumida a partir del Vaticano II. En los últimos cien años, las transformaciones exponenciales y desenfrenadas ocurrieron en todos los niveles de la realidad humana mundial, gracias a los avances de los mercados y de la tecnología (*cfr.* GS 4). Todo quedó inexorablemente alterado y acelerado después de épocas en la historia en que las cosas tardaban mucho para acontecer. De un cuadro de estabilidad, orden, lentitud, control, previsión, seguridad, en que los individuos se sometían a las instituciones y todo seguía su camino, se pasa a una coyuntura inestable, dinámica, imprevisible, fuera de control, extremadamente compleja, en la cual el individuo, libre y autónomo, tiene la posibilidad de acceso a todo, a todos y en todo tiempo, movilizand o personas, creando relaciones, produciendo, construyendo conocimiento sin pasar por las instituciones.

La sociedad mundial está sufriendo, desde hace tiempo, una verdadera convulsión a causa de la profundidad, la rapidez y de la liquidez de como esas transformaciones vienen sucediendo: cambios de hábitos, jerarquía de valores, visión del mundo, percepción de la realidad, sistema de relaciones, proyectos de vida, construcciones de identidad, etc. Todo muy junto y mezclado al mismo tiempo, en una pluralidad de manifestaciones que aturden y con expresiones cada vez más volubles. Las discípulas y discípulos misioneros, para los cuales “no hay realidad alguna verdaderamente humana que no encuentre eco en su corazón” (GS 1), viven hoy en ese escenario:

Mientras en otros periodos de la historia, los discípulos misioneros necesitaron dar las razones de su esperanza, como consecuencia de criterios firmemente aplicados, en nuestros días, son los propios criterios que vienen sintiendo la caída. Para no pocas personas la incertidumbre sobre como juzgar la realidad y como interactuar con ella es muy grande. Por eso, estamos en un cambio de época, pues ella ya no afecta solamente a este o aquel aspecto concreto de la existencia. Los cambios de época alcanzan a los propios criterios para comprender la vida, todo lo que ella dice respecto, inclusive, a la propia manera de entender a Dios.¹

En esta coyuntura, es obvio que la misión *ad gentes* pasa por una inevitable “*desterritorialización*” al asumir otra dimensión mucho más amplia y global, pues la realidad mundial, como en todo, se vuelve de ahora en adelante, una enorme “tierra de misión”. Aún más, esa transformación no dice respecto solo a una cuestión sociocultural: por el contrario, penetra dentro en un impase propiamente teológico. En efecto, de la misma forma que no tendría más sentido hablar de misión solamente como primer anuncio a los no cristianos, ¿tendría sentido, acaso, continuar proclamando a Jesucristo como “el mediador y la plenitud de toda revelación” (DV 2), delante de la pluralidad de las distintas religiones y del derecho a la libertad religiosa? ¿Por qué motivo precisaríamos afirmar la necesidad de pertenecer a la Iglesia Católica (cf. LG 4), si las personas pueden conseguir la salvación del mismo modo que fuera de ella, pudiendo ser “de varias

¹ CONFERENCIA NACIONAL DE LOS OBISPOS DE BRASIL. *Directrices Generales de la Acción Evangelizadora 2011-2015*, DGAE 2011 – 2015, n. 25.

maneras ordenadas al pueblo de Dios”? (LG 16). ¿Por qué atribuir valor a los sacramentos como medios que “confieren la gracia” (SC 59), cuando esos no se hacen canales exclusivos, puesto que elementos de “verdad y gracia ya están presentes en medio de los pueblos, fruto de una secreta presencia divina” (AG 9) y que “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).

Hasta hoy, estas y otras interrogantes no han sido bien contestadas: están en el aire como algo que ponen en jaque la conciencia eclesial, particularmente, entre cristianos y cristianas que viven en contacto directo con los retos más desconcertantes de la realidad actual. El propio “ámbito” y significado de la misión parece estar fuertemente amenazado, implícita o explícitamente, a pesar de los persistentes llamados para volvernos una Iglesia en salida. ¿De qué manera, entonces, podemos hablar de “ámbitos privilegiados” como áreas de acción de algo que es indefinido y sustancialmente cuestionable? Al final de cuentas, la misión *ad gentes* se da, por lo general, en situaciones no confortables, arduas y arriesgadas: solo falta cuestionar su sentido para tornarla completamente inviable.

Por otro lado, sabemos que no podemos renunciar a la misión fuera de nuestras fronteras sin renunciar a la propia identidad cristiana. Debemos concluir, por tanto, que es necesario pensar nuevamente en la misión a partir de la globalidad y de la complejidad que ella asumió, desde la perspectiva conciliar de una Iglesia injerta en el mundo contemporáneo y del decidido protagonismo de todo el Pueblo de Dios, sin perder la riqueza de la especificidad de cada acción, de cada dimensión y de cada

sujeto, pero necesariamente relacionando cada elemento dentro de un cuadro general. Ese cuadro precisa ser re-configurado y resignificado para poder detectar dónde y cómo el misionero laico puede expresarse efectivamente.

LA MISIÓN HOY

Desde el Vaticano II la misión comenzó a ser entendida no solo como actividad exclusiva de evangelización a los no cristianos, sino como elemento estructurante de la identidad de la Iglesia. En efecto, la misión viene de Dios porque Dios es amor, un amor que no se contiene, que transborda, que se comunica, que sale de sí. La misión existe con Dios: la misión es Dios, porque habla con respecto *a su manera de ser*. De este modo, no es la Iglesia que tiene una misión, sino la misión que tiene una Iglesia: es la misión que procede del amor de la fuente que es el Padre (*cf.* AG 2), que llama a la Iglesia a participar (*cf.* EG 12). Los horizontes de este movimiento de acercamiento son siempre geográficos y escatológicos: los confines de la tierra y el fin de los tiempos.

La misión, como elemento estructurante de la identidad y de la actividad de la Iglesia, se expresa hoy en un cuadro complejo de situaciones y de interlocutores que no permiten más que sea interpretada unilateralmente. Ante todo, indica una dinámica paradigmática que pretende poner en clave misionera toda la actividad habitual de las comunidades eclesiales (*cf.* EG 15).² Por consecuencia, se desdobra en proyectos y campos que dependen de contextos y circunstancias específicas: “las diferencias no se originan en la naturaleza

² Cf. FRANCISCO. Discurso del Santo Padre a los obispos responsables del Consejo Episcopal Latinoamericano por ocasión de la Reunión General de Coordinación, 28 de julio de 2013.

íntima de la misión, sino en las condiciones en que esa misión se ejerce” (AG 6).

Viendo el mundo hoy, a la luz del magisterio de la Iglesia, podemos distinguir tres ámbitos esenciales de la misión:

- a) La *pastoral*, que tiene como interlocutores a los cristianos militantes y a las comunidades eclesiales constituidas que necesitan de conversión;³
- b) La *nueva evangelización*, tiene como interlocutores no solo a los cristianos alejados de la vida de la comunidad, sino también a los que no creen en Cristo (*cfr.* DAp 168) en el conjunto de una sociedad secularizada y pluricultural donde cada Iglesia local está inserta;⁴
- c) La *missio ad gentes*, tiene como interlocutores a aquellos que no conocen a Jesús, en medio de pueblos y sociedades tradicionalmente no cristia-

³ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS. *Mensaje al Pueblo de Dios de la XIII Asamblea General Ordinaria*. Brasília: CNBB, 2013, p. 39-40 [n. 9].

⁴ El ámbito de la “Nueva evangelización” necesita ser aclarado. Ese concepto tuvo una evolución y un proceso de recepción que pasó de un simple anhelo en juntar “a los alejados”, a todo lo que respecta al testimonio, servicio, diálogo y anuncio que una Iglesia promueve en todos los sectores de la sociedad donde ella se encuentra: “nueva evangelización” se refiere, por lo tanto, **al conjunto de presencia y acciones de la comunidad cristiana en su contexto sociocultural**. De esta manera, situaciones que la *Redemptoris Missio* designaba como misión *ad gentes* (por ejemplo, los nuevos fenómenos sociales, los modernos areópagos, etc – **RMi 37**), ahora viene a hacer parte de la nueva evangelización. 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 Latinoamericano en Aparecida, lanzó la “Misión Continental” (*cfr.* DAP 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” (DAp 168, *cfr.* **Proposito 9-10**).

nas, donde la presencia de la Iglesia no está suficientemente estructurada (*cfr.* RMi 33; EG 14).

Tenemos, por tanto, una única y esencial misión que avanza en tres direcciones que se completan y que son fundamentales: una misión en casa (pastoral), una misión fuera de casa (nueva evangelización) y una misión en la casa de los otros (*ad gentes*). La *Redemptoris Missio*, sin embargo, alerta que esa última orienta a las otras dos en el sentido y en el modelo referencial: “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 y, consiguientemente, descuidada u olvidada” (RMi 34).

Más aun, es de suma importancia comprender los tres ámbitos como íntimamente interconectados. Sin una adecuada animación pastoral tendremos una *misión colonizadora*, realizada por una Iglesia convencida de estar suficientemente evangelizada y que, por tanto, se siente en la obligación de evangelizar a los otros, como dueña y mensajera de la verdad (*cfr.* EN 15); sin una nueva evangelización 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 en la tierra, ni una acción en su propio territorio. Finalmente, sin una generosa cooperación misionera *ad gentes*, tendremos, pues, una *misión auto referencial*, 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 (*cfr.* EN 62).

TRES IMÁGENES PARA LA MISIÓN DE HOY

Para entender mejor el alcance de esos campos de acción y sus conexiones, podemos recurrir a tres imágenes evangélicas que parecen estar hechas a la medida para describir las tres situaciones de la misión.⁵

a) La primera figura es la del *buen pastor*, que tiene relación con la pastoral en las comunidades cristianas ya formadas y constituidas. Es una misión restringida al espacio del redil, que se basa en una relación personal, íntima, con sus interlocutores. El pastor “llama” a las ovejas, las cuales “oyen su voz”, él las conoce por nombre, las lleva afuera, camina al frente de ellas, corre detrás de ellas cuando se pierden, da la vida por ellas y al mismo tiempo, tiene una preocupación con otras ovejas que “no son de este aprisco” (*cf.* Jn 10, 1-18). El pastor es una figura fundamental para el crecimiento de la comunidad. La misión aquí es movida por la caridad pastoral y por la cercanía maternal de la Iglesia a las personas (*cf.* DAp 199).

b) La segunda figura es la del *sembrador*, que habla de la *nueva evangelización* en una sociedad secularizada y pluricultural en la cual la Iglesia está inserta. El lugar no es más el redil del pastor, cerrado con sus puertas y sus reglas de funcionamiento. Ahora el “campo es el mundo” (Mt 13, 48), lugar abierto, de riesgo y de inseguridad, donde el sembrador sale para sembrar. Él esparce la semilla en todo tipo de terreno, pero no es él que hace crecer (*cf.* Mc 4, 26-29). La acción del sembrador está marcada por una gratuidad radical: él

⁵ Cf. GIRARD, Marc. *A missão da Igreja na aurora do novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 45-75.

solo lanza la Palabra de Dios, que puede ser pequeña como la semilla de mostaza (*cf.* Mc 4,30-32) y no se preocupa ni de arrancar la cizaña (*cf.* Mt 13,29). Pero se anima por la profunda *esperanza* de que algo pueda dar fruto.

c) La tercera figura es la del *pescador*, que se refiere a la misión *ad gentes* en pueblos y contextos totalmente ajenos al mensaje del Evangelio. El pescador no ejerce su profesión dentro de un redil, al lado de su rebaño con el cual establece una relación de cariño y de intimidad. Él está navegando en alta mar a merced de las turbulencias, en un lugar inhóspito, totalmente inseguro, incontrolable, hostil. No tiene tampoco la misma expectativa del agricultor en relación a la semilla y al campo, que en algún lugar deberá dar fruto. La pesca depende de la casualidad, de la suerte, está sujeta a todo tipo de imprevistos, de sorpresas y de riesgos. Es una misión en la cual la Iglesia descubre su verdadera vocación en dejarse conducir solamente por la Palabra (*cf.* Lc 5,5). La misión se vuelve aquí una actividad marcada por la pura fe.

Las tres imágenes bíblicas retratan bien las tres diversas situaciones y la dinámica diferenciada de cada una de ellas. La imagen del pastor está ligada al cuidado maternal de Yhwh que guía y conduce al Pueblo de Israel (*cf.* Gn 48,15; Sal 23; Is 40,11; Jr 31,10; Ez 34,13; Zc 11,7). Mientras tanto, la parábola del sembrador, Jesús la relaciona al anuncio gratuito de la Palabra y a su acogida en la vida de las personas (*cf.* Mt 13,19; Mc 4,14; Lc 8,11). Finalmente, la metáfora del pescador está asociada a la misión fuera de Israel, al envío post-pascual de los discípulos a las naciones, representado por la travesía turbulenta (*cf.* Mt 8,18ss; Mc 4,35ss; Lc

8,22ss). Se trata de una misión para pescar, que tiene como objetivo la salvación, la redención y el rescate de vidas (*cfr.* Lc 5,1-11; Jn 21,1-17; Ex 3,7-10; 15,16).

EL PRIMADO REFERENCIAL DE LA MISIÓN *AD GENTES*

Hoy, todo sujeto eclesial, ministro ordenado o laico, está invitado a participar de la misión de Dios según estas tres modalidades, sea privilegiando una u otra, pero frecuentemente articulando las tres en sus diferentes aspectos, dimensiones y procesos. No hay, a mi modo de ver, un impedimento a un campo específico para el laicado, como también no es suficiente formar a los presbíteros solamente para ser buenos pastores. Hay una urgencia que llama a redescubrir la figura básica del *apóstol* en el ministerio ordenado⁶. Nuestro mundo pluricultural exige buenos pastores que sean también buenos sembradores y buenos pescadores. Respecto al laico, podríamos afirmar que la nueva evangelización es el campo privilegiado de acción misionera para él. Sin embargo, todo discípulo misionero está llamado también a ser pastor, asumiendo amablemente y responsablemente el cuidado de las personas, y a ser pescador, sintiendo fuerte el impulso en lanzarse siempre más allá.

⁶ Este testimonio del entonces cardenal de Milán, Carlo María Martini (1927-2012), nos ayuda a entender esa tensión entre la figura del apóstol y la del pastor: “muchos malos entendidos en las acciones o en los gestos del obispo suceden porque es considerado pastor y no apóstol. Todo acercamiento del obispo a otros ambientes y viceversa, es entendida como una instrumentalización, con miedo, como si representara un peligro. Eso es porque el pastor cuida el rebaño, y cualquier mirada fuera del rebaño es vista con recelo, porque así pierde de vista las propias ovejas. Esta es la manera de ver la figura del obispo restringiéndola al ámbito rígidamente pastoral”. Cf. MARTINI, Carlo Maria. *Quale prete per la Chiesa di oggi*. Milano: InDialogo, 2015, p. 27.

La esencia misionera de la vocación cristiana no está constituida por compartimentos: ella es integral e integrada, pues “la acción misionera *ad intra* es señal de autenticidad y de estímulo para realizar la otra *ad extra*, y viceversa” (RMi 34). La misión se proyecta naturalmente más allá de sus fronteras, con generosidad, con apertura hacia nuevos horizontes y retos: jamás se cierra. La Iglesia “nació en salida”⁷ (cfr. EG 17a; 20; 24; 46) y se reencuentra 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 atrevida transmisión de este anuncio por todo el mundo. Por eso, el norte de toda misión es inevitablemente *ad gentes*: eso expresa no solamente un programa de acción, y sino una tensión fundamental.

Es en este sentido que el *Documento de Aparecida* (DAP) invita a las comunidades eclesiales de América Latina y del Caribe a lanzarse por una pastoral decididamente misionera (cfr. DAP 370), evocando el icono de la pesca: “nosotros somos ahora, sus discípulos y discípulas llamados a navegar mar adentro para una pesca abundante. Se trata de salir de nuestra conciencia aislada y de lanzarnos, con valentía y confianza (parresía), a la misión de toda la Iglesia” (DAP 363). De la misma manera, Juan Pablo II al cierre del Gran Jubileo del año 2000 hizo resonar para toda la Iglesia las palabras del Señor: “*¡Duc in altum!*” avancen hacia aguas más profundas (Lc 5,4).

A su vez, Francisco nos recuerda que no podemos perder de vista el recoger el redil, porque “la pastoral es el ejercicio de la maternidad de la Iglesia”. “¿Simón, me amas?”, pregunta el Señor al pescador: “entonces, cui-

⁷ < FRANCISCO. Mensaje para el Día Mundial de las Misiones 2014.

da mis ovejas” (Jn 21,17). Después de haber pescado, Pedro tendrá que cuidar la vida de quien fue rescatado. La terna *pastor-pescador-sembrador* se recompone por *cuidado-anuncio-salvación* en una única misión de Dios, en la cual la Iglesia está llamada a participar. El primado referencial de la navegación y de la pesca debe ser buscado en el anhelo de *hacia donde* esta misión se dirige: no es solo el redil de Israel y ni el campo del mundo en el cual se vive, sino el mar desconocido e inaccesible de las naciones, de los pueblos y de las culturas hasta los confines de la tierra, porque “Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2,4).

Bajo esta perspectiva, podemos delinear el campo específico *ad gentes* en torno a tres elementos complementarios:

- a) El primer anuncio a los no cristianos⁸ en un contexto sociocultural propio de ellos;
- b) La salida transcultural de los enviados y de las enviadas por la Iglesia;
- c) La opción preferencial por los pobres que anhelan concretamente la salvación.

Por principio, los programas misioneros que no presenten este conjunto de elementos, no encajarían propiamente en este ámbito. En efecto, no es suficiente afirmar que la misión *ad gentes* se dirige a los no cristianos, porque estos interlocutores están presentes también en el campo pastoral y en la nueva evangeli-

⁸ Esa expresión es triste: definir a los otros a partir de una negación. Todavía, por ahora, no tenemos otra: es siempre mejor que los términos “gentes”, “paganos”, o “infieles”. La dificultad en definir a los interlocutores de la acción evangelizadora de la Iglesia es uno de los principales impases para la teología de la misión.

zación. Igualmente podemos decir de los pobres. Sin embargo, un aspecto característico podría ser representado por la salida transcultural: pero si ella no estuviera relacionada con el primer anuncio y a la promoción de la vida humana perdería su relevancia. A su vez, la promoción humana por sí sola, corre el riesgo de volverse pura filantropía. Y el primer anuncio sin el testimonio concreto y el servicio de la caridad, se convierte en propaganda proselitista.

Podemos agregar que, en la medida en que la evangelización y la promoción humana estén presentes de manera significativa en la vida de una comunidad cristiana, podemos reconocer una íntima analogía con la misión *ad gentes*, sin llegar a configurar un cuadro exacto y específico. Iniciativas atrevidas, creativas, generosas y con fuerza en el testimonio, servicio, diálogo y anuncio del Evangelio, representan sin duda, una respuesta profética a los retos de nuestro tiempo. Teniendo en vista la participación de los laicos y de las laicas en la misión de Dios, podemos, por lo tanto, distinguir tres situaciones:

- 1) Entrar en una acción pastoral relacionada a coyunturas y dinámicas de misión *ad gentes*;
- 2) Participación en la acción evangelizadora en las periferias existenciales del propio contexto sociocultural;
- 3) Compromiso concreto de cooperación misionera más allá de las fronteras.

COMPROMISO EN LA ACCIÓN PASTORAL

La *Apostolicam actusitatem* ya afirmaba: “Tengan presente los Obispos, los párrocos y demás sacerdotes

de uno y otro clero que el derecho y la obligación de ejercer el apostolado es algo común a todos los fieles, clérigos o seglares, y que estos últimos tienen también su contenido propio en la edificación de la Iglesia” (AA, 25). Al enfatizar la índole secular de la vocación laical (*cfr* EN 70), no podemos olvidar de que “*los laicos también están llamados a participar en la acción pastoral de la Iglesia*” (DA 211):

Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados. Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia. Se cuenta con un numeroso laicado, aunque no suficiente, con arraigado sentido de comunidad y una gran fidelidad en el compromiso de la caridad, la catequesis, la celebración de la fe (EG 102).

Eso no quiere decir que la acción de los laicos y laicas en la Iglesia se limita a la suplencia en situación de emergencia y de necesidad crónica de la misión, menos todavía a la ejecución de ordenes por parte del clero. En la comunidad cristiana hay una igualdad fundamental en lo que se refiere a la dignidad y a la acción común de todos los fieles (*cfr*. LG 32), porque cada discípulo misionero, investido de la gracia bautismal, participa del sacerdocio común enraizado en el único sacerdocio de Cristo. En este sentido, los laicos “deben ser considerados no colaboradores del clero, sino como personas realmente corresponsables del ser y hacer de la Iglesia.”⁹

⁹ BENEDICTO XVI. *Mensaje a la VI Asamblea Ordinaria del Foro Internacional de la Acción Católica*. Iasi, România, 10 de agosto de 2012.

A pesar del notable avance de cierto clericalismo, las iglesias latinoamericanas aun consiguen abrir espacios significativos para la participación laica en la misión evangelizadora. De hecho, el documento *Ecclesia in America* asevera: “La renovación de la Iglesia en América Latina no será posible sin la presencia de los laicos; por eso, les compete, en gran parte, la responsabilidad del futuro de la Iglesia” (EAm 44). Y eso es particularmente verdad en aquellas áreas y situaciones en las cuales los laicos y laicas son los únicos que pueden llegar, por el hecho de estar encarnados en esa realidad y por ser portadores de carismas especiales (*cf.* ChL 24) que asumen la forma de ministerios y servicios cualificados.

Estos deben ser reconocidos y valorados, no solo en los equipos de liturgia y catequesis, sino también en el ministerio teológico, en las coordinaciones, asambleas de planeación, consejos pastorales y económicos y en otras instancias de decisión, teniendo en vista la misión común en favor del Reino de Dios.¹⁰

Históricamente, muchísimas comunidades cristianas en América Latina siempre fueron llevadas adelante por laicos y laicas, particularmente, en regiones lejanas, periféricas y marginadas. Actualmente, en estos contextos, persisten tres situaciones básicas de urgencia misionera que convocan a los discípulos y discípulas misioneras a ejercer el encargo profético, sacerdotal, real de Cristo (*cf.* ChL 14):

¹⁰ CONFERENCIA NACIONAL DE LOS OBISPOS DE BRASIL. *Cristianos laicos y laicas en la Iglesia y en la Sociedad*. Documento de la CNBB 105 (2016), n. 111.

- a) Situaciones en que hay necesidad de un primer anuncio del Evangelio;
- b) Situaciones en que hay necesidad de constituir comunidades cristianas donde no existen;
- c) Situaciones en que hay necesidad de encarnar los valores del Reino en la vida concreta de las personas.

a) En la primera situación, se puede destacar, como campo privilegiado, la Pastoral de Visita a las casas, escuelas, hospitales, presidios, locales de trabajo, etc., como concreta expresión de *salida* misionera. No se trata de un programa proselitista, y si de una pastoral de solidaridad y cercanía con las personas, procurando crear vínculos de relación y ocasión de primer anuncio. Marcado por la itinerancia, el testimonio del Reino de Dios se hace concreto por el simple saludo (*cfr.* Lc 1,41), por una pequeña invitación, por la entrega de una encomienda, o por un servicio realizado. El encuentro con los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe (*cfr.* DAp 257), porque tocamos la carne de Cristo que sufre en el pueblo (EG 24), realizando la real y personal experiencia del encuentro con Él. Es bueno recordar que el carácter del encuentro personal es el canal preferencial del anuncio kerigmático del Evangelio, porque habla de corazón a corazón.¹¹

¹¹ Aquí vale la pena recordar la significativa ponderación que Paulo VI hizo con ocasión de la Audiencia General el 6 de agosto de 1969, regresando de su viaje a Uganda. Al reflexionar sobre la necesidad misionera en el mundo, el Papa se pregunta ¿por qué el Evangelio no se desparrama por sí solo, como los descubrimientos científicos, la curiosidad popular, las ideas de moda, que hacen su camino en medio de la humanidad a través de los medios de comunicación con una rapidez sorprendente? ¿Por qué la fe en Cristo no tiene esa virtud de la difusión espontánea? “La realidad es esta -responde el Papa-: la fe debe ser llevada, debe ser anunciada de viva voz,

b) En la segunda situación, un ámbito privilegiado de acción misionera de los laicos y laicas es, sin duda, la formación de nuevas comunidades cristianas, particularmente, comunidades eclesiales de base (CEB's). Este fenómeno, profundamente laical, se da en el medio popular de las metrópolis, o en las comunidades rurales alejadas de los grandes centros. Imbuidas en la piedad popular, las CEB's son presencia de la Iglesia en medio de las personas más sencillas, comprometiéndose con ellas a formar una sociedad más justa y solidaria. En comunión con la parroquia, constituyen una red de comunidades (DAp 172), donde los laicos ejercen su ministerio como líderes, coordinando, celebrando, catequizando, participando en los consejos parroquiales, pastorales, misioneros y de asuntos económicos. La celebración de la Eucaristía sigue teniendo un problema: 80% de esas comunidades no tienen misa dominical. Sucede que el padre va una o dos veces por año a celebrarles. Esa necesidad llama a poner urgentemente en agenda la ordenación de los *viri probati*.

c) Para la tercera situación, un campo prioritario de carácter *pastoral* pero que se orienta hacia la misión *ad gentes* está constituido por el testimonio de todas aquellas iniciativas, formales e informales, que trabajan en pro de la reconciliación, del perdón y de la paz. Vivimos en sociedades muy conflictivas y violentas, con profundas desigualdades e injusticias, agudos rencores y divisiones. Es urgente y necesario “cicatrizan heridas, evitar maniqueísmos, peligrosas exasperaciones y polarizaciones” (DAp 534). Se necesita de “hombres y mujeres nuevos que movilicen y hagan converger en los pueblos nuevos ideales y poderosas energías morales y religiosas” (DAp 538), que “promuevan una cultura de compartir en todos los niveles” (DAp 540), que edu-

quen para una cultura de paz que sea fruto de un desarrollo sustentable, equitativo y respetoso de la creación (*cf.* DAp 542). En este sentido, el Pueblo de Dios en la Iglesia de Latinoamérica es convocado hoy, a buscar con intensidad y entrega, la *koinonía* en la Iglesia como *diáconía* al mundo. En efecto, es a partir de la comunidad cristiana que debería expresarse el compromiso fundamental contra toda forma de dominio sobre el otro, y la práctica asidua de la fraternidad, como manifestación de una nueva lógica de convivencia universal.

ACCIÓN EVANGELIZADORA EN LA SOCIEDAD

La tendencia en valorar, exclusivamente o casi, el servicio al interior de la Iglesia, perjudica la toma de conciencia de la importancia de los cristianos laicos y laicas en las realidades del mundo (*cf.* CNBB 105, n.40), pues “la secularidad es la nota característica del laico y de su espiritualidad” (EAm 44).

El reto es vivir y aprender del mundo sin ser del mundo (*cf.* Jn 17, 15-16). La realidad temporal tiene siempre algo de nuevo muy importante que decirnos: en ella se manifiestan *las señales de los tiempos* que nos invitan a la escucha sobre lo que “el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2,29). Esas señales, sin embargo, son ambiguas: son portadoras de esperanzas y aspiraciones para la humanidad (*cf.* GS 4), pero están marcadas por “aquel desequilibrio fundamental que radica en el corazón humano” (GS 10), que se manifiesta en el egoísmo y en el orgullo y que pervierte también al ambiente social (*cf.* GS 25).

Por eso, la misión presupone siempre, y en cualquier circunstancia, una actitud permanente de discer-

nimiento, conversión y renovación, no solo a nivel personal, sino también a nivel comunitario e institucional (*cf.* DAp 365). Estamos llamados a distinguir “lo que es bueno y agradable a Dios” (Rm 12,2), sabiendo diferenciar la pluralidad del relativismo, la secularidad del secularismo, la autonomía del individualismo, la organización del funcionalismo, la identidad del fundamentalismo, el uso de los bienes de la idolatría de los bienes.

Por otro lado, precisamos también entender que el anuncio de la Buena Nueva *no es sentido único*: tenemos mucho que ofrecer, así como tenemos mucho por recibir de los otros.¹² Por lo tanto, es necesario estar vigilantes delante de las tentaciones de aprobación de las realidades temporales, así como de las tentaciones de cerrarnos en nosotros mismos, sin dejarnos cuestionar por las provocaciones del mundo de hoy. Por esa razón “se impone una conversión radical de la mentalidad para hacernos misioneros” (RMi 49).

Respecto a los campos de acción y compromiso misionero *ad gentes* en la sociedad contemporánea, podemos identificar, en parte de acuerdo con RMi 37, tres grandes frentes:

- *Frente religioso*, con el primer anuncio incul-turado del Evangelio, el diálogo ecuménico e

de persona a persona. La red de comunicación de la fe debe ser humana. Es necesaria la persona del misionero para que el mensaje llegue a su destino” (PAULO VI. *Udienza Generale* – Mercoledì, 6 agosto 1969. disponibile em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690806.html. Acceso: 16/01/2017).

¹² Es en este sentido que debemos entender la perspectiva de la *missio inter gentes*, no como sustitutiva del *ad gentes* sino como complementaria: el “ad” significa la iniciativa por parte de la misión cristiana (*cf.* EG 24); el “inter” significa “saber dar” y también “saber recibir” en el encuentro con el otro.

interreligioso, siendo que “pueblos enteros y áreas culturales de gran importancia, en muchas naciones, todavía no fueron alcanzados por el anuncio evangélico ni por la presencia de la Iglesia local” (RMi 37a);

- *Frente socioambiental*, con el compromiso por las causas de transformación de la sociedad en la promoción de la dignidad humana, de la justicia, de la paz y del cuidado de la Creación, delante de coyunturas y fenómenos sociales nuevos como la urbanización, la juventud, las migraciones, las situaciones de marginación y pobreza.
- *Frente cultural*, en el diálogo con los arcópagos de las comunicaciones, las ciencias, la política, la economía, las relaciones internacionales, que constituyen “nuevos ambientes donde el Evangelio debe ser proclamado” (RMi 37c).

a) En el primer campo de acción, entre los varios ámbitos, podemos recordar lo que Puebla llama de *situaciones permanentes* de misión en América Latina y Caribe (cf. P 365): los indígenas y los afroamericanos. Hay todavía un profundo rescate de identidades, autoestima y proyectos de vida de estos pueblos a ser realizado. Aún hoy, indígenas y afro son objetos de violencia, despojo y humillación por parte de la sociedad y del capitalismo predatorio. Delante de la situación de extrema fragilidad de esos pueblos, la misión de la Iglesia está llamada a ser gratuita y decididamente por la defensa de la vida (cf. DAp 530), evitando cualquier acción proselitista practicada por un anuncio explícito, apurado y oportunista: “el discernimiento sobre la hora apropiada de ese anuncio no depende propiamente de los programas de los misioneros y misioneras, porque el anun-

cio no es un evento, sino que se inserta en un proceso complejo de relación y compartición con los pueblos indígenas”.¹³ En cuanto a los afroamericanos, también la acción evangelizadora merece una mirada cuidadosa con los interlocutores, una metodología en sintonía con sus culturas y una actitud de profundo diálogo frente a formas de vida tan diferenciadas.¹⁴

b) El segundo frente misionero “socioambiental” cuenta hoy con una acción de innumerables iniciativas que, en Brasil, llamamos pastorales sociales. Todas esas articulaciones, laicas probablemente, son expresiones de la solicitud de la Iglesia misionera con las situaciones reales de marginación, exclusión e injusticia, en una perspectiva profético transformadora. Así pues, el *Documento de Aparecida* señala en dirección hacia algo que interesa mucho a la misión *ad gentes*: “los rostros sufridos que duelen en nosotros”. Al comienzo del siglo XXI, el proceso de darwinización social se volvió extremadamente cruel: el pobre, que era considerado “oprimido” (años 70) y, en seguida, “excluido” (años 90), ahora es “costo” para la sociedad. Todo costo ha de ser minimizado y, posiblemente, eliminado: no hay más lugar para el pobre. ¿Quién son esos pobres que están siendo eliminados? La gente de la calle, los refugiados, los enfermos crónicos terminales, los dependientes químicos y los presos (*cf.* DAp 407-430): todas las categorías de personas que la sociedad no quiere más pagar para mantenerlas vivas. La opción más misionera por los pobres y por la vida, que la Iglesia hoy puede atesti-

¹³ CONSEJO INDIGENISTA MISIONERO (CIMI). *Plan pastoral*. Brasília, 2009, n. 109-110.

¹⁴ Cf. CONFERENCIA NACIONAL DE LOS OBISPOS DE BRASIL. *La Iglesia y las Comunidades Quilombolas*. Estudios de la CNBB 105 (2013), n. 183.

guar, es una involucración profética en defensa de estas situaciones concretas, no solo en forma de respuestas a la urgencia inmediata, sino particularmente en la promoción de políticas públicas y de una cultura de fraternidad y de solidaridad.

c) Finalmente tenemos los areópagos que solemos llamar de “frentes culturales”. Delante del llamado de la encíclica “*Laudato Si*” y de las *Reflexiones conclusivas de la última Asamblea Plenaria de la CAL*, podríamos decir que los areópagos contemporáneos se refieren a todos los campos de la vida pública, comenzando por la familia, “areópago primordial” (*cf.* CNBB 105, n. 255), pasando por la política, la economía, el trabajo, la cultura, la educación, la academia, el deporte, el entretenimiento, el arte, la investigación, el cuidado de la casa común. Desde la *Redemptoris Missio*, un gran realce es dado al mundo de las comunicaciones que tiene una relevancia fundamental para la evangelización. Si el frente socioambiental está más para rescatar vidas, los areópagos, en particular los medios digitales, están más para sembrarlas. En fin, sobre un programa de radio o un video subido en Youtube, no tengo ningún control a donde van a parar mis “semillas”: “el sembrador duerme y despierta, noche y día, y la semilla va brotando y creciendo, pero él no sabe cómo sucede eso” (Mc 4,26).

En efecto, el gran areópago de hoy es la sociedad en red a nivel planetario, sustentado por nuevas tecnologías de comunicación, producción y transportes que le proporcionan la infraestructura. El internet y la articulación de estas redes sociales pasan a ser parte integrante de la vida cotidiana, dando origen a una nueva gramática de la comunicación, con implicaciones antro-

pológicas, que están generando nuevos mapas, nuevas dinámicas personales y sociales, nuevas estructuras lingüísticas, bien como culturales, políticas y económicas. Eso es de gran importancia para la misión *ad gentes*. Se hace presente en el *ambiente* digital, es hacer del propio tejido de la sociedad un campo privilegiado de acción: aquí los cristianos están llamados a ejercer una “diacónía de la cultura”¹⁵, buscando nuevas modalidades de participación política.¹⁶

COMPROMISO CON LA COOPERACIÓN MISIONERA MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS

Hay un creciente llamado y deseo de los laicos y laicas del continente de participar activamente en la misión *ad gentes* propiamente dicha, que envuelve también el envío eclesial a otras fronteras. Podemos decir que, sin sombra de duda, hay mucha más disposición por parte del mundo laical que del mundo clerical para ese tipo de cooperación con la misión de Dios. Más aún, la mayoría de las veces, las dificultades lingüísticas y de organización no consiguen viabilizar proyectos y programas en esta dirección. No falta quien se ofrezca para ser enviado: faltan los “enviantes”, iglesias que escogen, invierten, preparan, envían y acompañan laicos y laicas para la misión *ad gentes*.

Tratándose de laicos y laicas, la misión fuera del país, se configura también como experiencia *ad tempus*, mientras que una *missio ad vitam*, exige como regla, un

¹⁵ BENEDICTO XVI. *Mensaje para el 44º Día Mundial de la Comunicaciones Sociales*, 2010.

¹⁶ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *El indispensable compromiso de los laicos en la vida pública de los países latinoamericanos*. Brasilia: Ediciones CNBB, 2016, p. 38.

tipo de consagración. El hecho de que una experiencia misionera hacia fuera sea circunscrita a un tiempo determinado, y estar vinculada a contratos, circunstancias familiares, exigencias asistenciales, trabajistas, no significa que no tenga una relevancia destacada para los misioneros como también para sus interlocutores.

Queda un límite, para laicos y laicas, de la posibilidad de vivir una profunda inmersión en la cultura que los acoge. Eso restringe las posibilidades de acción, aún dentro de proyectos de desarrollo. La misión transcultural es una intensa experiencia de *éxodo*, un viaje al exterior y al interior, una travesía kenótica, que necesita de tiempo, disposición, paciencia consigo mismo, disciplina, acompañamiento, para volverse experiencia profunda y transformadora. En pocos años no hay cómo realizar esa “pascua” que redefine la identidad de la persona.¹⁷

Sea como sea, encontramos enormes límites también entre los consagrados -no somos nosotros los primeros protagonistas de la misión, y sí el Espíritu Santo: nosotros todos, en nuestra pequeñez, somos solo *cooperadores* de Dios (cf. AG 15, 1Cor 3,9). Por otro lado, viendo el compromiso, más radical, de misioneros y misioneras evangélicos, particularmente pentecostales, podemos estar seguros que es imposible abrir caminos más osados. También la organización misionera de la Iglesia, moldeada en torno a las figuras de los consagrados y consagradas *ad vitam*, deberá ser profundamente repensada si quisiera responder a los retos de hoy aprovechando del potencial del laicado.

¹⁷ Cfr. HENDRICKS, Bárbara. El impacto de la transición. La experiencia de la transición para el misionero: un viaje interior/exterior. In: *Convergencia* – Setembro 2002, n. 355.

El principio más importante, tratándose de buscar campos privilegiados de la misión *ad gentes* para el laicado misionero, es tener la convicción que la dimensión universal de la misión es elemento constitutivo de la identidad cristiana, y que, por lo tanto, debe ser asumida concretamente por todo el Pueblo de Dios, no dejada solamente a la iniciativa de agentes cualificados (cf. EG 120). De esta manera, a partir de ese sujeto eclesial “Pueblo de Dios” no es más posible pensar en la misión solamente como acción directa en un frente misionero, y sí como respuesta generosa al mandato del Señor de diferentes maneras. El abanico de estas modalidades va de santa Teresita a san Francisco Xavier: de la intensa comunión espiritual al envío más allá de las fronteras. En este sentido, la distinción entre cooperación y acción misionera debería casi desaparecer en su relevancia esencial.

La misión es por su naturaleza participativa. La misión *ad gentes* es un “trabajo de conjunto” donde todos están invitados a compartir, un verdadero ejercicio de comunión intereclesial. La cooperación del Pueblo de Dios se realiza esencialmente en tres ámbitos: por la comunión espiritual, por la comunión de bienes materiales y por la comunión de vida. Si la misión *ad gentes* pierde ese lance de participación y de cooperación más amplia, pierde algo de su más íntima esencia, más allá de volverse una tarea insostenible.

Esa cooperación solo será posible si se tiene un asiduo trabajo de animación y motivación misionera que despierte el compromiso *ad gentes*. La comunicación misionera es el alma de la animación misionera, tan importante cuanto la propia acción evangelizadora directa: no puede ser encomendada a una iniciativa ama-

teur. Ello representa sin duda, un campo privilegiado del compromiso laical porque es urgente y profesional. 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 un patrimonio que tiene que ser divulgado, conocido, admirado, y que genera atracción, inspiración, ganas de entregarse. No se ama lo que no se conoce, y lo que no se conoce no despierta ningún estímulo hacia una conversión personal.

A su vez, esa actividad de comunicación e información debe estar siempre acompañada por un ejercicio crítico, ante la tentación permanente de hacer del misionero un mito y del destinatario, un miserable. La *reflexión misionológica* es otro ámbito necesario de compromiso laical, que debe tener como objetivo profundizar, delinear, aclarar los ejes fundamentales para la acción misionera de la Iglesia, así como proponer pistas y criterios de evaluación de la propia evangelización *ad gentes*.

De la misma manera, la perspectiva *ad gentes* impulsa decididamente a un compromiso en el *campo educativo* a través de programas que trabajan, por ejemplo, la cuestión de la interculturalidad en las escuelas, en las comunidades y en otros ambientes formativos. Aquí vale la pena recordar la valiosa contribución de la infancia, adolescencia y juventud misionera, donde son los propios jóvenes que se hacen protagonistas de esa acción educativa evangelizadora. La educación intercultural, en sus varias dimensiones, promete ser la respuesta más avanzada en relación a los cambios sociales contemporáneos y a la consecuente demanda por una convivencia basada en la cooperación, en el intercambio, en

la aceptación de la diversidad como valor y oportunidad para el crecimiento democrático. Este ámbito representa un excelente espacio de acción para profesionales de la educación que, como discípulos misioneros, quieren participar activamente en la misión *ad gentes*.

En cuanto a la acción directa de las laicas y laicos misioneros en el campo de la misión *ad gentes* propiamente dicha, ha de ser impulsada, apoyada y ya se está dando, a veces, de manera exitosa, en programas promovidos por institutos misioneros e Iglesias locales. Es necesario que haya proyectos bien definidos para que la cualificación de cada agente pueda encontrar su espacio de expresión, aún si tuviera que estar abierto a cualquier adaptación. Normalmente, muchos misioneros y misioneras acaban por actuar en ámbitos que ni se imaginaban por responder a retos que ni pensaban, pero que son parte de las urgencias cotidianas, así como de la cosmovisión de sus interlocutores.

La acción misionera de los laicos y laicas debe conjugar siempre la promoción humana con la evangelización, siendo que no puede haber una sin la otra (*cfr.* DAp 399), como también no podemos pensar “en verdadera y plena promoción del ser humano sin abrirlo a Dios y a anunciarles a Jesucristo” (DAp 333). Se trata del mismo proceso, pues el Señor nos envió a “hacer discípulos” y no a hacer obras. Eso debe quedar muy claro, porque nos compromete a una acción transformadora que se enfoca en la participación y en la involucración de los interlocutores – “hacer discípulos” – y no en la acción filantrópica – “hacer obras”. En los programas de desarrollo hay siempre una ambivalencia entre buenas intenciones, pretensiones de eficacia y vicios de una mentalidad colonial disimulada, que atro-

pella los proyectos de vida de los pueblos. La dinámica de una evangelización inculturada invita a la escucha, a la paciencia histórica, a la desaceleración de los ritmos empresariales, hasta porque la Iglesia no es una ONG que busca un resultado palpable.¹⁸

De hecho, al participar directamente de algún proyecto misionero *ad gentes*, los laicos misioneros se encuentran con la precariedad de infraestructuras por un lado y con la cultura de los pueblos del otro. Son médicos, pero faltan recursos para ejercer la profesión y también las personas prefieren todavía recurrir al curandero. Son educadores, pero no hay material didáctico y también tienen que lidiar con otra *forma mentis*, otra visión del mundo y otras jerarquías de valores. Son agrónomos, pero no hay maquinarias y las relaciones “tierra-trabajo” y “producción-mercado” asumen otro significado. Podríamos indicar todavía otros ámbitos privilegiados de la misión *ad gentes* para el laico misionero: percibimos que todo está mediado por la coyuntura sociocultural local, junto a la cual, si hay un intercambio, pero al final, es el interlocutor que asimila y procesa encuentros, conocimientos, habilidades para construir su propia historia. El aporte de los misioneros es siempre un servicio gratuito que jamás debe sustituir al protagonismo de lo autóctono como sujeto histórico.

Ante estos retos, es necesario que los laicos o laicas misioneros, pasen por un proceso de formación cadenciosa e integral, tanto profesional como espiritual,

¹⁸ Cf. FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre a los Obispos responsables del CELAM*. Rio de Janeiro, 28 de julho de 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa_francesco_20130728_gmg-celam-rio.html>. Acesso: 13/01/2017.

eclesial y misionológica. Hoy, los institutos misioneros insisten para que sus miembros tengan una adecuada y específica formación en tres etapas: 1) una formación humana, intelectual, espiritual y práctica en el propio país de origen; 2) una formación de inserción o de iniciación a la misión en el país de destinación; 3) un tiempo de práctica misionera, con acompañamiento en el campo definitivo de la misión. No hay que tener prisa en este camino: se necesita, sobre todo, insistir bastante en la cuestión humana-relacional. Como ejercicio básico, además de prepararse en alguna profesión que pueda convertirse en servicio a los pobres, inclusive una pastoral, es imprescindible que el misionero se sumerja en el aprendizaje de idiomas. Se trata de una verdadera y profunda iniciación en el mundo del otro que necesita, por lo tanto, humildad, entrega, pasión, apertura e interés.

CONCLUSIÓN

La sistematización de los campos de misión que sugerimos y las perspectivas de compromiso laical que señalamos son, seguramente, relativas, provisorias y contextuales. Así mismo, es necesario intentar rediseñar un cuadro o un mapa que oriente nuestros caminos en el enredijo de la complejidad de hoy. El riesgo es doble: por un lado, podemos entender que una determinada acción misionera es más auténtica que la otra; por otro lado, la representación que producimos puede resultar, al final, más acoplada que la propia realidad. Sin embargo, lo que quisiera decir con este ensayo, es que hay muchas maneras de vivir la radicalidad del envío entre misionariedad fundamental y proyectos misioneros distintos, a la luz de la proyección *ad gentes*. Todo el Pueblo de Dios está llamado a esa apertura y a participar de esa vocación, aun si de diferentes maneras y distintas

formas, todas ellas esenciales, significativas y relevantes para el anuncio del Reino de Dios. Es improrrogable una convocación decidida de todos los bautizados a asumir la misión según los diversos carismas.

Particularmente, en lo que dice a la participación de los laicos y laicas a la misión *ad gentes* es necesario tomar en cuenta esas modalidades y esa pluralidad de ámbitos, así como pensar nuevamente en eventuales proyectos de cooperación intereclesial. Pero lo que me parece más importante es el modelo de Iglesia que está a la base de nuestros emprendimientos: al final, una acción misionera laical solo es verdaderamente posible entre contextos eclesiales participativos y sinodales que desarticulen estructuras de poder, tanto por parte de una Iglesia que envía como también de una Iglesia que acoge. Pues una Iglesia excesivamente jerarquizada y clericalizada ¿estaría realmente interesada en el protagonismo laical de sus proyectos misioneros? Eso habla también de toda la organización misionera muy centrada en formar y abastecer, casi exclusivamente de ministerios ordenados para las diversas iglesias locales. Se necesita una reforma a fondo que promueva una valiente actuación de todos los discípulos y discípulas misioneros, junto con una promoción de una Iglesia comunión, más circular e inclusiva.

Hay aún algo más que se mueve: la misión de Dios abre caminos entre las brechas. Iniciativas anónimas, movimientos populares, caminos alternativos y articulados se multiplican a partir del compromiso de los laicos en los organismos misioneros y en otras instancias eclesiales, ecuménicas o civiles, con o sin la participación o la anuencia de la jerarquía eclesiástica. La posibilidad de asociación garantiza al laicado de expresar su fe de

manera madura y autónoma, sin la tutela vigilante del ministro ordenado. Sin embargo, ese ministerio laical, hasta eso porque el propio laico busca en el consagrado, un apoyo, un acompañamiento, un estímulo, un necesario aliento. Para eso, es necesario estar atentos a no sofocar la voz del Espíritu, a no alimentar estructuras ya caducas (cf. DAp 365) y dejar que la creatividad de la propia misión *ad gentes* abra nuevas veredas.

MISIONEROS XAVERIANOS

TOMOS del Centro de Estudios Misioneros Latinoamericano

